

T H E S E

présentée pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE LOUIS PASTEUR, STRASBOURG I.

Discipline : Psychologie

Spécialités : Psychologie et psychopathologie cliniques

par *Stéphane GUMPPER*

**L'EXPERIENCE *MYSTIQUE*, ENTRE
REALISATION ULTIME ET *FOLIE* :
Analyse épistémologique et
psychopathologique (1789-1980).**

TOME 1

Soutenue publiquement le 28 novembre 2008

Membres du jury :

Directeur de Thèse : M. Franklin RAUSKY, M.C., U.L.P. Strasbourg I.
Rapporteur Interne : M. Serge LESOURD, Pr., U.L.P. Strasbourg I.
Rapporteur Externe : Mme Anne JURANVILLE, Pr., Nice-Sophia Antipolis.
Rapporteur Externe : M. René HEYER, Pr., U. M. B., Strasbourg II.

« Enfin, au centre au milieu de toutes les autres, se trouve la principale, où se passent entre Dieu et l'âme les choses les plus secrètes [...]. Autant que je peux le comprendre, la porte par où l'on entre dans le château, c'est l'oraison et la considération ».

Sainte Thérèse d'AVILA, in
Le château intérieur [1577],
Premières demeures, chapitre 1, p. 24-26.

« Pour le rationalisme, l'extase c'est la porte de la folie ».

R. P. Louis LELEU
La Mystique divine et la psychologie générale, in *Annales de philosophie chrétienne*, 1906, nov., p. 624.

« Dieu est la monomanie de l'inconscient ».

Antonin ARTAUD
cité par Allen S. WEISS,
La glossolalie et la glossographie dans les délires théologiques, in *Langages*, 1988, 91 (sept.), p. 105.

« La théorie [...] n'est que le remplissage du lieu où une carence se démontre, sans qu'on sache même la formuler ».

Jacques LACAN
Du sujet enfin en question, in *Ecrits* (Seuil), 1966, p. 233.

A mes parents

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je désire exprimer mes plus vifs remerciements à mon directeur de thèse, M. *Franklin RAUSKY*, M. C. , pour avoir accepté, une fois de plus, d'encadrer un de mes travaux, en l'occurrence ici cette thèse de doctorat. Je vous suis reconnaissant de m'avoir encouragé dans cette direction avec bienveillance et écoute. En effet, votre érudition alliée à une rigueur épistémologique extrêmement pertinente m'a permis de traverser ce « *chantier mystique* » qui prit progressivement forme au cours de ces trois années de labeur, en lui accordant une envergure théorique certaine, ceci sans m'être, je crois, trop dispersé.

De fait, je pense pouvoir dire que votre disponibilité et vos conseils avisés furent un pivot capital quant à la finalisation de ce travail universitaire.

Je tiens à remercier M. *Serge LESOURD*, Pr. de psychopathologie clinique et responsable de l'unité de recherches *Subjectivité, cognition et lien social*, pour m'avoir accordé de pouvoir réaliser cette thèse de doctorat sur une thématique aussi originale au sein de ce laboratoire. Lors de divers séminaires des doctorants, vous avez su me poser les bonnes questions, en terme de méthodologie et d'épistémologie pour m'amener à avancer dans mon travail, en me suggérant des orientations qui ont indéniablement enrichi la portée de ma réflexion.

A Mme *Anne JURANVILLE*, Pr. de psychopathologie clinique à l'université Sophia-Antipolis de Nice, je vous suis gré d'avoir donné votre accord quant à être membre de ce jury.

Enfin, je tenais également à témoigner de toute ma reconnaissance à M. *René HEYER*, professeur de théologie morale à l'université Marc Bloch de Strasbourg, pour s'être également joint à ce jury de thèse.

Mes pensées se dirigent surtout vers mes parents, mes proches et amis qui ont diversement dû supporter mon investissement temporel et psychique pour cette thèse. Les retours discursifs que me firent certains à propos de ce travail, oscillaient la plupart du temps entre « *quête du Saint Graal* » ou « *mauvais objet* » par excellence !...

Ensuite il me faut rendre grâce au destin d'avoir pu rencontrer *S. F.* qui m'a rendu attentif à la complexité mais aussi à la densité et à la richesse de la nature humaine. Je t'en remercie du fond du cœur ! Dans un autre registre, je souhaite encore mentionner certains enseignants-chercheurs (*Philippe AMARILLI, Claude ESCANDE, Dominique WEIL, Guy CHOURAQUI...*) mais aussi des étudiants ou des doctorants qui, au cours de ce long cursus, m'ont permis, chacun à leur manière, d'ouvrir certaines portes... et d'en fermer d'autres. Enfin, il me reste à évoquer les mains qui ont tapé cette thèse, surtout les formidables tableaux figurant en annexes que je n'aurais pas réussi à réaliser tout seul. Merci à vous tous.

Par ailleurs, je ne peux omettre de me référer ici à la clinique comme relai opérant quant à mon désir de m'atteler d'abord à cette recherche et par la suite à la rédaction de ma thèse. Je vise nommément l'équipe du secteur *G. O2* (Psychiatrie adulte, *E. P. S. A. N.*) dirigée alors par le docteur *Marie-France GISSELMANN-PATRIS*, équipe dont j'ai fait partie et qui m'a permis de me questionner, d'échanger et me former, trois années durant (2002-2005), à une clinique des psychoses. J'ai également une pensée pour tous les patients qu'il m'a été donné de rencontrer au cours de ces années en intra et en extra-hospitalier, en position de psychologue clinicien, lors d'entretiens. Cette praxis m'amena à postériori à réviser ma réflexion tant par rapport à ma thématique de recherche, que vis à vis de mon positionnement de clinicien.

De fait, les divers démarches, choix, appréhensions, rencontres...(représentés sous la forme de séminaires, formations diverses, lectures, discussions, films, musiques, peintures...) ayant jalonné mon parcours jusqu'à présent sont autant d'aspects et d'enseignements qui ont participé, directement ou indirectement, à la configuration qu'à pu prendre cette thèse de doctorat. Finalement, si j'ai pu dégager une position épistémologique, j'ai néanmoins souhaité conserver un certain « *rapport hérétique au savoir* », en ce sens où je comptais arpenter des marges et lisières plurielles, au carrefour de nombreuses disciplines, en quête finalement d'un point de fuite mystique.

Pour finir, *last but not least*, il me faut ajouter dans la suite de ce qui vient d'être dit, que ma recherche documentaire fut de ce fait une vaste entreprise d'investigation étant donné la diversité des sources dont j'avais besoin, et nécessitant par là même d'investir des champs multiples. Je tenais donc à remercier les documentalistes, les bibliothécaires et le personnel des *dix huit* différents lieux que j'ai été amené à fréquenter très régulièrement durant trois années ; pour leur compétence ainsi que pour la grande patience dont certains ont dû faire preuve face à mes demandes incessantes et nombreuses pour accéder aux différents fonds documentaires.

Une mention spéciale pour Mme *Eliane DEBS*, documentaliste au centre de documentation de l'E. P. S. A. N de Brumath pour sa (très) grande disponibilité et sa qualification professionnelle. Un grand merci au R. P. *André PAUTLER*, ancien chercheur au C. N. R. S. et bibliothécaire du Couvent des Capucins de Strasbourg, qui m'a autorisé l'accès à des périodiques extrêmement rares, en me prêtant au passage certains d'entre eux afin de les consulter à domicile. Je n'oublie pas non plus Mme *Corine STOCK*, documentaliste à la bibliothèque de la clinique psychiatrique de Strasbourg, que je remercie au passage. Cette partie serait tronquée si j'omettais d'évoquer l'extrême serviabilité de tout le personnel de la bibliothèque de médecine et odontologie de l'université Louis Pasteur de Strasbourg, ainsi que certains employés de la B. N. U. de Strasbourg.

De plus, j'ai également été guidé et conseillé par quelques bibliothécaires des lieux suivants : Bibliothèque de Psychologie et sciences de l'éducation (section psychologie), Bibliothèque de Neurologie, Bibliothèque du Portique (Lettres classiques, modernes, philosophie, musicologie, STAPS), Bibliothèque des Sciences sociales, Bibliothèque des Langues, Bibliothèque de la faculté de Droit, Bibliothèque des Arts, Bibliothèque de Théologie (catholique et protestante), Bibliothèque d'histoire des religions, d'histoire (MISHA), et d'histoire médiévale, toutes localisées à Strasbourg.

TABLE ANALYTIQUE

<i>Page de titre.</i>	
<i>Pages liminaires (épigraphes et remerciements).....</i>	<i>1</i>
<i>Table analytique.....</i>	<i>6</i>
<i>Sommaire.....</i>	<i>7</i>
<i>Méthodologie.....</i>	<i>12</i>
<i>I. Naissance du paradigme de l'aliénation mentale comme modèle d'une médecine aliéniste en constitution, positions théologiques et percée de filières occultistes au sein du magnétisme animal [1789-1830].....</i>	<i>60</i>
<i>II. Emergence d'une école médico-psychologique sous la Monarchie de Juillet et critiques aliénistes d'allure anticléricale [1830-1871].....</i>	<i>119</i>
<i>III. Renouveau majeur des études sur les états mystiques en France, sous la III^e République, et ailleurs [1871-1918].....</i>	<i>167</i>
<i>IV. Recherches et problèmes statutaires d'un objet polémique : la psychanalyse et diverses « analyses psychologiques » face à la mystique [1918-1958].....</i>	<i>315</i>
<i>V. Révolutions sociétales, contre-culture et influences psychanalytiques aux prémices du post-modernisme [1958-1980].....</i>	<i>438</i>
<i>Conclusion.....</i>	<i>498</i>
<i>Bibliographie.....</i>	<i>509</i>
<i>Annexes.....</i>	<i>570</i>
<i>Table des illustrations.....</i>	<i>917</i>
<i>Index des auteurs.....</i>	<i>918</i>

SOMMAIRE

Remerciements.....	3
Table analytique.....	6
Sommaire	7
 METHODOLOGIE	
1) <i>Prérequis</i> : parcours et perspectives motivationnelles	13
2) <i>Unité thématique</i> : au-delà des références multiples, en quête d'un démarcage singulier.....	15
- Axe diachronique et orientation synchronique.....	15
- Options théoriques envisagées et leur écueils.....	18
- Expectations et psychanalyse.....	23
3) <i>Objet de recherche</i> : D'une « hyperbole » expressive vers un concept opératoire, la scansion mystique.....	25
4) D'une « <i>théorie de la pratique</i> » : essai de formalisation systématique de nos hypothèses et leurs portées envisagées.....	32
- Matrice des quatre portes d'entrées	38
- Thèse générale, méthode, plan... ..	47
- Emergence d'une science mystique substantivée.....	53
 I. <i>NAISSANCE DU PARADIGME DE L'ALIENATION MENTALE COMME MODELE D'UNE MEDECINE ALIENISTE EN CONSTITUTION, POSITIONS THEOLOGIQUES ET PERCEE DE FILIERES OCCULTISTES AU SEIN DU MAGNETISME ANIMAL [1789-1830].</i>	
1. <u>DES REFLEXIONS MEDICALES SUR L'ETAT MONASTIQUE (1790) DE PHILIPPE PINEL A SON TRAITE MEDICO-PHILOSOPHIQUE SUR L'ALIENATION MENTALE (1809)</u>	61
2. <u>RUPTURE EPISTEMOLOGIQUE : DE JOHANN CASPAR GASSNER A FRANZ ANTON MESMER ET SES "DISCIPLES"</u>	71
1) Magnétisme spiritualiste à l'époque pré-révolutionnaire	75
2) Mise au point mesmérisme dans le <i>Mémoire dit de l'an VII</i> (1799) à propos des crises (sommambuliques) extraordinaires	80
3) La médecine aliéniste face aux courants du magnétisme et du somnambulisme : <i>délires et folie, ou crises extraordinaires et sommeil lucide</i> ?.....	91

4) L'abbé José Custodio de FARIA et l'alternative du <i>sommeil lucide</i>	97
5) Alexandre BERTRAND : propos sur l'apparition d'une <i>théorie de l'extase</i> dans les traitements magnétiques (1823-1826).....	102
6) Romantisme et magnétisme : vers une <i>Naturphilosophie</i> à relents mystiques.....	109
 II. EMERGENCE D'UNE ECOLE MEDICO-PSYCHOLOGIQUE SOUS LA MONARCHIE DE JUILLET ET CRITIQUES ALIENISTES D'ALLURE ANTICLERICALE [1830- 1848]	
1. <u>L'ECOLE MEDICO-PSYCHOLOGIQUE, LES CONCEPTIONS DE L'HALLUCINATION « COMPATIBLE AVEC LA RAISON » CHEZ LES MYSTIQUES, ET LES RIPOSTES DU COURANT DE PHYSIOLOGIE HISTORIQUE</u>	120
1) Essai d'historiographie aliéniste appliquée au religieux : l'œuvre « <i>encyclopédique</i> » de L. F. CALMEIL.....	125
2) Quelques critiques à l'œuvre de L. F. CALMEIL.....	134
3) Des hallucinations éventuellement compatibles avec la raison : BRIERRE de BOISMONT et sa réplique littéraire et aliéniste à CALMEIL	136
4) Alfred MAURY et son parti-pris pour l'école de <i>physiologie historique</i>	140
5) Réponses à MAURY par BRIERRE de BOISMONT et CERISE, suivi de contres-attaques plurielles.....	144
6) Débats à la <i>Société médico-psychologique</i> en 1855 sur l'identité questionnée entre <i>hallucination</i> et <i>extase</i>	152
7) " <i>Des hallucinations</i> " de BRIERRE de BOISMONT : une troisième édition en guise d'ultime mise au point, enrichie du cas de Jeanne d'ARC (1862)	156
- Epistémologie de l'œuvre de A. BRIERRE de BOISMONT	162
 III. RENOUVEAU MAJEUR DES ETUDES SUR LES ETATS MYSTIQUES EN FRANCE SOUS LA III^e REPUBLIQUE ET AILLEURS [1871-1918].	
1. <u>REPRISE DES ETUDES MEDICALES SUR LES ETATS MYSTIQUES EN FRANCE, SOUS LA III^e REPUBLIQUE</u>	168
1) Examens cliniques du cas Louise LATEAU et l'énigme des stigmates.....	170
2) Jean-Martin CHARCOT et l'école de la Salpêtrière : thaumaturgie et <i>Grande Hystérie</i>	189
3) L'hystérie de sainte Thérèse. Contexte théologique et mise à l' <i>Index</i>	196
4) Apologétiques catholiques : similitudes et dissemblances entre <i>extase mystique</i> et <i>Grande Hystérie</i>	200

5) <i>Hypnotisme expérimental et discrédit catholique</i> : opinions mitigées des théologiens et des médecins au sujet du surnaturel.	202
6) Alternatives nosologiques au premier classicisme de la médecine aliéniste française : <i>folie religieuse</i> (BALL), ou <i>délire chronique à évolution systématique</i> (MAGNAN).	211
7) La « <i>Foi qui guérit</i> » de Jean-Martin CHARCOT : Opportunité d'un miracle thérapeutique.....	218
8) Les avatars aliénistes, des « <i>persécutés-possédés</i> » aux psychoses mystiques : amorce du second classicisme de la psychiatrie française.....	223
9) La « <i>Folie de Jésus</i> » sous influence de la théorie de la dégénérescence mentale en France.	236
2. <u>THEODULE RIBOT ET SA <i>PSYCHOLOGIE PATHOLOGIE APPLIQUEE AUX ETATS MYSTIQUES</i></u>	249
3. <u>L'AGE D'OR DES PSYCHOLOGIES RELIGIEUSES, ENTRE <i>MYSTIQUE ET METHODES</i></u>	270
1) L'université face à la mystique : réceptions diverses et scansion épistémologique.	274
2) Ernest MURISIER et la « <i>ligne Ribot</i> » : méthode de psychologie pathologie appliquée aux <i>maladies du sentiment religieux</i>	278
3) William JAMES, <i>The Varieties of Religious Experience</i> (1902) : Pragmatisme philosophique dans une œuvre phare, et réactions en série.	281
4) Divergences de propos entre <i>érotomanie</i> et <i>mysticisme</i> : la réaction de B. de MONTMORAND aux écrits portant sur la psychologie des religions de J. H LEUBA [1902-1904].....	289
5) Henri DELACROIX. Sainte Thérèse d'AVILA, les grands mystiques chrétiens et leurs « <i>états théopathiques</i> ».....	296
6) L'abbé Jules PACHEU au sujet de " <i>L'expérience mystique et l'activité subconsciente</i> " (1911).....	309
IV. RECHERCHES ET PROBLEMES STATUTAIRES D'UN OBJET POLEMIQUE : LA PSYCHANALYSE ET DIVERSES « ANALYSES PSYCHOLOGIQUES » FACE A LA MYSTIQUE [1918-1958].	
1. <u>SIGMUND FREUD ET LA QUESTION <i>MYSTIQUE</i>, CONTRE-ENQUETE METAPSYCHOLOGIQUE DE LA THEORIE PSYCHANALYTIQUE</u>	316
1) Méthodologie postulée.....	321
2) FREUD, la religion et la « <i>nébuleuse mystique</i> » à l'aube du XX ^{ème} siècle.....	322

3) Métapsychologie défensive et menace du « Ça » mystique	327
4) <i>Principe du nirvâna</i> et pulsion de mort dans l'instance du Ça.....	332
- Généalogie succincte du principe du nirvâna dans la théorie psychanalytique	333
5) Correspondance FREUD-ROLLAND : le <i>sentiment océanique</i> en question(s), entre 1927 et 1936.....	338
2. <u>MADELEINE LEBOUÇ OU L'OBJET POLEMIQUE : APOLOGIE DE LA THEOLOGIE MYSTIQUE FACE A LA PSYCHOLOGIE DE PIERRE JANET.</u>	349
1) Pierre JANET, entre « <i>analyse psychologique</i> » et théorie des croyances.	352
2) « <i>De l'angoisse à l'extase</i> » (1926-1928) sous les feux croisés de la critique.	371
3) Epistémologie et questionnements transitoires d'une psychologie du mysticisme (1936-1937)	387
3. <u>PARADIGME DES STRUCTURES PSYCHOPATHOLOGIQUES ET RECHERCHES INTERMEDIAIRES : CONTEXTES ET CLINIQUES, DE LA MYSTIQUE ET DU DEMONIAQUE [1918-1958].</u>	395
1) Délires de possession diabolique et aridités mystiques selon Janine et Louis GAYRAL.....	400
2) <i>Etudes sur l'hallucination</i> chez Sainte Thérèse d'AVILA, d'après Pierre QUERCY [1930-1936].....	406
3) « <i>Le surnaturel et les Dieux d'après les maladies mentales</i> », essai de Georges DUMAS.....	409
4) Mystique et psychiatrie : Jean LHERMITTE et Henri BARUK.	411
4. <u>CARL-GUSTAV JUNG : DE L'INCONSCIENT COLLECTIF A L'IMAGE ARCHETYPIQUE DE DIEU.</u>	415
1) « <i>Notions mystiques</i> » et « <i>corpus jungien</i> » : expérience et influences.....	418
2) La psychologie (analytique) de la religion et la thérapeutique.	426
3) Inconscient collectif, antisémitisme et critiques.	433
V. <u>REVOLUTIONS SOCIETALES, CONTRE-CULTURE ET INFLUENCES PSYCHANALYTIQUES AUX PREMICES DU POST-MODERNISME [1958-1980].</u>	
1. <u>TRANSES, ETATS MODIFIES DE CONSCIENCE : LA CONTRE-CULTURE ET SES EMANATIONS PSYCHEDELIQUES ET MYSTIQUES.</u>	439
1) Les <i>E. M. C.</i> , nouveaux modèles d'exploration du psychisme.....	441

2) Anthropologie de la transe : <i>vision</i> ou <i>hallucination</i> ?	445
3) Mystique et psychologie transpersonnelle : vers un nouveau paradigme ?	462
2. <u>JACQUES LACAN ET LA « JOUISSANCE DE L'AUTRE » : CONCEPT CLINIQUE OU MYSTIQUE ?</u>	469
1) Nœuds borroméens : d'un « <i>modèle trinitaire</i> » à un « <i>outil clinique</i> ».	478
2) Amour mystique, « <i>Jouissance de l'Autre</i> » et Réel impossible.....	486
CONCLUSION	498
BIBLIOGRAPHIE	509
ANNEXES	570
TABLE DES ILLUSTRATIONS	917
INDEX DES AUTEURS	918

METHODOLOGIE

METHODOLOGIE DE THESE

1) Prérequis : parcours et perspectives motivationnelles.

- Notre sujet de thèse, intitulé « L'expérience *mystique*, entre Réalisation ultime et *Folie* », pourrait bien s'originer à la croisée de plans où nos *intérêts personnels* se télescopent avec notre *parcours universitaire*. En effet, si nous avons accordé à l'orée de notre cursus une certaine attention à des disciplines aussi diverses que la théologie, la philosophie et bien sûr la psychologie (l'histoire des religions, la psychanalyse et la psychiatrie se ralliant par la suite au « *groupe* »), à même selon nous de nous garantir une ouverture réflexive indispensable, notre désir nous a finalement amené à nous orienter vers des études de psychologie. Sensible tout d'abord à des connaissances et à un savoir limité à un registre *théorique*, notre positionnement évolua progressivement au détour d'expériences nourries tout d'abord par une clinique des psychoses au sein d'un service de psychiatrie adulte ; ensuite d'une praxis de psychologue clinicien installé en libéral (notre référentiel théorique étant la psychanalyse), éclairant là l'émergence pour nous d'un relai opportun : une expérience *pratique* de la théorie, éprouvée d'abord trois années durant, tant en intra qu'en extra-hospitalier, dans des tentatives de rencontres, et d'écoute de patients psychotiques ou névrosés, dans le cadre notamment d'entretiens cliniques à visée psychothérapique, branchés sur de l'altérité, à l'écoute de paroles de sujets ; ensuite comme nous le disions, par l'exercice récent face à une clientèle en cabinet privé.

Cet entre-deux, entre *théorie* et *pratique*, nous l'avons risqué, assumé et questionné, toujours en lien *décalé* étant donné l'impossibilité d'envisager ces deux occurrences opérer des recouvrements identitaires, dans la veine de superpositions totales et hybrides. Nous continuons d'envisager leur prise en compte dans des démarches migratoires, saisissant quelques points de contacts mais nécessitant aussi beaucoup de va-et-viens qui seront plus encore explicités, car traversant, sous-tendant et organisant cette partie méthodologique, et a fortiori cette thèse que nous avons faite nôtre, pour définir progressivement en raisonnable notre qualité de chercheur, qualifiant donc la place d'où nous énonçons nos propos.

Nous aborderons d'abord certains aspects méthodologiques quant à progressivement déterminer la « *théorie de notre pratique* », afin de tenter de tutoyer un *objet de recherche* en constitution, démarche ayant valeur ici de « *bande-annonce* » perçant quelques ouvertures vers la conquête d'un deuxième point que nous expliciterons plus tard, et que nous avons intitulé : Thèse générale, méthode, plan.

Précisons d'emblée que par *épistémologie* (épistémè « *connaissance* », « *science* » et logos « *discours* », attesté étymologiquement et historiquement dès 1906 en France) on peut entendre la partie de la philosophie qui étudie de façon critique les méthodes, postulats et conclusions d'une science spécifique, sous l'angle de son évolution afin d'en déterminer l'origine logique, la valeur et la portée scientifique. L'*épistémè* repris entre autre par Michel FOUCAULT se réfère à l'ensemble des catégories linguistiques visant à servir à appréhender la culture, le savoir d'une époque donnée.

En guise de prémices méthodologiques, Georges LANTERI-LAURA, dans une préface à l'ouvrage *Les Fondements de la Clinique* (1980) de Paul BERCHERIE, mit en garde, quant au risque de confusion entre « *souci de l'histoire* »¹ et « *nécessité d'éclairer les fondements* »².

1. Lanteri-Laura Georges. Préface, in *Les Fondements de la clinique*, de Paul Bercherie (Seuil), 1980, p. 8.

2. Lanteri-Laura G. Ibid., p. 8.

Cette prise en compte de l'histoire n'a point pour but de renvoyer à une chronologie, il s'agit plutôt d'une diachronie linéaire d'une origine donnée, si tant est qu'elle puisse être fixée, et s'enroulant jusqu'à une époque contemporaine comme nous l'escomptons pour ce travail. Cette analyse diachronique aurait donc pour vocation de dégager « *les traits sémantiques fondamentaux, dont l'histoire représente à la fois la genèse et le développement temporel* »³, pouvant éventuellement conduire le chercheur à l'éclairage, voire lui permettre de poser certains jalons quant à étudier les fondements d'une discipline (si fondements il y a, ou d'ailleurs l'absence de ceux là). En fait il s'agit là de distinguer une démarche historicisante autour d'une figure épistémologique en construction, de ce qui pourrait la fonder en tant que *concept opératoire*, de valeur à la fois théorique et appliquée.

Donc cet écart à notre sens « *sain* » car interrogeable, puisque ne figure point d'imbrication parfaite et homogène entre ces deux bornes méthodologiques, induit inévitablement un certain *manque* qui peut véhiculer et cautionner une relance du désir et... de l'incertitude. Car ne nous y trompons pas, « *in fine* » il n'existe pas d'histoire de la mystique, de la psychanalyse, de la psychiatrie ou des religions... prise en son sens *plein*, positif, qui serait supposée rendre compte tant du passé que du présent, dans leur totalité postulée. Afin de caler à ces propos notre projet de doctorat, nous posons là pour considération qu'il s'agira toujours de production « *d'œuvres partielles* » éclairant des aspects, convoquant des points de vue éventuellement complémentaires, mais continuellement fractaux et divisés, mettant évidemment à mal l'ambition d'une entreprise *totalisante* qui aurait pour optique à terme de déterminer un savoir global et absolu. Avant même de poursuivre cette entrée méthodologique, qui visera à opérer, sur un plan conceptuel, donc théorique et épistémologique, un découpage du *Réel* (quand bien même cette démarche sera ultimement couronnée par un échec, le domaine de l'impossible échappant à la saisie, tant du côté de l'imaginaire que par l'entremise du symbolique), nous désirons d'emblée situer en quelques lignes les aspects et écueils essentiels qui seront abordés dans cette partie méthodologique.

Tout d'abord nous tenterons de situer notre unité thématique afin de justifier *l'unité temporelle* (1789-1980) et la *localisation géographique* fixée pour notre recherche doctorale. Nous tenterons également de cerner un certain nombre d'impasses en exprimant d'abord ce que notre thèse ne sera pas, nous dirons ensuite quelques mots de notre projet initial ainsi que le décentrement que nous avons finalement opéré vis à vis de celui-ci. Il s'agira alors pour nous de marquer la place que nous comptons accorder à la psychanalyse, en tant que théorie de référence, mais non exclusive. Ensuite nous tâcherons de dégager progressivement un *objet de recherche* que nous projeterons de nous approprier, en passant d'une hyperbole expressive à un concept opératoire, la *scansion mystique*. Cette dernière, sera traversée par un rapport dit en *tension*, entre mystique et folie, délivrant également une série de couples d'opposés ainsi que des niveaux d'appréhension différents : *constructions discursives* ou *ontologie expérientielle*. Nous nous déterminerons ensuite pour un choix méthodologique, tout en nous interrogeant, de notre place, du décalage entre théorie(s) et « *théorie de la pratique* » (P. BOURDIEU) : conscient du fait que deux épistémologies se télescopent (homo duplex et anthropologie ternaire), cet écrit méthodologique sera pour nous un chantier en perpétuelle construction, nous taraudant subjectivement, entre un « *en-soi de la discipline* » et notre « *pour-soi de chercheur* ».

Enfin nous annoncerons notre *thèse générale*, la *méthode* employée, et le *plan* pour mieux parvenir à dégager notre problématique principale.

3. Lantéri-Laura G. Ibid., p. 9.

2) Unité thématique : au delà des références multiples, en quête d'un démarcage singulier.

- Axe diachronique et orientation synchronique.

L'*unité thématique* de ce travail se situera à partir de bornes garantes relevant à la fois de *restrictions temporelles* particulières, croisées avec une *localisation spatiale* spécifique et évidemment limitée. Il va de soi, insistons, que nous ne pourrons point traiter notre sujet, dans une supposée globalité postulée sans limites de temps et d'époque, ni de frontières géopolitiques et socio-économiques reconnues. Aller à l'encontre de ce constat serait d'ailleurs faire fi de spécificités propres à certaines époques et certains lieux qui peuvent conditionner et formaliser un « *objet* » mystique. Ce choix à notre sens nécessaire doit s'opérer d'emblée afin de pouvoir induire par cette démarche une tentative de saisie de notre *objet de recherche*, et donc nous permettre de trouver notre point de levier. Nous comptons par conséquent dès à présent indiquer brièvement l'angle de vue et le registre pris en compte dans ce travail :

- Concernant d'abord notre *unité temporelle*, la période étudiée s'étendra depuis la fin du siècle des Lumières, précisément la *Révolution française* jusqu'au presque achèvement du XX^{ème} siècle, c'est à dire 1980 environ. La révolution française annoncera la rupture avec une structure spécifique de la société de la fin de *l'Ancien régime*, introduisant notamment l'avènement de la société bourgeoise, une économie capitaliste et les guerres napoléoniennes, qui marqueront durablement la configuration politique et frontalière des royaumes et états européens, dont la France bien entendu. Un intérêt majeur de ce choix diachronique étant l'émergence d'une *médecine aliéniste* en constitution, marquée au moins d'un point de vue historiographique, par l'arrivée de Philippe PINEL à Bicêtre ; donc naissance d'une discipline contemporaine de la Révolution française, quand bien même certains mythes récurrents (insensés libérés de leurs chaînes par le philanthrope citoyen PINEL, instituant une bascule épistémologique marquant le passage précisément de *l'insensé* à *l'aliéné*...) furent propagés et entretenus.

De nombreux changements seront initiés lors du XIX^{ème} siècle français tant du côté de l'émergence de nouvelles disciplines (préhistoire et paléontologie humaine, médecine aliéniste, linguistique, histoire des religions ou encore psychologie et sociologie... sans même évoquer là l'hypnose et la psychanalyse) accompagnés, avec plus ou moins de facilité ou de résistance, de chaires universitaires et de laboratoires de recherche, et marqués entre autre par la création de *l'Ecole pratique des hautes études* (1868). Par ailleurs ce siècle annonce et assume la montée de l'anticléricisme, la reviviscence tardive d'une nouvelle apologétique théologique, le *néo-thomisme* (1879, encyclique *Aeterni Patris*), amorçant la condamnation du *modernisme* et la séparation de l'Eglise et de l'Etat en France (1905). En outre, les systèmes philosophiques qui traversent le XIX^{ème} siècle sont aussi profondément sous influences : les idéologues succèdent au sensualisme de CONDILLAC vers le début du XIX^{ème} siècle, un *courant scientifique*, se réclamant de cette école, se constituera (Idéologues expérimentalistes, positivistes orthodoxes ou hétérodoxes...) en opposition certes, mais non sans interpénétration partielles ou partiales, avec un *courant spiritualiste* (l'éclectisme et ses facultés de l'âme, mais aussi des spiritualistes divers dont l'école catholique traditionnelle...). Hors de la France, des mouvements intellectuels et des systèmes métaphysiques continuent d'être élaborés, les universités et institutions des Royaumes et des Etats intègrent ou rejettent certains enseignements (chaires de magnétisme dans certaines universités de la Prusse...). Les productions spirituelles d'abord, les études sur les états mystiques ensuite, se multiplièrent et se diversifièrent au cours de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, à mesure que les approches se spécifièrent et se singularisèrent, creusant des oppositions parfois insurmontables, engageant des échanges nombreux mais

initiant surtout des conflits aux lieux dits de frontières menacées, propre à certaines disciplines. Si le XX^{ème} siècle naissant verra d'abord un accroissement de ces tendances qui se radicaliseront, certaines accalmies se produiront parfois, des grands axes se spécifieront et des échanges se multiplieront (cf. Journées de psychologie religieuses organisées à Avon par les *Etudes Carmélitaines*, congrès thérésiens de Madrid ...). La psychanalyse évoquera, notamment par l'intermédiaire de FREUD et de LACAN, des concepts novateurs tels que le *sentiment océanique* ou la *jouissance Autre* qui prirent en compte, métapsychologiquement ou topologiquement, le point de fuite mystique. L'objet mystique par là même sera éclaté par la multiplicité des approches, cautionnées par une prolifération de sous-disciplines et autres variantes au sein même de différents champs épistémologiques. Les années 1960-1970 pourront illustrer ces propos avec l'émergence de mouvements *contre-culturels*, les essais de synchrétismes ou d'absorption de techniques extrêmes orientales, l'étude des *E. M. C.* (états modifiés de conscience) et l'usage de drogues psychédéliques... De ce fait, le fil temporel que nous allons suivre, s'ordonnera surtout au gré des conflits et débats doctrinaux entre loges *scientifiques* et discours de la *foi*, s'articulant à partir d'une trame nationale, parfois internationale quand cela nous paraîtra nécessaire, au travers de différentes époques historiques, au nombre de huit dans notre plan. Ces parties s'édifieront de la *Révolution française* (1789) à la *Restauration* (1814-1830) via le *Consulat* (1799-1804) et le *1^{er} Empire* (1804-1814) ; la *Monarchie de Juillet* (1830-1848) ; la *II^{ème} République* (1848-1852) suivie par le *second Empire* (1852-1870) ; la *III^{ème} République* (1870-1945) fractionnée en plusieurs moments historiques ; puis la *IV^{ème} République* (1946-1958) et enfin la *V^{ème} République* (depuis 1958) dont nous limiterons l'étude à 1980.

Afin de clôturer notre travail, nous avons choisi l'année 1980 parce qu'elle renvoie à la fois à aucun événement particulièrement marquant dans le domaine de la psychopathologie, tout en augurant également d'un tournant qui peut être repéré dans différents domaines. Le paradigme des *structures psychopathologiques* (1926-1977) sera clôturé à posteriori par G. LANTERI-LAURA suite au décès d'un de ses chefs de file, le psychiatre Henri EY, peu de temps avant la parution du *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM III) qui mettra environ un an à traverser l'Atlantique pour être importé en Europe, proposant une taxinomie multiaxiale des troubles mentaux, mettant à mal la métapsychologie freudienne. Alors qu'un certain nombre de grandes figures disparaissent, Wilfred Ruprecht BION (1979), Heinz KOHUT et Jacques LACAN (1981) ou encore Anna FREUD (1982)... la psychanalyse sera de plus en plus contestée au cours des années quatre-vingt, l'*affaire Masson* pouvant être considérée comme épicerie d'une contestation, dénonçant les « *mensonges freudiens* », et augurant d'une historiographie révisionniste de FREUD et de la communauté psychanalytique qui annonceront aux Etats-Unis les *Freud wars* des années 90.

Notre choix stratégique, quant à fixer notre borne diachronique finale en l'an 1980 vise précisément à rendre compte d'un moment « *carrefour* » de grands changements et autres remaniements propre à l'émergence progressive d'un nouveau paradigme, dit *post-moderne* (cf. tendance contemporaine à l'effacement des certitudes, nouvelles expressions de la psychopathologie...): nous avons effectivement souhaité trouver un moment riche de bouleversement dans le champ psychopathologique au sens très large du terme, afin d'éviter de prendre un parti trop marqué en nous alignant par exemple sur l'année 1981 (mort de Jacques LACAN) ou encore l'an 1993 (article princeps de Frederick CREWS, ouvrant une nouvelle ère dite des « *Freud wars* ») etc...

- Au sujet de la *localisation géographique* délimitée, ce travail doctoral a pour propos de couvrir l'Europe occidentale au sens très restreint de cette expression, le pôle de référence spatial sera presque toujours la France. Toutefois, par convention, nous prendrons le parti de démarrer notre recherche, à partir de la France, que nous considérons à cette occasion comme une sorte de *plaque tournante*, objet de nombreuses influences, interférences, échanges qu'ils se fussent opérés de points de vues temporels sur un plan « *linéaire* », « *cyclique* » ou à partir de « *lignes brisées* »⁴. L'argument fort de cette construction est la prise en compte de nombreuses ramifications, échanges, filiations d'ailleurs fidèles voire infidèles, emprunts doctrinaux, métaphysiques ou scientifiques, assumés ou non, entre la nation française évoquée et d'autres états, confédérations ou empires, entre 1789 et 1980.

Afin de préciser notre propos, d'un point vue limitrophe d'abord, notre cartographie inclura entre autres la *Prusse*, l'Allemagne bismarkienne puis wilhelmienne (à propos de la philosophie de la nature ou de la médecine romantique...), la *Monarchie austro-hongroise* suivie par la République d'Autriche (genèse du magnétisme animal, émergence des spéculations romantiques, naissance de la psychanalyse...). Nous nous référerons tantôt aussi au *Royaume de Belgique* (Université Catholique de Louvain en tant que pôle néothomiste d'une apologétique féconde au contact des sciences...), à la *Suisse* protestante (bastion d'une psychologie religieuse sous l'égide de Théodore FLOURNOY, ou encore une présence de la psychologie analytique de Carl G. JUNG...).

Nous n'omettrons pas *l'Italie* et précisément Rome ou le Saint Siècle imprimera, en matière d'orthodoxie, au sein de l'Université Grégorienne, un rythme et un discours sur les questions autour de la mystique. Par ailleurs nous mentionnerons aussi les *Etats-Unis*, à partir du moment où, outre-Atlantique, certaines conceptions et pratiques, émanant de chercheurs américains, auront un cachet novateur à propos de la thématique qui anime cette recherche, au point d'influer sur certaines questions de fond élaborées et travaillées depuis bien plus longtemps dans la « *vieille Europe* » continentale. Nous ferons là mention, au carrefour de la fin du XIX^{ème} siècle et du XX^{ème} siècle naissant, à une école de psychologie religieuse, représentée par William JAMES, James LEUBA, Edwin T. STARBUCK etc... sur la base d'abord de leurs productions écrites, ensuite de la réception de leurs travaux en France, qui eurent beaucoup d'écho dans certains périodiques, dictionnaires, et monographies de presque toutes tendances confondues. Enfin, nous renverrons, quand cela nous paraîtra nécessaire, à des « *ailleurs* »⁵ géographiques pour des points spécifiques au détour de notre travail.

4. Ces références sont empruntées à Henri Charles Puech, historien des religions, qui opposa trois conceptions temporelles : l'*hélienisme* où le temps est cyclique, bouclé éternellement sur lui-même ; le *christianisme*, symbolisé par une ligne droite où le temps, lié à la création, se déroule de manière unilatérale vers un but unique et sotériologique ; et enfin, le *gnosticisme* où le temps, ici figuré en ligne brisée, fera voler en éclat le temps circulaire hellénique de même que continuité unilinéaire chrétienne. *En quête de la gnose.1. La gnose et le temps et autres essais* (Gallimard), 1978, p. 217.

5. Par exemple, la référence à l'Inde, dont le *bouddhisme* et l'*hindouisme*, introduits en Europe à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle et qui évolua dans l'ombre occidentale, écorné par l'apologétique chrétienne au cours de ces deux derniers siècles, et de ce fait présente, au contrepoint d'une orthodoxie, en tant qu'expérience mystique autre d'un Autre. Les mouvements *contre-culturels* américains réinvestiront au travers des expériences de méditations transcendentales, de voyages psychédéliques, l'Extrême Orient et partie de leurs enseignements dans des versions épurées et détachées, la plupart du temps, de leur fondements essentiels, jouant ou répétant, mais d'une autre place, la réception des textes sacrés à la fin du XVIII^{ème} et tout au long du XIX^{ème} siècle, qui furent jadis intégrés à des philosophies telles chez Schopenhauer : là déjà, les concepts métaphysiques se retrouvaient coupés de leurs racines spirituelles...

Nous serons par ailleurs bien conscient des effets des contextes nationaux et internationaux sur la recherche, au travers des *conceptions théoriques et pratiques* (aliéniste, philosophique, psychologique, théologique, historique, psychanalytique, hypnotique...), des *organes de diffusions* (maisons d'éditions multiples, grandes entreprises évoquant le souci de produire des encyclopédies, dictionnaires, précis, traités, glossaires, lexiques, essais, monographies, ouvrages collectifs, compte-rendus, biographies, et autres périodiques...), des *lieux de transmission* multiples (Sorbonne, Collège de France, E. P. H. E., Institut de Paris, Salpêtrière, mais aussi Universités de Lausanne et Genève, Grégorienne de Rome, Boston School of Abnormal psychology etc...), mettant à jour des méthodes d'approche et de saisie, expérimentale ou spéculative, sur la modélisation d'*objets mystiques* : parfois aux confins des phénomènes mystiques ou bien, plus rarement orienté du côté de l'expérience des profondeurs de Dieu. Une autre limite pratique à ce démarcage géographique restreint se situe à l'aune d'un projet qui se veut d'abord *monographique*, et non pas *encyclopédique* malgré la pluralité de sources et de références. De plus notre connaissance limitée des langues révèle un autre frein : en plus du français, nous ne parlons et lisons qu'approximativement l'allemand et l'anglais, ce qui ne sera pas sans effets sur le champ, de ce fait relativement restreint, des lectures de textes et analyses bibliographiques qui nous seront, par là même, accessibles. Précisons toutefois que cela ne nous empêchera pas, quand nous le considérerons justifié, de pouvoir nous adonner à des recherches étymologiques, en étant attentif aux racines sémantiques et lexicales de mots essentiels.

- Options théoriques envisagées et leurs écueils.

Par souci de clarification méthodologique, nous en viendrons maintenant à repérer et expliciter, dans l'optique à venir de notre plan général, ce que cette thèse ne sera pas et quelques *écueils* à esquiver :

Tout d'abord il ne s'agira pas d'une *histoire* du mysticisme ou des mystiques, que cela puisse être pris dans son sens usuel et linéaire du terme (donc chrétien avec une « *ligne droite* » fixant une diachronie d'un passé s'originant à la *Création* et progressant vers le *salut*, cf. annexe 1). En réutilisant l'artifice d'une métaphore puisée chez Henri C. PUECH afin de plus encore clarifier nos postures, nous ajouterons que nous n'avons donc ni le souci de l'*exhaustivité* étant donné qu'on ne saurait entériner la fiction d'un discours se voulant universel sur la mystique (et qui par là même laisserait choir un déterminisme relevant entre autre d'une situation culturelle et historique particulière), ni la foi en un « *point de vue panchronique* » (LANTERI-LAURA, 1980, p. 9) à prétention englobante, démarche qui releverait sans cela le défi de l'étude de la diachronie et la synchronie *à la fois*.

- Nous ne portons pas plus en nous le projet d'établir la *biographie* de presque chacun des acteurs principaux qui seront conviés dans l'élaboration de ce travail, cette option attribuerait de fait à cette investigation une portée limitée par ce parti pris.
- Enfin nous ne convoquerons pas non plus la plupart des sciences humaines avec pour alibi affiché une *approche pluridisciplinaire* qui, au gré des préjugés respectifs, s'humiliant quelque fois tantôt face à un objet, ou encore fomentant parfois le projet de le déboulonner d'un socle préalablement érigé. Prendre ce parti aurait pour conséquence déjà d'entretenir un malentendu quant au caractère unique de l'objet, si tant est qu'il puisse avoir une consistance propre en étant reconnu dans une sorte de pseudo-consensus transdisciplinaire.

Tout au plus certains outils conceptuels et repérages méthodologiques issus de quelques unes de ces disciplines (sociologie, théologie, philosophie, histoire, anthropologie...) pourront nous servir à découper les « *matériaux* » puisque d'objets mystiques il y en a autant que de modèles différents issus des sciences humaines, tant dans une perspective d'inter-

disciplinarité (cf. annexe 2) que dans une introspection intra-disciplinaire, cette pluralité se décuplant même en tenant compte de chaque chercheur pris dans son « *individualité* » de recherche.

Toutefois, en recentrant ce débat sur *l'inclusion méthodologique de la transcendance*, ou du moins l'idée de transcendance, ce point a le mérite de soulever la question de savoir comment à partir d'une recherche universitaire pourrait-on définir une attitude, celle du chercheur, face à l'aspect fondamental de l'expérience, puisque sous certains aspects la mystique est communication avec le transcendant, un Ultime ? La critique à venir, passera en revue la typologie du théologien protestant Carl A. KELLER qui se situe dans une démarche très différente de l'approche clinique et psychopathologique, référence qui a pour objet de balayer succinctement le choix des possibles en balisant les limites de la portée méthodologique de chacune de ces démarches. Les options postulées par KELLER furent donc les suivantes :

- Le chercheur peut se faire le « *rapporteur des gestes et dires* » à propos de ceux qui peuvent exercer une pratique, en se fixant pour crédo de suspendre son jugement, dans une optique propre à une approche *phénoménologique*. La critique énoncée est la superficialité de l'étude des phénomènes, car rester en surface évite de poser certaines questions essentielles, allant bien au delà du plan descriptif.
- Une variante décalée de la proposition précédente serait d'axer une approche sur le *discrédit a priori de l'existence de l'Ultime*, en réduisant opportunément ces expériences et manifestations à des constructions illusoire, des seules projections de l'inconscient, des productions oniriques, ou encore fruit de l'induction de drogues hallucinogènes, voire plus généralement des expressions pathologiques à colorations religieuses. En prenant cette tangente, le risque affiché serait selon KELLER l'éradication arbitraire de « *ce qui est, pour le mystique, l'unique fondement de sa quête* » (p. 36), risque formaté sur un « *ethnocentrisme* » scientifique.
- Une autre perspective encore consisterait à vouloir fonder pour modèle *l'existence d'un seul Ultime* et dont les manifestations plurielles propre à des traditions religieuses diverses ne seraient qu'un habillage tronqué, travestissant l'essence première et unique de la quête de l'Absolu. A vouloir poser une théorie à prétention totalisante, pour « *gommer sans raison apparente la spécificité de chacun des systèmes* » (p. 36), le parcours singulier de chaque mystique passerait aux oubliettes tout comme la spécificité de sa tradition, son système métaphysique et son ascèse, venant nier ses dimensions protéiformes.
- Autre tendance ensuite, celle de poser une « *hiérarchie des Ultimes* » (p. 35) où, sous un angle particulier, une religion serait détentrice d'un cachet d'authenticité au sens plein du terme, et les autres en seraient ou bien des formes dégénérées et indignes d'attention, ou encore des entreprises ayant avorté quant à pouvoir atteindre le modèle princeps.

Une illustration parmi d'autres étant la critériologie différentielle polémique initiée par l'apologétique catholique, entre mystiques naturelles tendant vers la source ontologique du soi ; sorte de virtualité du psychisme (« *fruit ultime d'une technique* »⁶, de traditions plutôt polythéistes) et Mystiques surnaturelles vers les profondeurs de Dieu (étant de l'ordre de la « *surabondance du don de Dieu* »⁷, uniquement du ressort des monothéismes, quand ce n'est pas de l'unique théologie catholique) et vécu comme don de la seule grâce chrétienne.

6. Gardet Louis. Vraie et fausse mystique, in *Revue Thomiste*, 1954, tome 2, p. 319.

7. Gardet L. Ibid. p. 309.

Le point critique de ce découpage méthodologique auquel ont recours certains théologiens, voire des historiens des religions, et qui s'appuie sur le primat d'échelles de valeurs, à priori estampillées par leur hiérarchie (qu'elles fussent *christocentriques*, mais aussi « *indomaniaques* » etc...) s'exposent, en plus d'être partielles et partiales, aux objections de tenants d'autres systèmes religieux, brandissant d'autres échelles de valeurs du cru de leurs « *apologétiques* », ne faisant là qu'entretenir polémiques et confusions.

- Enfin, C. A. KELLER proposa une alternative en se faisant le porte parole de la *science religieuse* dont la définition, l'envergure théorique pourrait-on dire, se distinguerait légitimement par exemple de la psychologie religieuse qui émergea vers la fin du XIX^{ème} et début du XX^{ème} siècle (avec des auteurs tels N. CHARBONNIER-DEBATTY, E. MURISIER, B. MONTMORAND, W. JAMES, J. LEUBA, H. DELACROIX, T. FLOURNOY ou encore E. BOUTROUX...), cette dernière avançant l'exclusion méthodologique de toute transcendance ou, tout au moins une suspension de jugement à propos des questions dites théologiques.

KELLER au contraire cultiva le *distinguo* suivant, la science religieuse ne serait pas une science humaine quant bien même elle s'approprie certains de ses résultats ; ces prémices posés, il incorpora à sa démarche une « *bienveillance phénoménologique à l'égard du fait religieux* » (p. 38) qu'il dénonça par ailleurs. Très certainement sa formation de théologien protestant parasita son positionnement revendiqué scientifique, face à l'expérience mystique, en « *militant* » pour une place de chercheur dont le propos serait, nous le citons, de « *s'engage(r) lui même dans cette communication (religieuse), qu'il la vive [...] du dedans, à la place du pratiquant, comme le pratiquant* » (p. 38). La faille de la posture de KELLER nous semble être son dessein à vouloir surmonter cet inconciliable dans une démarche de recherche : être dans une position d'extériorité, en analysant scientifiquement et critiquant l'objet de sa recherche, tout en étant en même temps partie prenante dudit objet, voire en complète fusion, tentant de goûter à une « *expérience fruite d'un absolu* »⁸.

G. LANTERI-LAURA ne précise t'il pas, à l'aune d'un champ disciplinaire autre que, selon lui, « *la clinique est, sans doute, l'une des disciplines qui montre le mieux le sens de la transcendance, à savoir que l'homme ne se situe pas à priori dans la connaissance de son objet, mais qu'il se place à l'extérieur, qu'il ne le constitue pas, et, qu'avec toutes les ressources de la tradition critiquée, c'est du dehors qu'il doit le découvrir* »⁹.

Un autre *écueil* convenu, que nous postulerons quand même, est la difficulté à cerner les enjeux réels de ces époques rétrospectives avec des constructions de savoir, préjugés, discours, notions et concepts dont les acceptations, si elles ne sont pas tombées en désuétude, ont beaucoup varié depuis, tantôt victimes de synchronismes en étant happées par d'autres pans de connaissances qui ont pu les coloniser, ou tout simplement assimilés par telle doctrine, ayant pour effet d'en refouler les sens premiers ou seconds accordés par le passé à ces termes ou concepts. De même, certains termes qui paraissent continuer d'être opérant dans le *socius*, car semblant avoir migré avec succès à travers l'histoire, sont en fait des *leurres* qui peuvent plomber une démarche de recherche pour qui n'est pas suffisamment vigilant. En effet, pour illustrer là quelque peu ces propos la « *science* » dite théologique ou sacrée, enseignée dans les Universités médiévales dans une veine scolastique n'a plus rien à voir avec une autre « *science catholique* » de tradition mennaisienne celle-ci, production du XIX^{ème} siècle, qui avait pour projet de fonder une nouvelle apologétique. Pratiquement à cette même époque, la « *science positive* » comtienne marqua les prémices d'un scientisme affirmatif, prônant au travers de cette philosophie, la vérité de la preuve et l'absolutisme de la raison.

8. Gardet Louis. *La mystique* (PUF), 1970, p. 5.

9. Lantéri-Laura G. *Ibid.*, p. 12 (c'est nous qui soulignons).

Cette conception était elle même aux antipodes de la naissance d'une nouvelle discipline historique intitulée les « *sciences religieuses* », et inaugurée d'un point de vue institutionnel en 1886 à l'Ecole pratique des hautes études. Evoquons encore les conceptions poppériennes d'une définition propre à *l'épistémologie des sciences*, déterminée par les critères de falsifiabilité, de réfutabilité et de reproductibilité, sous auspices « *mous* » ou « *durs* » ; ou les considérations du sociologue Pierre BOURDIEU (1995) vilipendant les mythes de l'unanimité et de la vérité, tout en critiquant les pièges de la rhétorique propre aux excès des discours scientifiques.

Un auteur majeur tel Henri F. ELLENBERGER (1905-1993), psychiatre et historien de la psychiatrie dite dynamique, à l'origine notamment d'une somme faisant toujours encore référence, et intitulée *Histoire de la découverte de l'inconscient*, parue la première fois en 1970 aux Etats Unis, posa lui aussi, « *une dichotomie entre l'histoire de la **théorisation** de la notion d'inconscient et celle de son utilisation **pratique*** »¹⁰ (cf. annexe 3). Selon lui le premier courant émergea avec les systèmes de pensées des grands philosophes de l'Antiquité grecque et hindoue puis fut relayé entre autre par Saint Augustin et certains grands mystiques. Si cette notion d'inconscient deviendra plus scientifique avec Gottfried W. LEIBNIZ, elle s'est retrouvée au XIX^{ème} siècle, partagée par les intérêts des philosophes Arthur SCHOPENHAUER et Friedrich NIETZSCHE, et les médecins romantiques allemands, du côté de la psychologie expérimentale (Johann HERBART, Hermann HELMHOLTZ, Gustav FECHNER). ELLENBERGER fera remonter la deuxième histoire à l'aube de l'humanité avec les pratiques des sorciers et autres chamans qui seront canalisées en partie par la confession chrétienne. Il repérera deux méthodes thérapeutiques : « *l'une consistait à provoquer chez le malade l'émergence de forces inconscientes, sous forme de « crises » : possessions ou rêves. La deuxième faisait naître le même processus chez le médecin* »¹¹. De ces deux cures émergeront respectivement la névrose de transfert (au sens freudien) et l'analyse didactique (et certains de ces corrélats tels la « maladie initiatique » chez le chaman, ou la « névrose créatrice » illustrée diversement, toujours selon le même auteur, par des grandes figures tels S. FREUD, P. JANET, C. G. JUNG ou A. ADLER).

Là aussi, malgré la pertinence de la démonstration, nous envisageons ce modèle, partagé entre *théorisation* et *pratique*, par trop évolutif en ce sens où ELLENBERGER, s'il reconnaît effectivement les racines et une généalogie historique aux fondements modernes de la psychiatrie dite dynamique, dont la psychanalyse fait partie, c'est au détriment des autres approches qui souvent sont logées dans les limbes de l'histoire après avoir servi de trépied ou de strapontin en vue d'asseoir les doctrines que l'auteur étudie principalement. Nous considérons d'abord que de nombreuses traditions parallèles continuent pour la plupart d'être opérantes, mais surtout que le clivage opéré entre théories et pratique, loin d'être aussi tranché, fait l'économie d'interactions nombreuses ou en dernière instance, l'utilisation thérapeutique de l'inconscient n'est pas dénuée d'une (ou plutôt plusieurs) *théorie(s) de la pratique* au sens que nous attribuerons un peu plus loin à ce concept emprunté à P. BOURDIEU.

Pour illustrer plus encore notre propos à la fois contre des versions trop épurées de pôles théoriques *et* pratiques, et à l'encontre de conceptions visant à coloniser rétrospectivement des aspects appartenant à une discipline (par exemple le *magnétisme animal*) historiquement antérieure à celle que le chercheur étudie (ex. la *psychanalyse*), afin de n'y voir *que* des prémices conceptuels, faisant passer à la trappe les spécificités et originalités de la première discipline citée.

10. Roudinesco Elisabeth. Article Ellenberger Henri, in *Dictionnaire de la psychanalyse* (Fayard), 2000, p. 263.

11. Roudinesco E. Ibid., p. 263.

Afin d'appuyer cette analyse, nous nous référons à une interview du même Henri ELLENBERGER accordée au périodique *Psychologie* au courant de l'année 1972. Il y affirma d'abord qu'il « *n'y a pas un inconscient mais un certain nombre d'activités inconscientes de l'esprit, très différentes les unes des autres* »¹². Il passa en revue un « *inconscient conservateur* » qui conserve les souvenirs et dont sont issus les cryptomnésies, un « *inconscient dissociatif* » connu de CHARCOT, JANET (idées fixes subconscientes) et FREUD (reminiscences traumatiques). Ensuite il mentionna un « *inconscient créateur* » sur lequel les philosophes romantiques du XIX^{ème} siècle s'appuieront, puis F. MYERS et T. FLOURNOY jusqu'à C. G. JUNG sous certains aspects, et enfin un « *inconscient mythopoiétique* », plaçant en exergue une tendance à la mystification des autres et à l'automystification, tendances craintes ou subies par ceux qui pratiquèrent l'hypnose à la fin du XIX^{ème} siècle. ELLENBERGER précisa que ce dernier inconscient mentionné était tombé en désuétude, et que ce que les psychanalystes qualifiaient de fantasmes ne recouvrirait qu'une partie de cet inconscient là : « *On a perdu de vue l'importance capitale de cette redoutable puissance qui engendra les épidémies de démonomanie, les psychoses collectives des sorcières, les révélations des spirites, les prétendues réincarnations des médiums, les élucubrations de l'écriture automatique, les mirages qui leurrèrent des générations de magnétiseurs et d'hypnotiseurs, et l'innombrable diversité des romans de l'imagination subliminale* »¹³.

D'où, pourrions-nous ajouter, dans une perspective épistémologique et éthique, quand bien même nous prenons le parti d'une théorisation qui nous accompagnera dans cette recherche, tel cet exemple pointant que la découverte de l'inconscient a été une oeuvre collective, nous n'occulterons pas, autant que faire se peut, les autres disciplines, courants de pensée, écoles et doctrines qui croiseront notre quête investigatrice, afin de ne pas nous enfermer à triple tour dans des certitudes « *monomaniaques* » (référence au concept esquirolien issu de la mélancolie pinélienne en tant que délire partiel), car centrées et systématisées exclusivement à partir d'une théorie de référence isolée et objectivée, donc sans décalages entre *théorie(s)* et *théorie de la pratique*.

Ces mises en gardes prononcées, nous préciserons maintenant d'un point de vue méthodologique certains auteurs qui seront « *cités à comparâître* » dans ce travail, venant l'alimenter dans ses prémices d'abord, quant à poser un cadre, nous fournir des outils conceptuels ou, tout au moins des bornes et autres gardes fous, censés nous permettre de repérer certains enjeux, majeurs et mineurs ou, pour le qualifier encore autrement, participeront à cet édifice d'imbrication de pièces considérées à postériori comme maîtresses ou serviles.

Ces auteurs déclarés dont partie de leurs éclairages continueront de nous accompagner dans cette réflexion, sans être pour autant dupe que certains versants de leur *épistémè* persistent à nous échapper, sont, par ordre alphabétique : Pierre BOURDIEU, Georges CANGUILHEM, Michel de CERTEAU, Henri ELLENBERGER, Michel FOUCAULT, Sigmund FREUD, Michel FROMAGET, Louis GARDET, Carl KELLER, Thomas KUHN (via LANTERI-LAURA), Jacques LACAN, Georges LANTERI-LAURA, Bertrand MEHEUST, Emile POULAT, Henri-Charles PUECH. Enfin dans cette suite un paragraphe en guise de mention pour ceux dont nous avons pu nous inspirer sans être à même de prendre la mesure réelle ou virtuelle de nos emprunts dans leurs travaux, et donc de reconnaître notre dette à leur égard.

12. Ellenberger Henri. Entretien avec le professeur Henri Ellenberger, in *Psychologie*, 1972, 27, p. 40.

13. Ellenberger H. Ibid., p. 41.

- Expectations et psychanalyse

Si la psychologie n'est ni une théologie, ni une philosophie en ce sens qu'elle ne pose pas de jugement de vérité, nous comptons l'utiliser comme relais académique entre d'autres disciplines qui en retour nous permettront de redécouvrir certains fondements de la psychologie, ou encore remettre en question ces fondations. Parmi les méthodes d'exploration utilisées se trouve la psychanalyse (FREUD, LACAN, et d'autres auteurs), théorie privilégiée, tout en spécifiant que nous ne nous situons pas dans la perspective d'une « psychanalyse appliquée » à la mystique. Nous resterons prudent et vigilant quant à ne pas coller à une « *vision d'eschatologie* » plutôt que d'histoire (comme si un avant de l'émergence de la psychanalyse était postulé ou tout semblait en friche, telles des ténèbres d'où cette dernière discipline réussit péniblement à s'extraire pour apporter la lumière...). De même nous ne comptons pas exploiter (!) la psychanalyse de façon outrancière et extrême en plaquant des concepts à tout va pour ne donner qu'une lisibilité au discours mystique (cf. le « *principe de l'Aufklärung* », dixit CERTEAU), en émettant par exemple un « *comparatisme sauvage consistant à chercher des oedipes, des surmois ou des castrations dans la documentation fournie par la littérature mystique [...]* »¹⁴.

En persistant dans cette voie, il s'agirait ainsi d'une sorte de placage théorique, aux fins d'illustration d'une pertinence doctrinale spécifique s'aliénant à *sens unique*. CERTEAU trancha bien sur le fait que « *les concepts d'une théorie sont relatifs aux opérations qu'elle induit. Ils ne sauraient devenir les objets d'une autre discipline* »¹⁵, au risque sinon ajoutons-nous de se compromettre dans une « *pacotille épistémologique* » avec effet certes encyclopédique, mais sur fond de semblant d'interdisciplinarité. Il ne faudrait pas oublier que nos propres cadres de références s'inscrivent dans un paradigme contemporain (que certains qualifient de *post-moderne*) à partir duquel une, voire plusieurs lectures sont alors possibles, car « *aucun des consensus analysés par les sciences humaines ne peut rester stable en lui-même ni échapper au mouvement de l'Histoire* »¹⁶.

De ce fait préalablement nous ne pourrions faire l'économie, à la croisée de notre objet de recherche, d'étudier une figure épistémologique qui s'est désignée comme mystique, ses appareils théoriques, son évolution, ses pratiques (ascèse, directions de conscience, phénomènes mystiques...), articulés par postulats à la question de la folie comme un indissociable, sociétal mais surtout ontologique, qu'il se soit dévoilé ou resté tapi dans l'ombre nocturne.

Nous serons donc amenés à dégager des similarités, des rencontres possibles tout comme certains évitements entre ces deux champs, celui du mystique et la psychanalyse. Si, comme le supposait M. de CERTEAU, les textes mystiques (ceux des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles au niveau de ses travaux) avaient pour foyer la constitution du sujet par la relation à l'Autre, ou par la parole de l'Autre, ce sont bien là des aspects travaillés sur le versant de questions de l'énonciation, de la parole, de la croyance... Pour l'énoncer encore différemment, la conceptualisation psychanalytique sera certes présente dans ce travail, mais celui-ci se verra avant tout épistémologique ; s'agissant d'une recherche sur des recherches (une réflexion clinique et psychopathologique sur divers discours qui furent produits, environ deux siècles durant, sur la mystique), notre épistémologie considérera donc la psychanalyse comme une théorie d'exploration de la mystique, et nous nous intéresserons notamment à ce que certains analystes ont pu dire sur ces questions. Parfois il nous arrivera certes d'utiliser quelques concepts psychanalytiques afin de dégager certains aspects psychopathologiques lorsque ces derniers peuvent apparaître au décours d'une thématique analysée.

14. Certeau Michel de. Entretien, mystique et psychanalyse, avec Mireille Cifali, in *EspacesTemps*, 2002, 80-81, p. 171.

15. Certeau M. de. Ibid. p. 171.

16. Foucault Michel. *Les mots et les choses* (Gallimard), 1966, p. 382.

Toutefois quand cela nous sera nécessaire, nous rechercherons à quelle élaboration différentielle une interprétation psychanalytique pourra donner lieu dans les textes, et de quelle manière ces derniers textes consultés « résisteront » à ces attentes, ou encore les surprendront par d'autres modèles expérimentaux ou spéculatifs. C'est là, nous semble-t-il, capital de ne pas montrer que psychanalyse et mystique ça colle adéquatement, en risquant de se fourvoyer dans un projet de synthèse entre les deux.

Alors justement nous convierons tantôt la psychanalyse dans une *réflexion critique* afin de nous accorder d'éclairer à défaut de pénétrer dans différents systèmes de pensée. Certains seront plus anciens mais non point obsolètes pour autant, cette stratégie nous permettant peut-être d'élaborer un raccordement, via certains auteurs de l'époque, à un modèle et sa formalisation théorique de cette période, qu'il s'apparente d'ailleurs à des orientations philosophiques, psychologiques, théologiques, historiques ou aliénistes...

Le leitmotiv étant dans un premier temps d'investir autant que faire se peut ces systèmes de pensée afin d'en faire émerger partie de leurs fondements. Dans un second temps, après-coup, nous tenterons un éclairage et une analyse critique à l'aune notamment de la psychanalyse, car nous considérons ces *épistémès* bien trop complexes pour pouvoir nous permettre une limitation méthodologique univoque cernée à une seule discipline, aussi ambitieuse que puisse être ses applications d'ailleurs. C'est en ce sens que pourrait se surajouter à notre modèle des trois occurrences, brièvement exposé ci-dessous dans la partie *théorie de la pratique*, un système s'alimentant en boucle entre *théories* d'inclinaison apparemment interne au chantier d'étude, raccordé à ce que nous qualifions là de « *métathéories* », supposées extrinsèques, mais procédant en fait à l'importation de matériaux (qu'ils fussent théoriques, cliniques...) jalonnant des repères fort pertinents dans la formulation des questions à poser. Nous reviendrons sur ce dernier point un peu plus loin.

C'est donc de cette manière que nous projetons de nous interroger sur le statut épistémologique de la mystique, en nous positionnant sur l'aire géographique de la civilisation et de la culture « *ou le mot d'épistémè ou tout autre équivalent sémantique a été le véhicule d'un concept servant à former un jugement d'identification, et en même temps de valeur* »¹⁷, comme l'énonça le philosophe et médecin Georges CANGUILHEM.

Nous tenterons d'esquisser de façon sommaire cette prise en compte des parti pris, lignes directrices de l'évolution d'une figure épistémologique et à fortiori d'une discipline, tant par le biais de ces visions et autres points de ruptures alentour, nous amenant à traquer sur un versant littéraire, historique et épistémologique, certains concepts et notions clés figurants dans les monographies, périodiques, encyclopédies, dictionnaires, en usage non seulement aux XVIII^{ème}, XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, mais aussi lors de périodes antérieures, en vue d'en étudier, lorsque cela nous paraîtra nécessaire, leurs épaisseurs conceptuelles, leur étymologie, les ramifications philologiques et lexicales, comme nous l'annonçons déjà plus haut.

17. Canguilhem Georges. Le statut épistémologique de la médecine [1988], in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* (Vrin), 2002, p. 413.

3) Objet de recherche : D'une « hyperbole »¹⁸ expressive vers un concept opératoire, la scansion mystique.

Avant d'aborder notre conception de *scansion mystique*, nous souhaitons revenir sur quelques points épistémologiques et tenter de spécifier plus encore notre *objet de recherche*.

Vouloir aborder de visu le *mystique* et le *démoniaque* peut paraître, dans un premier temps, incongru tant ces expériences dans leurs fondations et leur phénoménologie respective paraissent étrangères, différentes, diamétralement opposées. Si toutefois quelques points de contact peuvent être envisagés, il semblerait que ces deux occurrences n'auraient d'intérêts à être étudiées, que dans leur confrontation afin d'établir pléthore de différences. Cet écueil méthodologique *a priori* nous a beaucoup fait réfléchir aux fins d'appréhender, ou à défaut, préciser quelque peu notre objet de recherche dans cette thèse. Si notre attention s'était portée au départ sur ce que certains auteurs spirituels appellent les « *cîmes de la contemplation* » chez des mystiques chrétiens, nous avons pu noter qu'un de leurs pendants, sorte de passage obligé jalonnant la quête du mystique, était la « *nuit obscure de l'esprit* » (Saint Jean de la CROIX). Pour éventuellement atteindre cette nuit mystique, le parcours semble parsemé de tourments et de souffrances, sans garantir pour autant l'aboutissement vers l'union de l'âme à Dieu. Ces peines, longuement détaillées dans la littérature patristique et les manuels d'ascétique et de mystique, se conjuguent sous des aspects et vocables forts divers, mais porteurs d'états pathologiques, oscillant entre destruction personnelle et accomplissement spirituel : en effet l'âme peut être assiégée par le démon, obsédée voire même possédée (cf. Jean Joseph SURIN) mentionnons également des périodes de sécheresses, d'aridités, d'anéantissement et de découragement intense pouvant précéder ou accompagner l'acédie (ou mélancolie religieuse), sans oublier des illusions telles les fausses consolations ou les fausses lumières. Le mystique peut éprouver au plus profond de son être les ténèbres, l'éclipse ou la nuit de l'esprit, transitoire ou définitive, où l'épreuve spirituelle la plus intense semblant être, d'après certains témoignages, l'obscurité de Dieu.

Peut-être que, au moins dans l'imaginaire occidental, le *noir* (faisant là office de « *point de fuite* » autour de notre objet de recherche) serait à envisager tel un indissociable du deuil, de la nuit (au sens propre mais surtout figuré), de la folie ou encore du désespoir : cette couleur semble être, au moins dans notre culture, porteuse de valeur souvent négative, véhiculant pour partie le combat du bien contre le mal, de Dieu contre Satan etc...

Toutefois, il nous faut préciser que la dimension symbolique du « noir »¹⁹ peut aussi être associée à la *passion du Christ* et à sa mort, ainsi qu'à l'expérience de la *nuit*. Cette *nuit obscure des sens* d'abord, *de l'esprit* ensuite, surtout chez des grands mystiques chrétiens, depuis G. de NYSSE et le pseudo-Denys jusqu'à St Jean de la CROIX et au delà..., a pour fonction de les introduire à la clarté éblouissante du divin. Par ailleurs, *nuit et initiation* paraissent aussi reliés, tant sur un versant lumineux (alchimie, rites maçonniques...) que ténébreux (à travers le noir des enfers s'agissant de l'Hades grec ou du Shéol hébreux, voire encore les messes noires sataniques décrites par les démonologues du début du XVII^{ème} siècle, tels H. BOGUET, GRACCIUS ou P. de LANCRE...).

Dans d'autres registres, la *mélancolie* a aussi été assimilée à la couleur « noire » depuis l'antiquité (cf. les traités médicaux et philosophiques mentionnant la « *bile noire* », notion récurrente jusqu'au XIX^{ème} siècle inclus), quant à l'astronomie, elle tenta de faire sien le concept de *trou noir* tout comme les nuits stellaires et l'obscurité cosmique, entouré il est vrai de nombreuses spéculations.

18. Il s'agit primitivement d'une figure de style consistant à mettre en relief une idée au moyen d'une expression qui la dépasse, sur un mode quelque peu emphatique.

19. Nous tirons partie de ces références du magnifique ouvrage illustré de l'historien et critique d'art Gérard-Georges Lemaire, intitulé *Le noir* (Hazan), 2006, 256 p.

Peut être que ces zones d'ombres peuvent être en partie éclairées, ou du moins contrastées par les artistes qui ont tenté, depuis la nuit des temps si l'on peut dire, de traduire ou représenter partie de ses aspects dans l'art sous toutes ses formes (*démoniaques* dans l'art mais aussi *folie, nuit, mort, mystique...*).

Dans une tradition propre à l'école carmélitaine de St. Thérèse d'AVILA et de St Jean de la CROIX, *l'ascension nocturne* (car c'est de nuit que se gravit le Mont Carmel²⁰, symbole de la perfection évangélique) concerne le chemin initiatique et escarpé qui est suivi par le disciple au travers de l'*obscurité*. Ce dernier pourra faire l'expérience *crépusculaire* de la « *nuit obscure de sens* » (contemplation obscure et sèche), sorte de palier avant-coureur de la contemplation *ténébreuse*, dite aussi « *nuit obscure de l'esprit* ». Cette station peut être la dernière sur le chemin de l'esprit imparfait, mais cette *nuit noire* peut aussi s'estomper afin que *l'aube* de la contemplation illuminative puisse poindre, suivie peut être du *jour* de la contemplation unitive au sommet du carmel. Qu'il s'agisse, comme nous l'évoquions à l'instant de l'ascèse sanjuaniste ou encore d'autres écoles chrétiennes, tous les mystiques ou presque font allusion à cette appréhension obscure et indistincte de la réalité même de l'*objet* de la foi, c'est à dire du mystère divin. Nous pourrions ajouter que l'obscurité y est essentielle tout en marquant l'absence d'évidence intellectuelle.

C'est donc dans le sillage de cette « *nuit obscure de l'esprit* » (l'expression est attestée, rappelons le une fois encore, dans la terminologie théodidacte de St Jean de la CROIX) que nous tenterons de décliner progressivement l'esquisse de notre *objet de recherche* divisé entre Folie et Mystique.

En fait le terme division ne nous satisfait qu'à moitié, l'expression « *tension* »²¹ correspondant à notre sens beaucoup mieux à ces deux expériences dont les lignes de fractures sont, à certains niveaux, extrêmement difficiles à cerner. Si notre objet est bien questionné à partir de l'étude théorique et systématique d'un ensemble de conceptions disciplinaires à propos de ces questions épistémologiques, nous souhaitons préalablement plus encore spécifier ce que nous entendons par tension, au carrefour de ces frontières mouvantes.

Tout d'abord la tension établit, en exergue, un rapport à la fois *antagoniste* et *complémentaire* entre une série de couples d'opposés qui s'affrontent tantôt, s'interpénétrant aussi et pouvant fondamentalement se féconder réciproquement ou encore être alimentés, au moins en certains endroits, par une même source :

Transcendance – Déficiência

Vision – Hallucination

Libération – Aliénation

Réalisation – Folie

Accomplissement – Destruction

Elévation – Décompensation

Si un aspect saillant peut ressortir de ces considérations c'est précisément la prise en compte du lien, voire de cette *tension*, entre expérience mystique et folie. A défaut d'une ligne de partage révélée, il s'agira d'étudier voire postuler, un type d'interaction original entre les deux, sous couvert de notre objet de recherche qui aurait le mérite, à notre sens, de condenser des expressions paradoxales telles « *rayons ténébreux, lumière cachée, nescience abyssale, docte ignorance, vision des ténèbres* »²²...

20. Un tableau illustrant les différentes étapes du cheminement ascétique du disciple sanjuaniste figure dans l'article du R. P. Louis de la Trinité, *Sèche et obscure nuit de la contemplation*, in *Etudes Carmélitaines Illuminations et sècheresses*, 1937, octobre, 2, entre les pages 226 et 227.

21. Le personnage principal du film américain de John Berry, *Tension* (1949), incarnant un inspecteur de police, énonça en ouverture le constat suivant : « *il y a des affaires difficiles. On en résout la plupart bien sûr. Je ne connais qu'un moyen d'en venir à bout, la **tension**. Travailler les suspects, jouer avec eux, jouer avec leurs forces et leurs faiblesses. Les faire rêver, les ignorer, les embrasser, les pressurer. Peu importe comment : il faut les **tendre** sans relâche. Toute chose, tout être a un **point de rupture**. Quand on a bien tendu ça casse* ».

22. Agaesse, Paul, Sales Michel. Article *Mystique III. La vie mystique chrétienne*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (1980), tome X, p. 1970.

Car si l'enfoncement dans l'obscur, comme s'il s'agissait d'une perte du « moi » incapable de cerner les contenus des objets ; des glissements subtils, des raccords imperceptibles, peuvent opérer, afin que cette perte ne soit pas systématiquement anéantissement total mais épreuve à travers laquelle l'âme découvre que sa vocation à être divinisée est inscrite au plus profond d'elle-même, initiant éventuellement un effondrement spirituel et une folie dite religieuse.

Autrement dit, d'après nous, la lumière ne peut se « comprendre » sans les ténèbres, le *mystique* et son revers alternatif, le *démoniaque*²³, infiltrent une même expérience, un même objet de recherche, sur un plan ontologique d'abord, s'actualisant ensuite plus ou moins dans les diverses constructions discursives au travers des débats et polémiques suscités autour de cet objet, dont la construction périphérique est à jamais avortée, entre tenants de certaines sciences et représentants de la foi, dont nous projetons de faire l'étude plus loin.

Afin de préciser plus encore partie de cet objet, ou folie religieuse et démoniaque scandent, au moins virtuellement, l'expérience mystique, en étant à même de s'y révéler, par induction *ontologique* (ascèse spirituelle) et/ou *transcendante* (grâces mystiques). En effet au travers de la nuit de l'esprit (l'expression consacrée encadre toutefois des définitions diverses selon les auteurs spirituels), révélant une angoisse absolue lors de l'intrusion extrêmement forte de Dieu dans l'âme ou encore...quand Il se retire.

Lors de ces « *purifications passive* », le mystique y éprouvera la lumière supérieure et l'union transcendante, mais aussi l'obscurité et la mélancolie qualifiée parfois de « *gouffre d'une souffrance sans nom* », pouvant être éventuellement accompagnée par des idées de damnation. Comme nous l'évoquions déjà plus haut, ces deux versants nous paraissent en quelque sorte en lien et en *tension*, car semblant s'auto-alimenter au moins jusqu'à un certain point, avec comme lieu-commun une « *scansion mystique* », provisoire ou définitive selon les cas.

Envisagé comme tel, nous pouvons alors prendre en considération sous un angle particulier les questions et problèmes de discrimination des vrais et faux mystiques : ce qui peut ouvrir d'un point de vue général sur la *critériologie du discernement des esprits* du côté de la théologie et, en contrepoint des *constructions nosographiques* et l'établissement des diagnostics différentiels sur un versant médical pourront entrer également en raisonnement. Toutefois, la prise en compte de ces deux approches requiert encore quelques précisions méthodologiques afin d'affermir partie de nos propos sur un socle plus solide, participant de notre triptique *hypothèse générale, méthode et plan*.

Les lignes qui vont suivre auront pour souci de revenir sur la visée initiale de notre travail, pour partie abandonnée ultérieurement.

Nous avons préalablement postulé, dans notre projet initial de thèse que d'après nous il s'agissait à priori, d'envisager la mystique comme un « *style de vie* » (C. A. KELLER), une activité intérieure plus ou moins (mais pas exclusivement) associée à une ascèse, dont il serait certes possible, dans une perspective spécifiquement psychologique, d'isoler certains *états psychiques* en tant qu'expériences, cet exercice présentant selon nous assez rapidement des failles dans son projet de réduire le mystique à ce projet.

23. Garrigou-Lagrange Réginald. Le mystique peut aussi entendre « *des paroles diaboliques qui [...] lui percent le cœur et l'âme* », Nuit de l'esprit réparatrice en St. Paul de la Croix, in *Etudes Carmélitaines, La nuit mystique. Nature et grâce, sainteté et folie*, 1938, 2, p. 290.

En effet, nous ne pourrions pas perdre de vue, pensions-nous, que ce qui intéressait le mystique, c'était sa discipline, sa *pratique* (techniques spirituelles) voire uniquement l'*expérience de Dieu*, quant aux états psychiques (isolés par de nombreux chercheurs) qui les accompagnent parfois, ou qui en sont la conséquence, il ne les mentionnait la plupart du temps qu'en passant, souvent accompagné par une certaine méfiance à leur égard, presque en s'excusant d'en parler.

De ce fait, nous avons envisagé que dans un premier temps, il nous serait difficile de faire l'économie d'un détour profitable par le biais des sciences humaines appliquées au « *transculturel* » : D'abord le modèle occidental de l'**ethnopsychiatrie** qui prend en compte des manifestations pathologiques à spécificité culturelle, que nous aurions centré sur des thèmes mystiques, chez le sujet souffrant. Ensuite l'**ethnologie** et l'**anthropologie** en tant « *qu'étude des caractères distinctifs des conduites des êtres humains appartenant à une même culture...* »²⁴, études où nous aurions porté attention au modèle de la *transe* (de vision, de possession et extatique...) induite par l'usage ritualisé de drogues ou par d'autres techniques. Enfin, dans une perspective **psychologique**, nous projetions d'étudier sommairement le modèle des **E. M. C.** (états modifiés de conscience) datant des années 1960, ainsi que quelques avancées scientifiques notables dans ce domaine çà, que nous aurions bornées aussi aux états dits mystiques et à l'induction d'expériences hallucinogènes.

Cet « *état des lieux* », sorte de trame occidentale, aurait eu pour propos le repérage et l'illustration que dans beaucoup de sociétés, les deux catégories du « normal » et du « pathologique » sont incomplètes quant à décrire ou exprimer certaines manifestations. Un troisième aspect aurait alors été pris en compte, celui du « surnaturel » : certaines formes de délires peuvent effectivement être appréhendées par les proches du « malade » comme par exemple des phénomènes d'inspiration surnaturelle ou de possession par des esprits (considérés comme bons ou mauvais). Au delà de certaines explications « *fourre-tout* » tel que le concept de *relativisme culturel* (introduit dans le domaine de l'anthropologie par M. E. HERSKOVITS, 1947), ce problème a le mérite de soulever l'existence d'un **domaine intermédiaire**, entre croyance « normale » à des entités mythiques et surnaturelles, et des idées délirantes pathologiques et morbides.

L'arrière-plan culturel d'une société, sa tradition mythique et religieuse (mais aussi intellectuelle et scientifique) ainsi que son organisation familiale et sociale (art, architecture, vêtements, nourriture...) sont des particularités qui *influencent* les relations interpersonnelles mais surtout le « *mode de communication du sujet avec la SPHERE du SACRE* »²⁵.

Cela eut été un travail qui, quelle que soit la grille interprétative usitée, étant fonction du contexte social, lieux, période, société donnée et facteurs culturels particuliers (Orientaux et Occidentaux notamment), aurait toujours été traversé par la prise en compte d'une dimension religieuse et sacrée. Pourquoi ? Parce que, tentions-nous alors d'argumenter, le mystique demeure fidèle au contexte culturel et religieux dans lequel son discours et son expérience/sa pratique s'inscrivait.

A notre avis, la mystique ne se détache jamais vraiment du « *théisme* » concret duquel elle surgit (continuité, rapport discursif...), en d'autres termes, elle s'élabore toujours par rapport : soit pour s'en *distinguer*, soit par *opposition* ou par *référence* . Emile POULAT émit la question suivante : « ... *que deviendrait un mystique chrétien sans le « dogmatisme » qui le porte ? Doit-il en « purifier » son expérience et n'est ce qu'un appui pour son décollage* »²⁶.

24. Laplantine François. *L'ethnopsychiatrie* (PUF), 1988, p. 14.

25. Pewzner-Apelioig Evelyne. Le modèle de la folie en Occident. Une approche critique de l'ethnopsychiatrie, in *Annales médico-psychologiques*, 1996, 8-9, p. 69.

26. Poulat Emile. *L'Université devant la Mystique. Expérience du Dieu sans mode. Transcendance du Dieu d'Amour* (Salvator), 1999, p. 22.

En effet, nous continuons de considérer que l'objet mystique aussi évanescent qu'il puisse être, ne peut être envisagé dans le registre « *flottant* » d'une entité séparée et étanche, sorte de *monade* leibnizienne close sur elle-même. Plus précisément, il n'y a pas, à notre sens d'expérience mystique ou d'objet mystique épuré, s'auto-engendrant sans rapports ni références à qui ou à quoi que ce soit de contextuel dans un lien social donné. La pratique mystique s'oriente vers l'Ultime confessé par le système religieux, aussi pluriel et protéiforme qu'il puisse être.

Notre *projet* de thèse, que nous récapitulons ici, consistait alors à prendre le parti d'une approche de l'expérience mystique dans ses fondements, entre Réalisation (Ultime) et Folie, cela dans un repérage *occidental* surtout, à partir de la théologie catholique, un aspect *oriental* venant s'ajouter éventuellement, ces deux ouvertures ne prétendant naturellement pas à l'exhaustivité.

Notre hypothèse fut donc la suivante :

Nous supposons, en effet, un lien intime, sujet d'une possible « *induction ontologique* » au sein de rapports établis, *mystique-Dieu, disciple-maître*, accompagné parfois de certaines techniques de production pratiques (destinées à la vision de Dieu en face sur le trône, à une transformation radicale en soi, un rapport autre au monde, à la Libération...) entre ***destruction personnelle*** et ***réalisation spirituelle***. Ce lien, à la fois fascinant et effrayant pouvant tendre vers l'expérience mystique et la folie, *transitoire* ou *définitive* (états dissociatifs, expériences de nature religieuse, états psychotiques aigüs, amour fou, délire mystique...) dans un contexte religieux.

A priori, nous comptions utiliser un postulat des sciences humaines pour soutenir ce projet de réflexion, car en effet, quel que soit le phénomène étudié (ici la mystique), « *il* » n'est pas une chose en soi, mais se constitue et se construit dans la relation à l'autre d'abord (à un Autre ! ensuite), sur le mode d'une *transmission* de quelque chose.

C'est donc l'**EXPERIENCE** mystique en tant qu'événement vécu, et les **INTERPRETATIONS** que les mystiques en offrent, dans le rapport établi à un autre (petit et/ou grand) qui nous paraissait devoir susciter un intérêt. En posant une inclusion méthodologique du transcendant, ce n'était pas sans certaines réserves : en effet si le cheminement vers l'absolu, les conditions de l'expérience pourront être décrites et analysées, « *la réalité existentielle vécue et pâmée garde son mystère* »²⁷.

La « *folie* », terme générique et flou, ayant des acceptions polysémiques nombreuses, variant selon les cultures et les époques, peut être perçue notamment en tant que phénomène qui fait chavirer la conscience hors d'une certaine communication avec l'humanité, mais non pas hors de l'humain. En tout cas, dans certaines traditions, la démarche religieuse est intimement liée à la médecine traditionnelle, référençant cet *autre plan*, tantôt considéré en tant que *plan Autre*.

Si la *folie* pourrait être envisagée comme un fait culturel, un de ses corrélats, la *maladie mentale* (et son « ancêtre » conceptuel dont elle émane, *l'aliénation mentale*) renverrait déjà à une emprise psychiatrique occidentale qui annonce la « *structure psychotique* ». La prise en compte d'expériences mystiques émanant de **deux** traditions religieuses différentes, nous aurait permis, toujours selon nous, d'éprouver et densifier plus encore cette recherche.

27. Gardet Louis. *La mystique* (PUF), 1970, p. 6.

Inévitablement, comme nous y faisons allusion dans notre hypothèse, nous aurions été amené à examiner les points de convergence et les différences entre « *aliénations mentales* » (nous employons à souhait ce terme ici) et *expériences mystiques* : que l'on parle d'expériences psychopathologiques déficitaires^a (chez des mystiques), de conduites morbides d'apparence religieuse^b, d'égarement mystique^c (doute, division...sorte d'intermédiaire transitoire, pouvant préfigurer d'une ouverture vers une des expressions précédentes^a, ou la suivante^d), ou de Fou de Dieu^d (étant établi dans l'union à Dieu, ou ayant accédé à la Libération...).

Nous sommes évidemment conscient que ce modèle posé comme tel était schématique, et qu'il ne pouvait pas se départir d'une impression d'étanchéité prisonnière, de différences marquées et de fixité d'états..., conceptions qui n'étaient à ce moment là d'ailleurs pas encore fidèles à la portée que nous escomptions donner à notre prospection.

Nous persistons néanmoins à penser qu'on ne peut pas faire l'économie d'un ancrage culturel déterminant (cf. les notions ou concepts de « *psychopathologie* », « *folie* », « *mystique* » etc...) quant à la portée théorique et pratique sous-jacente au modèle postulé : autrement dit, aucune élaboration conceptuelle ne peut être érigée avec une texture de neutralité ou d'autonomie vis à vis d'autres constructions discursives qui traversent le *socius* (même le D.S.M. IV qui se prétend *a-théorique* n'y fait pas exception)!

Alors, paradoxes entre « *phénomène* » et « *mystique* », sorte de contradictions conceptuelles, qui seraient partiellement résolues dans et par l'expérience de la relation du disciple au maître, relation examinée où nous pensions la mystique abordable sous certains de ses aspects.

En guise de *conclusion* provisoire, il nous paraissait nécessaire de connaître au mieux notre discipline (c'est à dire la **psychologie clinique**), ses ramifications multiples et ses limites !, les préjugés qui la traversent et ses influences sur la société à laquelle nous appartenons (limité aux bornes dites des « *sciences humaines* »), pour mieux tenter d'en repérer les contours, à défaut de pouvoir s'en extraire complètement : ce furent là, à notre sens, les prémices indispensables pour fixer une base de travail et choisir notre matériel.

Dans un second temps seulement, cet artifice nous aurait semblé vain car, il nous aurait été impossible par ce *biais*, de dire ce que sont les fondements de la mystique, peut être seulement aurions nous pu être amené à en dire quelque chose de manière *apophatique* (cf. la *théologie négative* du pseudo-Denys l'AREOPAGITE), c'est à dire ce qu'ils ne sont pas, cela nous paraissant intéressant mais évidemment insuffisant. Toute formulation ne sera jamais qu'une tentative nécessairement approximative de cerner ce qui, par essence, ne peut l'être. Ce « *chantier* » consistait alors moins à reconnaître (*diagnōsis*) qu'à avoir une certaine « *ennoia* » (idée, notion) de ce problème. Nous avons et (continuons d'avoir) conscience qu'il nous faudrait évoluer sur des marges disciplinaires nombreuses, parfois mal balisées, et pas toujours saisissables, des frontières arbitraires entre *déficiencia* et *transcendencia* qui sont tout sauf fixes et étanches, des territoires intermédiaires mouvants tel « *l'interculturel* »..., prérequis qui faisaient de ce travail en perspective un exercice de style difficile, abordant des questions nombreuses et « multivoques », certaines s'entrechoquant ou se téléscopant de façon polémique certes, mais inséparables de l'aspect passionnant de cette entreprise.

Pourquoi avoir évoqué notre projet initial ici et, qui plus est au participe passé ? Parce que, tenterons nous maintenant d'expliquer, d'un point de vue méthodologique, il n'est pas possible de traiter à *la fois* deux domaines aussi différents, et inscrits dans deux champs épistémologiques différents, tels que le *discours du sujet* sur l'expérience mystique et les *constructions discursives* qui par définition sont déjà des discours d'interprétations. Persister sur ce biais méthodologique eut consisté à vouloir produire, tel un mysticisme, une opération

qui aurait visé à faire du total, c'est à dire à considérer un objet *plein*, où la démarche de recherche clinique serait du même coup superflue. De ce fait nous aurions bien été incapable de dégager quelque chose du côté d'une investigation ouverte, au sens d'être, en tant que chercheur, en attente d'inattendu ! Illustrons maintenant ce croisement « *alternatif* » où, en resserrant la réflexion, deux options au moins peuvent se détacher :

- Une première piste peut se déclarer quant à envisager une *psychologie des expériences mystiques* de la modernité dans une perspective clinique et psychopathologique, où notre travail de recherche eut alors consisté, si nous avons choisi cette option, à être attentif à ce que le *sujet* (de l'inconscient) peut exprimer, à partir de cas clinique concrets de notre praxis ou bien issus d'écrits de type pathographique et/ou d'une littérature plutôt autobiographique rédigés par certains auteurs spirituels, afin d'en analyser et *interpréter* les aspects psychopathologiques, sous l'angle par exemple de la théorie psychanalytique.
- L'autre axe serait quant à lui centré sur l'objectif d'opérer une analyse historique et épistémologique des théories et des constructions discursives sur les expériences mystiques. Il s'agirait là entre autres de repérer la façon dont la science a pu s'emparer, surtout aux cours des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, des *phénomènes* mystiques parfois décollés ou, au contraire, fusionnés avec leurs *expériences*. Ensuite, ou en parallèle, la suite de ce travail consisterait à saisir et cerner la manière dont les discours savants, théologiques, philosophiques, magnétiques ou romantiques, psychanalytiques etc... se sont déployés et affrontés, par l'entremise d'institutions et de tenants de chaires universitaires, en tentant notamment de pointer la relativité et les préjugés de ces discours en rapport aux *zeitgeist* des différentes époques, à l'aune donc d'une *méta-interprétation* de ce qui a déjà été rédigé comme analyses.

Parmi ces deux alternatives pré-citées notre choix s'est porté finalement sur la deuxième approche car elle nous paraît plus en rapport avec nos intérêts de chercheur et la portée que nous souhaitons dès le départ donner à notre prospection.

De ce fait, il s'agira de prendre en compte les aspects épistémologiques de notre objet de recherche traversé par des conceptions en apparence seulement relativement proches, mais s'ordonnant à des corpus doctrinaux fort divers tel « *la nuit obscure de l'esprit* » de Saint Jean de la CROIX, la « *nuit de l'esprit* » de Sainte Thérèse d'AVILA ou, dans un registre psychologique contemporain du début du XX^{ème} siècle, « *l'état théopathique* », de William JAMES, ou sa variante introduite par Henri DELACROIX. Un paradoxe de plus effleure notre questionnement, alors même que nous nous intéresserons effectivement à un certain nombre de *discours* modélisés par des auteurs appartenant à des champs disciplinaires divers, et tenant des propos d'objectivations d'ailleurs assumés ou non. L'intériorité mystique se nourrit du *silence* et, comme le précisait le philosophe chrétien Louis GARDET, « *elle n'est pas une descente analytique ou dialectique dans la subjectivité, son point de départ suppose le silence de toute recherche réflexive [...] ce n'est qu'après coup, pour « dire » éventuellement et inadéquatement les étapes et le terme atteints, qu'une certaine réflexivité peut apparaître* »²⁸.

Cette rupture ou tout au moins ce *décalage*, peut introduire à des niveaux d'existence psychique qui ne seront plus en continuité, l'expérience pourra traverser des *points obscurs* (que l'on pourrait aussi qualifier de rebroussement) augurant d'un parcours difficile, périlleux, que les mystiques peuvent formuler en terme de « *nuit* », « *éclipse* », de « *ténèbres* » ou encore de "*mort*"... comme hyperboles expressives (les notions de « *conscience témoin* » ou « *observateur neutre* », issues de traditions spirituelles non chrétiennes, semblent également pertinentes conceptuellement et... expérimentalement).

28. Gardet L. Ibid., p. 7.

Encore une fois nous pouvons relever certains points de contact dans la formulation de la quête mystique et ses épreuves, avec l'objet et la méthode de recherche. En effet peut être que notre recherche consiste aussi à se défaire de partie de nos *pseudo-certitudes* afin que puisse émerger de l'inattendu : l'effraction d'une réflexion déroutée tel un « *plan incliné* » (à entendre comme métaphore cinématographique) qui pourrait inciter justement à ne pas faire ce qui avait été prévu initialement, et nous permettre de graviter en deça ou autour de l'axe principal dont les balises semblaient surtout asseoir une ligne directrice évidente... Cette option peut nécessiter la prise en compte d'une certaine *dé-maîtrise*, ou lâcher, afin d'accepter l'aspiration dans la spirale d'un mouvement sauvage qui émerge, donnant à expérimenter partie de nos propres *angles morts* et *points-aveugles* dont notre recherche regorge. Ceux-ci peuvent être renvoyés au chercheur qui accepte de se *soumettre*, sur un mode quasi-ascétique, car perdre au moins partiellement le contrôle est selon nous inhérent au processus d'investigation, qu'il se veuille d'ailleurs analytique ou autre. Cela nous ramènera à reconsidérer tout au long de cette recherche doctorale (et au delà...) notre *objet de recherche* dont partie persistera (!) à nous échapper. Toutefois nous allons quand même tenter de le situer, comme *aspect* intégré à trois pôles méthodologiques en *tensions*, qui traverseront cette thèse, nous rappelant tantôt des zones de décalage, de prise ou de déprise. Pour entreprendre ce travail, nous allons interroger la pertinence, posée comme a priori, entre *théorie* et *pratique*, en vue de nous décentrer à posteriori de cet état des lieux. Nous prendrons appui sur un concept sociologique de P. BOURDIEU, la « *théorie de la pratique* » (1972) qu'il s'agit maintenant d'explicitier quelque peu, et que nous tenterons d'appliquer à notre étude afin de dégager quelques axes de réflexions sur deux plans différents.

4) D'une « *théorie de la pratique* » : essai de formalisation systématique de nos hypothèses, et leurs portées envisagées.

Nous pouvons constater comme nous l'évoquions déjà plus haut, que notre champ épistémologique est organisé autour d'un certain nombre de couples d'opposition parallèles (avec par exemple la mise en question de l'*objectivisme* entraînant discussion d'une réhabilitation possible du *subjectivisme*), qui taraudent tout « *rapport savant à l'objet* »²⁹. Dans cette suite, Pierre BOURDIEU dénonça le cliché entretenu de l'opposition « *rigueur scientifique* » (p. 225) versus « *observation participante* » (en référence à l'ethnographie et au concept de Bronislaw MALINOWSKI), d'après le couple platonicien de la coupure (« *chorismos* ») et de la participation (« *methexis* »). Selon nous il s'agit effectivement d'un pseudo enjeu entre *like/ dislike* ou, à l'extrême, la pratique serait l'unique moyen de comprendre la pratique et aurait donc pour prérequis la réduction du couple théorie et pratique à l'opposition entre deux *théories* de la pratique. BOURDIEU définit bien dans son *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) son concept en tant que « ... *condition d'une science rigoureuse des pratiques [qui] n'est pas moins théorique, donc théoriquement et pratiquement coupée de la pratique [...]* »³⁰. Dans notre propre acception, la « *théorie de la pratique* » affectionne une jointure faillible entre théorie(s) et supposées pratiques. En fait, nous allons considérer que le débat, entre théorie et pratique, paraît tronqué étant donné qu'à notre sens, une *pratique* épurée, sorte de terrain « *vierge* »³¹ ou plus exactement pur de toutes incursions, relèverait de l'ordre spéculatif car n'existant évidemment pas.

29. Bourdieu Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique* [1972] (Seuil), 2000, p. 225. Précisons que ce sociologue fut indifférent à l'égard du monde mystique, nous le citons néanmoins par rapport à nos choix méthodologiques, nous permettant d'éclairer notre prospection par la clarté de son concept.

30. Bourdieu P. Ibid., p. 225-226.

31. Gaétan G. de Clérambault, un des maîtres de la psychiatrie française du début du XX^e siècle, partisan d'une *clinique du regard* (... avant de perdre la vue !) exerçait à l'infirmerie spéciale du dépôt de la préfecture de police de Paris où il rédigea quelques 13 000 certificats de placement entre 1905 et 1934. Un des ses élèves, L. Michaux, rapporta qu'à l'époque « *Clérambault ne consent pas à ce que ses malades aient été vus par un interne avant son premier abord, il les veut vierge [...]* », afin d'arriver (!) à capturer instantanément, telle une photographie, le diagnostic. Dalle Benoît, Edel Yves, Fernandez Alejandro, in *Bien que mon amour soit fou. Erotomanies : du regard à une écoute* (Synthélabo), 1997, p. 50.

L'alibi de la *théorie* comme paravent pour justifier un lien autre, *pratique*, ne doit pas faire perdre de vue l'exigence éthique d'une théorie de notre pratique, nous ramenant in fine vers une alternative mitoyenne théorique, en placements et déplacements questionnés.

Les notions clés dans cet ouvrage du sociologue sont l'opposition proposée entre *théorie* et *théorie de la pratique*, requérant l'élucidation de la première citée mais aussi l'éclairage de ce qui peut constituer la théorie de la pratique pour savoir à peu près ce que nous faisons dans une application de recherche en tant que clinicien. Nous appliquerons donc quelques unes de ces données à notre recherche doctorale afin de densifier cette partie méthodologique, pour en faire un outil aiguisé et tranchant qui nous accompagnera dans la traversée de cette thèse. Enfin notre réflexion épistémologique se déclinera selon trois pôles parallèles, assumant tantôt un décalage, mais toujours en lien ou plutôt en *tensions*. Cet état de fait n'est pas une solution, si ce n'est d'être déporté dans l'écriture ou la parole : trois entités se détacheront donc de ce modèle ou imaginer leurs frontières comme étant étanches ferait office de mythe pour qui y croit (cf. annexe 4) :

¹ Fondement(s) de la discipline [THEORIE(S)]. Notre propos consiste à éprouver les limites de ce champ, ses marges périphériques à la lisière de ses frontières disciplinaires et conceptuelles, sans pour autant être dupe que toute tentative échouera en dernière instance quant à appréhender le *Réel* en tant que domaine de l'impossible, selon LACAN, par le biais d'un énoncé discursif. En guise de borne, le philosophe Michel FOUCAULT précisait dans *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966) que, « *c'est à partir du XIX^{ème} siècle que le champ épistémologique se morcelle, ou plutôt éclate dans des directions différentes* »³², époque qui verra progressivement « *l'émergence des sciences humaines à l'occasion d'un problème, d'une exigence, d'un obstacle d'ordre théorique ou pratique* »³³.

C'est bien de cet endroit que l'option consiste en fait à élucider certains des lieux d'où nous parlons et énonçons des théories de références, aux confins de leurs fondations, afin de parvenir à préciser notre champ d'étude disciplinaire, la psychologie, et ses articulations avec d'autres disciplines, surtout dans le champ psychopathologique.

² Clinique et expériences [THEORIE DE LA PRATIQUE]. Après avoir pris connaissance de la théorie et donc de certains fondements disciplinaires propre à la psychologie et ses marges, un décentrement nous paraît nécessaire, dans un second temps, du côté de ce qui est communément qualifié de « *praxis* » : l'expérience clinique. C'est en fait à cet endroit que deux *théories* peuvent être confrontées : l'une implicite ou explicite d'ailleurs, comme nous l'avons vu, qui traiterait la pratique comme un objet ; l'autre, « *théorie de la pratique* » qu'il s'agirait d'entendre moins comme une expérience subjective passée vouée à une appréhension réflexive rétrospective, mais plutôt comme un branchement initiant, selon BOURDIEU, une « *vigilance incessante qui est indispensable pour se laisser « emporter » par le jeu au-delà du jeu [...]* »³⁴. Terrain pratique et théorie semblent trahis par une impossible union, ce décalage assumé d'abord et manduqué ensuite nous permettant de ré-interroger sur le versant théorie, choix et angles de vue de la méthodologie, ce que l'on « *fabrique* ». C'est donc de cette *faille* que pourra se produire, se créer, ou plutôt se révéler en prélude l'objet de notre recherche, et sa *scansion*, sans forçage radical, il déclinera *partie* de sa teneur qui persistera à s'esquisser au fur et à mesure de l'avancée du chantier.

32. Foucault M. Ibid., p. 357.

33. Foucault M. Ibid., p. 357.

34. Bourdieu P. Ibid., p. 230.

³ L'objet de notre recherche [THESE]. En filigrane ce dernier pourra révéler progressivement un soupçon de sa teneur, disposition qui devrait se déterminer à partir de notre position tant vis à vis du savoir que du non- savoir, c'est à dire ce qui pourra émerger tels les points de fuites, angles morts et autres scotomes venant faire trou ou manque, en étant pourtant tout autant signifiants de postures : précisons que nous situons partie de *l'éthique* du chercheur par rapport au savoir, sa position pouvant alterner entre dérobades constantes, ratage quant à la saisie d'un *logos*, voire encore fantasme d'une emprise ou, tout au moins une prise sur l'objet de recherche, à créditer sur un versant ambitionnant la positivité. Rappelons aussi que l'éthique analytique peut convoquer le sujet dans un colloque singulier avec son propre désir, nécessitant par là même le déchirement du voile du *contenu manifeste* pour remonter notre *chaîne signifiante* inconsciente. Nos hypothèses à venir expliciteront plus encore l'amorce possible de la folie en des points de croisée ontologique, entre les cîmes de la contemplation et les profondeurs de la « *nuit mystique* ».

Ces trois versants, toujours quelque part en échec quant à s'accorder pleinement, entre effraction subie et initiatives assumées, une *théorie de notre pratique* de chercheur pourra se détacher progressivement, dans une entreprise qui façonne, interroge, densifie, nourrit, mais aussi sous-traite, remanie voire disqualifie les matériaux bruts ou nets transmis au fur et à mesure de l'avancée de notre travail. Ces trois occurrences se répercuteront enfin sur deux plans fondant une sorte de « *double contrainte* » (ou *double bind*, selon l'école de Palo Alto) de la déclinaison discursive d'objets à jamais en fuite dans leur finitude et leur emprise postulées :

- celui de *chercheur*, pour circonscrire un objet de recherche, en l'occurrence mystique, posant là une double difficulté quant à l'évanescence de la tâche de saisie, d'analyse et de critique. Cet endroit nous permettant de fixer un socle en tant que point de départ d'une limite postulée.
- Le « *mystique* » dont l'expérience est aussi zébrée par les trois versants élaborés ci-dessus, l'éprouvé d'une expérience étant « *décodée* » par une interprétation (confessions, témoignages, écrits théodidactes...) se référant à un savoir théologique préalable, orthodoxe ou hétérodoxe, permettant ensuite si l'on peut dire un « *recodage* » discursif de type subjectif, tantôt transgressif, mais la plupart du temps canalisé, en vue de l'esquisse d'élaboration d'une « *science expérimentale* » (J. J. SURIN) toujours en construction, car « *le mystique fonde l'existence de ses rapports même avec ce qui lui échappe* »³⁵, à savoir, pourrait-on dire, son objet mystique.

Nous initierons notre prospection en annonçant trois postulats au moins, qui auront pour objectifs d'amener progressivement l'émergence de notre hypothèse principale :

- ¹ Comme nous l'indiquions plus haut, notre objet de recherche, loin d'être positif, s'envisagera toujours en *tension* entre Mystique et Folie, la « *nuit obscure de l'esprit* » augurant un point d'aspiration heuristique qui aura pour fonction d'inspirer, si l'on peut dire, notre travail de thèse, en se déclinant alors sur deux plans différents, mais en articulation à priori :

35. Certeau, Michel de. *La Fable mystique I* (Gallimard), 1982, p. 21.

- Le registre *ontologique* et *structural*, rendant compte en partie de la construction psychique du sujet³⁶, car dépendant du langage et donc de la façon dont il peut rendre compte de la différence oppositionnelle, notamment entre sujet et objet.
- Le versant du *lien social* où la construction psychique du sujet est influencé par la manière dont l'organisation du discours supporte et organise cette différence oppositionnelle (institutions, idéologies politiques, systèmes de pensées...).

Cette dernière problématique peut s'actualiser sur les couples *NORMAL* ou *PATHOLOGIQUE*, et *AUTHENTIQUE* ou *CONTREFAÇON* en scandant, ou traversant, sans d'ailleurs systématiquement s'opposer, les productions d'auteurs dans les domaines de la théologie catholique et les champs disciplinaires de la médecine aliéniste puis psychiatrique.

La *théologie catholique* d'abord, formalisa une critériologie du *discernement des esprits* (Divin, diabolique ou naturel) sur fond de *théories spéculatives*, relevant de l'*apologétique* (telles *mystiques naturelles* opposées à *Mystique surnaturelle*...), et de pratiques mystiques renvoyant aux *expériences* (prise en compte des états inférieurs tels les déviances, contrefaçons, illusions, imitations, parfois même les phénomènes mystiques authentifiés, voire l'expérience ontologique de l'Union mystique au Divin...).

La *médecine et la psychopathologie* ensuite qui établit, avec certaines nuances, des *diagnostics différentiels* structuraux sans toujours être à même de se dispenser des deux catégories du normal et du pathologique. Leurs déterminations se constituent sur la base de *théorisations diverses* (tel par exemple les quatre paradigmes de la psychiatrie selon G. LANTERI-LAURA...) et de *cliniques*, donc de *théories de la pratique* des aliénistes puis psychiatres, neurologues, psychologues, psychanalystes etc... Le statut des phénomènes mystiques, isolés et objectivés, souvent assimilés à des expériences mystiques, semble intégré comme aspect particulier d'une nosologie, même si cette option n'est pas exclusivement préconisée.

² Aux confins d'un travail historique et épistémologique, nous serons aussi amenés à examiner certains fondements de la psychologie du point de vue de sa généalogie et de ses ramifications. La psychologie donc, dont l'étymologie remonterait à la fin du XVI^{ème} siècle, partage notamment l'*âme* avec la théologie et la philosophie, l'*entendement* et la *conscience* avec la philosophie naturelle... ceci mettant en exergue le fait que des frontières disciplinaires ne se sont déterminées que fort récemment, afin notamment de définir un corpus mais aussi délimiter une aire théorico-pratique.

Nous pouvons donc préciser maintenant que du côté de la psychopathologie (c'est à dire la psychologie mais aussi la psychiatrie et, d'un certain point de vue de la psychanalyse) la référence s'est constituée à partir d'un « *homo duplex* » (Paul MENGAL, 2005, p. 9) de source cartésienne, se limitant donc à l'investigation du *corps* (soma) et de l'*âme* (psyché).

36. Nous prenons appui sur les travaux de Serge Lesourd qu'il a notamment développés dans le premier tome de son texte de soutenance d'habilitation à diriger la recherche, intitulé *La construction du sujet dans la modernité*, soutenu le 15 décembre 2001. Dans sa quatrième partie, Discours de la technologie et malaise (p. 137-172), il indique deux conditions à la construction psychique du sujet : la première qui dépendrait de la structure du langage « *reste inchangée quelles que soient les époques, les cultures, les langues mêmes, la seconde est éminemment variable et peut être articulée à la suite de Lacan en terme de discours, soit d'organisation de la communication spécifique des rapports du sujet aux signifiants, en tant qu'ils le déterminent, et à l'objet en tant qu'il est toujours manquant* », p. 137.

En contrepoint de ce démarcage, sans prétendre à des superpositions hatives et batardes, il nous paraît pertinent de considérer l'angle d'étude de la théologie catholique, se distinguant de la psychopathologie. En effet, une configuration envisagée, parfois qualifiée d'« *anthropologie ternaire* » (Michel FROMAGET), expression il est vrai hétérodoxe, appréhendait déjà l'homme dans ses dimensions corporelles et psychiques, mais ajoutant à cette composition un *esprit* (pneuma), en tant que partie supérieure de l'âme : Cette tripartition semble établie, en nous limitant volontairement ici à la tradition chrétienne occidentale, depuis les pères de l'Eglise, via le corpus augustinien puis le thomisme médiéval et au-delà, par l'entremise des scolastiques tardifs, qui transmièrent cet enseignement, avec quelques « *étirements diachroniques* », jusqu'à l'époque contemporaine.

³ Posées comme telles, ces deux *épistémès*, qui furent parfois amenées à se télescoper notamment lors des deux derniers siècles, illustrant bien le fait que ce n'est pas sans conséquences et donc non sans primats (corps/âme, ou encore le seul esprit...) éprouvées par les tenants des différentes disciplines, et leurs modélisations conceptuelles, que les angles d'attaques et les lignes de défenses se constituèrent. Certains effets seront à repérer au niveau de l'élaboration des constructions discursives propres à prétendre se saisir des *expériences mystiques* (dans le silence et les profondeurs de Dieu...) ou des *phénomènes mystiques* (visibles car il s'agit d'un processus de conversion et de traduction sur le mode du codage et du décodage, à partir du corps, selon certains auteurs, et porteur par convention d'un langage symbolique et traversé par l'expression subjective du sujet désirant). Autrement dit encore, dans la veine de M. de CERTEAU, le mystique recevrait de son corps propre la loi, le lieu et la limite de son expérience.

Nous ne perdrons pas de vue ce point épistémologique majeur, sous-jacent à la plupart des controverses actualisées par les partisans de l'antycléricalisme ou les défenseurs de l'orthodoxie catholique, et qui conduisit vers un certain nombre de *malentendus* que nous tenterons d'analyser aux carrefours de notre discipline, la psychologie.

- Enfin, nous engagerons une réflexion profitable à partir de l'étude de la *psychologie religieuse*, terrain relativement fécond qui sera constitué et exploité dès la dernière décennie du XIX^{ème} siècle aux Etats-Unis d'abord, puis rapidement en Europe occidentale. Nous considérerons ce domaine comme une sorte de *zone franche*, *tampon*, faisant office de lieux de rencontres entre des auteurs de tendances et de formations diverses tels W. JAMES, J. PACHEU, M. HEBERT, L. LELEU, G. PICARD, L. GRANDMAISON ou encore J. MARECHAL, T. L. PENIDO ou F. MOREL... pour n'en citer là que quelques uns qui contribuèrent à l'élaboration de travaux novateurs et érudits lors du premier tiers du XX^{ème} siècle.
- Cette *plaque tournante* investie par des théologiens, des psychologues, des philosophes, des médecins, mais aussi par des sociologues, des psychiatres ou encore des historiens... a eu le mérite de soulever des problèmes de méthodologie (cf. l'inclusion ou l'exclusion du transcendant...) venant tantôt pacifier certains enjeux doctrinaux en impasse sur les plans apologétiques et politiques, mais tantôt aussi accentuer des dissonances sur les statuts accordés aux états mystiques dans leurs diversités et spécificités respectives. Cette option vint en quelque sorte mettre à mal les bipartitions théoriques fractales de type extrêmement tranchées : soit en amont, du côté d'une exclusivité morbide et pathologique ! ; ou en aval, limité stricto sensu au caractère divin de l'expérience, donc supposé impropre à l'attaque ou à la critique laïque ! Cette prise de recul pourra se conclure à partir d'un décentrement des débats souvent opérés par l'entremise de(s) *psychologie(s) religieuse(s)* aux contenus et définitions, il est vrai, de plus en plus multiples au cours du XX^{ème} siècle. Nous tenterons de percevoir le jeu de force à partir d'un ensemble de courants de pensées évoluant d'abord en marge de deux discours officiels saillants et en conflits réguliers, c'est à dire la *psychiatrie* [logos scientifique] et la *théologie* [discours de la foi] ; la *psychologie religieuse* du début du

XX^{ème} siècle amorcera une espèce de socle propice à des réflexions émanant de toute part, en parvenant à faire entendre des énonciations parfois intéressantes sur les états mystiques, dans leurs diversités patentes, tout comme certaines limites accordées à de telles entreprises.

Une discipline nouvelle, la *psychologie religieuse* aura un statut relativement spécial dans la mesure où, investie de toute part, elle partagera une *double fonction*, à la fois de tampon entre les tenants des deux camps précédemment cités, et de terrain expérimental pour une réflexion à la fois laïque et théologique.

Nous allons maintenant proposer notre *hypothèse principale* dont la configuration sera marquée par les différents points abordés ci-dessus, ceux-ci alimentant de ce fait en filigrane ladite hypothèse :

C'est à partir des conflits et polémiques entre logos *scientifiques* (entités nosographiques et diagnostiques différentiels psychopathologiques) et discours de la *foi* (critériologie du discernement des esprits et apologétique théologique), au cours d'une période s'étalant sur les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles (1789-1980), que des liens d'identités ou des lignes de partage, entre *mystique* et *folie*, se sont renforcés. Notre objet de recherche, constitué pour parti de ces deux occurrences, se détachera, mettant en lumière une « *scansion mystique* », que nous envisageons comme concept opératoire ayant pour vocation de révéler des marges et autres lisières mouvantes aux confins de la « *nuit obscure de l'esprit* », et ses variantes. Le « spectre » de la *folie*, inhérent à la nature humaine, traverserait et travaillerait l'être dans une virtualité potentielle, des cîmes atteintes par certains *mystiques* lors de leurs oraisons contemplatives, aux abîmes et ténèbres *démoniaques* d'une *nuit* profonde (purification passagère ou prison définitive).

Notre hypothèse consiste au repérage et à l'analyse, par l'entremise d'enjeux disciplinaires postulés portant sur des critères qualificatifs des « *états mystiques* », d'un double *malentendu* et des conséquences.

Celui-ci fut porté en germe tout au long du XIX^{ème} siècle par des courants aussi divers que le magnétisme animal puis le somnambulisme artificiel, la philosophie de la nature ou la médecine romantique, l'hypnose voire encore la métapsychique et bien sûr la médecine aliéniste..., en étant mis à jour au début du XX^{ème} siècle dans le contexte du champ de la psychologie religieuse faisant office de plaque tournante inter-disciplinaire. Un *premier malentendu* déclaré, sur la base d'un filtre taillé à partir d'un « *corpus mysticum* » éclairé par une « *anthropologie ternair* » (M. FROMAGET) du côté de la théologie catholique ; et de « *thesaurus semioticus* » de type psychopathologiques ou psychanalytiques fondés sur un « *homo duplex* » (P. MENGAL), initièrent une *rupture épistémologique* qui s'initialisera autour d'une fracture des approches et des modes de saisies :

- Constructions discursives de type psychopathologiques (c'est à dire psychiatriques, mais aussi psychologiques et bien sûr psychanalytiques) ; sans oublier les travaux ethnologiques, sociologiques... ; approches qui seront attentifs quant à une appréhension conceptuelle des *phénomènes mystiques* (et ultérieurement d'un *sujet mystique*), axées prioritairement sur les seuls registres [corps/âme].
- Intérêts de la théologie catholique (et à moindre mesure de certaines philosophies) accordés aux *expériences mystiques* de la profondeur de Dieu, et prenant en compte la dimension de [l'Esprit Saint].

Ce constat, déterminé à partir d'angles de prise de vue (type *champ* et *contre-champ*) annoncera un *éclatement* de l'objet mystique au cours du XX^{ème} siècle, ouvrant certes de nouvelles perspectives disciplinaires, mais marquant avant tout sur le fil de ce malentendu, des confusions de genres notamment entre dialectique de la subjectivité exprimée par l'entremise symbolique du corps, et intériorité mystique installée dans le silence de toute recherche réflexive.

Dans cette suite, un *second malentendu*, plus insidieux quant à son décryptage, se formalisera à partir de la tentative d'établir un parallèle identitaire entre l'*âme* et l'*esprit* occultant parfois les débats d'inclusion/exclusion méthodologique du transcendant, dans certaines veines psychopathologiques.

De ce fait, si les théories véhiculées par les discours psychopathologiques ou théologiques tenteront, à partir d'*épistémès* différentes, de trouver certains points de convergence en entamant des rapprochements, un rapport en *tension* persistera entre deux approches divergentes que leurs « *théories de la pratique* » (P. BOURDIEU) respectives ne parviendront pas à combler. Notre intérêt accordé à ce décalage entretenu consistera à interroger les effets de cette faille transdisciplinaire consécutive à ce découpage sectoriel, sur les versants des constructions discursives dans le « *socius* », influant inévitablement sur la casuistique ontologique et subjective qui néanmoins échappe à une saisie en prise directe.

- Matrice des quatre portes d'entrées.

Nous avons pu sélectionner un certain nombre de *portes d'entrées* dans ce travail de thèse en vue de cerner d'abord, d'explorer ensuite, notre objet de recherche. Qu'il nous soit permis d'aborder préalablement, et très brièvement, quelques références issues de la tradition juive suivie d'une mention à une série télévisée culte. En effet, dans la lignée de notre travail, si l'on peut envisager des portes d'entrées, il ne vaut mieux pas ignorer, en contre-point, l'existence de certaines *portes piégées*. Le texte qui suit figurant dans le *Talmud* évoque quatre personnages, dont les destins peuvent guetter certains de ceux qui s'aventurent dans la quête de l'ultime. Le psychanalyste Jacques HASSOUN mentionna cet épisode en partant d'abord de l'amour, en tant qu'étant « *la porte secrète, le pertuis (c'est à dire l'ouverture, le trou...) qui permet d'accéder au verger (le Pardes) ou rares, exceptionnels, seront ceux qui conservent intacte leur foi* »³⁷. Le rabbin et philosophe André NEHER pointa, quant à lui, dans un travail d'exégèse, la double face de la gnose, mystique et spéculative : « *Pénétrer dans le pardès* », *si le mot désigne la gnose, peut signifier aussi bien « s'adonner à la philosophie spéculative » que « tenter une expérience mystique »*³⁸. A partir de là, si les versions peuvent diverger, HASSOUN rapporta, en citant, que « *quatre y sont entrés, l'un d'entre eux sombre dans la folie, le second meurt, le troisième aboie l'inexistence du divin et le quatrième... sorti indemne sera le héraut de la foi et de la résistance aux Romains* »³⁹.

Selon certains auteurs, ce récit serait issu comme évoqué ci-dessus, du *Talmud de Babylone* (traité Haguiga), se raccordant à la tradition pharisienne ancienne : il serait question ici de la mystique de la « *Merkabah* » (de l'hébreux merkab/vah : le « char céleste », et les visions d'Ezechiel, livre 1, symbole des réalités et des univers divins). « *Le mystique juif monte à travers les divers lieux qui sont autant de palais (hekhaloth) célestes peuplés d'armées angéliques, de gardiens de la porte et d'autres puissances surhumaines, jusque vers le palais de Dieu lui-même* »⁴⁰.

37. Hassoun Jacques. *Les passions intraitables* (Aubier), 1993, p. 81.

38. Neher André. Le voyage mystique des quatre, in *Revue de l'histoire des religions*, 1951, 140, p. 64.

39. Hassoun J. Ibid., p. 81.

40. Keller Carl. *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales* (Albin Michel), 1996, p. 162.

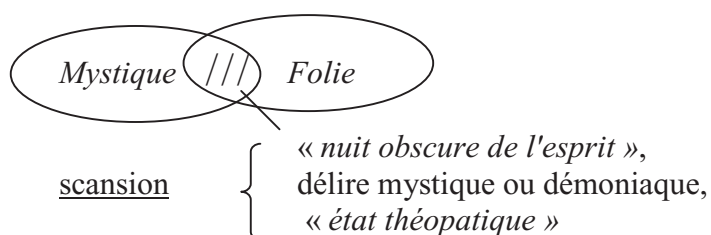
Cette ascension se dit en hébreu « *descente* », vers le Trône de Dieu (Y. H. W. H.) qui est radicalement au-delà, et dans cette version, le quatrième rabbi aurait été celui seul qui fut gratifié par l'Esprit Saint. Une autre source rapporta cette étape à la genèse du *Sepher Ha Zohar* sur fond de l'Arbre de vie kabbalistique ou des hekhaloth célestes seraient habitées par des Sephiroth (ou aspects, émanations de la divinité). Le mystique parcourt un chemin vers le septième palais dans lequel il n'y a pas d'image, il est entièrement dans le mystère. Le rideau, ou plutôt le voile de l'existence négative est tendu, car **voir** (au sens d'avoir une vision) Dieu face à face, comme alternative initiatique contre l'aveuglement, n'est pas sans conséquences pour celui qui n'y est pas préparé. Selon certains courants, comme le précisa d'ailleurs J. HASSOUN, le destin du quatrième fut d'élaborer le *Livre de la Splendeur*⁴¹.

Dans un autre registre, la série culte britannique des années 1967-68, intitulée « *Le prisonnier* », peut aussi illustrer sous certains aspects les portes ouvertes et surtout fermées, ainsi que la tension se référant au point(s) de rupture du personnage principal. Ce dernier, le prisonnier (alias *numéro 6*) est pris au piège d'une prison (*le village*) à ciel ouvert, localisée quelque part (?), et où la gaieté artificielle se doit d'être associée à un optimisme totalitaire sous contrôle. Dans l'épisode 9, de l'unique saison, intitulé « *Checkmat* » (traduit par échec et mat), un étrange dialogue s'instaura entre le prisonnier, un psychiatre et le numéro 2, autre pion de l'échiquier.

« Prisoner : *Your troubles are only just beginning*
 Psychiatrist : *Is he in for treatment ?*
 Number 2 : *Not yet*
 Psychiatrist : *Pity. I should like to know his **breaking point***
 Prisoner : *Well, you could make that your life ambition »*⁴²

Entre puzzle poétique ou mystique, expérience schizophrénique et métaphore politique de type (télé)visionnaire, le prisonnier (incarné par Patrick Mc GOOHAN) cherche à connaître l'identité du *numéro 1* (sorte de grand Autre radical qui tire les ficelles...) dont il se sent le mauvais objet persécuté, la marionnette animée qui veut s'affranchir en coupant les ficelles auxquelles elle est liée, afin de trouver une *issue* de sortie et fuir ses méandres intérieurs, où les *portes piégées* sont légions...

- Afin d'explicitier notre propos, il nous est possible dès à présent de modéliser en deux dimensions les deux objets disciplinaires de la théologie catholique et de la psychopathologie, et leurs interpénétrations frontières.



41. En fait l'origine du Livre de la Splendeur (*Sepher Ha Zohar*) qui toise le corpus kabbalistique serait à situer dans l'Espagne médiévale. Quant à la paternité de l'œuvre, fruit de nombreux ajouts ultérieurs, elle est l'objet de multiples controverses d'historiens, étant attribuée par certains, tel G. Scholem, à Moïse de Léon qui l'aurait rédigée, aux alentours de 1280, in Scholem Gershom. *Le Zohar. Le Livre de la Splendeur* (Seuil), 1999, p. 18 et p. 20.

42. Carrazé Alain, Oswald Hélène. *The Prisoner. A Televisionary Masterpiece* (Barnes & Noble), 1995, p. 124. Traduction : « Prisonnier : vos problèmes ne font que commencer ; Psychiatre : est-il ici pour un traitement ? ; Numéro 2 : pas dans l'immédiat ; Psychiatre : Dommage, j'aurai aimé connaître son point de rupture ; Prisonnier : bien, vous pouvez faire de cet objectif l'ambition de votre vie ». Le **breaking point** (ou point de rupture), sorte de faille dans la cuirasse du prisonnier, peut être mis en rapport avec la technique de l'interrogatoire annoncé au début du film *Tension* de John Berry.

Cette *intersection* entre deux types d'expériences (mystique et folie) peut faire office de zone tampon, couplée mais divisée par le conflit de deux champs disciplinaires distincts. Là encore il sera intéressant d'étudier les emprunts ainsi que la proximité sémantique, voir les néologismes issus de terminologies mystiques ou démonologiques, et transformés en étant associés à des entités nosographiques aliénistes : par exemple la « *démonomanie* » évoquée par Jean BODIN au XVI^{ème} siècle, annexée à la médecine par F. BOISSIER de SAUVAGES, relayée notamment par J. E. ESQUIROL, puis éclatée en de nombreuses alternatives nosologiques (démonolâtrie, démonopathie...) ; ou encore l'*enthousiasme* dont dérivera, au XVI^{ème} siècle l'« *enthéomanie* » (ou folie religieuse) migrant progressivement dans le champ médical, pour devenir la « *théomanie* » chez ESQUIROL en 1814, également qualifié de *théomanie extatique* par L. F. CALMEIL en 1845... De nombreux tableaux mis en annexes seront consacrés à ces parallèles.

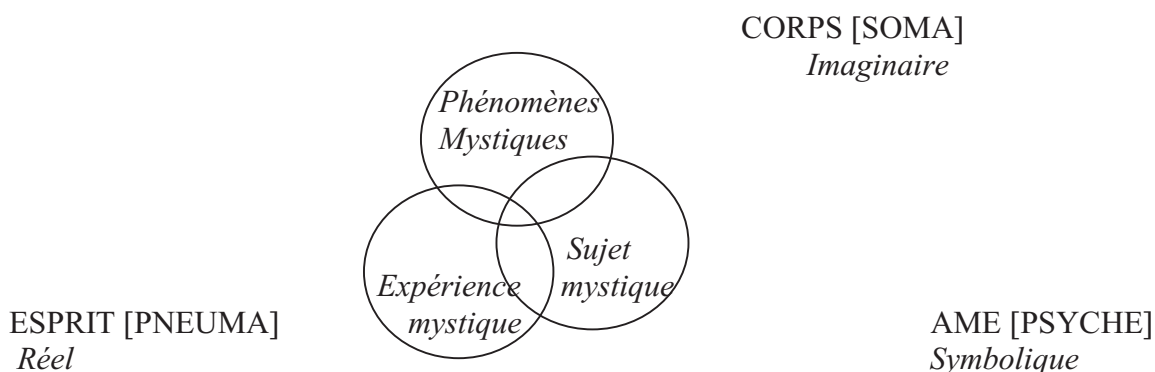
A partir de là, du fait de ce partage intrinsèque à notre objet de recherche, il nous a paru plus judicieux, au lieu de nous polariser sur le mystique dans toute sa polysémie, de poser à priori quatre entrées. Celles-ci auront pour vocation de nous permettre de considérer d'abord, d'explorer et analyser ensuite, cette recherche par différents biais, directs, détournés, voire à priori condamnés. Plus précisément l'exercice méthodologique consisterait à produire plusieurs voies d'accès, supposées en liens ou en *tensions*, à propos de notre objet de recherche, et qui seraient symbolisées en trois dimensions, à partir des quatre occurrences suivantes :

¹ Phénomènes mystiques	² Sujet mystique	³ Expérience mystique	⁴ Folie
--	--	---	---------------------------

Chacune de ces *portes d'entrées* potentielles trustant des fonctions que nous qualifierions en termes d'*agonistes* ou d'*antagonistes*, et qui pourront se révéler à l'égard des autres en situations de rapports. Quelques unes de ces portes feront office de *verrous*, d'autres ou les mêmes cumuleront des attributs de *serrures* nécessitant des *clés* ou des *passes*... certaines enfin pourront être dépourvues de ces attributs, restant portes closes, et nous rendant la tâche plus ardue mais non moins pertinente. Ajoutons enfin que d'autres portes peuvent être *piégées*, telle celle qui consistera à vouloir assimiler ou identifier globalement mystique et folie, naturel et surnaturel, phénomènes mystiques et expérience mystique, ou encore mysticisme et mystique... Evidemment un certain déterminisme culturel sera à l'oeuvre quant aux discours et préjugés, systèmes de pensées ou champs d'énonciations, qui marquera au mieux l'endroit d'où nous produirons de la parole. Comme nous l'esquissions plus haut, les différents champs disciplinaires pourront s'emparer (ou tenteront de le faire) de certaines de ces *entrées*, parmi celles-ci quelques unes se refuseront à leur assaut en résistant à leurs *serruriers*, d'autres seront *forcées*, certaines seront ignorées voire négligées, ou encore telle discipline s'en désintéressera ou, plus radicalement, opérera un rejet épistémologique par disqualification, afin de mieux parvenir à définir ses propres contours.

En tentant de croiser une approche propre à une « *anthropologie ternaire* » (Michel FROMAGET) avec les nœuds borroméens *R. S. I.* de la topologie lacanienne, notre propos est d'esquisser un « objet mystique » où les trois dimensions (corps-âme-esprit) sont nouées, afin que nous puissions l'appréhender sélectivement et conceptuellement. Nous n'omettons pas de reconnaître qu'une superposition hybride de ces deux épistémès ne serait pas pertinente, si ce n'est dans les décalages et autres points obscurs qui seront signifiants quant à être interrogés.

Nous en dirons un peu plus dans le chapitre que nous consacrerons à Jacques LACAN et les *noeuds borroméens*, afin de situer les limites à ce type d'entreprise mais qui, à ce stade premier de notre recherche, a valeur heuristique.



Le symptôme (avec éventuellement un sinthome) tenant lieu de garant structural contre un effondrement, ou le dénouage *Réel-Symbolique-Imaginaire*, de la structuration psychique du sujet, peut faire obstacle au délire, sans pour autant prémunir contre la folie.

- Le *Corps* (correspondant au grec « *soma* » remontant à la tradition philosophique pythagoricienne dont Platon s'inspirera), ou substrat organique, l'étendue d'où le mystique reçoit la loi, le lieu et la limite de son expérience. Il sera « joué » (CERTEAU) par les lois obscures du corps (*Lexicon corporel*) comprenant les **phénomènes mystiques** : extase, lévitation, stigmates, inédie, visions, insensibilité, clairvoyance, léthargie, xénoglossie, glossolalie, convulsions... Toutefois, de nombreux théologiens relayés par des médecins catholiques considèrent que ces phénomènes, manifestation visible de l'invisible, étaient susceptibles de s'apparenter avec des états pathologiques. Jean LHERMITTE, neurologue catholique envisageait d'ailleurs que « ces manifestations accidentent et colorent la vie mystique [...] ressemblent extérieurement à des phénomènes liés à la faiblesse de la nature »⁴³. Ceci peut poser le statut ambiguë des phénomènes mystiques, Thérèse d'AVILA, dans son *Château de l'âme* mettait jadis en garde : « étant donné que les visions et les locutions peuvent être l'œuvre du démon, ou de la maladie, il convient de s'en défier »⁴⁴.

Concernant la vie mystique, il y aurait « ce qui appartient au propre à ces élans, à cette **force** qui dépassera les données sensibles pour atteindre le divin, et ce qui doit être considéré à la rançon de la faiblesse de la nature humaine »⁴⁵ disait encore J. LHERMITTE. Une espèce de double codage peut s'opérer entre blessures de l'âme et plaies corporelles, avec une tentative de saisie du regard qui peut objectiver ces manifestations sur la base de symptômes étranges émanant des tréfonds de l'histoire, tels les discours à propos de la *Grande Hystérie* de J. M. CHARCOT et ses disciples de la Salpêtrière durant le dernier quart du XIX^{ème} siècle. M. de CERTEAU, quant à lui, pensait que le mystique tient du rapport entre ces deux aspects paradoxaux, *phénomène et mystique*.

43. Lhermitte Jean. *Mystiques et faux mystiques* (Bloud et Gay), 1952, p. 20.

44. Citation, in Lhermitte, Ibid., p. 60.

45. Lhermitte J. Ibid., p. 8.

- *L'Ame* (équivalant à l'hébreu « *nefesh* », respiration, gorge ; au grec « *psukhe* », signifiant « *souffle, respiration, haleine* », le latin « *anima* » dérivant indirectement de la traduction grecque), qui à la suite des considérations des philosophes grecs de l'époque classique lui faisant remplir des fonctions multiples, sera unifiée par les pères de l'Eglise. La théologie spéculative s'attachera au « *problème ontologique du point d'insertion des grâces mystiques, et, par suite, à ébaucher une théorie appropriée de la structure de l'âme* »⁴⁶, dans le sillage augustinien, puis de l'âge scolastique. Si en parallèle à cette époque, d'autres conceptions de l'âme émergent, surveillées par la théologie catholique, un découpage sectoriel de l'âme, par des scalpels disciplinaires laïcs, se produit à partir du XVI^{ème} siècle. Nous étudierons partie de ses productions dans les prolégomènes (situés en annexes) et chapitres à venir, de Christian WOLFF aux *facultés de l'âme* des philosophes spiritualistes, jusqu'aux *topiques freudiennes* forgées lors des trois premières décennies du XX^{ème} siècle, sans omettre les *nœuds borroméens lacaniens*. Ce qui intéresse principalement notre propos dans ce registre de l'âme c'est le fait que le **sujet mystique**, pris dans un discours, énonce, formalise un langage mystique rénové au XVI^{ème} siècle, qui sera intégré dans un corpus lexical certes, mais permettra à ce sujet l'expression subjective (?) d'un désir adressé, de par une souffrance, à un « *Tout Autre* ».
- *L'Esprit* (équivalant à l'hébreu « *ruah* », et au grec « *pneuma* », tiré du latin « *spiritus* », est « *un nom commun, emprunté aux phénomènes naturels du vent et de la respiration* »⁴⁷), serait à la fois principe et animateur de la vie spirituelle en l'homme, par son action dans l'âme (cf. la « *ligature des puissances* » de l'âme évoquée par Thérèse d'AVILA) entraînant, dans les tréfonds de l'être des effets corporels (phénomènes mystiques) ou psychiques (souffrance du sujet), dûs à son « *habitation* », sorte de *possession divine* (cf. par exemple chez Marie de Sainte Thérèse), et relevant de ***l'expérience mystique***.

Ces trois registres, reliés par l'entremise d'un nouage dit, au moins pour le moment, *borroméen*, nous servira ici quant à poser une grille de lecture et d'analyse d'enjeux ontologiques et structuraux, mais aussi afin d'aborder les déclinaisons de constructions discursives propre à des champs disciplinaires divers, tant de par leurs fondements que via leurs objectifs « *pratiques* ».

- Pour revenir à notre position de chercheur, précisons encore qu'elle pourra évoluer, s'agissant d'un mouvement migratoire d'allers-retours tissé par la réflexion, entre ce qui concerne *l'en-soi de la discipline* et ce qui relève du *pour-soi du chercheur*, à savoir notre manière de pratiquer le métier de psychologue sur les objets privilégiés de notre recherche, filtré par la « *théorie de notre pratique* ». L'objectif annoncé étant « *de tirer au clair certains des procédés qui organisent, structurent et permettent d'effectuer l'«opération historiographique»[...]»*⁴⁸.

Nous annonçons donc d'emblée que si nous porterons un intérêt certain à des auteurs peu connus ou tombés aux oubliettes, en étant attentif à leurs théorisations pratiques sur un versant clinique, leurs actes de foi, leurs doctrines, les interactions et conflits entre ces derniers et d'autres... nous nous devons de ne point négliger non plus un autre aspect.

46. Reypens L. Article Ame (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques), in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (1932), 1, p. 434.

47. Guillet Jacques. Article Esprit Saint I. Dans l'écriture, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (1961), 4, 2^{ème} partie, p. 1246.

48. Giard Luce. Introduction. Un style particulier d'historien, in *Le lieu de l'Autre, Histoire religieuse et mystique*, de Michel de Certeau. (Gallimard/Seuil), 2005, p. 8.

En effet, si nous prenons le parti d'étudier les enjeux, controverses entre auteurs mineurs ou majeurs, au travers notamment de certaines de leurs publications rendant compte de divers systèmes de pensée, tant du côté de la médecine aliéniste que du point de vue de la théologie catholique des XIX^è puis XX^{ème} siècles ; tous ces aspects sont conditionnés par une perspective socio-politique, avec en exergue des décisions émanant des grandes institutions juridiques (s'appuyant sur le droit romano-canonique), de nature évidemment politiques, tout comme leurs connivences les liant au pouvoir.

Nous évoquerons par là même brièvement en introduction la *Révolution Française* et ses déclinaisons contextuelles, puis suivra, mais de façon à faire corps avec la trame de notre recherche, le *concordat*, les débats entre la proposition d'une science catholique apologétique et le projet de science positiviste, l'émergence de nouvelles disciplines telles l'histoire des religions (puis plus tard la *psychologie religieuse*), la frénésie des *entreprises encyclopédiques* qui scandent le XIX^è siècle, qu'elles soient laïques ou de commande théologique, tout comme l'*anticléricalisme* (néologisme d'Ernest RENAN) qui atteindra son point culminant sous la III^è République. Nous évoquerons bien sûr la place de la religion catholique, donc de la *mystique dans les universités françaises*, telle la Sorbonne, mais aussi au Collège de France, à l'Ecole pratique des hautes études dans sa 5^è section dite des *sciences religieuses*, voire à la Salpêtrière haut lieu des démoniaques et des extatiques, ou d'ailleurs la critique récupérée par D. M. BOURNEVILLE se fera des plus vive quant à militer contre la *présence des religieuses dans les asiles d'aliénés*.

Enfin relevons ici même certains partages et partis-pris entre maisons d'éditions concernant des publications universitaires et médicales (tel Félix ALCAN), ou théologiques (cf. J. MIGNE, G. BEAUCHESNE...), ainsi que les postures de E. LITRE et P. LAROUSSE à propos de leurs lignes éditoriales respectives concernant notamment la place du mot mysticisme dans leurs dictionnaires. Evoquons aussi le *laïcisme* progressif et la *loi de 1905* sur la séparation de l'Etat et de l'Eglise en France, les conflits mondiaux qui jalonnèrent la première moitié du vingtième siècle jusqu'à l'ère annoncée du post-modernisme.

Afin de procéder méthodiquement, nous emploierons parfois des parenthèses, sortes d'*îlots référentiels* qui nous permettront de resituer d'un point de vue contextuel, l'influence voire certaines ramifications d'un système de pensée ou de certains auteurs à propos d'une question de fond soulevée, et dont nous argumenterons certains propos : à l'intérieur d'une partie, les parenthèses, *feed back*, ou anticipations sous forme de « *flash forward* », commentaires, analyses, croisement de données et argumentations seront donc des figures incontournables qui apparaîtront dans notre texte.

Ensuite, par souci de clarté, les éléments, tantôt complémentaires, quelquefois supplémentaires sous forme de *pièces ajoutées*, auront pour objectifs principaux d'amener certains éclairages que nous estimerons nécessaires, sans cependant court-circuiter ou mettre à mal, par trop de lourdeur ou d'omniprésence d'éléments périphériques, les lignes directrices entamées dans notre développement discursif.

Nos recherches ont été effectuées à la BNUS, aux centres de documentation de l'EPSAN à Brumath, de la clinique psychiatrique de Strasbourg et ailleurs (bibliothèques des facultés de psychologie, philosophie, science, sociologie, histoire des religions, médecine, théologie catholique et protestante...), couvrant plusieurs années d'investigations qui nous ont amené à découvrir un florilège de publications sous forme d'articles de périodiques, critiques ou comptes rendus d'ouvrages, pathographies aliénistes, monographies diverses, ouvrages collectifs, traités, précis, lexiques et surtout dictionnaires et encyclopédies émanant d'auteurs singuliers ou de collectivités, évidemment situés quant à leurs points de vue à des carrefours disciplinaires divers, aux fins d'élaboration de productions en rapport avec les états mystiques.

Pourtant ne nous y trompons pas, tous ces éléments semblent nous offrir la possibilité d'une exhumation qui pourrait permettre l'entrée dans la complexité psychique, socio-culturelle, intellectuelle et politique, voie d'accès possible vers l'inscription de l'expérience mystique qui constitu(er)a un discours particulier (cf. la question du lien social, de l'Autre dans un système culturel) que M. de CERTEAU qualifia en son temps, dans son domaine d'études, de « *langage de Dieu* »⁴⁹.

Notre travail historique et épistémologique dépasse l'objectif univoque de collecter et rassembler des objets trouvés. Il prend forme dans leur corrélation en combinant d'abord la multiplication des traces et la production d'hypothèses ou de pertinences. Cette « somme » de rapports sera qualifiée selon les situations, une mentalité, une période, un milieu, une figure ou une épistémè, ce qui n'entamera en rien notre conscience qu'un travail historiographique « *ne donne pas la réalité du passé ; il est bien plutôt l'instrument présent d'une distanciation et le procédé grâce auquel il devient possible de tenir un discours sur l'absent* »⁵⁰.

Un autre écueil serait, dans une conception idéaliste, de privilégier le rapport du sujet (le chercheur) à son objet (historique). En fait, ce qui prédomine c'est le rapport d'une étude particulière avec d'autres, contemporaines, c'est à dire un « *état de question* » avec les problématiques définies par une communauté de chercheurs, les questions qu'elles ouvrent et les écarts qu'elles interdisent, limitent ou rendent possible. De ce fait un chercheur n'est jamais autonome ni détaché : vouloir à tout prix maintenir cette hypothèse « *monadique* » relèverait du mythe, voire d'une mystique, car, nous n'oublions pas, que subsiste toujours la médiation d'une société omniprésente dans nos rapports de chercheurs à l'objet.

Opportunément M. de CERTEAU modélisa deux pôles d'analyse en posant une *structure d'action* mise en rapport à un *écart* qui lui, représenterait toute œuvre particulière dans un ensemble social.

De par ce rapport (contrôlable, extensible), la structure d'action et cet écart « *s'expliquant mutuellement selon un mode particulier (celui de l'historiographie présente) et renvoient mutuellement à une réalité manquante l'opération passée, l'acte d'hier* »⁵¹. Ces deux éléments ne peuvent être isolés, ils s'appuient l'un sur l'autre si ce n'est quant à prendre le risque d'une « *mythologie positiviste ou édifiante* ».

Le poids culturel et sociétal des influences et rapports institutionnels, étatiques, politiques, avec l'édification des systèmes de pensée, des individus et l'effet réciproque pose judicieusement la question de la perspective du lien social. Le point de vue dans les choix de coupe au montage ajoutent à l'angle de prise de vue, par exemple sur une ligne *champ – contre-champ* où le choix d'attention peut porter soit sur le discours de telle institution, ou au contraire, être polarisé sur la manière dont la partie adverse le réceptionnera, n'aura pas le même effet sur la production, l'image véhiculée et sa compréhension postulée.

Pour en venir au fait de cet argument historique, il nous faudra étudier la toile de fond culturelle et contextuelle de certains systèmes de pensées opérants dans la France des XIX^e et début du XX^e siècle. Cette entreprise consistera à un repérage d'une généalogie métaphysique qui infiltre des institutions, influence ses chercheurs et secrète des polémiques autour des divers modèles du psychisme postulés, qui à leur tour influenceront sur les modalités d'appréhension des questions du « *mysticisme* » sur des versants philosophiques, aliénistes, psychologiques, mais aussi scientifiques et théologiques...

49. Certeau Michel de. Chap. 2. Histoire et Mystique, in *Le lieu de l'Autre. Histoire religieuse et mystique* (Galimard/Seuil), 2005, p. 46.

50. Certeau M. de. Ibid., p. 48.

51. Certeau M. de. Ibid., p. 54.

La trame que nous suivrons sera quant à elle une fois de plus plurivoque : l'apparition d'une psychologie qui s'autonomisera progressivement au cours du XIX^e siècle, via les *facultés de l'âme* et leur corrélat, les modèles de la hiérarchisation du psychisme, qui irrigueront l'école médico-psychologique, influençant également, par d'autres biais, Pierre JANET ou plus tardivement Henri EY. Traversant cette réflexion les questions autour de la prise en compte des *automatismes* sous-jacents à cette architecture seront abordées avant l'émergence des considérations sur l'*inconscient* (celui d'un sujet du cogito trônant au *sommet de la conscience*, versus un autre sujet, de l'inconscient celui-ci, envisagé au sens psychanalytique) toujours sur fond d'investigations de la place de la mystique et de la folie sur ces modèles.

S'inscrivant dans une filiation cartésienne, revendiquée ou non, dans laquelle les attributs du corps, la matière, l'étendue ; et les attributs de l'âme, la pensée, l'inétendue ; ne seraient conditionnés par aucun lien intelligible, cette métaphysique peut donc induire comme conséquence que les animaux seraient des machines de la nature dénués d'âme. Deux courants de pensée seront à distinguer car s'opposant : le *matérialisme* (aussi qualifié de « physiologiste ») contre le *spiritualisme* (paré de l'attribut « psychologiste »).

Le courant dit *matérialiste* qui « avait pour programme de traiter la vie mentale comme une propriété ou une manifestation de la matière physique organisée de façon complexe qui composait le corps humain [...], d'en limiter l'étude aux phénomènes extérieurement observables »⁵². Cette conception, de tendance [*moniste*] était plutôt identifiée à la médecine avec des porte-paroles tels CABANIS ou encore GALL.

Le courant *spiritualiste* quant à lui avait pour optique « de traiter l'esprit comme une réalité distincte du corps, comme une entité radicalement libre, non soumise aux lois régissant le monde physique, et qui ne pourrait être explorée que de l'intérieur, par l'introspection du sens intime »⁵³. Confondu avec la philosophie, certains des penseurs tels M. F. P. MAINE de BIRAN, V. COUSIN, T. JOUFFROY, revendiqueront l'acception [*dualiste*].

Pour tenter de marquer plus encore cette fracture, il nous faudra mentionner en passant l'évolution des classifications systématiques des *facultés de l'âme* (intelligence, volonté, sensibilité, et ses nombreuses variantes et déclinaisons) qui furent proposées toujours en ce XIX^e siècle en France. D'abord par des philosophes universitaires intéressés par l'étude de l'âme dans des *considérations métaphysiques*, tels P. LAROMIGUIERE, T. JOUFFROY, A. GARNIER ; ensuite par des savants intéressés par la *localisation anatomique* de ces facultés, représentées par F. J. GALL, J. C. SPURZHEIM, F. J. BROUSSAIS jusqu'à P. BROCA.

Cette ligne de partage ne contaminera pas de manière aussi radicale les tenants de la médecine aliéniste. Si c'est bien la question des *automatismes* (qui possède en germe la théorie de la désagrégation) qui les mobilisera, une partie d'entre eux se rangera derrière J. BAILLARGER ou encore J. J. MOREAU de TOURS, dans une certaine continuité du courant spiritualiste, au sein de l'école médico-psychologique qui considérait alors l'automatisme comme un défaut de contrôle volontaire à l'origine de la folie. En contrepoint, dans le sillage de la tradition matérialiste, les aliénistes installés dans la « lignée *La Mettrie* », tels J. E. ESQUIROL ou encore P. J. CABANIS, employaient au contraire l'automatisme pour caractériser les être vivants auxquels on ne peut selon eux concéder de dignité (cf. les idiots). Enfin l'empirisme et l'associationnisme anglais (H. TAINE, S. MILL...) s'annoncera dans cette suite *matérialiste*, les courants étant introduit en France par le philosophe Théodule RIBOT.

52. Goldstein Jan. *Consoler et classifier. L'essor de la psychiatrie française* (Synthélabo), 1997, p. 310.

53. Goldstein J. Ibid., p. 310.

La perspective du dynamisme mental à support neurophysiologique (H. SPENCER, H. JACKSON...) importé toujours par le même RIBOT, s'inscrira quant à elle dans la filiation du *spiritualisme*. La conscience étant considérée comme facultative car « *c'est un perfectionnement qui tantôt s'ajoute, tantôt manque* » au sommet de la hiérarchie des fonctions de l'évolution des espèces. Pierre JANET à sa manière va tenter de clore le débat français de ce malaise face aux phénomènes inconscients : parlant *d'automatisme psychologique* (dans sa thèse de philosophie datant de 1889) son objectif était d'étendre les prérogatives de la conscience à ce qui était jusque là considéré comme inconscient (pris là au sens très large d'automatisme et de végétatif). Cela faisant dire à Angelo HESNARD, principal « *introduceur* » de la psychanalyse en France, mais fidèle aux réticences janétiennes à l'égard du freudisme et donc à la tradition française, « *l'inconscient, dont la principale manifestation morbide semble bien être sexuelle* »⁵⁴. Dès lors, comme nous le verrons, cette psychologie de la conscience hiérarchisée fait de JANET le théoricien de la résistance française à la psychanalyse jusqu'à EY.

54. Amarilli Philippe. *La dissociation selon Janet : vers un inconscient "à la française"*. Thèse de médecine, ULP Strasbourg, 1991, p. 105.

- Thèse générale, méthode, plan

Le titre de notre *thèse* de psychopathologie et psychologie clinique est donc le suivant :

L'EXPERIENCE <i>MYSTIQUE</i> , ENTRE REALISATION ULTIME ET <i>FOLIE</i> : Analyse épistémologique et psychopathologique (1789-1980)

Une articulation de deux parties va se dessiner, privilégiant d'abord certains aspects de notre travail sur les constructions discursives entamées dans notre mémoire de recherche de D.E.A. La scansion (ou coupure) opérée entre phénomènes mystiques et expérience mystique restant pertinente : les *phénomènes mystiques* qualifiés aussi d'accidentels, pouvant accompagner parfois l'expérience mystique sans pour autant se limiter par recouvrement identitaire ou identification positive à elle, et induisant également quelquefois des risques de déséquilibres physiques, ou de décompensation psychique, surtout si les états sont recherchés pour eux mêmes. Quant à *l'expérience mystique*, elle sera appréhendée dans la deuxième partie : sorte d'offrande par don de grâce au sens théologique du terme, l'Esprit Saint (les profondeurs de Dieu) venant s'inscrire dans l'âme du chrétien avec pour objet l'expérimentation de Dieu. Ces considérations ne sont pas sans soulever certaines polémiques apologétiques entre mystiques naturelles et Mystique surnaturelle, le lien social restant là pertinent à analyser. Nous tenterons d'apporter certains matériaux en vue de saisir partiellement la portée de ce clivage et ses enjeux.

- Avant tout donc, nous souhaitons reprendre le parti de certaines constructions discursives et poursuivre les investigations entamées au cours de notre parcours universitaire. Notre parti pris était de repérer d'abord une toile de fond historique et épistémologique, où la *théologie catholique* élaborait une critériologie du discernement des esprits fondée ultérieurement sur la conception d'un « *homme scolastique* » servant à discriminer notamment les « faux mystiques » des authentiques orthodoxes, les intrications possibles de ces pratiques avec les *aliénations de l'esprit* (terme générique usité avant que la médecine aliéniste ne se soit instituée comme un corps de savoir), les maladies spirituelles... et certaines limites à ces entreprises.

En contrepoint, il s'agissait ensuite de cerner la manière dont la *médecine aliéniste* puis *psychiatrique* appréhendait les états mystiques non comme leur objet mais en tant qu'aspects particuliers d'une nosologie à prétention scientifique. Les entités morbides (*théomanie extatique, démonomanie, folie religieuse, délire mystique...*) seront amenées à migrer tels des « spectres » au travers de différents « paradigmes »⁵⁵ (Aliénation mentale, Maladies mentales, Structures psychopathologiques...) que nous avons étudiés successivement et sommairement, nous bornant à saisir quelques polémiques suscitées. Une grande partie de cette thèse sera donc consacrée à la rencontre de l'épistémologie psychopathologique occidentale (centrée sur le mysticisme) avec son histoire, sur un axe diachronique nous ramenant par la suite à une époque contemporaine, se fixant comme point final d'étude 1980.

55. Nous nous référons aux travaux de G. Lantéri-Laura qui articule le concept de *paradigme* (repris avec quelques nuances à l'épistémologie des sciences Thomas Kuhn) à l'histoire dite moderne de la psychiatrie en repérant quatre paradigmes se succédant non sans interpénétrations : Le paradigme de *l'aliénation mentale unique* (1793-1854), celui des *maladies mentales plurielles* (1854-1926), celui des *structures psychopathologiques* (1926-1977) et enfin ; celui dit *post-moderne* (1977 à la période contemporaine) dont les contours, pour ce dernier paradigme, semblent selon Lantéri-Laura encore difficiles à cerner par manque de recul historique et épistémologique, in *Essais sur les paradigmes de la psychiatrie moderne* (éd. du Temps), 1998, 284 p.

En fait, les « **phénomènes mystiques** », isolés, objectivés, inventoriés dès le XVII^{ème} siècle en Europe chrétienne, indexés par l'Eglise, se retrouvent l'enjeu d'un débat intellectuel au XVIII^{ème} siècle mais surtout au XIX^{ème} siècle entre le clergé catholique et la médecine dite aliéniste : il s'agissait pour les tenants de cette dernière tendance d'articuler à chaque manifestation dite divine (ou diabolique) une théorie explicative à caractère scientifique, ou l'expérience « *Autre* » était ramenée à une entité nosographique morbide qu'on lui faisait correspondre.

Ce « *stock* » de phénomènes mystiques, distingués en somatique et psychique, colonisés par la théologie, passés sous contrôle peu ou prou, de la psychologie et de la pathologie, ne peut pas être compris sans référence à son *contexte d'époque*.

Si deux grandes tendances se détachent dans notre étude, tel que nous les présentons ci-dessus, elles ne seront bien sûr pas considérées dans des approches les séparant, mais bien dans leurs interactions, oppositions et, disions-nous, ses tensions :

- Lorsque nous aborderons la **théologie catholique**, il s'agira d'étudier cette « considération » du mystique dans une orientation épistémologique bien précise : si, comme nous l'évoquions ci-dessus, une limite, donc une référence commune entre **approche médico-scientifique** (qui codifie sur un versant nosographique des entités de *délire mystique, folie religieuse, théomanie extatique, démonopathie, dermatographisme, délire de possession, mythomanie diabolique...*) et **théologie catholique** (parlant de *stigmates, d'extase, d'enthousiasme prophétique, d'inspirations, de folie de la Croix, d'oraisons, de visions, de ravissement, de lévitation ou d'union mystique...*) est inexistante. Il ne faudra pas passer sous silence la fracture instituée au sein même de cette théologie, tranchante, car établissant un rapport à des normes (et donc une extra-territorialité, sorte de double relation d'inclusion/exclusion).

C'est là une référence à la critériologie du *discernement des esprits* (divin, diabolique et naturel) dont la dernière occurrence n'a cessé d'être investie et colonisée par la science en général et la médecine en particulier, surtout depuis le XVI^{ème} siècle. Toutefois, la théologie catholique conserva une option sur cette catégorie, qui se dégage tantôt sous forme d'apologétique et de controverse, ne serait-ce qu'aux fins d'établir une distinction entre **mystiques naturelles** et **Mystique surnaturelle**.

Donc en résumé, ce serait une illusion grossière voire une mystification que de vouloir modéliser un unique abîme entre une nosologie aliéniste, puis psychiatrique tendant à pathologiser, éclairer et décrire des états, notamment « *mystiques* », en tant que relatif à des aspects morbides et des traits de personnalité déficitaires seuls ; et d'un autre côté, la théologie catholique s'y opposant pour ne voir que le côté extatique, passionnel et contemplatif des mystiques, ralliés pour certains saints par béatification rétrospective dans le dogme ecclésiastique. Partie des propos que nous avons élaborés autour de notre objet de recherche vise à approfondir le repérage du fait suivant : au centre même de la théologie catholique, des « *déviances* » pathologiques et démoniaques, dont les mystiques peuvent être l'objet lors de leurs états d'oraisons, sont formalisés en tant que catégories, forgées par une sous-discipline nommée la théologie morale, rappelons que nous avons esquissé là le terme de *scansion mystique*.

Là encore, la question du discernement des esprits reste opérante afin de traquer la « *simulation du merveilleux* » tout comme une notion « hybride » médiévale, dite du *préternaturel* (n'ayant ni le statut de surnaturel ni celui de naturel) qui s'immisca dans les débats et ce jusqu'à la période contemporaine.

- Nous tenterons également de saisir la portée d'une *médecine aliéniste* du XIX^{ème} siècle naissant, qui dans sa prétention à se constituer comme une science n'a pu percevoir les *états mystiques* (au sens large du terme) que comme un aspect particulier d'une nosologie qui lui fournit son cadre de traitement et d'interprétation.

De ce fait, nous ne pourrions faire l'économie d'une étude de la construction des **classifications** (surtout françaises) des « troubles mentaux », la portée épistémologique du passage de *l'aliénation mentale* unique aux *maladies mentales* plurielles, l'émergence d'entités nosographiques spécifiques caractérisée soit par la thématique des idées délirantes (cf. un retour aux monomanies esquiroliennes...), soit par leur aspect systématique au cours du XIX^{ème} siècle, laissant progressivement la place au début du XX^{ème} siècle à l'étude des mécanismes en cause dans les maladies mentales, avant l'avènement lors du premier tiers de ce même XX^{ème} siècle d'un nouveau paradigme, celui des *structures psychopathologiques*.

En recentrant le sujet aux thèmes qui animent cette recherche, les aliénistes du XIX^{ème} siècle (ESQUIROL, CALMEIL, MARC, MACARIO, RENAUDIN, DAGONET, BOISMONT, MICHEA, SEGLAS, BALL, REGIS ...) puisent dans un vivier culturel occidental dense, riche mais disparate, afin de métaboliser ces « états mystiques » au centre de leur appareil critique cautionné par leur nosologie :

- écrits de mystiques (surtout chrétiens, orthodoxes ou non).
- asiles d'aliénés et maisons de santé.
- « faux » mystiques, saints, prophètes, sorcières et possédés, jalonnant l'histoire.
- phénomène d'épidémie psychique diverses (Cévennes, Loudun, St. Médard...).

Le but escompté étant l'établissement d'un **rapport de pseudo-linéarité** des « phénomènes mystiques » entre le discours médical aliéniste (psychopathologie morbide) qui tendait, entre autre, à vouloir recouvrir par des essais de *médecine rétrospective* ces manifestations, et l'Eglise catholique qui cherchait, quant à elle, à conserver l'indépendance de son corpus. Afin d'étayer notre propos, nous convoquerons les écoles de *physiologie historique* [1830-1871] et de la *Salpêtrière* [1872-1909] et essayerons de rendre compte de quelques unes des controverses majeures initiées jadis, quant aux statuts des mystiques, entre *hallucinations morbides* ou encore *Grande hystérie*, les marges restant cliniquement infimes.

Autrement dit, une des causes de la médecine aliéniste est la création d'une sémiologie spécifique dans le but de caractériser chaque espèce morbide, irréductible les unes aux autres, par sa clinique et son évolution (cf. *diagnostics différentiels* qui sont un domaine *hétérogène* de la pathologie... propice au « mystique »). Ces questions seront donc d'actualité au cours du XIX^{ème} siècle, autour du statut des monomanies puis de leur abandon initiant le paradigme des *maladies mentales* couvrant une période riche en classifications nosographiques, moment propice quant à s'interroger sur la place des extases en leur sein (cf. discussion à la société médico-psychologique sur les relations entre hallucinations et extase entre 1855 et 1857).

Enfin, un troisième moment verra l'émergence des *structures psychopathologiques* où l'unité de jadis refera jour (opposition, parmi d'autres, entre *Névroses* et *Psychoses*) avec toujours encore, l'organisation hiérarchisée du « sujet » humain, référence devenue classique de la psychiatrie française, qui conditionne chez celui-ci l'accès à la liberté, et la potentialité supposée possible chez chacun de « pouvoir devenir fou ». Ce modèle sera fécond pour tenter d'intégrer, ou expliquer, les états que traversent les mystiques, de JANET à EY.

Par ailleurs la *psychanalyse*, en tant que démarche se détachant des phénomènes afin d'appréhender des constantes structurales, par le biais d'une étude de la parole du sujet (de l'inconscient), a pu initier des recherches et réflexions, voire même éclairer des aspects à partir de ce dernier paradigme. Toutefois précisons que dans le « *dossier mystique* », la question de « *la nuit obscure de l'esprit* » excède bien entendu la problématique proposée par la psychanalyse autour de la théorie de l'inconscient. Cela précisé, nous serons amenés à explorer les marges et les périphéries de notre champ épistémologique. L'ouverture de ce travail, déjà lesté par l'obturation, voire la clôture de cette voie (alias le « *dossier mystique* ») à priori postulé par M. de CERTEAU depuis au moins trois siècles en Europe, ne nous semble pas être pour autant *aporétique* (à entendre au sens de se heurter à une contradiction). Sans envisager une « résurrection » du problème de la voie mystique dans un axe occidental et chrétien, il ne nous semble pas y avoir de contradiction à rouvrir partie de ce dossier.

Pour revenir à notre hypothèse de départ, quelques précisions semblent encore nécessaires : cette hypothèse donc, qui s'est étoffée peu à peu au gré de nos investigations, contacts, échanges... semble néanmoins condenser des données historiques, psychopathologiques, philosophiques, sociologiques, théologiques... à priori éparées, se présentant en fait plutôt comme une fiction, un « *outil heuristique* ». Cette caractéristique, si elle nous place peut-être en position délicate dans la mesure où nous aborderons cette thèse tant sur des éléments aussi généraux que sur des questions aussi spécifiques, nous garantira toutefois un avantage que nous considérons de taille.

Elle nous permettra de survoler le « *champ de bataille* » (B. MEHEUST) en étant à même de savoir où poser notre regard. En effet ce repérage aura pour point de mire les zones conflictuelles et quartiers stratégiques à explorer voire à exploiter en vue de cette thèse.

C'est à la lumière de cette approche décentrée, en contrepoint notamment, mais pas exclusivement, d'un champ aliéniste puis psychiatrique où nous tenterons de cerner, au travers de l'évolution d'un savoir nosographique d'abord positiviste (*symptomatologie, diagnostic, marche évolutive, pathogénie et pronostic*), et en marge de la mystique, la constitution de cet « objet » qui n'est pas forcément le même, sous les projecteurs de ces deux approches que sont la théologie et la médecine aliéniste, se déclinant de la fin du XIX^{ème} siècle jusqu'aux *prémices* de l'ère dite post-moderne.

En guise de récapitulatif méthodologique, il s'agira de cerner l'épicentre de phénomènes, et identifier le jeu des forces qui s'y appliquent.

Ensuite, il nous restera à dresser l'inventaire des alentours, c'est à dire confronter, contraster et comparer entre elles les différentes notions, disciplines, expériences et terminologies...(tels *délires, démonopathie, théomanies, « faux mystiques », psychopathologie, Absolu, ontologie, science, folie, transcendance, phénomènes mystiques, normal, pathologique, sujets, jouissance Autre, mystique, âme, expérience mystique, Esprit, psychologie...*)

Enfin nous tâcherons d'amener l'événement « *mystique* » dans l'histoire de son temps afin d'étayer l'interprétation à venir qui nous semble devoir être proposée :

- d'un côté dégager les enchaînements du savoir clinique, psychopathologique au sens large du terme, mais aussi théologique, ainsi que leurs marges,
- de l'autre, inscrire ces « parcours » dans la dynamique sociale et historique sous-jacente des XIX^è et XX^è siècles, surtout français, sans pour autant négliger leur proche périphérie.

Nous désirons par là même poursuivre et approfondir la confrontation de ces deux discours en marquant plus en détail certains enjeux conceptuels et stratégiques sur fond de *zeitgeist* successifs : comment, et par quel(s) intermédiaire(s) la médecine aliéniste (puis la psychiatrie) s'ingéra régulièrement dans le champ de la théologie pour disqualifier le mystique ; la théologie catholique optant pour une défense apologétique contre ces incursions souvent taxées par elle de « scientistes ». Notons encore, mais nous en discuterons plus en détail dans le corpus même de notre travail, que ces conflits atteignirent leur apogée sous la *III^{ème} République* (1870-1945), conflits relayés par d'autres disciplines et prenant des formes discursives et argumentatives diverses et originales de part et d'autres.

Autrement dit encore, nous tenterons d'esquisser le fait qu'il n'existe pas, à priori, de frontière nette et fixe, entre *état mystique* et *expérience pathologique* et, qu'au sein même de chacune des disciplines étudiées (surtout la médecine aliéniste et la théologie catholique, sans néanmoins que nous nous cantonnions exclusivement à ces deux principaux domaines) existaient des nuances, des marges intrinsèques nécessitant un système de discrimination opérant (d'une part une nosologie couplée avec un *diagnostic différentiel*, et d'autre part une critériologie du *discernement des esprits*).

Si, comme nous l'évoquions plus haut à plusieurs reprises, nous serons attentifs sur le plan discursif aux affrontements entre *logos scientifiques* et *discours de la foi catholique* autour du « fait mystique » ; nous ne sommes pas dupes de cet artifice conceptuel, c'est à dire de ces caricatures conventionnelles arguant de supposées entités séparées, isolées et suspendues, comme s'il était possible de les considérer dans un isolement solitaire et patent. Déjà « *la* » science se veut protéiforme, donc par définition plurielle, ce qui met à mal l'usage courant de vouloir la citer au singulier, « *les* » sciences seraient plus justes. Quant à supputer une fracture trop tranchée entre deux bastions considérés comme hermétiques et étanches, ce n'est qu'un leurre, mentionnons certains médecins catholiques ou encore, dans un autre registre, quelques théologiens adeptes de psychanalyse lacanienne pour illustrer des points de passages, des échanges et finalement des ouvertures transdisciplinaires possibles.

Ceci précisé, malgré les raccourcis que nous empruntons tantôt et que nous dénonçons à l'instant, notre hypothèse est la suivante : Dans le contexte des controverses mentionnées plus haut, autour d'un *objet mystique*, deux *épistémès* majeures, distinctes et sous-jacentes aux constructions discursives, se télescopent : une conception fondée sur un dualisme corps/âme [Homo duplex] propre à une psychopathologie au sens large ; et une [approche trinitaire] prenant en compte, en plus des deux occurrences pré-cités, une dimension de l'Esprit-Saint, de l'apanage de la théologie catholique.

Cet affrontement d'épistémologies induisit pour effet un *malentendu* principal qui est le suivant : les débats discursifs portant la plupart du temps sur les *PHENOMENES* mystiques (du côté de l'impression corporelle, le visible au sens de l'objectivable, la trace) ; refoulant l'*EXPERIENCE* mystique (référée, dans une tradition catholique, à la rencontre du mystique avec Dieu, dans les profondeurs de son âme), cette dernière chutant en des lieux divers :

Soit que *l'expérience* se trouve réduite ou assimilée aux seuls *phénomènes* mystiques, au moyen d'interprétations dualistes (donc de nature binaire), produites par des auteurs laïcs et favorables à une approche psychologique ou scientifique ; soit, toujours dans le contexte des conflits apologétiques, l'expérience mystique est certes postulée par certains théologiens, mais rabattue malencontreusement sur le versant des seuls phénomènes, pour amener une « *preuve* ». Enfin, plus subtil, le décalage entre *discours* doctrinal étayé sur une métaphysique de type néo-thomiste, fidèle à une orthodoxie théologique, mais risquant invariablement de dénaturer *l'expérience* mystique dans son essence et ses fondements. En effet, le transcendant ne se laisse au mieux appréhender qu'au travers de son expérience alors même que, la plupart du temps, le théologien se trouve décentré de celle-ci, parlant de quelque chose qu'il n'a pas éprouvé lui-même, si ce n'est au mieux d'en avoir vécu quelques prémices. N'oublions pas que la théologie catholique, en tant que « *connaissance de Dieu* », est référée à une dogmatique, du registre du discours. Précisons dès lors que la rhétorique mystique que nous aborderons se distingue et est distanciée de l'expérience mystique en tant que telle.

L'expérience mystique devenant du coup pour nous ce *point de fuite* nous paraissant omniprésent dans son évanescence, soit en arrière plan des controverses discursives, ou encore, subvertie, par des essais de saisie propre à la psychologie religieuse ou différemment par la psychanalyse. De fait, l'aspect ontologique de l'expérience n'est certes pas notre axe de recherche alors même qu'il se trouve convoqué, ça et là, par des tentatives quant à parvenir à cerner cette *scansion mystique*, entre réalisation ultime et folie. Notre titre revendique effectivement la présence de l'expérience mystique, fruit notable du malentendu que nous tentons de relever dans notre hypothèse et qui sera questionné et analysé dans notre thèse.

- Emergence d'une science mystique substantivée

A la croisée de sa carrière médiévale, le « *corpus mysticum* » ne désigne plus l'Eucharistie (« *action de grâce* ») comme ce fut le cas jusqu'au XII^{ème} siècle occidental, mais l'Eglise. Michel de CERTEAU, jésuite et historien s'inscrit bien ici dans une suite revendiquée des travaux de père Henri de LUBAC, en plaçant là en exergue le souci de l'époque du corps mystique : ce dernier se trouve pourvu d'un « *discours (un Logos, une Théologie...) mais il lui manque un corps – social et/ou individuel* »¹.

Ne perdons pas de vue qu'à ce stade, si une cartographie d'un nouveau monde de l'esprit accompagné d'un lexique d'une langue différente commence à se détacher, le signifiant mystique est toujours adjectivé à une « *théologie, fondée sur le postulat d'un cosmos qui énonce les volontés du créateur* »². La toile de fond en vigueur à la fin du Moyen Age est l'Unité non encore fragmentée de la science fondamentale. Les régions de « *la* » théologie sont alors indiquées par la *théologie scolastique* (aristotelicienne et nominaliste), une *théologie mystique* (de tradition dionysienne, c'est à dire rapportée à la Théologie négative) et enfin une *théologie positive* (scripturaire et patristique). De ces trois disciplines qui articulaient un discours référentiel, la théologie mystique semblait être « *placée transitoirement sous le signe unitaire, elle recherchera peu à peu l'hétérogénéité qu'elle cache à mesure que se spécialisera le nom qui cadrerait son espace et que chacune des trois sciences [...] acquerra son autonomie en passant d'une position adjectivale à une position substantivale* »³.

De cette interférence entre pratique discursive et nomination d'un lieu naîtra, vers la fin du XVI^{ème} siècle, une nouvelle discipline, *la mystique*. Toutefois selon M. de CERTEAU, cette science neuve ne tiendra pas, elle se dispersera à la fin du XVII^{ème} siècle, incapable de respecter son cahier de charge sur un des deux points de son programme que nous allons maintenant brièvement exposer.

- S'il lui a effectivement été possible de se pourvoir d'une unité substantivale, « *le mot fait lui-même texte, il circonscrit l'élaboration d'une « science » particulière qui produit ses discours, spécifie ses procédures, articule des itinéraires ou expériences propres, et tente d'isoler son objet* »⁴.
- C'est quand il s'est agi d'en déterminer les procédures et de définir son objet qu'un impossible se déclara : en effet « *son objet n'est-il pas in-fini ? Il n'est jamais que la métaphore instable d'un inaccessible. Chaque « objet » du discours mystique s'inverse en trace d'un sujet toujours passant [...] elle s'évanouit en son origine* »⁵, sorte d'« *oxymoron* »⁶ à entendre ici comme un opérateur de l'impossible dépassement des contradictions nécessitant de penser l'un et l'autre, et augurant entre autres des *malentendus* à venir autour de la considération des phénomènes dits mystiques.

1. Certeau Michel de. *La Fable mystique 1* (Gallimard), 1995, p. 108.

2. Certeau M. de. *Entretien, Mystique et psychanalyse*. Ibid., p. 157.

3. Certeau M. de. *La Fable mystique 1*. Ibid., p.148.

4. Certeau M. de. Ibid., p.104.

5. Certeau M. de. Ibid., p.105.

6. Du grec oxumôron, ingénieuse alliance de mots, contraction de *oxus*, piquant, fin et *môros*, sot, in *Dictionnaire de philosophie* (Fayard), 2004, p. 923.

Deux pans semblent s'être détachés, l'un refoulé pendant les périodes sûres de leur savoir mais présent en filigrane tel une ombre pour évoquer « *un au delà des systèmes vérifiables ou falsifiables, une étrangeté intérieure...* »⁷, pour employer des concepts propre à l'épistémologie des sciences poppériennes du XX^{ème} siècle courant. L'autre versant, c'est une sorte d'occupation de la place laissée quelque peu vacante par la mystique, de tout un « *stock de phénomènes psychiques ou somatiques, bientôt passés sous le contrôle de la psychologie ou de la pathologie, des «exercices» du sens colonisés par la théologie qui les mue en «applications» pratiques, et des questions radicales, oubliées depuis ou reprises par des philosophes* »⁸, axe important de notre recherche doctorale et à fortiori de notre hypothèse de recherche.

Il nous paraît intéressant d'étudier en prélude que la mystique va rassembler des pratiques à l'intérieur d'un même espace : la combinaison d'un *nom* substantivé et de ces *pratiques* permettent ensuite de préciser le *lieu* où se construit la mystique. Jusqu'au XVI^{ème} siècle les auteurs ne parlent pas de « *mystique* », mais de « *contemplatifs* », « *spirituels* », « *illuminés* », appellations désignant leur expérience, le signifiant « *mystique* » s'adaptant à leur discours. Ce n'est qu'au XVI^{ème} siècle donc que « *la région «mystique» se détache des voies «ordinaires» ou «communes» et tend à s'identifier à l'«extraordinaire»*. Cette localisation accroît les méfiances »⁹ et par là même participe de son isolement.

Si une tradition sera retrouvée, le tribut à cette généalogie opportune peut paraître onéreux en ce sens ou, au moins au travers des discours produit par la controverse ou l'apologétique, un langage qui instituait la différence sous les mêmes mots se perd : « *Cette exégèse restaure l'unicité de «la même chose» sous la différence des mots. [...] Il y a théologie, en effet, là où une herméneutique réduit au «Même» les figures diverses du temps. Elle élimine l'irréductibilité de différences par la production d'une «tradition» c'est à dire par la définition d'un «essentiel» qu'un savoir clérical découpe, s'approprie et tient pour le dénominateur commun d'une pluralité océanique [...] taillant dans les textes du passé un corpus homogène aux critères tirés de la nouvelle «science des saints» [...] »¹⁰.*

La thèse de M. de CERTEAU illuminera donc partie des pré-requis de ce travail. Selon cet auteur, le discours dionysien (cf. la référence au corpus du pseudo-Denys l' AREOPAGITE) découpe et articule au XVI^e et XVII^{ème} siècles un champ spéculatif, la *science mystique*.

Une figure épistémologique nouvelle se détachera progressivement, comme théorie et « *théorie de la pratique* » de l'expérience mystique, stigmatisant le paradoxe d'un champ expérimental et spéculatif : « *l'extrême développement d'une technologie de l'esprit doit se soumettre à un insaisissable interlocuteur, l'absolu, Dieu* »¹¹. Une science étrange et distandue se signifie, entre raffinement de ses pratiques mentales ou linguistiques et l'évanouissement de son objet toujours insaisissable dans son absolu. Quelle relation l'absolu peut-il entretenir avec une expérience particulière ? ou, comme le disait CERTEAU, « *de quelle manière l'universel, en qui se fonde le désir mystique, peut-il être reconnu ou attesté sur un mode local et singulier* »¹².

7. Certeau M. de. Ibid., p. 106.

8. Certeau M. de. Ibid. p. 106.

9. Certeau M. de. Ibid., p. 137.

10. Certeau M. de. Ibid. p. 155.

11. Certeau M. de. *Entretien*, Ibid., p. 158.

12. Certeau M. de. Ibid., p. 159.

La « *fable* » *mystique* (expression de M. de CERTEAU) ne se réfère ni à un genre littéraire ni à une expression disqualificatrice en terme péjoratif de l'expérience mystique. Elle est envisagée comme une fonction du discours, en tant que ce dernier instaure l'effet que « *sur la « mystique du sujet », puisse venir se poser la fable du nom (de Dieu) qui la rendra déchiffrable* »¹³ dans la perspective de l'énonciation. Le *sujet mystique* se faisant alors le réceptacle dans son âme en répondant à ce qui lui parle.

Si aux alentours des XVI^e et XVII^e siècles, une séparation s'opéra entre des *expériences* (du registre de « *pratiques* ») et des *manières de faire* (relevant elles de théories) dans une organisation de la société en espaces différents qui relève, toujours selon M. de CERTEAU, de rapports de force (politique, juridique, ou rhétorique), le savoir se spatialisa également, dans le sens d'une constitution régionalisée des bastions spécialisés, suffisamment étanches pour ne pas se pénétrer. Par rapport à cela, ce qui peut nous paraître novateur ce n'est bien sûr pas la vie mystique dans toute son étendue mais bien son isolement récent et les tentatives d'*objectivation* opérées par le regard : son nouveau statut l'a fait paraître dans un secteur de l'observable. Cette problématique se systématisera plus encore, au cours des XIX^e et début du XX^e siècle, dans un *paradoxe* porteur initiant cette opposition entre :

- des phénomènes *particuliers* ayant le cachet d'exceptionnels, ou tout au moins de hors-normes, devenant l'objet d'intrigues tour à tour dévotives, aliénistes puis psychiatriques, psychologiques, ethnographiques ou bien sûr psychanalytiques.
- Le sens *universel*, chrétiens surtout par sa perspective, ou le Dieu unique et véritable dont les mystiques se disent/ font les témoins : cet Absolu qui se fait entendre mais qui est situé dans un ailleurs à la fois transcendant et immanent.

Cette séparation forgée entre ces deux tendances entretient un malentendu majeur qui place donc en exergue la confusion de la mystique avec le miracle et l'extraordinaire : c'est là le piège d'un certain positivisme qui attribue une caution de vérité aux faits « *objectifs* » qu'elle définit, en modélisant un « *entassement d'étrangeté* » dans une surenchère. Une apologétique ecclésiale venant donc se caller parfois sur cette recherche du signe, de la preuve, du côté de l'objectivation et qui par retour, projette d'affermir, entre autres, les fondements de la science catholique mennaisienne...

En tout cas, ce qui nous paraîtra important de constater, c'est qu'au début du XX^e siècle, une fracture se dessina, dans les grandes lignes, au niveau d'une rupture entre les *phénomènes mystiques* et la « *radicalité existentielle de l'expérience* ». Ce dernier champ sera récupéré par des études philosophiques et religieuses (Jean BARUZI, Henri BERGSON, Louis MASSIGNON, Henri DELACROIX, Maurice BLONDEL, Emile BOUTROUX, Maurice PRADINES, Roger BASTIDE...) et des productions chrétiennes (Maurice de la TAILLE, Joseph MARECHAL, Anselm STOLZ, Jules PACHEU, Joseph de GUIBERT, Albert FARGES, Ambroise GARDEIL, Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, Benoît LAVAUD, Augustin POULAIN, Jérôme RIBET...) rendant certes « *à la mystique sa structure et portée doctrinales* », mais cantonné du côté de disciplines telles la philosophie et la théologie catholique.

13. Rabant Claude. Eros entre fable et mystique, in *Michel de Certeau. Le voyage mystique.*/dir. Luce Giard (Cerf), 1988, p. 96.

De ce fait un domaine sera laissé en friche, celui des phénomènes mystiques qui finissent par être annexés aux recherches psychiatriques (Pierre JANET, Charles BLONDEL, Jean Martin CHARCOT et dans son sillage les salpêtriers, mais aussi Georges DUMAS, Henri THULIE, Auguste MARIE...), ethnologiques (Lucien LEVY-BRUHL, Emile DURKHEIM, Marcel MAUSS...), psychologiques (Ernest MURISIER, Brenier de MONTMORAND, William JAMES, James LEUBA, Théodore FLOURNOY, ...) et psychanalytiques (Oskar PFISTER, Herbert SILBERER, Carl-Gustav JUNG, Sigmund FREUD...jusqu'à Jacques LACAN via Jacques HASSOUN, Marie Christine HAMON, Paul Laurent ASSOUN, Louis BEIRNAERT...) sur des versants attentifs au langage symbolique du corps.

Dans un article paru dans la *Revue de métaphysique et de morale*, ayant pour titre « Que veut dire « mystique » ? », datant de 1984, son auteur, Edmond ORTIGUES commença par dire que « le mot « mystique » n'est plus compris aujourd'hui de la même façon qu'au Moyen Age et dans l'Antiquité »¹⁴. D'un point de vue étymologique, le terme était d'emploi pré-chrétien, *muein* (« garder le silence ») dans le contexte initiatique des cultes des mystères grecs, acception couplée à peu près à la même période avec la notion de secret : mais « dans la religiosité hellénistique, le « secret » qui est proprement « mystique », ce n'est pas le secret d'aucune ineffable connaissance religieuse, c'est le secret d'un rite dans sa pure matérialité »¹⁵. Précisons encore qu'entre le IV^e et le V^e siècle après J. C., le christianisme absorba progressivement le *silence* et le *secret* grec via divers auteurs, du pseudo-Denys l'AREOPAGITE, en passant par Saint Augustin jusqu'à Jean GERSON...: selon Louis BOUYER, « les premiers emplois du mot mystique appliqué à une certaine manière de connaître Dieu directement et de façon quasi-expérimentale semblent bien se trouver chez ORIGENE »¹⁶, auteur ayant vécu entre 185 et 254 ap. J. C.

Le terme mystique, d'un point de vue étymologique renvoyait au bas Moyen-Age, vers 1380, à ce « qui a un sens caché, relatif aux mystères de la foi »¹⁷. Aux environs de 1480, il sera question du *corps mystique* (*Mystique du nouveau Testament*, éd. J. de ROTSCCHILD, III), orthographié différemment dès 1583, *corps mystique* (du christ), et évoqué en 1690 dans l'article Théologie du *Dictionnaire de Furetière*. En 1704, le *Dictionnaire de Trévoux*, réfèra l'adjectif mystique (depuis 1694) à ce « qui à trait à l'expérience directe de Dieu ».

Par ailleurs, mystique fut envisagé en 1601 comme substantif féminin, « étude, connaissance du mysticisme » (Pierre CHARRON, *Sagesse*, II), ne devenant substantif masculin que vers 1689, en tant que « ensemble des pratiques du mysticisme » (Mme de SEVIGNE, *Lettres*). Un an plus tard, il renverra à « celui qui se livre au mysticisme ». Enfin, au milieu du XIX^e siècle, en 1850, il sera utilisé toujours comme substantif, en étant rapporté à « celui qui montre une passion extrême dans la défense de ses idéaux » (G. de NERVAL, *Illuminés et illuminisme*, Almanach cabalistique dans *Oeuvre*, tome 2), inclinant du côté d'une polysémie de tendance souvent péjorative, notamment pour une ou plusieurs entrées du *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* (1865-1890) de Pierre LAROUSSE, ou du *Dictionnaire de la langue française* (1859-1872) d'Emile LITRE .

14. Ortigues Edmond. Que veut dire « mystique » ?, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1984, 89, 1, p. 68.

15. Bouyer Louis. "Mystique". Essai sur l'histoire d'un mot, in *Supplément de la Vie Spirituelle*, 1949, 15 mai, p. 6.

16. Bouyer L. Ibid., p. 18.

17. La plupart des données étymologiques qui suivront figurent dans le *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX^e siècle* (1789-1960), tome 11 (1985), p. 1285-1286.

Lorsque la scolastique médiévale des XII^e et XIII^e siècles constitua, au sein de ses universités, un *corpus sacré* composé de l'Ancien et du Nouveau Testament, de Saint Augustin et des quatre Livres des sentences de LOMBARD ; et un *corpus profane* intégrant notamment AVICENNE et AVERROES ; il ne faut pas oublier que les écrits des philosophes helléniques tels que Hippocrate (*théorie humorale*), Platon (diverses œuvres dont son partage des quatre manias...), Aristote (âme distinguée en *intellective, sensitive, végétative*) ou encore GALIEN (s'inspirant de l'âme aristotélicienne, subdivisée chez lui en *imagination, cogitation, mémoire*), cheminèrent géographiquement¹⁸ en étant intégrés par diverses traditions. De fait, les mondes hébraïques et arabes s'inspirèrent entre autres des travaux galléniques, non sans certains ajouts ; traduisant par ailleurs des traités et commentaires aristotéliciens. Ce sont ces dernières oeuvres là que les copistes du monde chrétien traduisirent à leur tour en latin.

Saint Thomas d'AQUIN, auteur d'une *Somme Théologique* fut à l'origine d'un modèle de *l'homme scolastique* dont nous discuterons dans nos prolégomènes (cf. annexe 5) les fondements et effets tant pour expliciter théologiquement l'expérience de Dieu, que dans sa subversion ultérieure par les démonologues du début de la Renaissance afin d'expliquer la possession diabolique. A propos de la mystique, T. d'AQUIN évoqua une « *cognitio Dei experimentalis* », signification tempérée par E. ORTIGUES avançant que chez cet auteur médiéval, « *l'expérience « exhibe » une pratique et rien d'autre ; elle procède « par exhibitionem operis » [...] »*¹⁹.

Selon certains auteurs, tel l'historien Jacques LE BRUN dans la suite des travaux initiés par M. de CERTEAU, l'essor de la mystique sera caractérisé, à la fin du XVI^e siècle, par la diffusion en versions latines des grandes œuvres rhéno-flamandes (tels Maître ECKHART ou Jaan van RUYSBROECK...) grâce aux Chartreux de Cologne ; par les expériences et les écrits des mystiques carmélitains espagnols (Sainte Thérèse d'AVILA, Saint Jean de la CROIX ...) ; mais également par diverses dénonciations, condamnations et autres mises à l'*Index* sur fond d'apologies et justification. Le XVII^e siècle verra une sorte de normalisation de la mystique (corpus de phénomènes, lexique institué...) faisant corps avec l'orthodoxie : cette nouvelle discipline autorisée sera donc ingérée et contrôlée par la théologie catholique, annonçant par là même son déclin ou, pour reprendre une expression de LE BRUN, son « *oraison funèbre* »²⁰.

18. La thèse classique des historiens, arguant de relais arabes (via Tolède) et hébraïques au moyen-âge, quant à la traduction et la circulation des œuvres hellénistiques, avant qu'elles ne fussent accessibles, grâce aux copistes chrétiens, à la langue latine et aux débats universitaires, fut contestée par l'historien Sylvain Gougenheim. Ce dernier auteur, dans son livre, *Aristote au Mont Saint-Michel* (Seuil), 2008, nuança la perspective classique de l'intermédiaire des philosophes arabes, dont Averroès, en ajoutant qu'en parallèle, l'héritage grec fut également transmis à l'Europe chrétienne médiévale de manière directe, aux XI^e et XII^e siècles. Il évoqua une chronique du Mont Saint-Michel datant du XII^e siècle dans laquelle figura une mention à un certain Jacques de Venise qui élaborera vers 1127 une traduction d'Aristote ; ceci entraînant une levée de bouclier d'un collectif international de philosophes et d'historiens dénonçant cette entreprise révisionniste...

19. Ortigues E. Ibid., p. 69.

20. Le Brun Jacques. Histoire de la mystique et déclin de la mystique au XVII^e siècle, in *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*./Sous la dir. d'Alain Dierkens et alii (éd. Université de Bruxelles), 2005, p. 171.

Un théologien de la fin du XIX^e siècle, le R. P. Jérôme RIBET dans *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines* (Paris, 1895), tome 1, nouvelle édition, spécifia le point suivant : « *la Mystique forme donc une des branches de la théologie considérée dans son ensemble ; et, à s'en tenir à l'acception générale que nous venons de lui assigner, elle embrasserait toute cette partie de la science sacrée qui expose les principes et formule les règles de la perfection chrétienne, c'est à dire de l'ascension de l'âme vers Dieu* »²¹. Mgr. Albert FARGES, auteur d'un ouvrage, *Les phénomènes Mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques. Traité de Théologie Mystique* (Paris, 1923), tome 1, présenta quant à lui la théologie mystique comme une véritable science : « *comme toute science vraiment digne de ce nom, elle n'est pas seulement une compilation de faits, mais un ensemble de théories explicatives basées sur des principes certains et méthodiquement liés en un seul tout par le raisonnement [...]. La théologie mystique est, en outre, une science expérimentale. Rien en elle que l'on puisse taxer d'à priori : ni les faits, qui dépassent toutes les prévisions de l'homme, ni les principes, qui lui sont fournis par la révélation chrétienne et par la généralisation des faits observés* »²².

Dans une tradition carmélitaine, « *l'âme qui « a traversé la Nuit obscure, gravi les pentes du mont Carmel et qui s'est unie à Dieu par une vive flamme d'amour se repose enfin dans une contemplation qui est son acte le plus pur* » [...] »²³. Pourtant, l'orthodoxie théologique veillera scrupuleusement sur la démarche (ascétique, renoncement aux appétits sensibles, à l'exercice naturel des facultés de l'âme ; contemplation infuse ou acquises) et le contenu de l'expérience, également attentive et méfiante à l'égard d'éventuels phénomènes mystiques.

La critériologie du *discernement* entre alors en ligne de compte, *discernement des esprits* (Divin, diabolique, naturel) et *discernement spirituel* (intellectuel, imaginaire, corporel) selon que la règle se veut être fondée sur la ratio [Lettre] ou bien éprouvée par charisme dans l'expérience [Esprit] (annexe 5 où nous avons finalement fait figurer nos *prolégomènes*, en vue d'éclairer la préhistoire et la généalogie des discernements) : l'apologétique tentera de distinguer le surnaturel du naturel, incluant dans cette dernière occurrence l'imposture, la constitution physiologique, l'imagination, les états morbides, l'ivresse hallucinatoire induite par certaines drogues, le magnétisme et l'hypnotisme, ou encore le spiritisme... pour ne citer là que quelques unes des catégories naturelles forgées par l'abbé RIBET.

Là où des philosophes tels William JAMES (1902) ou Henri DELACROIX (1905) évoquèrent un « *état théopathique* », le premier en termes critiques, le second dans une analyse plus fine, mais exclusivement psychologique ; les théologiens Paul AGAESSE et Michel SALES mentionneront quant à eux l'« *union théopathique* », en précisant que « *c'est dans l'union théopathique avec Dieu que culmine l'expérience mystique. Après avoir dépassé le domaine des images sensibles, transcendé le jeu des conceptions et des raisonnements, renoncé par une purification active et passive aux préférences du moi égoïste, le contemplatif affirme, en se fondant sur une expérience éprouvée et incommunicable, que lui est donnée gratuitement une ineffable connaissance de Dieu par contact avec lui* »²⁴.

21. Ribet Jérôme. *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines* (Poussielgue), 1895, tome 1, nouvelle éd., p. 15.

22. Farges Albert. *Les Phénomènes Mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques. Traité de Théologie mystique* (Lethielleux), 1923, tome 1, p. 1 (c'est nous qui soulignons).

23. Serouya Henri. *Le mysticisme* (PUF), 1956, p. 91.

24. Agaesse Paul, Sales Michel. Article Mystique. III. La vie Mystique chrétienne, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, p. 1965.

Enfin Jean-Noël VUARNET, écrivain et philosophe, dans un article datant de 1984, et qu'il intitula « Remarques sur les états théopathiques », les caractérisa comme « *états de ceux et celles que Dieu, objet absent, meut, émeut, agite. Mais aussi et surtout : états de ceux qui reçoivent de Dieu la « souffrance analogique » [...] »*²⁵, insistant ensuite au sujet des mystiques sur une « *sortie de la théopathie »*²⁶.

Comme énoncé ci-dessus, si les psychologues des religions de ce début du XX^e siècle firent, pour la plupart, allégeance au dogme de Théodore FLOURNOY, « *l'exclusion méthodologique du transcendant »* ; les théologiens catholiques parlèrent en majorité, dans un contexte apologétique, d'une expérience qu'ils n'avaient pas faite eux-mêmes (au mieux ils ont pu en éprouver quelques prémices, ou encore occuper auprès de certains contemplatifs, la fonction de directeur de conscience...) s'en tenant la plupart du temps à une seule approche théologique, au sens de « *connaissance de Dieu »*²⁷, référée à la dogmatique catholique.

C'est donc aux confins du *discernement* et du *diagnostic différentiel* que nous examinerons ce décalage d'*épistémès*, dans un rapport en tensions, de *scansions mystiques* controversées entre discursivité et ontologie.

25. Vuarnet Jean-Noël. Remarque sur les états théopathiques, in *L'infini*, 1984, 5, p. 109.

26. Vuarnet J.-N. Ibid., p. 116.

27. Fonck A. Article mystique, in *Dictionnaire de théologie catholique*, tome X, 2^e partie, 1929, p. 2600.

*I. NAISSANCE DU PARADIGME DE L'ALIENATION MENTALE
COMME MODELE D'UNE MEDECINE ALIENISTE EN
CONSTITUTION, POSITIONS THEOLOGIQUES ET PERCEE
DE FILIERES OCCULTISTES AU SEIN DU MAGNETISME
ANIMAL [1789-1830].*

1. DES REFLEXIONS MEDICALES SUR L'ETAT MONASTIQUE (1790) DE PHILIPPE PINEL A SON TRAITE MEDICO-PHILOSOPHIQUE SUR L'ALIENATION MENTALE (1809).

D'un point de vue social, politique, économique et religieux, la fin du XVIII^e siècle en France fut marquée par des changements et des ruptures dont le point d'orgue était 1789. En effet, si le passage du féodalisme vers le capitalisme s'effectuera sur le long court ; la transition entre l'*Ancien Régime* porté par la monarchie, les ordres privilégiés, la censure de la presse..., et la *Révolution française*, marquant quant à elles l'avènement de la société bourgeoise, l'unité nationale et l'économie capitaliste, la déclaration des droits de l'homme et des citoyens..., mais aussi la Terreur, la déchristianisation violente et les alternances politiques ; cette transition s'opérera non sans difficultés et conflits. Ne perdons pas de vue qu'aux excès multiples de la cour, l'usage des lettres de cachet, des privilèges divers profitant à la noblesse... alors même que la population fut taxée par des impôts extrêmement lourds ; succèdera une *instabilité* populaire, les finances de l'Etat étant presque à sec, des bandes organisées trouvaient à s'armer, les pillages se multipliant, la famine et la mortalité s'accroissant également, de sorte que la misère était à son comble. Une alternance ambivalente s'institua entre foules enthousiastes, portées par des projets animés par la « *pulsion de vie* » ; et masses fanatiques et exaltées, dont les passions exacerbées se manifestèrent, via la « *pulsion de mort* », notamment sous la Terreur ou les emprisonnements en série et les exécutions à la guillotine se multiplièrent. D'un point de vue religieux, l'Assemblée proposa d'abord au clergé paroissial la *constitution civile*, dont les enjeux sous-jacents étaient, pour ceux qui l'acceptaient, de s'inscrire en tant que « *prêtres citoyens* », sur une ligne tendue vers une sécularisation progressive de l'Eglise. Le propos politique était bien, en l'absence revendiquée de négociation avec Rome, de réorganiser l'Eglise catholique en fonction de la logique de la société civile. A cette première référence succèdera en l'an II (1794) une autre orientation, axée elle sur une *déchristianisation*, avec obligation de contracter des mariages pour les prêtres, sorte de garantie aux fins de rendre l'abdication définitive.

Ces transformations, tout en remettant en question l'identité même du catholicisme en France, interrogèrent profondément le corps social, et particulièrement, dans les campagnes. Autant les pays d'Etat, que les régions récemment incorporées ou la France non francophone réagirent quasi unanimement par un refus de la politisation excessive de la Société, amenant le renversement des valeurs religieuses qui, même si ces dernières furent critiquées, avaient toutefois pour fonction primordiale de structurer le lien social. Ce qui fera dire à l'historien Claude LANGLOIS que « *c'est sur cette inaptitude à « gérer » la question religieuse que bascule « à froid » la Révolution. Le religieux est ainsi institué au cœur du politique. Tel est l'héritage que la Révolution va léguer avec des conséquences autant idéologiques que très concrètes* »¹.

Alors que l'imaginaire politique se laïcisait sur le devant de la scène, le religieux, refoulé dans les coulisses, ne continuait pas moins d'être opérant, tel un symptôme qui se signifiera notamment par le truchement de la parole chez certains citoyens, et la production de délires sur des thématiques *religieuses, mystiques, prophétiques* ou encore *démoniaques*. En fait nous pourrions dire que ces années post-révolutionnaires, où un temps contestataire désorganisé prit la place d'un temps rythmé par le sacré, furent initiatrices d'un grand *vide*, propice à l'émergence d'effets pathogènes individuels ou collectifs dans la société civile, à coloration religieuse prononcée.

1. Langlois Claude. Postface. La déchirure, in *la Révolution l'Eglise, la France*, de Timothy Tackett (Cerf), 1986, p. 332.

Philippe PINEL remarquera, dans son *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* (1801), à partir de la consultation des registres de l'hospice de Bicêtre, que de nombreux prêtres et moines, mais aussi des gens issus des campagnes, égarés, tenant des discours apocalyptiques, annonciateurs d'autres changements, et dont le nombre ne cessera d'augmenter durant ces années, furent internés car présentant des folies dites religieuses. Michel FOUCAULT établira même que « *sous l'Ancien Régime et pendant la Révolution, la vivacité des croyances superstitieuses, ou la violence des luttes qui ont opposé la République à l'Eglise catholique ont multiplié les mélancolies d'origine religieuse. La paix revenant, le Concordat effaçant les luttes, ces formes de délire disparaissent [...]* »², ou du moins diminuèrent considérablement, tel des vestiges des bouleversements révolutionnaires dont l'ampleur des conséquences n'a pu être évaluée dans toute sa vastitude.

S'il est vrai que le « *beau monde* », fréquentant assidûment les philosophes et les encyclopédistes, était alors indifférent en matière religieuse en cette fin de *l'Ancien régime*, il n'en fut pas de même dans les autres couches sociales de la population. Ultérieurement à cette période de transition révolutionnaire, PINEL rendit compte de crises d'exaltation mystique, de folies à thèmes religieux consécutifs au serment du clergé, aux baptêmes et mariages républicains. De même le relâchement, voire l'abandon dans certains cas des pratiques religieuses, les conflits de conscience, les remords exprimés à des prêtres après des années passées « *dans le péché* », sans communion ni messes, simplement des cérémonies laïques, participèrent aussi aux symptômes observés... Cette « *mélancolie dévote* »³ (métabolisant des « symptômes » aussi multiples que mysticisme, possession démoniaque, sorcellerie, prophétisme, fanatisme...) sera observée dans les diverses maisons de fous, de Bicêtre à la Salpêtrière, en passant par Charenton, du lendemain de la *Révolution française* jusqu'à la *Restauration* (1814-1830), voire au delà.

D'un point de vue contextuel, préalablement, au carrefour d'un XVIII^e siècle crépusculaire avant même l'amorce d'un XIX^e siècle naissant, un certain nombre de personnages installés dans différentes villes d'Europe, tels Johann Christian REIL à Halle, Vincenzo CHIARUGI à Florence, Joseph DAQUIN à Chambéry, Abraham JOLY à Genève, Johann Theobald HELD à Prague et bien sûr P. PINEL à Paris ...furent partie prenante de la genèse d'un mouvement considéré généralement par les historiens de la psychiatrie comme l'avènement d'une médecine aliéniste, s'autonomisant en tant que discipline distincte au sein de la médecine, future psychiatrie. Pourtant longtemps la postérité ne retint que le nom de Philippe PINEL, bénéficiant d'une part d'une aura révolutionnaire (il fut celui qui libéra de leurs chaînes les insensés de Bicêtre, geste hautement symbolique, mythe propagé à partir du deuxième tiers du XIX^e siècle par Scipion PINEL, son propre fils !) et d'autre part, du rayonnement parisien, capitale officieuse de l'Europe, qui était à son apogée, comme si en fin de compte elle put être en mesure, plus encore que d'autres villes, d'accoucher d'un homme illustre, le *citoyen* PINEL.

Philippe PINEL (1745-1826) né à Jonquières, fut bachelier en 1766, indécis quant à son orientation, il s'inscrivit d'abord en 1767 à la faculté de théologie en vue du doctorat puis interrompit ses études en 1770, traversant une crise personnelle et, en rupture avec la foi catholique, s'orienta finalement vers la faculté de médecine de Toulouse.

2. Foucault Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique* (Gallimard), 1972, p. 610.

3. Jan Goldstein releva que Pinel « *ne pouvait se soustraire au devoir de souligner l'aspect malsain de la vie cloîtrée* » in *Consoler et classifier. L'essor de la psychiatrie française* (Synthélabo), 1997, p. 282.

Alors que le 13 février 1790, l'Assemblée Nationale eut aboli les ordres religieux et par là même la reconnaissance des vœux monastiques, PINEL afficha *opportunément* son ambition révolutionnaire, en tant qu'idéologue engagé pour cette cause, en publiant dans le Journal gratuit, destiné à un lectorat d'intellectuels, ses *Réflexions médicales sur l'Etat Monastique*. Etant donné que ce décret n'obligeait point les occupants des monastères et des cloîtres à quitter ceux-ci, les clercs se retrouvaient par là même en tenaille, entre des vœux irrévocables prononcés sous le sceau de la foi, comme le leur rappela l'Eglise ; et la disgrâce doublée d'incertitude d'un éventuel retour au monde. Comme le précisa l'historienne Jan GOLDSTEIN, « *c'est à ce moine « pusillanime et irrésolu » que PINEL adressait ses « Réflexions médicales sur la condition monastique »[...] »*⁴, pensant peut-être que la médecine pouvait s'intercaler en substituant à un problème de conscience morale, un discours traitant du médical et de l'hygiène, porté par les « *Loix immuables que lui prescrivent ses facultés morales et son organisation physique »*⁵, dixit PINEL.

Alors même qu'à l'Assemblée nationale, certains de ses représentants les plus radicaux assimilaient le *monachisme* à un suicide, au sens où le serment donné par un « adolescent » (c'est à dire un très jeune adulte) lors de son engagement monacal était considéré en tant que "*suicide civil*" (selon un certain GARAT l'aîné) ; le médecin philanthrope Joseph DAQUIN (1732-1815) dira d'ailleurs à ce propos dans sa *Philosophie de la Folie*, parue en 1791 à Chambéry, que « *la vie contemplative surtout chez les tempéraments mélancoliques ou chez ceux qui ont le cerveau froid et humide, c'est une cause commune de la folie : aussi combien de fous de toutes espèces dans les couvents, et combien qui, s'ils ne le sont pas tout à fait, sont bien prêts de le devenir ? Les gouvernements dans lesquels on a permis l'émission des vœux qu'à un certain âge, ont donc fait une loi sage et très prudente »*⁶.

Pour revenir à l'article de PINEL, ce dernier l'introduisit par les propos suivants : « *un isolement éternel et sans espoir, la dure contrainte de tous les penchants du cœur portent dans l'âme le dégoût et l'amertume [...]. Une morosité sombre, triste fruit de l'engourdissement des facultés physiques et morales, souvent les accès de la plus profonde mélancolie, et d'autrefois les infirmités de la vie sédentaire, empoisonnent tous les moments de l'existence. La folie met souvent le comble au désordre de l'entendement et quel est le Monastère qui n'en offre point chaque jour de malheureux exemples ? [...] Puisse l'image vraie des maux qui viennent d'être retracés, ne laisser plus de regrets sur une démarche prescrite par la plus saine politique »*⁷. Selon l'auteur, qui s'aligna sur le modèle de grégarité appuyé par la philosophie du XVIII^e siècle, la vie monastique était par essence malsaine et néfaste sur le plan "*moral*" (cet épithète renvoyant non au bonnes mœurs, mais bien plutôt au versant conscient de l'expérience humaine, comme nous le verrons un peu plus loin avec le *traitement moral*). En effet les journées consacrées aux retraites et à la vie contemplative sans stimulations extérieures seraient sources d'affaiblissement nerveux selon l'auteur, et de plus, le silence, l'absence de vie sexuelle exposerait moines et moniales à l'apathie, à la mélancolie voire même à la folie : « *Quel vuide immense doit éprouver dans le silence du cloître le Cénobite apathique qui ne cherche qu'à se soustraire à une vie laborieuse ? »*⁸.

4. Goldstein J. Ibid., p. 282.

5. Pinel Philippe. Réflexions médicales sur l'Etat Monastique, in *Journal Gratuit, neuvième classe. Santé*, 1790, 6, p. 82.

6. Daquin Joseph, in Forthomme Bernard. *L'Etre et la folie* (Peeters), 1997, p. 214.

7. Masson Maurice, Bourgeois Marc. La médicalisation de l'institution charitable : de Saint Jean de Dieu à Philippe Pinel, in *Annales médico-psychologiques*, 2006, 164, p. 241, ces auteurs reprennent la citation de Pinel en page 82 de son article.

8. Pinel P. Ibid., p. 82.

PINEL souhaita ensuite examiner les « *effets moraux & physiques d'une dévotion ardente & exaltée* »⁹, en s'appuyant sur Saint Thérèse d'AVILA et son *Autobiographie*. Il tenta de fonder quelques parallèles entre les degrés de la vie intérieure thérésienne et certaines manifestations morbides, des symptômes de la « *mélancolie dévote* » (selon l'expression d'un médecin qu'il cita, un certain Jean-Georges ZIMMERMAN), manifestations pour lesquelles il prit parti (faits et causes !) dans son article. Condamnant donc les méditations prolongées, il précisa d'abord le parcours du mystique qui médite sur un sujet particulier, n'absorbant pas encore l'âme dans son ensemble car elle était toujours soumise à des distractions (dans la tradition carmélitaine, il pourrait s'agir de *l'oraison mentale* où Dieu suspend l'entendement). Suivra un second degré que PINEL qualifia d'« oraison de quiétude » (en fait, la quatrième demeure du château intérieur, amenant quiétude et sommeil des puissances) où « *l'âme est dans un état calme de jouissance intellectuelle & de contemplation, qui semble assujettir toutes ses autres facultés* »¹⁰.

Le troisième degré, toujours d'après PINEL, dit de « concentration intérieure », se retrouva réduit par lui à « *une espèce de délire ou de sainte ivresse, dans laquelle l'âme est assaillie d'illusions ou de visions comme surnaturelle* »¹¹ (Sainte Thérèse mentionna quant à elle une *oraison d'union*, qualifiée « *d'heureuse extravagance, de cèleste folie* »).

Enfin pour finir, le quatrième et plus haut degré (qui pourrait être rapproché des sixième demeure, union extatique ou fiançailles spirituelles ; et septième demeure, union transformante, sur l'échelle spirituelle ascensionnelle de Sainte Thérèse, soit l'oraison de *ravissement* ou d'extase) est explicité par PINEL comme suit : « *les fonctions des organes des sens restent interrompues, tous les muscles sont dans une tension forcée, le visage devient radieux, & la partie intellectuelle de notre être est parvenue au plus haut point de ravissement qu'elle puisse atteindre* »¹². C'est là une description médicale de l'extase (selon le *De melancholia et morbis melancholicis* (Paris, 1765) de Anne-Charles LORRY, cité par PINEL) qui, converti en expression médicale, devenait une espèce de *cataplexie*.

Plus précisément, en terme toujours descriptif, car basé sur l'observation comme l'affectionnait PINEL, « *le visage des extatiques offre d'abord un air attentif & stupéfait ; leurs yeux sont fixes & immobiles ; les membres résistent à une impulsion étrangère, comme dans la cataplexie ; le sentiment de la douleur est presque nul quand on les frappe [...] leur respiration lente & interrompue [...] on leur entend marmonner quelques paroles confuses ; vers la fin de cet espèce d'accès [...] comme quand on sort d'un profond sommeil, et on leur observe un léger sourire ; mais l'âme reste dans une espèce d'imbécillité durant laquelle on ne parle que de merveilles et de prodiges ; les veilles, les jeûnes, les prières affectueuses, la lecture des livres ascétiques, ou le spectacle des personnes frappées des mêmes maladies amènent par degrés les âmes ardentes à cet état d'exaltation* »¹³.

9. Pinel P. Ibid., p. 83.

10. Pinel P. Ibid., p. 84.

11. Pinel P. Ibid., p. 84.

12. Pinel P. Ibid., p. 84.

13. Pinel P. Ibid., p. 84-85 (souligné par nous).

Prudemment, PINEL évoqua des « *heureux rapprochemens* » (!) entre des graduations mystiques de la vie intérieure et d'autres situations analogues de l'âme, ces dernières non gratifiées de dons surnaturels, tels des « *douces ivresses* » et autre « *aliénation* » (pouvant toucher des musiciens, sculpteurs et peintres...), il mentionna également un « *isolement intellectuel* » (référé aux penseurs profonds et aux grands écrivains); un « *délire d'admiration* » dans les fièvres malignes ; un « *état de ravissement* » initié par quelques attaques de vapeurs et autres accès d'hystérie; un « *somnambulisme naturel ou Mesmérrien* » (!) ; une « *exaltation fantastique* » (chez les Bonzes, les Santons, ou les Bramines) ; enfin un « *état extatique* » (induit par l'usage de narcotiques divers, tel l'opium oriental...). PINEL présenta déjà, à l'état d'ébauche, son projet d'approche médico-philosophique ou les nombreuses modifications des facultés morales de l'homme, face auxquelles la philosophie seule, sans l'aide (« *sans les lumières* » ! dicit PINEL) de la médecine, ne saurait appréhender les variétés et marges de la nature humaine.

Toutefois PINEL prétendit respecter les pratiques religieuses en ajoutant que d'après lui, les *déviances* issues de celles-ci ne pouvaient être éclairées qu'à partir de la médecine, distinguant « *vraie vertu* » et « *mélancolie* ». Dans la deuxième section de son travail, axé sur les troubles provoqués par la vie recluse et sédentaire (« *Effets dangereux d'une méditation trop longtemps prolongée* », d'après l'auteur), il insista sur les effets morbides du « *retrait social* » et de « *l'oisiveté contemplative* ».

Les religieuses sont soumises aux attaques d'hystérie, « *pâle couleurs, les engorgements lymphatiques, squirres de la matrice* »¹⁴ dans une « *espèce d'incarcération, à laquelle sont condamnées les Religieuses cloîtrées [...]* »¹⁵, finalement en « *détentions continues* »¹⁶.

Pour PINEL, les seuls moines qui gagnaient son estime furent ceux qui alternaient vie de prière et travail quotidien, le médecin se référant explicitement aux règles de Saint Benoît et, pour les Religieuses, celle « *qui se consacre à la retraite, et qui remplit cependant les devoirs sacrés de la Société, en servant les malades dans les Hôpitaux [...]* »¹⁷; opinion que le neurologue anticléricale D. M. BOURNEVILLE, disciple de J. M. CHARCOT, rejettera moins d'un siècle plus tard ! Enfin dans la troisième section, il vilipenda les « *suites pernicieuses* » de la continence sexuelle, en ayant recours à une mise en perspective particulière.

Louant d'abord la virginité réalisée par certains Pères de l'Eglise qu'il mentionna (Ambroise de Milan, Athanase d'Alexandrie, Saint Cyprien et Saint Jérôme), il posa en embuscade l'autorité de la médecine qui aurait pour fonction de « *dénoncer « les maladies qu'entraînent [ces] vœux téméraires » [...]* »¹⁸, se référant alors à l'autorité (bis) du nosographe François BOISSIER de SAUVAGES et sa *Nosologia methodica, sistens morborum classes, genera et species juxta Sydenhami mentem & Botanicorum ordinem* (1763), où ce dernier soulignait également les risques de la continence forcée.

14. Pinel P. Ibid., p. 86.

15. Pinel P. Ibid., p. 87.

16. Pinel P. Ibid., p. 87.

17. Pinel P. Ibid., p. 87.

18. Goldstein J. Ibid., p. 283 (ou p. 89 de l'article de Pinel).

Afin d'affermir l'autorité médicale, il décrédibilisa les thérapeutiques religieuses usitées dans les couvents et monastères, « *toutes les petites recettes, les drogues mystérieuses, et les rafraîchissants multipliés qu'on prodigue aux jeunes Néophytes saines et robustes, pour détruire en elle le germe des passions, c'est à dire, leur constitution et leur santé* »¹⁹; quand il ne s'agissait pas de saignées réitérées, considérée par PINEL comme une « *pratique bien plus insensée* ».

Enfin PINEL illustra son article par deux cas clinique, pointant l'extrême dévotion religieuse et ses conséquences pathologiques, notamment chez un jeune moine luttant contre ses désirs sexuels qu'il « *dirigea* » de ses conseils dans une sorte de cure pastorale fondée sur des moyens moraux, en utilisant délibérément un langage religieux : « *Je pris un ton consolateur pour ramener le calme dans l'âme timorée de cet infortuné cénobite* »²⁰. En conclusion, PINEL se positionna clairement sur un versant médical, en soutenant en amont l'abolition des vœux monastiques initiée par l'Assemblée nationale, pour, en aval, marquer la portée thérapeutique de ce décret. C'est là à notre sens une façon pour PINEL de préparer d'une part une lente rupture entre le champ médical et les institutions de charité investies par des religieux qui n'étaient pas des médecins, donc incompetents selon lui en matière de curation des maladies de l'âme ; et d'autre part, de tendre vers une autonomisation prochaine d'une médecine aliéniste sur le point d'être constituée, se fondant sur un nouveau paradigme, celui de l'aliénation mentale et porté par une thérapeutique spécifique, le *traitement moral*.

De fait, le regard critique qu'il porta sur la vie contemplative, donc mystique, il le spécifiera dans sa *Nosographie philosophique ou la méthode de l'analyse appliquée à la médecine* (Paris, An VI, 1798, tome 2) : « *La vie contemplative, la solitude, les abstinences, les macérations, sont encore plus propres à la production des mêmes affections nerveuses (les vésanies), comme le prouvent les détails historiques sur les Brahmanes indiens, les disciples de Zoroastre en Perse, les pieux sectateurs de Mahomet, les anciens anachorètes de la Thébàide* »²¹. Pourtant, ne nous y trompons pas, et nos prolégomènes sont là pour l'attester, PINEL de ce point de vue est loin d'être un précurseur en englobant également les prophètes bibliques dans un ensemble qu'il qualifiera de *délire enthousiaste* (cf. annexe 14).

Préalablement cependant, afin de resituer le contexte d'époque, l'année 1793 (an I), marqua l'arrivée de Philippe PINEL à Bicêtre, sa rencontre avec le surveillant Jean-Baptiste PUSSIN, l'observation et le contact avec des insensés... d'où émergera rétrospectivement selon certains historiens de la psychiatrie tel Georges LANTERI-LAURA, la borne annonciatrice du premier paradigme de la psychiatrie moderne, celui de l'Aliénation mentale (1793-1854) qui s'étalera diachroniquement jusqu'au démembrement des monomanies opéré par le médecin aliéniste Jean-Pierre FALRET au milieu du XIX^e siècle. A partir de ce constat, trois aspects au moins peuvent être dégagés : tout d'abord l'isolement d'une affection unique, l'Aliénation mentale, en tant que maladie distincte des autres maladies, dont les manifestations peuvent être plurielles (sans qu'une étanchéité rigide ne soit systématiquement de mise entre chacune de ces entités au socle commun). Il s'agissait donc de la *mélancolie*, de la *manie*, de la *démence* et enfin de l'*idiotisme*.

19. Pinel P. Ibid., p. 90 (c'est nous qui soulignons).

20. Pinel P. Ibid., p. 92.

21. Pinel Philippe, in Forthomme Bernard. *L'Etre et la folie* (Peeters), 1997, p. 217.

Ensuite, PINEL réussira, selon Gladys SWAIN²², le tour de force d'opérer un passage de l'*insensé*, privé de raison, réduit à la lie de l'humanité, dont l'économie animale était ramenée à sa désorganisation la plus morbide ; à l'*aliéné*, certes étranger à lui-même, mais dont la raison semblait seulement égarée, ou bien encore qu'une partie de ses facultés de l'entendement restaient valides, donc accessibles à une appréhension thérapeutique. A partir de là, enfin, un *traitement moral* de la folie, en tant qu'aliénation mentale, devenait envisageable. Cette modalité thérapeutique unique s'appuyait sur au moins trois aspects fondamentaux. Tout d'abord l'impératif d'isoler l'aliéné de son entourage familial et de le retenir dans un établissement spécialisé et exclusif au traitement de ce type d'affection. Ceci afin que l'aliéné se trouva à l'abri des influences pernicieuses éventuelles de ses proches à l'égard de ses passions dérégées, et ensuite qu'il se retrouva dans « *un environnement parfaitement rationnel, de manière que peu à peu la raison lui revient du dehors au dedans* »²³ par l'intermédiaire des sens, selon les préceptes *idéologiques* inspirés du sensualisme de CONDILLAC, auxquels PINEL fut sensible. Le deuxième aspect consistait à s'adresser, en tant qu'aliéniste (représentant prototypique de la normalité), à ce qu'il subsistait de raison, même chez le plus aliéné des aliénés, afin de pouvoir prendre appui sur ce reste de raison et, allié thérapeutiquement avec l'aliéné, partir à la reconquête du *sujet*, celui de la conscience claire et de la connaissance. Le troisième aspect enfin mettait en valeur les vertus du travail comme garant sociétal et moral du maintien de la santé, de l'ordre et des bonnes mœurs : « *Un travail constant change au contraire la chaîne vicieuse des idées, fixe les facultés de l'entendement [...]* »²⁴ disait encore PINEL.

Alors que la tradition, depuis l'Antiquité s'appuya sur cette « *partition : le philosophe se réservait l'âme et le médecin s'attribuait le corps* »²⁵, PINEL annexera à la médecine le domaine des passions en réunissant philosophie et médecine dans son *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* paru dans sa première édition en 1801. PINEL y élargira le thème des effets pathogènes de la vie contemplative autour de la folie religieuse, c'est à dire les mélancolies et manies à thèmes religieux, qui pouvaient toucher autant les laïcs que les clercs. Cette folie religieuse se voulait récurrente et résistante à toute tentative de cure, étant donné que trouver un « *moyen moral* » qui puisse être plus autoritaire, en vue d'impressionner l'imagination, relevait d'une véritable gageure tant la religion, qui alimentait là ces craintes, les exaltations, les obsessions et les illusions pathologiques, était influente. Jusqu'en 1801 au moins, PINEL pensait donc qu'une intervention active à partir de la rhétorique, amenée sur le même plan que la production morbide de l'aliéné, aurait des effets curateurs. Il s'agissait là d'une entreprise consistant en une sorte de « *délire à deux* » avant l'heure (LASEGUE et FALRET, 1873) où dans les faits, lire du VOLTAIRE à un fou qui se prenait pour la quatrième personne de la Trinité chrétienne n'avait pour seul « sens » que de connaître un échec retentissant. Huit ans plus tard, lorsqu'il fit paraître la seconde édition remaniée de son *Traité* (1809), PINEL semblait avoir abandonné cette piste, au moins dans son écrit, pour privilégier d'autres options.

22. Swain Gladys. *Le sujet de la folie. Naissance de la psychiatrie* (Calmann-Lévy), 1997, publié initialement en 1977, escamotant du même coup la lecture foucauldienne qui réduisit le parcours de la déraison en occident à une vaste institutionnalisation du pouvoir médical visant à la seule approche objective et scientifique des aliénés. Cf. aussi du même auteur *Dialogue avec l'insensé* (Gallimard), 1994, recueil d'articles mettant par exemple en exergue le débat philosophique du début du XIX^e siècle où, selon Swain, « *Hegel ramène ainsi la folie du dehors où la situait Kant au dedans de la raison, d'une raison à la fois et indissolublement mise en jeu et conservée* », Ibid., p. 9.

23. Lantéri-Laura Georges. *Essai sur les paradigmes de la psychiatrie moderne* (éd. du Temps), 1998, p. 66.

24. Lantéri-Laura G., p. 67.

25. Pigeaud Jackie. L'antiquité et les débuts de la psychiatrie française, in *Nouvelle Histoire de la psychiatrie* (Dunod), 2^e éd., 2002, p. 138.

Dans la partie IX du chapitre « Police des établissemens consacrés aux aliénés », intitulé Précaution que doit faire prendre l'exaltation extrême des opinions religieuses, PINEL s'interrogea, « *s'il faut seulement rechercher s'il importe de s'opposer à l'exaltation des idées et des sentimens qui peuvent naître de cette source, pour concourir efficacement à la guérison de certains aliénés* »²⁶...

Comme l'avaient relevé Maxime LAIGNEL-LAVASTINE et Jean VINCHON, si partie du *traitement moral* avait vocation d'user d'intimidations et de contraintes afin de frapper l'imagination exaltée de beaucoup d'aliénés, et par là même produire un choc bouleversant le cours de leur délire. Il faut préciser que ce moyen « *thérapeutique* » avait rarement des effets sur les délirants mystiques, de loin les plus dangereux dans l'asile (cf. l'exemple à Bicêtre ou l'un d'eux armé d'un tranchant qui projeta de pratiquer un suicide expiatoire de tous les hommes de l'asile pour les fêtes de Noël blessa PUSSIN et tua deux malades...). Lorsque parvint à PINEL l'ordre de faire disparaître tous les objets de culte au cours de l'an III, il fut très inquiet : « *il s'ouvrit au surveillant PUSSIN de ses craintes. Celui-ci, bon meneur de foules, fit venir des cocardes tricolores, prononça un discours patriotique, enthousiasma les malades et les emmena faire la besogne dont PINEL craignait les suites. Un mystique exalté eut pu aussi bien retourner les aliénés en sens contraire et provoquer une bagarre sanglante, si PUSSIN n'avait su prévenir les événemens. Les mystiques assistèrent impuissans à l'enlèvement des croix et se contentèrent d'invoquer le feu du ciel et de menacer les coupables de l'engloutissement dans les abîmes de leur terre* »²⁷.

S'il continua de convenir de la quasi impossibilité de « *dompter le caractère* » d'une « *aliénée par dévotion* », parlant de « *mélancolie dévote* », sorte d'association d'une entité pathologique avec une terminologie religieuse d'ascendance populaire, voire péjorative, il s'en tiendra à ce que Jan GOLDSTEIN appella une « *stratégie d'omission* ». En effet PINEL, adepte de l'observation empirique et de la classification méthodique s'appuya sur les préceptes de John LOCKE qui mettait l'observation et l'expérience en avant. A la question de savoir s'il était judicieux de laisser à portée de ce type d'aliéné(e)s des livres de piétés, afin qu'ils puissent en faire lecture assidue, ou encore chercher des consolations auprès de leurs confesseurs ordinaires, PINEL utilisa l'argument de l'expérience. Celle-ci « *apprend que c'est le moyen le plus sûr de perpétuer l'aliénation, ou même de la rendre incurable, et plus on accorde, moins on parvient à calmer les inquiétudes et les scrupules* »²⁸, assertion qu'il tenta ensuite de démontrer à partir d'une série d'études de cas.

A propos de l'étiologie de la folie religieuse, l'auteur évoqua d'abord des *circonstances historiques* spécifiques, dans le contexte de la Révolution, créant des conflits tant auprès des prêtres ayant adhéré à la Constitution civile du clergé, que ceux qui étaient « *réfractaires* », où s'était révélée « *une source féconde de folie pour les consciences tourmentées* »²⁹.

26. Pinel Philippe. *Traité médico-psychologique sur l'aliénation mentale. Ou la manie* (Brosson), 1809, 2^e éd., p. 265.

27. Laignel-Lavastine Maxime, Vinchon Jean. *Les malades de l'esprit et leurs médecins du XVI^e au XIX^e siècle. Les étapes des connaissances psychiatriques de la Renaissance à Pinel* (N. Maloine), 1930, p. 315.

28. Pinel P. Ibid., p. 268.

29. Goldstein J. Ibid., p. 284.

L'autre facteur énoncé fut la *qualité même de l'expérience religieuse*, dont seul certaines formes de croyances pouvaient induire la folie religieuse. Il fustigea la « *secte de Methodistes et [...] leur doctrine désolante, toujours remplie de menaces de la vengeance céleste et des tourments de l'enfer* »³⁰ dont la France avait un équivalent, sorte de variante du catholicisme, dont les sermons et autres ouvrages « *respirent une teinte noire de mélancolie et [...] d'une morale fouguese, propre à réduire au désespoir la faiblesse humaine* »³¹. Ce lien entre un certain type de religion et la folie, PINEL l'objectiva en constituant une sorte de topographie ecclésiastique parisienne, à partir de la population d'aliénés fréquentant Bicêtre et la Salpêtrière, d'où il déduisit les quartiers où régnait une « *dévotion atrabilaire* » et ceux où dominait une « *piété compatissante et éclairée* », sans d'ailleurs nommer explicitement jansénisme et Compagnie de Jésus. De là, PINEL adoptera un jugement nuancé à l'encontre des religions, disqualifiant celles dont les pratiques ascétiques de jeûnes, mortifications, macérations avaient pour objet de désorganiser l'économie humaine, louant par ailleurs les mérites de celles qui avaient des effets positifs et curatifs. Cependant, l'idée maîtresse du traitement moral pinélien, à l'instar de cet ancien moine, « *dont la raison avait été égarée par la dévotion, crut une certaine nuit avoir vu en songe la Vierge entourée d'un chœur d'esprits bienheureux [...]* »³², était bien de retrouver cette raison s'étant partiellement absentéifiée ou retirée, en prenant justement appui sur les restes de celle-ci, toujours présent. D'où une clinique de la quête ; une conquête même, à partir d'un socle moral, sera envisagée afin de retrouver d'abord, réintégrer ensuite les facultés de l'entendement égarées en vue de ramener la totale dignité de l'homme des abysses de la folie (en tant qu'aliénation mentale), à la lumière d'une conscience claire qui se devait de trôner au sommet de l'édifice humain.

En 1816, P. PINEL âgé de 71 ans fut sollicité pour examiner séparément deux malades particuliers : l'un d'eux se présenta chez lui, envoyé là par le pénitencier dont il était issu, il s'agissait du visionnaire Berbiguier de Terre-Neuve de THYM, qui intégra ensuite PINEL à son délire à thèmes diaboliques enrichi de nombreux farfadets. Le second malade fut le prophète délirant Martin de GALLARDON qui lui fut amené par la police et dont il tenta, avec Antoine ROYER-COLLARD (frère cadet de l'homme politique et philosophe, Pierre-Paul), de poser un diagnostic en le faisant tout d'abord interner à Charenton.

Les deux médecins pensaient d'emblée à des hallucinations chez un aliéné, pourtant GALLARDON était calme et lucide. Ils se demandèrent ensuite s'il s'agissait d'une manie partielle et extatique qui, en dehors de ces moments d'exaltation n'altérerait nullement l'intelligence ? Pourtant les signes de manie partielle faisaient défaut. Il s'agissait là semble-t'il d'un phénomène nouveau qui, après enquête auprès du préfet, du maire, du curé et même de sa famille, ne permit pas d'en savoir plus. La nosographie pinélienne de l'époque, trop rigide et descriptive (sa « *manie sans délire* » ne suffisant pas à métaboliser ce trouble, et l'entité de la *folie lucide* de TRELAT n'était pas encore inventée !) ne permit pas de se saisir médicalement de cette manifestation. Pourtant plus original, PINEL et ROYER-COLLARD conclurent, dans leur rapport, que GALLARDON « *se présente avec des signes qui n'appartiennent qu'à lui « Qu'on admette avec lui la vérité du personnage qui lui est apparu, alors, tout devient régulier dans son histoire ; tous les événements s'y enchaînent naturellement, tous les discours y sont raisonnables : bien plus, tout est conforme aux maximes de la religion la plus épurée. Cette différence est, à notre avis, d'une haute importance, et mérite une attention toute particulière »*[...] »³³.

30. Goldstein J. Ibid., p. 285.

31. Goldstein J. Ibid., p. 285.

32. Pinel P. Ibid., p. 165.

33. Laignel-Lavastine M., Vinchon J. Ibid., p. 352.

En fait, PINEL et ROYER COLLARD semblaient persuadés qu'il « [...] « existe des exemples incontestables de prévisions et de pressentiments, qui ont ensuite été réalisés par l'événement », mais ils n'ont été observés que chez des personnes jouissant de leurs facultés »³⁴. Néanmoins les deux médecins restèrent réservés sur le diagnostic et préconisaient une observation « éclairée » (!) sur une durée importante. Cette période d'observation prolongée permit ensuite de « confondre » le prophète et de cerner un ensemble de signes morbides évidents lorsque son état s'aggrava.

Cette dernière observation pourrait bien être située, d'un point de vue historique, à la croisée de domaines d'investigations en gestation dans la société française du début du XIX^e siècle. Tout d'abord le cas GALLARDON peut faire office de prémices des *expertises médico-légales* de certains aliénés (monomanie homicide, incendiaire... selon les futures entités esquiroliennes, qui seront élaborées par le disciple de PINEL), qui permettront à la médecine aliéniste de se constituer progressivement un discours à valeur scientifique, en intégrant le domaine judiciaire, aux fins de se forger une envergure politique et pratique en émettant des diagnostics dans des domaines extra-asilaires menant à terme à une médicalisation progressive de la société (le point d'orgue sera la création de la doctrine de dégénérescence mentale par B. A. MOREL en 1857). En effet, « à Paris le corps médical avait fini par assumer la responsabilité de garde-fous sous l'Empire (1804-1815) et la Restauration (1815-1830) mais ce ne fut que sous la monarchie de Juillet (1830-1848) que les médecins à l'extérieur de Paris prirent sérieusement en compte les fous internés »³⁵. En contrepoint, PINEL et ROYER-COLLARD se sont également affrontés à la question des facultés dites *extra-naturelles* (cf. pressentiments, prévisions...) toujours à propos du cas GALLARDON. Le statut de ces facultés extraordinaires (clairvoyance, vue à distance, facultés de prévision, catalepsie intuitive profonde, langue intérieure...) aura déjà été discuté dans les sphères magnétiques, accepté avec enthousiasme par les loges spiritualistes européennes dès la fin du XVIII^e siècle ; écarté par d'autres tel le marquis de PUYSEGUR ; disqualifié enfin par F. A. MESMER dans son *Mémoire de l'an VII* (1899) groupant cet extraordinaire dans une catégorie pathologique, les « *aliénations de l'esprit* » (!).

Outre la théologie catholique ou encore la philosophie, le magnétisme animal et le somnambulisme artificiel feront office d'antichambre (ou « d'*îlots* » selon l'expression de F. RAUSKY) de la médecine aliéniste, *alternatives* pas toujours prises en compte, mais permettant en tout cas de poser un regard clinique différent, dès la fin du XVIII^e siècle en France, sur les questions traitant de l'aliénation mentale en lien avec l'*extraordinaire* en général, et le *mysticisme* en particulier.

34. Laignel-Lavastine M., Vinchon J. , Ibid., p. 352-353.

35. Dowbiggin Ian. *La folie héréditaire ou comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps de savoir et de pouvoir dans la seconde moitié du XIX^e siècle* (E. P. E. L.), 1993, p. 16.

2. RUPTURE EPISTEMOLOGIQUE : DE JOHANN CASPAR GASSNER A FRANZ ANTON MESMER ET SES « DISCIPLES ».

Deux trajectoires bien différentes vont se percuter une décennie avant la Révolution Française, nous permettant de réexaminer l'opposition binaire de deux *Weltanschauung* bien distincte : l'une *traditionnelle*, référée à la théologie catholique et au modèle de l'exorcisme ; l'autre *moderniste*, selon les historiens du magnétisme animal, préfigurant via les phénomènes hypnotiques et somnambuliques, la transe magnétique dans ses multiples diversités.

Ce conflit se prolongera durant environ un siècle et demi, de 1775 à la première guerre mondiale ; il sera étayé par les courants de *magnétismes spiritualistes* et leurs variantes *romantiques*, également alimenté par des lettres encycliques considérant d'abord avec méfiance le magnétisme (1840) puis le condamnant comme illicite et immorale (1856). Le magnétisme animal et le somnambulisme artificiel feront aussi l'objet d'études sous la terminologie des *névroses extraordinaires*, à la société médico-psychologique de Paris réunissant des aliénistes et autres intellectuels en 1857-1858. Le milieu du XIX^{ème} siècle sera aussi marqué par le spiritisme et les tables tournantes, les *mouvements occultistes* qui tentèrent d'absorber le magnétisme devenu entre-temps l'hypnose ; le renouveau des considérations de l'hypnotisme par des théologiens et des médecins catholiques (A. IMBERT-GOURBEYRE, C. HELOT...) le percevant notamment comme une manifestation diabolique, et enfin, la création en 1895 de la société des sciences psychiques (G. SURBLED, E. MERIC...) et sa dissidente académie des sciences psychiques dont l'organe de presse, la *Revue du monde invisible* (1898-1908) articula l'hypnose aux recherches *métapsychiques, scientifiques et occultistes* en vogue, le tout canalisé par l'apologétique catholique au champ du préternaturel.

Avec des motifs fort divers qui les ont animés, des auteurs aussi différents que Jean-Jacques PAULET dans *L'Antimagnétisme ou origine, progrès, décadence et renouvellement et réfutation du magnétisme animal* paru en 1784, et Henri F. ELLENBERGER et sa somme *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* (1970) situent un moment de bascule, un carrefour disciplinaire où, pour ELLENBERGER, une rupture épistémologique qu'il fixa en 1775 environ, marqué par la controverse entre l'exorciste GASSNER et le médecin MESMER. Si la postérité retint le parcours et la découverte du dernier cité, ce ne fut pas sans difficultés ni amertume pour celui-ci. Notre propos vise cependant à fixer une certaine toile de fond, certes antérieure de quatorze années (1775) à la borne diachronique que nous avons fixée pour notre thèse (1789), mais nécessaire afin de saisir ensuite les débats et enjeux entre théologiens et magnétiseurs, la position de MESMER à propos des *crises extraordinaires* en 1799, les découvertes de FARIA autour du *sommeil lucide* aux frontières du surnaturel ou du pathologique, les échanges épistolaires entre l'abbé WURTZ et J. P. DELEUZE, les rapports d'identités entre folie et somnambulisme...ou encore le somnambulisme extatique selon A. BERTRAND.

Johann Caspar GASSNER (1727-1779) fit ses études dans les Universités de Prague et d'Ottingen, curé de Closterle, il se fixera à Ratisbonne, sous la protection du Prince-Evêque de cette ville. Lorsqu'il tomba malade, aucun des médecins qu'il consulta n'eut de remède approprié, ce qui fit naître l'intuition chez GASSNER qu'il était l'objet d'une force surnaturelle d'origine diabolique ; de là recourant aux exorcismes, il parvint à guérir. Animé d'une profonde foi, il érigea un système fondé sur un discernement des esprits. Il forgea deux grandes catégories de maladies, d'origine *naturelle* ou *surnaturelle*, une troisième sous-catégorie sera également postulée, les maladies *mixtes*, embranchées aux deux occurrences principales de sa doctrine.

- **Maladies naturelles**, du ressort des seuls médecins et de leurs thérapeutiques, sans aucune étiologie surnaturelle, elles relèvent selon l'auteur d'un dérèglement de l'économie humaine.
- **Maladies surnaturelles**, concernent les seuls exorcistes ; il s'agit là de « vrais démoniaques », dont les cas sont caractérisés par une absence de causalité naturelle. Il s'agit de l'*obsessio* (effet de la sorcellerie), ou plus grave et plus rare, de la *possessio* (possession démoniaque).
- **Maladies mixtes** qui sont produites en partie par la nature, en partie par Satan. Selon GASSNER, les médecins guérissaient ce qui était de leur ressort, l'exorciste ce qui était du sien. Dans cette dernière partie, le système gassnérien mentionnait la *circumcessio*, en tant qu'imitation par le démon d'une maladie naturelle. Autrement dit, chez ces « demi-possédés » (*circumcessi*), l'apparence des affections ordinaires ont en fait une origine démoniaque, tels que : « *convulsions, épilepsies, catalepsies, asthmes, gouttes, coliques, fièvres, paralysies...* »¹.

Evidemment cette sous-catégorie mixte est la plus difficile à distinguer, tant sur un versant théologique (discernement des esprits) que dans un registre médical (diagnostic différentiel). GASSNER opérait donc d'abord un exorcisme *probativus* (c'est à dire un exorcisme probatoire, dit d'essai) où il conjurait avec véhémence au supposé démon de provoquer les symptômes [mal ou maladie ?]. Si les symptômes se manifestaient, c'était la preuve de l'action du démon et de la foi du possédé, d'où l'exorcisme pouvait être appliqué aux fins d'expulser le démon. Si au contraire les symptômes n'étaient pas produits, il s'agissait alors soit d'une maladie naturelle et le patient était envoyé au médecin ; ou bien le diable obéissait à retardement ou trop mollement en exprimant les symptômes, c'était alors un signe de manque de foi chez le possédé. Le but de cet exorcisme était de s'assurer que la « maladie » était soit naturelle, éventuellement mixte, ou encore l'œuvre du démon, même si GASSNER reconnaissait que l'exorcisme probatoire n'était pas toujours fiable. La condition essentielle de la guérison était avant tout la foi : si elle était forte tant du côté de l'exorciste que du côté du possédé, la guérison pouvait advenir au nom de Jésus-Christ et par la grâce de Dieu. Cependant si l'exorciste avait la foi mais le possédé en manquait, la cure ne pouvait s'opérer.

Les exorcismes gassnériens nécessitaient plusieurs heures, ou plusieurs jours, la notoriété de GASSNER fut rapide, alimentée par ses guérisons spectaculaires. De nombreuses brochures prenaient soit son parti (cf. LAVATER, pasteur de Zurich), soit émettaient un avis contraire tel le théologien protestant SEMMLER ou le théologien catholique Ferdinand STERTZINGER de Munich (ordre des Théatins). Ce dernier prétendait que « *les exorcisés sont des malades, victimes des « maux de nerfs » plutôt que des possédés du diable, et ils sont traités et authentiquement guéris grâce à un pouvoir physique naturel, similaire à l'électricité ou au magnétisme, dont GASSNER est doué. Le seul pouvoir étranger qui agit sur le malade est donc celui de l'exorciste-thérapeute* »². Les controverses furent telles qu'une commission d'enquête diligentée par l'université d'Ingolstadt rendit un rapport, favorable celui-ci, en 1775, sur les pratiques d'exorcisme de GASSNER. Cependant Rome et Pie VI effectuèrent aussi une enquête et rendirent public un décret proclamant que les exorcismes étaient une pratique salutaire mais devaient être utilisés avec *discretion* à partir du Rituel Romain. Cette conclusion appela GASSNER à mettre fin à ses guérisons publiques où il occupait une place de thaumaturge, pour être mis à la retraite, dans un petit village retranché de Ratisbonne.

1. Paulet Jean-Jacques. *L'antimagnétisme ou origine, progrès, décadence, renouvellement et réfutation du magnétisme animal* (Londres), 1784, p. 201.

2. Rausky Franklin. Possession démoniaque et dissociation hypnotique. Deux théories de la nature de la transe, in *Hypnose et Dissociation psychique* (Imago), 2006, p. 76-77.



GASSNER EXORCISANT DES MALADES (15)

Avant d'aborder MESMER et son « *inter-relation* » à distance avec GASSNER, précisons encore le contexte de l'Europe en 1775. Une transition progressive et inéluctable était en train de s'opérer, entre l'ancienne organisation féodale et le développement d'Etats nationaux : alors que la monarchie française était à une décennie de la Révolution française, l'Allemagne fut à cette époque encore composée d'environ trois cents états ; et la monarchie autrichienne régnait sur de nombreuses nations périphériques. Si l'Eglise continuait bien d'exercer un contrôle strict sur les classes moyennes et inférieures, l'Europe subissait (ou bénéficiait !) de l'influence de la philosophie des lumières, via notamment les encyclopédistes dès le milieu du XVIII^e siècle, avec un primat de la Raison sur l'ignorance, le fanatisme, les superstitions, et la marche avant enclenchée vers les progrès de toute sorte dans la société.

C'est dans cette atmosphère culturelle que Franz Anton MESMER (1734-1815) médecin d'origine viennoise, opérera une révolution en conceptualisant une nouvelle théorie, le magnétisme animal, en tant que thérapeutique alternative obtenant quelques « *guérisons frappantes* » .

A propos de GASSNER, il écrivit dans son *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal* (1779) : « *ce fut de l'année 1774 à celle de 1775 qu'un ecclésiastique, homme de bonne foi mais d'un zèle excessif, opéra dans le diocèse de Ratisbonne, sur différents malades du genre nerveux des effets qui parurent surnaturels aux yeux des hommes les moins prévenus et les plus éclairés de cette contrée. Sa réputation s'étendit jusqu'à Vienne, où la société était divisée en deux partis ; l'un traitant ces effets d'impostures et de supercherie, tandis que l'autre les regardait comme des merveilles opérées par la puissance divine. L'un et l'autre cependant était dans l'erreur ; et mon expérience m'avait appris dès lors que cet homme n'était en cela que l'instrument de la Nature. Ce n'était que parce que sa profession, secondée du hasard, déterminait près de lui certaines combinaisons naturelles, qu'il renouvelait les symptômes périodiques des maladies sans en connaître la cause. La fin de ces paroxysmes était regardée comme des guérisons réelles : le temps seul peut désabuser le public* »³. A partir de là, MESMER opéra des guérisons similaires en Bavière, dénonçant le cachet surnaturel, et prétendant guérir à partir d'un fluide naturel. Pour le dire encore autrement, les phénomènes dits naturels et non pas induits par un agent diabolique, étaient, selon F. RAUSKY, « *l'expression dramatique et violente de forces salutaires naturelles issues de la personne du patient* »⁴. Afin d'illustrer au mieux cette rupture épistémologique, un tableau exposera les postures de l'héritier de la Renaissance et du Baroque [GASSNER] opposé au fils des Lumières [MESMER] :

3. Mesmer Franz Anton. *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal* (1779), in *Le Magnétisme animal* (Payot), 1971, p. 69-70.

4. Rausky F. *Ibid.*, p. 77.

GASSNER [théologien]	MESMER [médecin]
Tenant de la théologie classique, technique ancestrale : [AVENIR]	Fils des Lumières, laïc, idées neuves : [PASSE]
* <u>Crisiaque</u> : <i>POSSEDE</i>	* <u>Crisiaque</u> : <i>MALADE</i>
- exorcisme catholique et présence du démon : thèse surnaturaliste de type diabolique.	- mauvaise circulation du fluide universel magnétique : thèse naturaliste de type physicaliste.
Source du Mal } présence d'un corps étranger pathogène chez le sujet tourmenté : <i>entité diabolique maligne.</i>	Source du mal } bouchon à dissoudre, c'est à dire « engorgement pathologique du fluide » (Lapassade, p. 532) : <i>obstacle biologique.</i>
Intervention } Expulsion du démon induisant exorciste } les convulsions.	Finalité } Induction de la crise salutaire et magnétique } rétablissement de l'équilibre perdu.

Ce n'est que suite aux remaniements ultérieurs de sa doctrine par MESMER lui-même, qu'il postula notamment l'existence chez le malade d'un conflit interne, entre des forces endogènes contradictoires, les unes agissant pour la guérison alors que les autres « résistent », sont « réfractaires », et « contre-magnétiques » à l'égard de la santé. C'est peut-être là un point de rupture majeur entre GASSNER et MESMER, alors que ce dernier déterminait un conflit interne au sujet (entre un « bon dedans » et un « mauvais dedans ») faisant dire à F. RAUSKY qu'il s'agit là d'une « force naturelle endogène » (p. 72) ; GASSNER au contraire polarisait son exorcisme sur une force démoniaque extérieure, qui pourrait aussi être qualifiée « d'agent exogène malfaisant » (p. 72).

1) Magnétisme spiritualiste à l'époque pré-révolutionnaire.

En 1784, Armand-Marc-Jacques de CHASTENET, le marquis de PUYSEGUR (1751-1825), disciple de MESMER, décrivit une crise magnétique où le sujet, Victor RACE, fut plongé dans un sommeil bizarre. Endormi, il répondit aux questions de PUYSEGUR et lui dicta un traitement adéquat afin de guérir sa pneumonie avancée en annonçant la date (exacte) de sa guérison. Le marquis approfondira ces expériences et parlera de « somnambulisme provoqué » (ou encore de somnambulisme artificiel). A la crise magnétique violente, avec abréactions physiques, fut substituée une transe somnambulique, avec état second, où le sujet verbalisait.

Dans le cadre relativement strict des thérapies, débordèrent un ensemble de phénomènes liés au surnaturel, ou tout au moins au merveilleux : *glossolalie, connaissance de l'avenir* ou des *pensées non exprimées, insensibilité, vue à distance, retour dans le passé, voire régression d'âge, anesthésie, hypermnésie, diagnostic en état de transe, clairvoyance* et même plus tard, *écriture somnambulique...* Si MESMER évoquait un « sixième sens » qui se manifestait dans la sensibilité au fluide, PUYSEGUR parlait d'un autre « sixième sens » rendant les humains capables de décrire des événements à distance, leurs positions respectives à l'égard d'investigations spiritualistes étaient clairement hostiles.

Bien que chacun de leur côté admettait que le magnétisme, porté à un certain degré permettait, grâce à l'inducteur, d'élever l'âme au dessus de la nature, d'où un « *glissement vers l'extraordinaire* »⁵ tels des lectures les yeux bandés pour les patients ou les thérapeutes, le déclenchement de crises douces ou violentes..., les expériences pratiquées à ce moment là restaient encore dans le giron thérapeutique, évacuant l'illumination et la quête de l'au-delà. Une des directives de PUYSEGUR dès 1784 fut bien la suivante : « *abstenez vous surtout de ne jamais faire aucune question à l'être que vous voulez soulager [...]* »⁶. Si des bornes strictes et des règles sont disposées, ni PUYSEGUR, ni MESMER ne pourront empêcher les courants ésotériques et illuministes de s'emparer de ce créneau, préfigurant déjà une scission entre un *courant thérapeutique*, où la lucidité n'est que modérément exploitée, le champ d'investigation sera ultérieurement rabattu sur l'exploration du psychisme humain ; et un *courant spiritualiste* qui verra dans le somnambulisme une porte d'accès, voire une quête sotériologique menant au surnaturel, et intégrant par là même toutes les manifestations du « *merveilleux* » forclos par le premier courant, dit scientifique. Une vingtaine d'années auparavant, Jean-Baptiste WILLERMOZ (1730-1824), franc-maçon, rencontra son maître, Joachim MARTINES de PASQUALLY (1710-1774) fondateur des élus-coën français, loge théurgique lyonnaise, où WILLERMOZ tentera, à partir du système de PASQUALLY, de fonder une science expérimentale des esprits. En 1765, Louis Claude de SAINT-MARTIN (1743-1803) fera son entrée dans l'ordre pasquallien, surnommé le "*philosophe inconnu*", c'est lui qui contactera PUYSEGUR pour lui demander son livre et se déplacera même à Buzancy pour voir le marquis à l'œuvre dans ses cures. Il déclarera ce magnétisme dangereux étant donné qu'il n'est pas lié à la sphère supérieure, ne relevant, selon lui, que du « *bas astral* », c'est à dire des entités inférieures. Il ajoutera une remarque intéressante : « *en connaissant le magnétiseur, il est facile de deviner quelle est l'espèce de sommeil de celui qu'il magnétise* »⁷. SAINT MARTIN entre-aperçut par contre les possibilités offertes par le somnambulisme afin de participer à un vaste plan martiniste de réintégration, où la théurgie permettait à l'homme d'entrer en contact avec les esprits angéliques en les faisant apparaître, et obtenir par là même la possibilité de retrouver la grandeur de l'homme déchu...en s'appuyant sur des somnambules !

Si à *Paris*, le mesmérisme trouva de nombreux échos, en *province*, et surtout dans le midi de la France, une certaine résistance se fit jour contre cette méthode jugée scandaleuse car nécessitant notamment des « *attouchements magnétiques* ». Cependant, comme nous l'évoquions ci-dessus, des loges martinistes telle celle de Lyon vit dans ce somnambulisme artificiel une preuve de la spiritualité de l'âme et donc de la supériorité de l'esprit sur la matière : cet état d'illumination était perçu sur un mode ascensionnel menant vers la vérité, la lumière, l'absolu, le divin...

Le magnétiseur A. A. TARDY de MONTRAVEL, disciple de MESMER, cita dans ses *Lettres pour servir de suite à l'Essai sur la théorie du somnambulisme Magnétique*, un correspondant anonyme qui abordait ce virage illuminatif dans l'interprétation de l'état somnambulique : « *qu'est-ce, selon nous, que le somnambulisme ? la mort du corps et la vie de l'âme. Le somnambule magnétique, dans sa parfaite intégrité jouirait, par interprétation, du privilège d'exercer, sans la grossière intervention des sens, les facultés de l'être immortel qu'il réèle* »⁸.

5. Rausky. Franklin. *L'archipel de la transe. Faria et l'exploration psychologique de la transe*, Thèse de psychologie, 1991, tome 2, p. 615.

6. Cité par Didier Michaux. L'émergence de la phénoménologie hypnotique au XVIII^e siècle, in *La suggestion, hypnose, influence, transe* (Synthélabo), 1991, p. 43.

7. Louis-Claude de Saint Martin cité par Christine Bergé. *L'au-delà et les Lyonnais* (LUGD), 1995, p. 33.

8. Citation tirée de F. Rausky (1991), p. 620.

Les magnétiseurs circonscrivaient leur cure sur un versant exclusivement thérapeutique, tel le Comte A. von LUTZELBOURG, disciple de PUYSEGUR, et essayaient de cerner les variantes ou dérives du magnétisme spiritualiste. Ce dernier auteur explora les nouvelles conceptions faisant de la « transe » une illumination de l'esprit humain par un esprit divin. Deux fluides furent postulés : un fluide universel naturel, celui de MESMER, dit aussi inférieur ; et un fluide supernaturel, qualifié de supérieur, et référé à l'esprit vivifiant.

En 1785, Lyon était un des principaux pôles de l'illuminisme et des sociétés secrètes, dont « La Concorde », cercle de magnétisme animal fondé par J. B. WILLERMOZ, qui eut pour membres influents le chevalier de BARBERIN, Paul-Alexandre de MONSPEY, Jean-Jacques MILLANOIS, avocat du roi ; ou bien encore Jean-Antoine de CASTELLAS, doyen du chapitre de Saint-Jean à Lyon. Rapidement le passage entre thérapeutique et investigations spiritualistes va s'opérer, à la faveur notamment de l'arrivée dans ce cercle de Jeanne Gilberte ROCHETTE, jeune fille sans ressources et malade, souffrant de « *maux de nerfs* », ayant des accès convulsifs, et qui deviendra un des premiers cas princeps de somnambulisme lucide à l'aune du magnétisme spiritualiste. Dès février 1785, son somnambulisme prit une autre tournure, elle évoqua des visions, vit des anges, des saints... et suscita alors le plus vif intérêt chez WILLERMOZ et MILLANOIS. Ses sommeils vont s'étaler sur une période d'environ deux ans et demi (mars 1785- 12 août 1787).

Constatons d'abord qu'un mouvement de bascule assez radical s'est effectué, entre la jeune fille misérable, enceinte, déshonorée (son amant probable étant décédé) et à l'instruction limitée ; se retrouvait au centre de toutes les attentions manifestées par des membres éminents de l'aristocratie, du clergé, de l'armée, pour son savoir ésotérique. A l'ancienne place qu'elle occupait, en tant que *patiente* hystérique aux nerfs fragiles, se substitua une autre place, celle de *thérapeute* à même de répondre en terme de diagnostics et de traitements des maladies ; ou de visionnaire mystique, où les membres de la loge l'interpellaient. Dans ses communications avec l'au-delà, ROCHETTE confirma le chemin de l'âme après la mort, selon la doctrine catholique (paradis, enfer, purgatoire) et le courant martiniste (le purgatoire en tant que lieu de réintégration) cher à WILLERMOZ. Très rapidement, elle fit en sorte de rendre sa position intouchable et son rôle incontournable : « *dès avril 1785, elle se présente comme investie de la mission de les ramener à Dieu* »⁹. Cette stratégie instituée par la somnambule ne semble pas inutile, étant donné qu'elle se heurtera à une concurrence forcenée émanant d'autres voyantes, également sollicitées par les milieux mystiques. L'une d'elle, se surnommant l' « Agent inconnu » (alias Marie-Louise de VALLIERES de MONSPEY, chanoinesse de Remiremont), procédait à partir d'une écriture somnambulique inspirée, livrant à WILLERMOZ, via certains cahiers, des révélations concernant une supposée alliance, au nom de Marie, entre Dieu et les élus que WILLERMOZ était censé rassembler. Ce dernier, (se) soumit à Jeanne ROCHETTE ces textes hermétiques, indéchiffrables et incompréhensibles, qui semblèrent dans un premier temps la désarçonner. Se reprenant rapidement, elle intima l'ordre à l'Agent Inconnu de lui dresser un tableau de la société secrète, tableau qu'elle attaquera, afin de la décrédibiliser, pour lui proposer ensuite une règle de vie : réaliser des exercices d'écritures et des prières, en vue d'éloigner les mauvais esprits et bien distinguer ce qui viendrait d'elle et ce qui émanerait d'ailleurs. S'agit t'il là d'une préfiguration d'un « *double moi* », notion à succès dans les milieux paramagnétiques ; ou bien, grande anticipation psychanalytique de plus de cent ans, l'esquisse d'une prise en compte d'un moi conscient et les effets de l'inconscient... nous reviendrons sur ces points un peu plus tard.

9. Edelman Nicole. *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France 1785-1914*. (Albin Michel), 1995, p. 22.

Le rôle de prophétesse, joué par J. ROCHETTE se répercuta aussi sur les « *sommeils particuliers* » qu'elle souhaita avoir avec magnétiseur. L'ambiguïté de la position de CASTELLAS, son premier magnétiseur, successivement thérapeute magnétiseur, prêtre, puis confident, vacillera quand ROCHETTE lui annonçera qu'elle était son *épouse spirituelle*. Cette terminologie propre à la théologie mystique ne marquait qu'imparfaitement le désir plus charnel, et donc moins mystique de la jeune femme à son égard. Promptement il réagit en prêtre en exigeant une confession générale et rejeta la proposition de la voyante. ROCHETTE se détourna de lui et jeta son dévolu sur le frère O' BRENNAN, plus jeune que CASTELLAS, et qui accepta d'avoir avec elle des « *sommeils particuliers* » (sans présence de témoins !). O'BRENNAN, anathémisé par ses collègues, quitta en hâte Lyon et fut remplacé par un certain... MILLANOIS, qui servit d'intermédiaire à ROCHETTE afin qu'O'BRENNAN soit réintégré à la loge mystique. De fait, lors d'extases magnétiques, elle sollicita, au travers de messages cryptés, ses magnétiseurs successifs pour des *sommeils particuliers*, générant un malentendu de taille :

- Selon la loge lyonnaise, la somnambule-prophétesse transmettait un message qui émanerait d'un principe transcendant et unitaire, qu'il s'agirait d'interpréter et commenter lors d'une exégèse à la lumière de la cosmologie martiniste, afin d'en étudier le sens caché, ésotérique : *Le discours n'exprime pas la personne (et donc la subjectivité) de la somnambule. [canal]*
- Cependant, les exigences charnelles de Mademoiselle ROCHETTE, qui transparaisaient au détour de ses *sommeils*, sont relatives à son message privé et sont (sous-)entendus par elle au sens littéral du terme : *le discours exprime le désir de la personne. [source]*

Finalement, après avoir précisé certaines vertus morales à respecter, en vue de regagner un semblant de considération vis à vis de WILLERMOZ, elle épousa un neveu de ce dernier ce qui mit fin à sa carrière de somnambule-prophétesse.

Par ailleurs, une distinction majeure est à repérer du côté des somnambules lucides et de leurs magnétiseurs, à l'égard de l'orthodoxie catholique, selon que ces derniers opèrent dans la capitale (*Paris*) ou bien en province (*Lyon*) :

- Les somnambules lyonnaises (J. ROCHETTE, l'Agent Inconnu et quelques autres...) exerçant dans les loges mystiques, avaient préalablement recouvert leur *santé*. Elles devinrent des instruments assez *dépendantes* de leurs magnétiseurs respectifs, douées d'une *faible autonomie* (mis à part ROCHETTE...) et exposées à des rivalités et des concurrentes. Elles s'adressaient à des *cercles privés d'intimes*, en tant que prophétesse et visionnaires, tantôt aussi thérapeutes. Leurs discours, portaient un cachet de *révolte*, *anathémisant* le monde et l'Eglise catholique (à la fois son faste et son hypocrisie...) parfois en faisant dire des messes et des prières, dans une *atmosphère martiniste* et de franc-maçonnerie mystique.
- A Paris, le chevalier de BARBERIN magnétisera d'autres somnambules issues de la noblesse ou de la bourgeoisie (Comtesse de la BLACHE, Comtesse de la SAUNIER, Mme de MONTMERIL...) dans des salons, sans qu'aucune crise ne recouvrit la *santé*. Elles avaient une *autonomie* vis à vis de leurs magnétiseurs, plus sûres d'elles, elles semblaient avoir été transformées par le magnétisme, dans un contexte de *faible rivalité*. Ces somnambules créeront des *cercles attentifs et attentionnés*, ou elles exerceront des rôles de thérapeutes, de visionnaires et de « *prêtresses* ».

Leurs écrits, relatifs à la foi catholique, ne furent empreint *d'aucune révolte* : cela se traduisit par un conformisme à l'égard du mode de pensée clérical, avec une fidélité aux dogmes catholiques sans réflexions ésotériques de type lyonnaises surajoutées. Marquées par le *poids des traditions*, elles valorisaient la souffrance, ou leur mal dans la chair leur accordait de payer pour les péchés des autres.

Un des apports théoriques fécond de l'école lyonnaise fut un « *dédoublement de la personnalité* », avant la lettre (le concept est attribué à l'aliéniste Jules BAILLARGER en 1856) ; puisqu'il sera question d'une théorie du *double moi*. Dans une séance somnambulique dont le compte rendu figurait dans un cahier daté du 23 août 1785, le dialogue entre Mme de M., voyante, et son magnétiseur, fut le suivant :

« Mme (sommambule) : « *Je le vois, il vient, c'est, c'est (avec hésitation) un... fluide...* »
Magnétiseur : « *Un souffle divin ?* »
Mme (se jette sur lui en le serrant) : « *oui... souffle divin, qui étend le Vrai Moi, qui le sépare de ce vilain Moi... oui, Moi, cet être immense, ce, ce, tout...* » [...] »¹⁰

Le premier Moi, affublé du caractère de vilainie par la somnambule semblait entraver l'expression ou l'éclosion du vrai Moi, qui n'était à même de s'exprimer que lors de la crise, celle-ci semblait être l'ouverture permettant une libération provisoire du Moi de la prison de la chair.

LUTZELBOURG, disciple de MESMER, apporta certaines précisions au sujet de ces deux Moi, le Vrai moi se dégageant du Moi-prison, afin de s'élever vers la Divinité, secondé dans son effet d'extraction par des êtres intermédiaires (anges ?, purs esprits ?, âmes des défunts ?), membres de hiérarchies d'êtres célestes ou infernaux. Si la crise parfaite est la « *mort du moi qui n'est pas moi* » pour les magnétiseurs spiritualistes, le déiste MESMER ne put pas se ranger dans cette suite, encore moins, trente ans plus tard, l'abbé de FARIA, théologien catholique et philosophe se référant à la scolastique thomiste, qui « *a pu percevoir dans ce discours les échos lointains du quiétisme suspect d'un FENELON ou d'une Madame GUYON...* »¹¹. Si les *spiritualistes*, avides des secrets de la nature et du salut de l'âme, s'opposaient aux *matérialistes*, qu'ils fussent hostiles à toute forme de magnétisme, ou bien qu'ils ne toléraient que le seul but thérapeutique (MESMER, PUYSEGUR...) polarisés sur la guérison des maux des malades, ce conflit sera rapidement abrégé. La Révolution française de 1789 marquera la fin provisoire de ce type d'études et de recherches d'expériences illuminatrices de nature spiritualiste. Dans ce contexte là, vouloir « *échapper de la prison du moi qui n'est pas moi* » était perçu comme un discours anti-patriotique aux relents contre-révolutionnaire. D'une part l'Assemblée proposait au clergé la *constitution civile* afin de tendre vers une sécularisation progressive de l'Eglise, et abolir les vœux monastiques. D'autre part, dans le contexte de ces nouveaux idéaux révolutionnaires, Philippe PINEL publiera un article intitulé *Réflexions médicales sur l'état monastique* (1790) où il dénoncera les déviances issues de la religions, assimilant extase mystique et catalepsie, dont les effets étaient marqués par un « *retrait social* » et par de « *l'oisiveté contemplative* ». Non, désormais il n'était effectivement plus de bon ton d'explorer ces voies mystiques ou illuminatives où « *la transe (est) synonyme, pour ses adversaires, depuis 1789, d'esclavage moral, de « cambriolage psychique », d'aliénation, de suggestion et de manipulation des consciences...* »¹².

10. Rausky Franklin. *Mesmer ou la révolution thérapeutique* (Payot), 1977, p. 210.

11. Rausky F. *L'archipel de la transe. Faria et l'exploration psychologique de l'hypnose*. Thèse de psychologie (1991), tome 2, p. 625.

12. Rausky F. *Ibid.*, p. 624.

2) Mise au point mesmérisme dans le *Mémoire dit de l'an VII* (1799) à propos des crises (sommambuliques) extraordinaires.

Lorsque F. A. MESMER fit son retour à Paris en 1799, la période révolutionnaire était toujours effective, dans une France encline à poursuivre sa déchristianisation, et où l'*Idéologie*, issue de sensualisme, était la philosophie dominante en cette fin du XVIII^e siècle. Cette doctrine tendit à apporter ses lumières afin d'éclairer l'obscurantisme, les superstitions et les fanatismes de tout genre, tant décriés, dont les religions en général, et le christianisme en particulier, relevaient selon leurs contradicteurs.

Dans ce contexte, MESMER souhaita opérer une mise au point théorique sur l'état appelé somnambulisme, en publiant un *Mémoire de F. A. Mesmer, Docteur en médecine, sur ses découvertes* (aussi appelé *Mémoire de l'an VII*) où il annonça d'emblée que « *la philosophie est parvenue dans ce siècle, à triompher des préjugés et de la superstition* »¹³. Visant les apparitions merveilleuses, les extases, les visions inexplicables... il les rattacha au somnambulisme, « *qui n'est autre chose qu'un développement critique de certaines maladies* »¹⁴, ajoutant un peu plus loin que les diverses variétés d'aliénation de l'esprit se rapportaient à cette crise extraordinaire. Nous développerons un peu plus loin les intrications et les limites de la « transe » vis à vis de l'aliénation mentale, dans une partie consacrée spécifiquement aux contours doctrinaux de la médecine aliéniste et des conceptions mesmériennes, puyéguriennes et fariistes.

Pour le moment, intéressons nous au point de vue de MESMER qui tenta de démystifier ce qu'il appelait les ténèbres ou les préjugés (c'est à dire le surnaturel), en affirmant que « *les qualités occultes d'autrefois, aujourd'hui s'appellent les propriétés des corps* »¹⁵. Il ajouta qu'avant d'arriver à éprouver les expériences, sur un mode empirique, persistait l'idée de substances qui ont été personnifiées pour ensuite remplir l'espace ; citant les esprits, divinités, démons, génies et autres archées... afin de combler une béance dont les causes premières seraient intarissables. L'auteur de ce mémoire prôna plutôt une « substance physique » où « *la matière organisée et modifiée de telle ou telle manière* »¹⁶, affichant là son ambition de connaître et déterminer le *mécanisme* de ces modifications.

Pour ce faire, il élaborait une théorie des sens et de l'instinct, où les visions, le prophétisme, les prédictions, l'extase sont expliqués par le « *sens intérieur* », mettant l'homme en relation avec l'ensemble de l'univers, et caractérisé par une sorte d'extension de la vue, mais rabattu en fin de compte sur des prévisions ou manifestations de types naturels.

Contrairement à l'abbé José C. de FARIA, dont nous examinerons le système dans une partie à venir, F. A. MESMER niait toute formes d'inspirations surnaturelles, considérant les prophètes de l'Ancien Testament, les apôtres des Evangiles, les Saints de l'Eglise et autres mystiques issus ou non des congrégations religieuses... comme ayant été sujet au somnambulisme, à un sixième sens naturel, à un « *sommeil lucide* » ou encore, à un instinct prémonitoire appartenant aux sens internes... selon MESMER (et qualifié plus tard de « *clairvoyance instinctive* » par son disciple BACHELIER D'AGES).

13. Mesmer Franz A. *Mémoire de F. A. Mesmer, Docteur en médecine, sur ses découvertes* (1799), in *Bulletin de la société française d'hypnose*, 1986, n° 2-3, sept., p. 43.

14. Mesmer F. A. *Ibid.*, p. 46.

15. Mesmer F. A. *Ibid.*, p. 46.

16. Mesmer F. A. *Ibid.*, p. 47.

MESMER avança aussi une explication de la dualité de l'âme durant le sommeil magnétique, entre *conscience ordinaire* (rapporté par lui, métaphoriquement, au jour, à la lumière, au soleil, à l'existence divine) et *conscience extraordinaire* (ramené à la nuit, à « *l'existence nocturne, libérée de l'éblouissement solaire, perçoit le monde du lointain, des constellations, images d'une perception extrasensorielle, d'une « seconde vue [...] »*¹⁷). Selon lui, le phénomène somnambulique serait universel, naturel, donc intrinsèque à la condition des êtres humains. Son interprétation magnétique et somnambulique était donc bien naturaliste, laïque, détachée de terminologies religieuses, dans ce jeu de clair-obscur d'une conscience divisée dans l'âme, qu'elles soient d'allure *diabolique* (ange de lumière déchu) ou d'orientation *mystique* (nuit obscure de l'esprit). En fait le vocabulaire magnétique de MESMER était plutôt « *fondé sur l'analogie entre l'attirance suscitée par l'aimant et les étrange phénomènes du corps et de l'esprit qu'il appellera « magnétisme animal [...] »*¹⁸. Cet agent inconnu serait un fluide universel répandu, qui produirait des influences sur la substance des nerfs du corps animal. MESMER continua de se placer en amont des réflexions et recherches médicales en précisant que les médecins, depuis l'antiquité, étaient passés à côté des effets de ce principe sur la nature (le magnétisme animal, dont le fluide était l'essence de l'Univers) s'étant donc trompés dans les étiologies successives postulées.

MESMER amena ensuite, en réponse, son mécanisme des influences, défini comme un « *versement réciproque et alternatif des courans entrants et sortants d'un fluide subtil, remplissant l'espace entre deux corps »*¹⁹. Quand le mécanisme mesmérrien n'est pas pris en compte, il semblerait alors que les changements et modifications naturelles soient, selon cet auteur, attribués à des esprits et autres principes surnaturels que MESMER dénonçait comme étant des causes erronées, entretenus par ce qu'il appellera la « *charlatanerie politique et religieuse* » : « *En observant ces phénomènes, en réfléchissant sur la facilité avec laquelle les errances naissent, se multiplient et se succèdent, personne ne pourra méconnaître la source des opinions sur les oracles, les inspirations, les sybilles, les prophéties, les divinations, les sortilèges, la magie, la démonurgie des Anciens ; et de nos jours, sur les possessions et les convulsions »*²⁰. Se déclarant déiste, MESMER concéda cependant, à propos de ces opinions que « *elles ne portent pas tout-à-fait sur des chimères, tout n'y est point prestige ; elles sont souvent les résultats de l'observation de certains phénomènes de la nature [...]. Je puis prouver aujourd'hui, que ce qu'il y a toujours eu de vrai dans les faits dont il s'agit, doit être rapporté à la même cause, et qu'ils ne doivent être considérés que comme autant de modifications de l'état appelé somnambulisme »*²¹.

Il paraît clair que MESMER n'est ni un adepte, ni un partisan du magnétisme spiritualiste. D'ailleurs il n'accorda même pas à PUYSEGUR la découverte de somnambulisme, l'intégrant à son système comme « *crise exceptionnelle* ». Exit donc le surnaturel, les facultés extraordinaires seraient à percevoir comme l'extension des sensations (sens externes) et de son instinct (sens internes) chez le somnambule, la crise étant l'intermédiaire salutaire entre veille et sommeil.

17. Rausky F. Possession démoniaque et dissociation hypnotique : deux théories de la nature de la transe. Ibid., p. 79.

18. Rausky F. *L'archipel de la transe. Faria et l'exploration psychologique de l'hypnose*. Ibid., tome 2, p. 705.

19. Mesmer F. A. Ibid., p. 53.

20. Mesmer F. A. Ibid., p. 58.

21. Mesmer F. A. Ibid., p. 58.

Il condamnera par là même ouvertement le magnétisme spiritualiste, sans même le citer, parlant de « *ceux qui par des observations constantes et multiples, se sont assurés de la réalité des faits ; mais ne pouvant en expliquer les causes et voulant sortir de l'état pénible de l'étonnement, au lieu d'avoir recours à mes principes, ont préféré les illusions de la métaphysique* »²². Ajoutant que cet écrit était à l'intention de ceux qui ont pu s'égarer sur ces voies métaphysiques dont les fondations empiriques sont incertaines ; il milita plutôt, quant à lui, au profit de « *loix mécaniques de la nature* », dont les effets se rapporteraient tous, sans exception, aux changements de la matière et du mouvement.

C'est là une sanction écrite du maître à l'égard des personnes qui « *se sont exaltées et livrées à de telles exagérations qu'elles ont rendu tous les faits incroyables* »²³ (les adeptes des courants ésotériques et occultistes à relents illuministes), s'opposant par là même à sa doctrine orthodoxe, et la décrédibilisant publiquement. Cet avertissement sera sans suite, et les investigations propres à certains courants mystiques de tendance propre au magnétisme spiritualiste, via le somnambulisme lucide, se poursuivront tout au long du XIX^e siècle, se prolongeant d'ailleurs dans certaines investigations relevant de l'hypnotisme.

De nombreux travaux attesteront, en France et outre-Rhin des productions littéraires propre à confirmer, nuancer ou endiguer un somnambulisme dit extatique, de nature divine, diabolique, préternaturel ou naturel, portées par des auteurs de tendances fort distinctes (cf. annexe 15).

Les liaisons passionnelles entre théologie catholique et magnétisme, puis somnambulisme ont alimenté un débat de fond sur la nature de ces phénomènes, à l'aune de lectures démonologiques, de disqualification surnaturaliste, de rapport d'identité entre naturel et surnaturel, voire encore d'ignorances et de condamnations intransigeantes. Il n'est pas évident de tracer les grandes lignes propres à l'institution ecclésiastique ou aux diverses écoles de magnétisme qui sont réapparues sous le 1^{er} Empire, étant donné que les nombreux auteurs issus de ces courants présentaient des points de vue souvent originaux, donc pas systématiquement alignés sur ceux de leurs alliés respectifs. Nous avons vu que dès l'apparition du magnétisme animal, F. A. MESMER parvint à imposer progressivement une lecture naturaliste des « *crises salutaires* » face aux exorcismes du prêtre GASSNER. Avec la découverte du somnambulisme artificiel par PUYSEGUR un tournant nouveau s'opéra, au niveau de sa perception, en tant que « *expression d'un savoir thérapeutique inquiétant, magique, impur, irrationnel, morbide, immoral, voire satanique* »²⁴. C'est en écho à la fois aux loges mystiques du magnétisme spiritualiste avec leurs voyantes-prophétesses remettant en cause certains dogmes de l'Eglise, et à cette mystérieuse attraction liant, au sens d'un « *rapport magnétique* », la somnambule à son magnétiseur, que certains théologiens hostiles montèrent au créneau, pour postuler rien moins qu'une influence satanique sous-jacente. La Révolution française, la constitution civile du clergé, la Terreur dans un contexte de déchristianisation du pays avorta dans un premier temps les répliques officielles des prêtres français. Ce ne sera qu'à partir du début du XIX^e siècle, que certaines voix dissidentes se firent entendre, du côté des théologiens, dans une France marquée par une hostilité, ou du moins une défiance politique, à l'égard de la religion, tant sous le Consulat (1799-1804) qu'au cours du 1^{er} Empire napoléonien (1804-1814).

22. Mesmer F. A. Ibid., p. 59 (c'est nous qui soulignons).

23. Mesmer F. A. Ibid., p. 69.

24. Rausky F. La diabolisation de la transe : lectures démonologiques modernes du somnambulisme et de l'hypnose, in *Phoenix*, 1991, 11-12, p. 45.

Bien que cette partie ne prendra en compte que les positions de la *théologie catholique*, précisons que d'autres traditions religieuses du Livre adopteront des attitudes diverses au cours du XIX^e siècle à l'égard du somnambulisme, tels les *milieux protestantistes* favorables sous certains aspects à l'exploration de l'au delà (J. F. OBERLIN) ou bien encore le *judaïsme orthodoxe* qui d'emblée accepta ces phénomènes.

Par ailleurs à l'orée de ce XIX^e siècle aux couleurs napoléoniennes, il semblerait que des ecclésiastiques et des théologiens en grand nombre se heurtèrent à l'écueil du surnaturel, en ce sens où ils connaissaient peu les lois de la nature.

En 1803 l'abbé Jean-Baptiste FIARD (1736-1818), jésuite, publia un ouvrage portant pour titre *La France trompée par les magiciens et les démonolâtres du dix-huitième siècle ; fait démontré par des faits* (Paris). L'auteur tenta de démontrer (?) que le magnétisme était surnaturel, que Satan tirait les ficelles dans l'ombre ténébreuse, et que cette théorie pouvait être extrapolée au monde politique en tant que grille de lecture démonologique des événements révolutionnaires passés.

En contrepoint de cette approche, un auteur comme Théodore BOUYS, dans ses *Nouvelles considérations puisées dans la Clairvoyance Instinctive de l'Homme sur les Oracles, les Sibylles et les prophètes et en particulier sur Nostradamus* (Paris, 1806), confondit naturel et surnaturel, les situant sur une même ligne, où les miracles ou autres guérisons surnaturelles étaient expliqués sur un plan naturel et physiologique, à partir du magnétisme. Plus grave encore, selon la théologie, BOUYS confondit (bis) allègrement les prophètes juifs avec les païens à une époque où la divination, le paganisme et le polythéisme étaient vivement combattus par l'Eglise catholique, qui ramenait ces manifestations sur le plan de la superstition... ou du surnaturel diabolique. Par ailleurs, de plus en plus d'ouvrages étaient publiés par des magnétiseurs « *impies* », ceux-ci opérant une relecture historique des événements bibliques, en convertissant par essais de magnétisme rétrospectif, les miracles de Moïse, les guérisons de Jésus-Christ et ses disciples... à des oeuvres magnétiques de caractère naturel (cf. MIALLE, FOISSAC...). Enfin beaucoup plus tard, certains iront jusqu'à substituer au vocabulaire théologique, scolastique, démonologique, des terminologies occultistes, l'âme y étant remplacée par l'éther, le démon par la fluide nuisible... (cf. RICARD en 1841).

En 1815, l'abbé FUSTIER, grand vicaire de Tours rédigea *Le Mystère des Magnétiseurs et des Somnambules dévoilé aux âmes droites et vertueuses par un homme du Monde* (Paris) où il dénonça l'emprise du diable opérée par l'intermédiaire du magnétisme et... du magnétiseur. Selon lui, le rapport magnétique était réductible à son attouchement mystérieux reçu de l'ange des ténèbres et transmis à un second, sur un mode de contagion, taxant de ce fait le magnétisme d'initiation à une « *science criminelle* » (!).

Notons que « *l'extrême droite catholique* »²⁵ de cette époque, représentée par FIARD, FUSTIER, WURTZ ou MACHET de la MARNE avec son *Etude raisonnée du Magnétisme animal, et preuve de l'intervention des puissances infernales dans les phénomènes du somnambulisme magnétique* (Paris, 1828), étaient les ténors d'un axe d'idées consistant à déceler dans le magnétisme ou le somnambulisme une gigantesque conspiration maçonnique, tendant à abattre les fondations de la chrétienté et de la foi, et ourdi par le prince des ténèbres, Satan en personne.

25. Meheust Bertrand. *Somnambulisme et médiumnité. Tome 1, Le défi du magnétisme* (Synthélabo), 1999, p. 354.

L'abbé allemand Jean-Wendel WURTZ (1760-1826) prêtre catholique vicaire de Saint Nizier (Lyon) fut également un adversaire farouche du magnétisme animal, contemporain de l'abbé J. de FARIA, il s'employa, toute sa vie durant, à dénoncer des forces occultes à l'œuvre dans le monde, planifiant complots et chaos afin de saper les assises de la foi catholique et détruire par là même les fondements de l'Eglise. Il fit paraître une œuvre *Superstitions et prestiges des philosophes ou les démonolâtres du siècle des lumières* (Lyon, 1817), pamphlet conspirationiste et dénonciateur d'un auteur cultivé et averti du magnétisme, mais aussi « *exalté, fanatique, délirant même* »²⁶. Il fixa d'emblée une ligne de démarcation catholique infranchissable, entre les miracles d'origine divins, et les prestiges, d'essence diabolique.

Le magnétisme étant raccordé par WURTZ à la seconde occurrence, diabolique et malfaisante, il le faisait remonter à la plus haute antiquité, dissimulé sous les traits de la magie ; d'ailleurs toute nuances entre *magnétisme animal* (MESMER), *somnambulisme artificiel* (PUYSEGUR) ou encore *sommeil lucide* (FARIA) sont d'ailleurs ignorées, il s'agissait pour lui de magie noire pure et simple pratiquée par des « *diabolâtres* » (1797), désignant F. A. MESMER, G. CAGLIOSTRO et d'autres « *illuminés* » !

Une première remarque de WURTZ portait sur la résistance d'un sujet à l'action du magnétiseur. Constatant que pour magnétiser le corps humain, un « *consentement de l'âme* » était requis, WURTZ en déduisit rapidement que « *l'agent du magnétisme est un être auquel nous pouvons résister, un être qui n'a aucun pouvoir sur nous, à moins que nous lui donnions notre consentement* »²⁷. L'agent en question était bien évidemment le diable car, comme nous le constatons dans nos prologomènes, à propos du *discernement des esprits*, la théologie mystique admet la présence de l'Esprit Saint dans l'âme, cependant celle-ci n'est pas accessible, d'après la démonologie chrétienne, à Satan, qui ne peut se contenter du seul corps, via la *tentation* ou l'*obsession*... à moins que la personne donne son consentement, signant un pacte satanique, pour s'affilier au diable en lui accordant toute régence sur son âme. La *résistance au magnétisme* serait donc salutaire selon WURTZ alors même qu'elle était présentée comme morbide dans les thérapies mesmériennes, car le fluide se retrouvait par là même bloqué !

A propos du *rapport magnétique* (que certains psychanalystes verront ultérieurement comme l'ancêtre conceptuel du *transfert*), ce mystérieux phénomène d'attraction qui liait patient et thérapeute ne trouva pas grâce non plus aux yeux de WURTZ. Considérant avec ironie que si le fluide magnétique alignait deux cerveaux sur le même diapason (référence à la musique), il rendait caduque les facultés corporelles et intellectuelles... bien que, selon l'auteur, la mort seule pouvait détacher l'âme des liens du corps. Selon les lois de la physiologie, le « *rapport* » n'avait aucun fondement, à la nature se substitua une explication surnaturaliste, en l'occurrence toujours diabolique selon WURTZ.

Concernant la *catalepsie*, manifestation morbide, WURTZ la raccordait aux démoniaques dont les récits jalonnaient les Evangiles. En effet, dans cet état, certaines somnambules « *voyaient à travers les corps opaques, lisaient les lettres cachetées, devinaient ce que l'on tenait serré dans le creux de la main [...] elles répondaient à la pensée de ceux qui les interrogeaient mentalement, prévoyaient leurs maux à venir, et découvraient les choses cachées* »²⁸. Ces propos, rapportés par WURTZ lui-même lui servirent de grille interprétative afin de dégager certains critères de possession démoniaque et donc affermir sa thèse d'un somnambulisme exclusivement diabolique.

26. Rausky F. La diabolisation de la transe : lectures démonologiques modernes du somnambulisme et de l'hypnose. Ibid., p. 45.

27. Rausky F. Ibid., p. 46.

28. Rausky F. Ibid., p. 46.

Enfin, à propos du *fluide magnétique*, WURTZ énonça que « *le Diable est le singe de Dieu. Autrefois lorsqu'il paraissait régner sur la terre en maître absolu, il eut l'insolence de se mettre à la place de la divinité [...] . Mais depuis qu'il est précipité du trône sublime qu'il avait érigé au dessus des astres, il a voulu se dédommager en cherchant à singer son vainqueur* »²⁹. Le fluide magnétique étant pour le coup une puissance satanique contrefaisant le pouvoir divin, afin d'ériger à terme le Royaume du diable sur terre, et d'asservir tous les hommes.

Ces assertions démonologiques ne resteront pas longtemps lettres mortes et Joseph Philippe DELEUZE (1753-1835), magnétiseur qui accréditait le fluide comme agent thérapeutique, et qui fut de ceux qui participèrent à la relance des études du magnétisme animal au début du XIX^e siècle, publia en réponse un pamphlet. Dans sa *Lettre [...] à l'auteur d'un ouvrage intitulé "Superstitions et Prestiges des philosophes du XVIII^e siècle ou les démonolâtres du siècle des lumières" par l'auteur des Persécuteurs de l'Ante Christ* (Paris, 1818), DELEUZE dénonça l'éclairage démonologique attribué aux phénomènes magnétiques et somnambuliques. Bien que réticent à des lectures de type surnaturaliste, il projeta de s'appuyer, pour un temps, sur la faculté de prévision des somnambules spiritualistes : « *Quelques magnétiseurs qu'on a désignés sous le nom de spiritualistes ont imaginé que, dans l'état de crise, l'âme se trouvait plus affranchie des liens de la matière, elle pouvait se mettre en relation avec les êtres spirituels. Selon eux, ces êtres spirituels sont bons ou méchants : ce sont des anges ou des démons, et l'on entre en communication avec les uns et les autres, selon qu'on veut le bien ou le mal, selon qu'on a des intentions pures ou des intentions perverses, selon qu'on est pieux ou impie, selon qu'on implore le secours de Dieu ou qu'on s'abandonne à l'empire de Satan. Je ne crois pas que cette doctrine soit vraie... Mais du moins, elle est conséquente : elle ne porte pas à regarder une foule de gens de bien comme les agents ou les jouets du démon. Je sais que la faculté de prévision est une chose incompréhensible et inexplicable : mais si le démon peut prévoir l'avenir, pourquoi l'âme humaine ne le pourrait-elle pas ? Pourquoi cette faculté ne serait-elle pas, comme tant d'autres, un don de Dieu, sans être cependant une preuve de la sainteté de celui qui le possède ?* »³⁰.

En plus de reconnaître la faculté de prévision comme authentique, DELEUZE tendait à vouloir laïciser ce phénomène, le partager d'abord, le détacher ensuite de son socle théologique, car n'étant pas forcément un signe de sainteté, il entrerait dans une critériologie naturelle du somnambulisme. Somme toute, la frontière entre naturel et surnaturel serait étanche, tant qu'il s'agit de Dieu, à propos de la phénoménologie magnétique selon DELEUZE, point de vue qui ne fera évidemment pas l'unanimité, notamment chez FARIA et... WURTZ. Le lexique que forgea DELEUZE était empreint des catégories morales classiques : croyance, crédulité, imagination, crainte, surprise, confiance, désir, mystère³¹... stigmatisant le contexte idéologique ou se formera le groupe à partir duquel émergera le fluide individuel des magnétiseurs.

29. Rausky F. Ibid., p. 47.

30. Rausky F. *L'archipel de la transe. Faria et l'exploration psychologique de l'hypnose*. Ibid., tome 2, p. 642-643 (c'est nous qui soulignons).

31. Rausky F. bid., p. 657.

Jean-Wendel WURTZ récidivera une fois de plus dans une *Critique du magnétisme animal* (Avignon, 1840) en établissant une preuve (?) imparable, fondée sur un syllogisme aristotélicien à relents scolastiques.

- « 1 *Le principe qui agit dans les somnambules magnétiques, est le même que celui qui agissait dans les oracles et les sibylles du paganisme.*
2. *Or ce principe qui agissait dans les oracles et les sibylles du paganisme, c'est le démon*
3. *Donc, c'est le démon qui agit dans les somnambules magnétiques »*³².

WURTZ semblait exploiter un nouvel angle d'attaque du magnétisme animal, le paganisme étant une œuvre diabolique selon l'orthodoxie catholique, un plan de négation de Dieu, le somnambulisme devenant la preuve de son instrumentalisation satanique, bras armé du Seigneur des ténèbres...la même scénographie paraît continuer à se répéter en boucle chez cet auteur.

En conclusion des thèses wurtziennes, le magnétisme et le somnambulisme s'inscrivent dans la suite logique de la magie noire ; les somnambules trahissant allègrement, via le rapport magnétique, leurs liens avec le démon, en parlant par le ventre, devinant les pensées, prédisant l'avenir ... autant d'artifices diaboliques, sorte de pièces à conviction (cléricales) radicales, ayant pour vocation de condamner les magnétiseurs et les phénomènes somnambuliques, qu'ils soient d'allure naturelle et thérapeutique, ou bien d'apparence surnaturelle et mystique ou théurgique.

Dans une autre perspective, l'abbé Ph. A. FRERE dans un ouvrage portant pour titre *Examen du magnétisme animal* (Paris, 1837) posa en préambule la question suivante : « *peut-on expliquer, par le magnétisme animal, les prophéties, les miracles, les extases, les possessions et les faits de la divination ?* »³³. Autrement dit, est-ce que l'agent magnétique, d'essence *naturelle*, serait la clef permettant d'ouvrir la porte donnant accès au *surnaturel*, afin d'y amener une explication scientifique et physiologique, convertissant les phénomènes mystiques et les possessions démoniaques ?

L'abbé FRERE aborda d'abord les phénomènes du magnétisme qu'il attribuait au système nerveux. L'atmosphère nerveuse *active* du magnétiseur sur celle, *passive* du patient magnétisé aurait pour effet d'abolir momentanément ses facultés des sens externes. A partir de là, la communication des désirs (la volonté étant action du cerveau) serait transmise par le cerveau au moyen des nerfs jusqu'à la périphérie du corps, et même au-delà. Les phénomènes magnétiques produits pouvant alors apparaître comme extraordinaire, telles l'insensibilité, la clairvoyance, la prévision..., cependant, ajoutait l'auteur, « *comparer un somnambule magnétique à un prophète du Très-Haut est une injure qui ne peut provenir que de l'ignorance et de la présomption* »³⁴. A partir de ces prémices, l'abbé FRERE tenta d'établir un comparatif entre le somnambulisme lucide d'une part, le prophétisme d'abord, l'extase des saints ensuite, qui seront opposés afin de bien marquer la distinction en terme de discernement des esprits :

32. Rausky F. Ibid., p. 769.

33. Frères Ph. A. *Examen du magnétisme animal* (Gaumes frères), 1837, p. 5.

34. Frère Ph. A. Ibid., p. 20.

Les prophètes du Très-Haut *jouissaient de l'usage de toutes leurs facultés et sens*, sachant ce qu'ils disaient et le conservait en **souvenir** : ni troubles ni aliénation d'esprit durant l'inspiration, étant donné qu'il ne perdent ni le jugement ni la liberté. « *Toutes leurs prophéties se tiennent* » (FRERE, p. 77).

Le magnétiseur peut paralyser à sa volonté le patient magnétisé, au moyen de « *passes* » ayant pour effet une *suspension au moins partielle des facultés des sens externes naturels*, avec insensibilité, **amnésie** au réveil du sommeil magnétique... le système nerveux est en position passive chez le magnétisé.

INSPIRATION *SURNATURELLE* [Prophétie]

INFLUENCE *NATURELLE* [Clairvoyance]

→ Habité par *l'Esprit Saint*, les prophètes émergeront quasi-exclusivement dans le peuple de Dieu.

→ Les somnambules magnétiques sont sous l'action d'un *autre homme* (magnétiseur) qui influence à partir d'un agent physique (fluide nerveux ou plutôt imagination ?).

Référence morale (Foi de l'Eglise) → Bien/Mal
 ↓ Vertue/Vice

Références diverses (selon les courants) → morales
 ↓ immorales

☐ **Phénomènes surnaturels :**

☐ **Phénomènes extraordinaires :**

- Insensibilité et paralysie des membres : instantanée sans préparation au préalable.
- Lucidité : prophète éveillé, conscient de ce qui se passait en lui (ex. Ezechiel)
- Prophétie : rend témoignage de la Vérité de Dieu, preuve certaine de la Vérité et certitude de l'Évènement.

- Insensibilité et paralysie : influence étrangère sur l'âme, pouvant induire une léthargie.
- Clairvoyance, lucidité : sommeil et amnésie.
- Prévision (préscience de l'avenir) : voix altérée du somnambule, réponse souvent hésitante, voire parfois erronée et sans liaison.

EXTASES DES SAINTS

EXTASE MAGNETIQUES

Action de Dieu sur l'âme.
 Ravissement de l'entendement ou de la volonté en Dieu, le ravissement est suffisamment fort pour faire perdre l'usage des sens extérieurs.

Etat de l'âme dans le sommeil magnétique (suscité par un agent magnétique qui serait l'imagination ? ...) : influence extérieure d'un magnétiseur et assoupissement des sens « *dans l'indifférence ou l'inaction des puissances de l'âme* ». (FRERE, p. 63).

Si action externe sur les sens suspendus de cet extatique, *aucune parole n'émergerait*, car étant hors identification, et risquerait seulement de le distraire de Dieu et donc le remettre dans ses relations sensibles.

L'action externe est induite et construite par un magnétiseur qui pose des questions, en écho desquelles des *réponses sous formes de paroles émergeront*.

[Persistance d'un *souvenir* profond de l'expérience de Dieu]

[Emergence d'une *amnésie* de l'état de l'extase magnétique]

L'enjeu apologétique étant de taille, en effet pour certains magnétiseurs Dieu ne serait non seulement pas en cause dans les phénomènes d'extases, de stigmates, de miracles de prophéties..., mais il serait réduit à une *création* théologique, dans la mesure où ces manifestations extraordinaires émaneraient d'un agent *créé* lui aussi, un fluide, quand ce n'est pas la « pure » imagination des somnambules magnétisés. Selon FRERE, « rien n'est sacré pour eux (c.à d. les magnétiseurs), ils vont encore confondre Dieu avec le démon, et le démon avec leur agent magnétique, une force aveugle et matérielle. Ainsi pour eux, il n'existe plus d'esprit sacré et créé, bon ou mauvais. Tout ce qui apparaît d'intellectuel ou de moral, d'ordinaire ou de miraculeux, de vrai ou de faux, c'est l'agent magnétique qui le produit : c'est lui qui a inspiré les prophètes, c'est lui qui a opéré les miracles du Sauveur et des apôtres ; comme c'est lui qui a parlé par les oracles, qui a agi par les magiciens, qui a fait des extravagances par les possédés, et qui produit de nos jours les effets magnétiques ! »³⁵. Le bastion à partir duquel l'abbé FRERE formula ses critiques est situé du côté de la doctrine catholique, sur un plan *moral*, en référence à la science divine, à la vérité des Evangiles et à l'autorité de Jésus-Christ. En lisant son ouvrage, on ne peut rater l'opposition qu'il trace, à partir d'arguments, de comptes rendus alimentés par ce qu'il y a de plus faible dans le magnétisme, s'appuyant en contrepoint sur ce qu'il y a de plus élevé chez les prophètes divins.

Il affirma d'ailleurs que le magnétisme, tout en reproduisant le sommeil, des guérisons de malades, des modifications de sensibilité... n'avait aucune valeur scientifique. Cependant, contrairement à certains autres catholiques tels FIARD, FUSTIER, WURTZ... il n'attribua pas le magnétisme à une influence surnaturelle de type démoniaque. Selon lui le surnaturel qu'il soit divin ou diabolique est une chasse gardée où il serait bien trop dangereux d'admettre des magnétiseurs, médecins ou philosophes...

Ces arguments n'ont pas convaincu l'abbé Jean-Baptiste LOUBERT, ancien étudiant de médecine, prêtre affilié à la Compagnie de Jésus qui publia une œuvre intitulée *Le Magnétisme et le somnambulisme devant les corps savants, la cour de Rome et les théologiens par M. l'abbé J. B. L.* (Paris, 1844), qui jeta une lumière rétrospective, à partir de l'époque de la Monarchie de Juillet (1830-1848), sur les courants d'influences et les conflits ayant jalonné le début du XIX^e siècle en France, entre magnétismes et théologiens catholiques. En guise de conclusion, il inclua dans son livre un Appendice portant le titre *Physiologie psychologique, ou quelques mots sur le magnétisme humain et le somnambulisme artificiel*, qu'il remit début juin 1838 à l'abbé FRERE, appendice où il dénonçait certaines des postures théoriques de cet auteur. Selon LOUBERT, l'imagination n'est pas la cause des phénomènes magnétiques. L'homme étant constitué par un corps et une âme, cette dernière transmettrait au corps le fluide nerveux : la « *puissance magnétique* » serait donc une faculté naturelle soumise à la loi morale, contrairement aux assertions de l'abbé FRERE.

De plus, le somnambulisme étant, toujours selon cet auteur, une combinaison entre états de veille et de sommeil, où le sujet conserverait l'usage de toutes ses facultés. Les phénomènes psychologiques furent donc rapportés à l'*âme* d'abord, en tant qu'agent des phénomènes psychologiques, puis seulement au *cerveau* qui, dans le système loubérien était qualifié de « *serviteur* » de l'âme. Afin d'apprécier le sommeil magnétique, il fallait avoir recours au « *discernement des esprits* » (p. 685) qui appartient à l'Eglise seule. LOUBERT admit effectivement une distinction entre surnaturel et naturel, les extases magnétiques ne pouvant pas être assimilées aux extases des saints, où l'âme serait plus ou moins en union avec Dieu, cependant elles ne sont pas pour autant disqualifiées ni même dépréciées.

35. Frère Ph. A. Ibid., p. 168 (l'ajout entre parenthèse est de nous).

De même pour les prophétismes naturels ou surnaturels il ne servirait à rien d'établir un discernement en terme d'états physiologiques, comme si les prophètes authentiques de la Bible en étaient exempts. LOUBERT prétendit même à ce propos que « *l'âme du prophète en rapport direct avec Dieu, par la libre volonté de Dieu, n'aurait pas pour cela cessé d'avoir des communications avec la vie organique, qui modifiée par ces causes présente ainsi dans la manière d'être extérieure du prophète des phénomènes différentiels et analogues avec tous les autres ?* »³⁶. Le fluide magnétique, existant chez chaque homme, serait soumis et uni à l'âme, et recevrait des modifications émanant d'un ordre plus ou moins supérieur, suivant l'état dans lequel se trouverait le principe spirituel. Adeptes d'un *libre arbitre* attribué à l'âme, LOUBERT avait établi un parallèle avec les somnambules, qui seraient dans les mêmes conditions. S'agissait-il des facultés de l'âme sur un versant naturel ou bien était-ce là l'intervention surnaturelle de la grâce de Dieu, un discernement fut systématiquement nécessaire. Celui-ci se fonderait donc non sur l'état physiologique du supposé prophète, mais bien sur son état normal, sa vie, ses mœurs, la dignité de sa mission, la grandeur de ses prophéties ou miracles opérés... pour enfin s'accorder ou non sur sa détermination par la volonté de Dieu. L'auteur, contrairement à l'abbé FRERE, put envisager parfois, certes rarement, une influence possible de l'Esprit Saint sur un somnambule, même si, globalement les phénomènes du magnétisme étaient pour lui revêtus d'un appareil naturel ; et l'extase, le prophétisme, les miracles relevaient eux de causes surnaturelles. De là LOUBERT réhabiliterait le magnétisme animal, même s'il ne parvint pas à s'extraire de sa foi catholique, étant donné que pour lui le « *magnétisme est tout différent, s'il est considéré dans un homme moral chrétien surtout* »³⁷.

En fin de compte, l'abbé LOUBERT campa une position difficile à tenir, entre ce qu'il qualifia d'abus des sciences tendant à tout vouloir réduire à des démonstrations physiques, physiologiques donc naturelles et tantôt pathologiques (cela concernant une certaine médecine aliéniste et quelques magnétiseurs impies...) ; et les préjugés à l'égard des sciences, repoussées comme hostiles et criminelles envers Dieu (il visait là quelques théologiens catholiques). Nommément, les ecclésiastes radicaux qu'il mentionna étaient FUSTIER, FIARD, WURTZ, FRERE, DEBREYNE... et les magnétiseurs dits impies étaient BOUYS, FOISSAC, MIALLE, DUPOTET, GAUTHIER... et quelques autres qu'il ne cessa de dénoncer. LOUBERT considéra que la théorie du magnétisme prouvait scientifiquement l'existence de l'âme, cependant il se montra plus prudent et nuancé, comme nous l'avons déjà vu, quand il s'agissait de manifestations surnaturelles. Le fluide magnétique recevrait les modifications de l'âme : si elle était dans l'état *naturel*, ces modifications le seront aussi, sur un plan moral, en bien ou en mal. Si au contraire l'âme était dans un rapport *surnaturel* il en serait de même pour les modifications, soit en bien car relevant de Dieu, ou en mal car en lien avec le démon.

Dans les écritures, de nombreux saints et religieux ont opéré des guérisons par imposition des mains, insufflation... LOUBERT mit en garde quant à se limiter à la *similitude extérieure* des gestes à priori proches des magnétiseurs et des saints. Le discernement étant à établir non sur des signes extérieurs mais bien sur des causes intérieures. La puissance magnétique fut définie comme une « *action par laquelle l'homme peut agir sur son semblable, modifier plus ou moins toute la nature vivante et même aussi la matière brute, cette faculté [...] doit être aussi ancienne que l'homme, puisqu'elle est le résultat de sa nature morale et physique* »³⁸.

36. Loubert Jean-Baptiste. *Le magnétisme et le somnambulisme devant les corps savants, la cour de Rome et les théologiens* (Germer Baillière), 1844, p. 686.

37. Loubert J. B. Ibid., p. 696.

38. Loubert J. B. Ibid., p. 426.

Cette faculté aurait diminué suite à la dégradation due à la chute originelle. Est-ce que cette puissance magnétique est naturelle ou surnaturelle, LOUBERT ne se prononça pas ! Toutefois l'action magnétique s'exercerait à la fois par un mouvement de la volonté propre à l'âme, et par le concours du *cerveau* qui, sous cette influence morale, se trouvait excité, laissant échapper un fluide nerveux qu'il avait élaboré.

L'agent physique (il n'est pas question, pour cet auteur, rappelons-le, d'imagination) prendrait pour conducteur les filets nerveux via le regard, les mains, le souffle [action *directe*], ou par l'entremise des boissons magnétisées, le linge... [action *indirecte*]. Le but de cette action magnétique étant l'induction d'un changement dans la circulation, dans l'innervation, la calorification... entraînant une guérison, provisoire ou définitive, des maladies. L'ambition loubérienne fut donc d'établir des rapports entre diverses branches telles la physique et la physiologie ; la physiologie magnétique et la psychologie ; puis entre la physiologie, la psychologie et la théologie, afin de créer une nouvelle science en apparence, une « *psychologie théologique ou sacrée (théanthropologie)* »³⁹.

Pourtant, à propos des extases magnétiques, il mit en garde les magnétiseurs de tendance spiritualistes : il affirma comme « *illicite et dangereux de provoquer la lucidité somnambulique dans un autre but que celui de l'utilité médicale* »⁴⁰ ; LOUBERT, il faut le noter, adopta une position qui n'est pas aussi novatrice que l'on pourrait bien le croire. En effet, le Saint Office s'était questionné sur la licéité du magnétisme animal. Le 3 juin 1840, un document officiel parut, annonçant que « *s'il ne s'agit que d'obtenir des effets naturels par des moyens proportionnés, la morale est sauve ; s'il s'agit au contraire d'obtenir des effets merveilleux, vraiment surnaturels, par des moyens naturels, de telles pratiques ne peuvent être approuvées* »⁴¹. La Sainte Inquisition reviendra sur cette question notamment le 28 juillet 1847, concernant cette attitude d'extrême prudence, au risque de s'aventurer sur les rets de la curiosité, ou une espèce de divination tout aussi impie selon l'auteur. Le rasoir d'Occam, d'obédience scolastique, qu'il tenta de poser fut le suivant : « *il faut donc alors se tenir plus en garde contre l'extraordinaire et prendre pour guide la raison éclairée par la foi...* »⁴².

De là, si le somnambule (lucide) prétendait avoir des communications ou des visions célestes, l'acte fort du magnétiseur était de s'opposer à toutes ces spéculations car les *sciences dites humaines* ne suffisant alors plus, il faudra convoquer la *science de Dieu*, au risque sinon de s'exposer au danger de mort ou de folie. C'est ce dernier point que nous examinerons maintenant, en confrontant certaines manifestations du magnétisme animal et du somnambulisme artificiel à la médecine aliéniste, donc aux délires et à la folie.

39. Loubert J. B. Ibid., p. 435 (c'est nous qui soulignons).

40. Loubert J. B. Ibid., p. 435.

41. Fonck A. Hypnotisme, in *Dictionnaire de théologie catholique*, 1922, tome 7, p. 360-361.

42. Loubert J. B. Ibid., p. 194.

3) La médecine aliéniste face aux courants du magnétisme et du somnambulisme : délires et folie, ou crises extraordinaires et sommeil lucide ?

Au XVIII^e siècle, la psychologie sensualiste sera formalisée par J. LOCKE d'abord, paramétrée ensuite par E. B. de CONDILLAC (1715-1780) qui rejettera le mot *psychologie*. Du point de vue du sensualisme, la vie mentale dérive d'une source unique, la sensation. Les Idéologues français, issus de ce dernier courant n'acceptèrent pas non plus le mot « psychologie » car associé à la métaphysique de l'Ancien régime : la « science de la pensée » n'a donc pas encore de nom, mais se risquer alors à parler de psychologie renverrait à « science de l'âme » avec un double inconvénient. Tout d'abord de croire qu'on s'occupe de la recherche des causes premières...et ensuite, bien évidemment, risquer d'être confondu avec les courants *scolastiques* anciens voire dépassés, dont les tenants sont avant tout des ecclésiastiques. De là l'intérêt de parler plutôt d'*idéologie* c'est à dire de science des idées car s'occupant des connaissances des effets et leurs conséquences pratiques, comme le formulera A. L. C. DESTUTT de TRACY. L'*idéologie* fut donc la philosophie dominante à la fin du XVIII^e siècle au moment de la révolution française. Se rattacheront à cette école des aliénistes P. PINEL, J. ESQUIROL et surtout P. CABANIS ; des médecins tels M. F. X. BICHAT ou F. J. V. BROUSSAIS qui prôna le localisme (pas de maladie sans lésions) et détermina un « principe de Broussais » (identité entre le normal et le pathologique car soumis aux mêmes lois quantitatives). En fait, les vrais maîtres de ce nouveau mouvement des idées sont P. CABANIS, A. L. C. DESTUTT de TRACY et P. LAROMIGUIERE⁴³.

Ce fut Pierre CABANIS (1757-1808) qui tentera de « corriger la notion posée par CONDILLAC, à lui donner la dimension viscérale qui était sa contribution en tant que médecin et permettait de définir la médecine comme la « science de l'homme » [...] »⁴⁴. En plus des viscères, CABANIS postulait l'existence d'impressions internes au sein même des organes internes, hors de la conscience de l'individu, ayant des effets moraux, au même titre que les sensations : il s'agissait des « instincts ». Les contenus mentaux, qui se construisent à partir des impressions propres, émanant des objets extérieurs au travers des sens, c'est ce qu'il nommera la *raison*. Si les passions sont dérivées de l'instinct, ce dernier, allié aux contributions de la raison recouvraient le domaine moral. Le but de CABANIS était donc bien de positionner la médecine en la définissant comme l'élément le plus saillant d'une science générale de l'homme, ou « anthropologie », que l'on peut trouver en germe dans le qualificatif *médico-philosophique* du traité de PINEL (1801 et 1809, pour ses deux premières éditions).

Deux autres fondateurs de l'idéologie, désignés par l'historiographie, sont DESTUTT de TRACY qui se consacra à l'*idéologie rationnelle* (opposée à la métaphysique) dès 1796, pendant que CABANIS et ses collègues médecins collectaient des données aux fins de renforcer l'*idéologie physiologique* (physiologie et pathologie, enfants, fous, animaux...). Enfin le philosophe LAROMIGUIERE, dont nous détaillerons un peu plus son influence dans une partie ultérieure, auteur à l'origine d'une transition, entre une philosophie *sensualiste* et une philosophie *éclectique*, reprendra et développera le système de classification des facultés de l'âme vers 1815-1818, avec une analyse psychologique plus prononcée, sur laquelle l'école spiritualiste de P.-P. ROYER-COLLARD, M. F. P. MAINE de BIRAN, V. COUSIN, T. JOUFFROY ou encore A. GARNIER... s'appuieront.

43. Ces idées générales ainsi que partie de celles qui vont suivre, sont issues de l'article de Nicolas S., Marchal A., Isel F. La psychologie au XIX^e siècle, in *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2000, 2, p. 57-103.

44. Goldstein Jan. *Consoler et classifier. L'essor de la psychiatrie française* (Synthélabo), 1997, p. 81.

Ne perdons cependant pas de vue que ces trois axes schématiques ne sont pas étanches, et de nombreux médecins aliénistes issus du « *cercle Esquirol* », (expression de J. GOLDSTEIN) constitué d'environ dix neuf membres, nés dans la période 1794-1801, ne se rangeront pas tous derrière la bannière scientifique des *idéologues*, propre à CABANIS ; où par la suite ses émanations *comtiennes* (positivisme) ou *expérimentales*. Certains, tel A. BRIERRE de BOISMONT, seront plutôt attirés par l'éclectisme qui s'élèvera contre la phrénologie et les tendances matérialistes qu'elle représente. Rappelons que la vision idéologique considèrait les saints et les prophètes tout comme leurs miracles sur un versant morbide, en tant que manifestations de perturbations pathologiques de l'homme, dans une vision naturaliste prononcée et assumée. D'autres encore tels J. BAILLARGER (*automatisme*) et J. J. MOREAU de TOURS (*théorie de la désagrégation*), se feront, bien plus tard, au milieu des années 1840, les continuateurs du biranisme et d'une école médico-psychologique incarnée par les *Annales médico-psychologiques* (1843). Nous approfondirons plus tard les enjeux de ce dernier point. Enfin dans l'école catholique traditionnelle F. de LAMENNAIS et L. de BONALD s'inscrivirent dans les franges du courant spiritualiste. L'Eglise redoutait déjà, quant à elle, la confusion possible entre maladie, folie et possession (cf. l'épidémie de Loudun, les convulsionnaires de Saint Médard...), sa position de retrait permit aux médecins aliénistes de monter au créneau.

Au XVIII^e siècle déjà, la médecine des lumières se trouva confrontée, au travers notamment d'articles issus de l'*Encyclopédie* (cf. nos prolégomènes), où des télescopages s'opéraient entre sources théologiques et références médicales, à un nouveau « *personnage, l'extatique, qui porte en lui le double stigmate de l'aliénation mentale et d'un fonctionnement extraordinaire du psychisme (sic) qui le différencie de ses moins exaltés compagnons d'infortune* »⁴⁵.

Autre débat, autour des convulsions opérées à Saint Médard sur le tombeau du diacre François PÂRIS, qui démarrèrent aux alentours des années 1728. Un des apologistes converti, l'avocat Antoine CARRE de MONTGERON prit fait et cause pour ces manifestations convulsives, en s'empressant de les distinguer de la folie. Il tenta de formaliser une séparation entre *aliénation de l'esprit*, caractérisée par un délire, induisant des difficultés à concevoir des objets intellectuels, bref une entité morbide ; et une *aliénation des sens*. Cette dernière serait caractérisée, toujours d'après MONTGERON, par des convulsions permettant néanmoins la conservation de l'intégrité du cerveau et des fibres, et initiant la pénétration dans la conception des objets intellectuels, ayant bien l'apparence d'une maladie.⁴⁶ Cette typologie comme bien d'autres, fut controversée, et, contre ce parti pris janséniste, l'abbé Jacques-Vincent BIDAL d'ASFELD renvoyait directement les convulsions et ses « *miracles* » à la médecine et à des productions naturelles, de type pathologiques. Notons que ces états là ne sont pas encore théorisés de manière autonome, en attendant l'émergence du magnétisme animal, plus encore du somnambulisme artificiel, et surtout, au début du XIX^e siècle, du sommeil lucide fariiste. Par ailleurs, au tournant du XIX^e siècle, les classifications propre aux Lumières nécessitèrent d'être révisées et réactualisées, en prenant appui sur certains principes généraux de la philosophie : « *l'esprit philosophique devait rénover le langage médical, le purger de tout son aspect vague, imprécis et ambigu, de tout ce « jargon insignifiant et ridicule » qui « fournit un asyle pour ainsi dire impénétrable au charlatanisme ignorant » [...]* »⁴⁷ selon les mots inspirés de CABANIS.

45. Rausky Franklin. *L'archipel de la transe. Faria et l'exploration psychologique de l'hypnose*, Ibid., tome 1, p. 534.

46. Rausky Franklin. Ibid., nous nous sommes inspirés du tableau en p. 538.

47. Goldstein J. Ibid., p. 80.

Dans son *Mémoire de l'an VII* (1799), F. A. MESMER, dont les heures de gloires étaient à ce moment déjà bien derrière lui, de retour à Paris, tenta une mise au point concernant "sa" découverte, le magnétisme animal. Parlant du somnambulisme qu'il assimila au développement critique de certaines maladies, il perçut un rapport d'identité entre crise extraordinaire et aliénations d'esprit. De fait, les apparitions, extases, phénomènes mystiques tels les prophéties, prédictions, mais aussi les sortilèges, la divination, ou encore la possession démoniaque et les convulsions furent rapportées à cette « *crise extraordinaire* ». Il poursuivit en vilipendant ces interprétations empreintes de superstition et de fanatisme, ajoutant qu'il a « *la certitude que les états les plus effrayans, tels que la folie, l'épilepsie et la plupart des convulsions sont le plus souvent les funestes effets de l'ignorance du phénomène dont je parle (c'est à dire le somnambulisme) et de l'impuissance des moyens employés par la médecine ; que presque dans tous les cas ces maladies ne sont que des crises inconnues et dégénérées ; qu'il est enfin peu de circonstances où on ne puisse les prévenir et les guérir* »⁴⁸.

Cependant, il tenta aussi de différencier la crise salutaire propre au magnétisme animal ; des maladies telles l'épilepsie, la manie, la mélancolie, les maladies des nerfs en général. L'étiologie de ces pathologies « *supposent le défaut ou l'irrégularité de la circulation des humeurs ou des obstructions de différens ordres de vaisseaux* »⁴⁹. Le remède, la panacée selon MESMER afin de « *rétablir l'irritabilité ou l'action des solides sur les liquides ; d'empêcher et prévenir les obstacles qui peuvent s'y opposer* »⁵⁰, c'est bien le système des influences (dit du magnétisme naturel) fondé notamment sur « *une sorte de versement réciproque et alternatif des courans entrans et sortans, d'un fluide subtil, remplissant l'espace entre deux corps* »⁵¹.

MESMER admit donc un mécanisme physiologique (obstruction des viscères) à l'œuvre dans le déclenchement des troubles de l'esprit. Donc les maladies nerveuses, la folie, l'épilepsie, la catalepsie, le somnambulisme imparfait et dégénéré ... seraient guérissables à partir du magnétisme aidé par la nature, en vue de perfectionner la crise afin de finalement rétablir l'harmonie.

A. C. de PUYSEGUR se démarquera des allans et élans crisiaques de MESMER, produits autour du baquet, sorte « *d'enfer aux convulsions* » (selon les mots même de PUYSEGUR), où la « *crise dite dégénérée* » propre à la folie pouvait être guérie, renversée à partir d'un levier quasi similaire mais antagoniste, une « *crise régénérée* ». Au contraire, PUYSEGUR envisagea plutôt une transformation du « *sommeil imparfait* » des maladies des nerfs en « *sommeil parfait* », évidemment somnambulique, où la lucidité acquise par les somnambules écourterait la confusion du délire.

Selon F. RAUSKY, « *cette « guérison par la profondeur » qui voudrait soigner la folie par la « descente » du malade jusqu'au fond du niveau nocturne de l'âme, alors que les aliénistes s'efforcent de « remonter » le patient jusqu'à la surface plate du psychisme ordinaire* »⁵², fut amorcée par la tentative de guérison du jeune Alexandre HEBERT, âgé de douze ans. L'ouvrage qui relatait ce traitement porta pour titre éloquent et ambitieux : *Les fous, les insensés, les maniaques et les frénétiques ne seraient-ils que des somnambules désordonnés ?* (Paris, 1812).

48. Mesmer F. A. *Mémoire de F. A. Mesmer, docteur en médecine sur ses découvertes* (1799), in *Du magnétisme animal à l'hypnose. Bulletin de la société française d'hypnose*, 1986, 2-3, sept., p. 41-42.

49. Mesmer F. A. *Ibid.*, p. 53.

50. Mesmer F. A. *Ibid.*, p. 53.

51. Mesmer F. A. *Ibid.*, p. 53.

52. Rausky F. *Ibid.*, p. 546.

PUYSEGUR considérera la folie comme un « *somnambulisme dérangé* », créant des états effrayants telles les convulsions, l'épilepsie et autres crises inconnues et dégénérées. Bien que l'auteur fut, à l'encontre de MESMER, un « *crisophobe* », la lecture de son ouvrage nous a laissé quelque peu déçu. Bon observateur doué d'un sens clinique certain, PUYSEGUR était un piètre théoricien, ne s'étant pas même approprié partie de la nosologie de PINEL, pourtant parue en traité onze ans auparavant dans une première édition. Ce même « *Dr. PINEL* » qu'il ira rencontrer à Paris en présence du petit HEBERT, ne semblait pas l'avoir plus inspiré dans sa « nosographie », extrêmement vague, sorte de pot pourri pseudo-médical dont nous allons citer maintenant les termes que PUYSEGUR employa tout au long de son manuscrit, pour caractériser les états de son patient : attaque de vertiges, frénésie, agitation de nerfs fort extraordinaire, crise ressemblant à une attaque de nerfs, crise nerveuse, stupeur, accès de rage, les fureurs du petit garçon, folie, état de délire et d'agitation, état de marasme et de mélancolie, rechutes de démence ou de frénésie, demi-démence, somnambulisme déréglé, crise de démence... Cependant, après ce constat, n'omettons pas de signaler que cet ouvrage eut le mérite de soulever la question d'un traitement magnétique applicable, non plus seulement aux maladies organiques mais aussi à l'aliénation mentale. DELEUZE émit alors la question suivante : « *Si le somnambulisme artificiel peut, en se déréglant, produire de la folie, ne peut-on pas considérer la folie comme un somnambulisme détraqué ?* »⁵³. Une conséquence thérapeutique reposerait sur un traitement où le magnétiseur serait à même de réordonner le somnambule déréglé, et le ramener à l'état de la conscience claire, socle de la raison, dont le délire était la marque déviante, le signe pathogène, d'une sortie du sillon de la norme.

Cette révolution épistémologique inversa aussi la saisie du problème, ouvrant plusieurs voies alternatives à une conception morbide et déficitaire du somnambulisme, telles certaines virtualités naturelles des facultés de l'âme, dont le cachet « *extraordinaire* » pourra être pris en compte par certains. Le médecin Louis-Joseph CHARPIGNON traduira bien plus tard cette hypothèse autre, dans son *Physiologie, médecine et métaphysique du magnétisme* (Orléans, 1841) : « *En dehors de toute condition pathologique, (ces manifestations) peuvent atteindre leur summum d'intensité sans que l'on rencontre rien de profondément altéré dans le fonctionnement des organes ; et l'individu sur lequel on les observe reprend immédiatement son état ordinaire, sans conserver aucune trace des désordres qui ne sauraient manquer d'apparaître si ces phénomènes insolites étaient vraiment le produit de la surexcitation des fibres nerveuses de l'organe cérébral. En outre ces phénomènes, bien que très peu fixés dans leur application pratique [...] sont plus constants, plus parfaits, plus complets et offrent une toute autre physionomie que ceux que la pathologie peut revendiquer. Ces motifs [...] nous portent à croire que les phénomènes psychologiques observés chez les somnambules lucides ne sont pas le fait d'une surexcitation et d'une extension des propriétés sensorielles et cérébrales, mais qu'ils appartiennent à des facultés propres à l'homme* »⁵⁴. Ces voies furent d'ailleurs explorées avec plus ou moins de succès, par le magnétisme spiritualiste, les romantiques allemands, ensuite certains adeptes du spiritisme et, à partir du dernier quart du XIX^e siècle, par les métapsychistes et la parapsychologie.

53. Meheust Bertrand. Ibid., p. 279.

54. Charpignon L. F. cité par Meheust B., Ibid., p. 280.

Sous la Restauration (1814-1830) des médecins aliénistes procédèrent à des expériences à l'Hôtel Dieu afin de tenter de mettre en évidence la réalité éventuelle d'un agent particulier entièrement indépendant de l'imagination du magnétisé. A la Salpêtrière, quelques aliénistes tels E. GEORGET, L. ROSTAN, G. FERRUS, A. LONDE et MELIVIER s'attachèrent à la tentative de saisie des « *phénomènes extraordinaires* ». Etienne-Jean GEORGET (1795-1828), disciple préféré d'ESQUIROL, réputé entre autre pour avoir tenté de localiser le siège de la folie, se livra à des études du somnambulisme et de la clairvoyance en observant deux sommités du magnétisme, surnommées PETRONILLE et BRAGUETTE, qualifiées plus tard d'« *hystéromystificatrices* »⁵⁵; recherches interrompues par le décès subit de GEORGET, dont les preuves, disait-on, n'étaient pas si brillantes alors même que les notes du médecin ne furent pas publiées. Le sujet tombera aux oubliettes des préoccupations académiques officielles de la médecine jusqu'en 1857-1858 où une discussion sur les *névroses extraordinaires* fut abordée dans le cadre de la société médico-psychologique, fondée en 1853. A. GARNIER rappellera d'abord les phénomènes observés dans le somnambulisme artificiel telles « *l'insensibilité partielle ou totale, la rigidité des membres, la surexcitation de certaines facultés et enfin la transposition des sens, et la vue à travers les obstacles* »⁵⁶. Un parallèle sera établi entre le somnambulisme et la croyance, notion que L. DELASIAUVE substitua au « *mot vague* » d'imagination. G. FERRUS opéra une division, entre un somnambulisme nocturne et naturel, et un somnambulisme diurne concernant l'hystérie, la catalepsie, l'extase... manifestations qui furent considérés par lui comme des phénomènes névropathiques. A. MAURY proposa une règle générale de distinction, quand des faits présentant un caractère surnaturel a priori étaient examinés : « *d'une part, la constatation réelle de ces faits, et, d'autre part, la moralité de la personne, en qui ou par qui ils se manifestent* »⁵⁷.

L. CERISE rejetait le magnétisme comme théorie physiologique, remarque qui fit réagir J. B. PARCHAPPE de VINAY qui spécifia qu'il avait souhaité que cette discussion portant sur les névroses extraordinaires « *aurait dû être renfermée dans les limites de la physiologie, de la psychologie, de la pathologie ordinaires. Les cas rares n'ont rien de plus merveilleux que ceux qui tombent sous l'observation de tous les jours* »⁵⁸. CERISE ajouta que ces névroses (dites extraordinaires) regroupaient l'extase, la catalepsie, l'hallucination dite physiologique, certaines viscéralgies, des contractures générales ou partielles, quelques formes de chorée, le délire hystérique et bien sûr le somnambulisme, alias la *névrose somniloquente*.

Quelques décennies auparavant l'abbé de FARIA modélisa le concept de sommeil lucide, afin de le substituer au somnambulisme artificiel, le but étant d'écarter toute idée de fluide magnétique. Il mentionna dans son *De la cause du sommeil lucide, ou étude de la nature de l'homme* (Paris, 1819) tome 1, trois « *îlots limitrophes* » (expression de F. RAUSKY) entre le sommeil lucide et la folie : somnambulisme naturel ou spontané ; expérience fantomatique et enfin catalepsie. Les phénomènes étranges observés dans le somnambulisme lucide, qualifiés de dérèglement de l'esprit, de délire, d'aliénation mentale par les médecins aliénistes, de variante de la possession diabolique par des tenants de l'extrême droite catholique ; ou encore d'expressions mystiques selon des magnétiseurs spiritualistes ; paraissaient en fait inconcevables même au public profane.

55. Morel Pierre. Article Georget Etienne-Jean, in *Dictionnaire biographique de la psychiatrie* (Synthélabo), 1996, p. 113.

56. Discussion sur les névroses extraordinaires, in *Annales médico-psychologiques*, 1857, III, p. 602.

57. Discussion sur les névroses extraordinaires, Ibid., p. 631.

58. Discussion sur les névroses extraordinaires, in *Annales médico-psychologiques*, 1858, VI, p. 317.

Le pseudo-principe « *ce qui est au-dessus de la raison est contre la raison* » très en vogue depuis le siècle des Lumières, accentué par la Révolution française, sera vivement critiqué par J. de FARIA, qui cernera en conséquence un lieu non investi, déserté à la fois par les médecins qui verront la folie comme une contradiction avec la raison, et par certains magnétiseurs pour lesquels le somnambulisme sera considéré comme inconcevable aux yeux de la raison. FARIA tenta de fonder une ligne de démarcation originale entre *états intuitifs lucides* et *aberrations mentales*, que nous faisons figurer dans le tableau suivant, inspiré de la thèse de F. RAUSKY.

TRANSE DE SOMMEIL LUCIDE [FARIA]	MAUX DES NERFS [ALIENISTES]
<p>Conviction qui permet à l'épopète (c'est à dire au somnambule) de plonger dans le <i>sommeil lucide</i> (perfectionnement des facultés de l'esprit) p. 552.</p>	<p>Conviction qui provoque l'apparition des maladies nerveuses (ou égarement de l'esprit).</p>
<p>→ Episode d'aberration mentale transitoire.</p>	<p>→ Folie et appauvrissement.</p>
<p>Catalepsie intuitive profonde (entité fariiste) : Individu intuitif supérieur doué d'une science infuse, tel Socrate ou SWEDENBORG.</p>	<p>Catalepsie morbide observée chez les aliénés de la Salpêtrière : sujet sous influence, ayant des prédisposition nerveuse et pathologique.</p>
<p>Lucidité Transe Intuition Abstraction des sens Concentration</p>	<p>Aberration Folie Aliénation Egarement des sens Délire. (p . 597-598).</p>

Toujours selon l'abbé de FARIA, « *il n'y a pas de mur infranchissable ou d'abîme entre les deux vastes territoires : l'aliéné peut devenir épopète et changer de vécu : ses représentations mentales changent en conséquence* »⁵⁹. En fait il semblerait que le somnambulisme naturel soit le seul secteur concomittant, sur un versant maladif, avec le sommeil lucide, faisant dire à F. RAUSKY qu'il s'agit d'un « *îlot à mi-chemin entre les deux archipels* »⁶⁰. C'est en s'affranchissant des regards exclusivement médicaux et déficitaires, ou encore des éclairages de tendances surnaturalistes de certains théologiens catholiques, que ce vaste domaine intermédiaire put voir le jour et gagner progressivement en autonomie.

59. Rausky F. Ibid., p. 598.

60. Rausky F. Ibid., p. 598.

Concernant ces questions quant à convertir le somnambulisme en une forme d'aliénation mentale ou, au contraire, de tenter d'établir une critériologie de distinction, Alexandre BERTRAND, médecin et adepte du fariisme élaborera quelques idées intéressantes dans son œuvre *Du magnétisme animal en France [...] suivi de Considérations sur l'apparition de l'Extase, dans les traitements magnétiques* (Paris, 1826). Nous examinerons sa théorie de l'extase dans notre partie suivante, et porterons notre attention sur des causes, immanentes à l'organisation humaine, d'exaltations morales du ressort des passions, dont les prédispositions à l'état extatique sont les *affections hystériques*, la *chorée* ou danse de Saint Guy ou encore *l'épilepsie*. A partir de ce constat, BERTRAND tenta des parallèles et des distinctions à propos de facultés propres au somnambulisme extatique et à la folie : tout d'abord la perte totale de souvenir que l'on peut également retrouver dans le délire et la folie, mais dans le somnambulisme cet « *état constitue une autre vie revenant à intervalles réguliers [...] liés à la mémoire* » (p. 409-410). Cette observation contient déjà quelques prémices des personnalités alternantes ou multiples, ainsi que le futur concept janétien de dissociation de la personnalité, pas encore théorisé à cette époque, et que BERTRAND annonça dans un autre symptôme, *l'inertie morale*. Celle-ci « *jette l'extatique dans une véritable aliénation, état dans lequel le cerveau [...] peut spontanément produire des éclairs d'intelligence qui réveillent à peine l'activité du moi, ou quelques fois même brillent tout à fait à son insu* » (p. 423), calés sur une reprise à CARRE de MONTGERON, « *discours tout à fait hors de sens* ». Nous développerons dans la partie suivante les positions théoriques de BERTRAND, éminemment biranistes et... anti-spiritualistes, n'envisageant une science de l'homme que dans une implication mutuelle du *psychique* et du *physiologique*.

4) L'abbé José Custodio de FARIA et l'alternative du *sommeil lucide*.

José Custodio de FARIA (1756-1819) naquit à Goa, un comptoir portugais des Indes qu'il quitta avec son père, en 1771 en direction de Lisbonne. Là-bas son père se fit quelques relations, s'éloigna provisoirement du Portugal pour Rome, toujours en compagnie de son fils, car il ambitionnait de décrocher un doctorat de théologie. Son fils suivit l'exemple paternel après un crochet portugais, se rendit, à la veille de la Révolution française, à Paris. Il s'initia au magnétisme animal, entra en contact avec le Marquis de PUYSEGUR dont il fut un temps son disciple, fut professeur suppléant de philosophie à l'Académie de Marseille, et retourna en 1813 à Paris afin notamment d'ouvrir un cours public destiné aux choses du « *sommeil lucide* ». En but aux discrédits journalistiques (certains le taxèrent notamment de charlatan), honnit par de nombreux magnétiseurs issus d'écoles auxquelles il n'appartenait pas, l'abbé de FARIA ne fit pas vraiment école, malgré F. NOIZET, A. BERTRAND ou, un peu plus tard J. DURAND de GROS. Projetant de rédiger quatre volumes consacrés à sa découverte, le sommeil lucide, il n'eut le temps d'en écrire qu'un. Celui-ci porte le titre suivant : *De la cause du sommeil lucide ou étude de la nature de l'homme par abbé de Faria, Bramine, docteur en théologie et en philosophie, ex-professeur de philosophie à l'université de France, membre de la société médicale de Marseille, etc. etc., etc. Tome premier* (Paris, 1819), avec, en exergue, partie de la formule philosophique de Socrate « *Connais-toi toi-même* »⁶¹. FARIA y annonça son projet de cerner les *causes* mêmes de ce sommeil, passant en revue les fausses causes qu'il contesta et les vraies causes qu'il révéla.

61. En fait, cette formule philosophique, « *connais-toi toi-même* » (Gnôthi Seauton), figurait à l'entrée du temple de Delphes, et influença la pensée de Socrate, Platon, les stoïciens, les néo-platoniciens et beaucoup d'autres... jusqu'à de Faria... !

Son travail préfigura une explication fondée sur la psychologie, autour « *d'une disposition naturelle à l'hypnotisation, disposition mobilisée par la conviction intime du sujet, par la levée des préventions et craintes, par la concentration des facultés mentales autour de l'idée et de l'acte du sommeil* »⁶².

Cet acte de *sommeil*, dont la cause se trouverait dans la volonté du sujet et non dans celle du thérapeute, serait une forme de sommeil lucide : la *lucidité* étant quant à elle une disposition extra-sensorielle dont il fixera les contours et les limites. Son sous-titre, « *l'étude de la Nature de l'Homme* » permit à de FARIA d'envisager l'apport psychologique comme clé possible afin de mettre en lumière « *la nature de l'homme* ».

José Custodio de FARIA forgea sa pensée en grande partie dans le sérail philosophique et théologique du *thomisme* et de la scolastique médiévale, qu'il avait approfondi lorsqu'il fut interne au Collège de Propaganda Fide de Rome jusqu'en 1780. C'est dans cet univers mental que de FARIA baigna, déterminant quant à son orientation initiale de théologien, qui fera office de ligne directrice, de règle orthodoxe dans la production même de son œuvre. Dans une veine scolastique, l'homme est constitué de deux substances, l'une *matérielle* (le corps), l'autre *spirituelle* (l'âme), unies par un lien mystérieux, déterminé par le Très-Haut, mais indéfini devant la raison humaine. L'auteur prit appui sur la tradition théologique catholique, mentionnant un parallélisme d'*origine* du corps et de l'âme, contre les philosophes Socrate et Platon, faisant qu'une fois incarné, l'homme n'aura plus aucun souvenir du moment où il fut pur esprit. A partir de là, il se référera à une anthropologie thomiste, en tant que socle d'un discernement ontologique de nature scolastique, qu'il enrichira avec le cas des « *époptes* » (ou somnambules) et leur « *intuition mixte* ». Les *époptes* seront donc distingués des esprits purs et de l'homme à l'état naturel :

- les *esprits purs*, après leur séparation d'avec le corps, se retrouveraient dans un état de mort ou plutôt, une vie éternelle de l'âme spirituelle et immortelle. Ils auraient la science infuse parfaite, possédant des « *intellections pures, sans images, ni espèces indépendantes des sens* »⁶², et donc sans bornes.
- *L'homme sensitif à l'état naturel* serait soumis aux sensations, dans un état de veille régulière où sa science, qui serait acquise, se caractériserait par son imperfection. L'homme ne saurait posséder des intellections pures car n'étant pas pur esprit, exempt d'images (ou formes intelligibles, dites *species*) et d'influences des sens externes. Au contraire, étant soumis à une incarnation corporelle et matérielle, il posséderait des « *intellections mixtes, par les images et les espèces, dans la distraction des sens* »⁶³, bornés aux sens externes.
- *L'homme sensitif en état d'épopte endormi* (ou tantôt en état de veille intuitive), pourrait quant à lui produire un sommeil lucide, sorte de science infuse mais de nature imparfaite. *L'intellection est aussi mixte*, via les espèces et les images, mais dans l'abstraction des sens. Autrement dit encore, l'épopte parviendrait à s'abstraire des sens, formant des idées des objets avec les espèces, mais sans bornes car « *se plaçant comme un être moyen entre l'homme et l'esprit* »⁶⁴.

62. Rausky F. Ibid., p. 283 (c'est nous qui soulignons).

63. Rausky F. Ibid., p. 283 (c'est encore nous qui soulignons).

64. Faria José Custodio de. *De la cause du sommeil lucide, ou étude de la nature de l'homme* (1819), (L'Harmattan), 2005, p. 187.

A partir de là, l'intuition serait mixte : alors que l'intuition des cinq sens dépendait d'une organisation, cette intuition-là dépendrait de l'âme, par l'intermédiaire du sang. « *L'intuition est une jouissance simultanée de fonctions semblables à celles des cinq sens, et non les mêmes* »⁶⁵. L'auteur précisa que cette « *intuition mixte à [...], un transparent entre les objets et l'âme ; mais elle a aussi un mode spirituel qui franchit toute distance de temps et de lieux* »⁶⁶.

FARIA prévint cependant que cette intuition mixte véhiculait auprès des époptes des idées vraies ou fausses, car on ne pourrait s'extraire que plus ou moins de l'emprise du corps durant ces sommeils lucides.

L'usage des fonctions des sens internes qui répondent à l'exercice des organes externes, dépendrait non d'un fluide magnétique, mais bien dans l'acception fariiste, de la conviction intime du sujet, plaçant en exergue la nature des propriétés de l'âme et... l'explication psychologique de l'abbé de FARIA. L'auteur développa d'abord une nouvelle nomenclature afin de marquer principalement la rupture des concepts passés et surtout d'écarter l'idée mesmérénne d'un fluide magnétique : le magnétisme animal deviendra la *concentration*, le magnétiseur le *concentrateur*, le magnétisé remplacé par le *concentré*, au somnambule sera substitué l'*épopte* (« *celui qui voit tout à découvert* ») et enfin, le somnambulisme sera qualifié de *sommeil lucide*.

D'après de FARIA, ce sommeil lucide était déjà bien connu des anciens (médecine à Epidaure dans le temple d'Esculape) au travers des mystères d'Isis, Osiris, Orphée, Cérès d'Eleusis... avec des initiés (les époptes à partir d'une lecture rétrospective proposée par de FARIA) qui « *voyaient tout* », mais astreints aux secrets. Le sommeil lucide serait donc un sommeil naturel plus profond que le sommeil ordinaire, et commun à la plus grande partie de l'humanité. L'auteur dégagea ensuite un double volet concomitant de ce sommeil lucide en tant que songe en action plus parfait que les songes ordinaires, car dû principalement à la liquidité du sang : par la direction d'un concentrateur, l'épopte *peut* développer des vérités occultes et inaccessibles aux sens externes, l'état de sommeil lucide étant cependant considéré par lui comme une manifestation pathologique, « *un état d'aberration et d'extravagance* »⁶⁷.

FARIA parla de sang en action car, selon lui, « *les époptes expriment ce qui se passe dans leur corps et dans leur âme* »⁶⁸. Cependant si l'âme humaine jouit d'une science infuse, celle-ci ne se révélerait que par l'intermédiaire des songes, par l'entremise des pressentiments ou des « *pressensations* » (p. 176) considérés la plupart du temps comme un dérèglement de l'imagination et une production délirante.

Comme nous l'évoquions déjà plus haut, l'abbé de FARIA fut un théologien se référant à la scolastique thomiste, et animé par la foi catholique. Attentif aux dogmes du peuple chrétien, et ses « *pièces ajoutées* » sous forme d'encycliques au cours des siècles et des conciles successifs après l'érection officielle de l'Eglise dès le quatrième siècle après Jésus-Christ, il s'appuiera sur une tentative de distinction du naturel et du surnaturel.

65. Faria J. de. Ibid., p. 195.

66. Faria J. de. Ibid., p. 217.

67. Faria J. de. Ibid., p. 155.

68. Faria J. de. Ibid., p. 155.

Il opérera à partir d'un découpage propre au discernement des esprits, et bien qu'il n'emploiera nulle part cette terminologie théologique, il s'y référera tout de même implicitement. Il établira d'emblée une ligne de démarcation entre *prévisions naturelles* qui englobera le sommeil lucide ; et *inspirations surnaturelles*, distinguées en possession démoniaques d'une part, prophétisme et extases d'autre part. Il affirma d'abord, à propos du sommeil lucide, que « *on y verra que tout ce qui est naturel porte une empreinte étrangère au cachet de la nature, et que même la puissance infernale, qui est beaucoup supérieure à celle de la nature, n'en a jamais pu imiter les emblèmes. Le vulgaire seul peut en confondre les apparences* »⁶⁹. A propos du prophétisme (et des extases), il fit référence explicitement aux prophètes de l'Ancien Testament, avec apôtres des Evangiles du canon ecclésiastique, aux saints de l'Eglise et aux mystiques reconnus par l'orthodoxie... autant d'êtres exceptionnels qui ne peuvent être réduits aux lois psychologiques ordinaires. En effet, nota l'abbé de FARIA, comment peut-on confondre ce qui relève du « *sceau de la prophétie et des miracles* » avec le sommeil lucide et la catalepsie !!

Il tenta par là même de dégager l'étude du somnambulisme (qu'il requalifia, rappelons-le, en sommeil lucide), du religieux et des expériences mystiques. Son opération de sauvetage consista à éviter que les saints ou même les possédés ne soient enfermés dans une explication naturelle fondée sur le somnambulisme artificiel ; ou bien que le somnambulisme soit réduit à une manifestation démonologique d'essence surnaturelle. Il formula notamment que « *il ne me sera pas difficile de montrer aux uns que le caractère des énergumènes, des possédés, et des obsédés, a des marques distinctives différentes de celles du caractère de ceux qui dorment du sommeil lucide ; et aux autres, qu'en raison de ce caractère qui distingue un état de l'autre, et qui ne peut nullement convenir à l'homme, ni dans son état naturel, ni dans son état de maladie, ils sont forcés d'admettre l'existence des esprits malfaisants et leur influence sur les actions de certains hommes corrompus* »⁷⁰. Il visa respectivement certains théologiens catholiques, et des magnétiseurs, des médecins, des aliénistes ou des philosophes d'autre part. Précisons encore que l'Esprit Saint n'entra pas dans la vision clinique et pathologique de l'abbé de FARIA, puisqu'il tentera d'établir une ligne infranchissable entre surnaturel et naturel, au prix d'une théorie dualiste fondée sur le corps et l'âme, dans une emprise thomiste.

FARIA modélisa aussi une critériologie propre à distinguer les prédictions des époptes en sommeil lucide, des prophéties propre aux prophètes inspirés par Dieu ou l'Esprit Saint, dans la Bible : les **prophéties** sont *précises*, les événements annoncés *sûrs, inconditionnelles*, se réalisent le moment venu, dans « *une vérité sans mélange d'erreurs* », dont l'effet annoncé sera reconnu dans l'événement avec *certitude*. Les prophètes prédiront dans un *état mental de paix et d'équilibre*.

Les **prévisions** des époptes sont, au contraire, *vagues*, l'événement annoncé et *probable, conditionnel*, ces prévisions sont « *soumises à des erreurs grossières* », car fabriquées à partir d'un moyen de vérité assujetti toutefois à des *circonstances erronées*, et l'effet annoncé persiste à maintenir le *doute* quant à sa réalisation. Les paroles de ces époptes sont imprégnées par le *délire*⁷¹.

69. Faria J. de. Ibid., p. 117.

70. Faria J. de. Ibid., p. 42-43.

71. Rausky F. Ibid., tome 2, p. 1110-1111 pour les différentes caractéristiques des prophètes religieux et des époptes soumis au sommeil lucide naturel.

De là, nous pouvons conclure, à la lumière des références philosophiques et théologiques de type scolastique, que pour José C. de FARIA, l'épopée durant le sommeil lucide vit dans un « *état naturel de l'homme* », qui n'est pas purement spirituel (cf. esprits pûrs). Il est soumis, dans une abstraction des sens, à se forger, via les facultés de l'âme, des représentations d'idées et d'objets par l'intermédiaire des *species* (ou espèces, alias les formes intelligibles). En même temps il serait sujet à des sensations internes, des manifestations physiologiques aiguës, de type certes extraordinaire, mais limité au corporel et donc du ressort de la seule nature.

Si des auteurs aussi divers que Thérèse d'AVILA (*La Vie*), Baruch SPINOZA (*Traité Théologico-politique*), Louis Isaac LEMAISTRE de SACY (*Commentaire des Ecritures*), ou encore A. CARRE de MONTGERON (*Vérité des Miracles*) ont étudié les rapports, les distinctions et autres points de fuite entre états ordinaire et extraordinaire de l'âme, notons encore le parallèle intéressant entre les quatre degrés d'élévation de la carmélite sainte Thérèse d'AVILA au cours de ses oraisons, et les nombreuses « *échelles de profondeurs hypnotiques* » forgées par des magnétiseurs français ou allemands (LUTZELBOURG, 1786 ; KLUGE, 1811 ; NOIZET, 1820 ; DURAND de GROS, 1860...). Si la découverte du magnétisme animal induisit « *un changement de paradigme qui de « mystique » devint « clinique » [...] »*⁷², la notion de profondeur de la transe, ou du « sommeil lucide », sera étudiée par des nombreux chercheurs alors même qu'à partir de 1860, le critère troublant de la lucidité fut écarté, refoulé par une hypnose clinique et expérimentale sur un plan *normal* (Ecole de Nancy avec LIEBAULT, BERNHEIM...) ou *pathologique* (Ecole de la Salpêtrière avec CHARCOT et ses élèves...).

Cette lucidité fera néanmoins « *retour du refoulé* » avec les études propres à la métapsychique ou encore du « merveilleux psychique », étudié par des théologiens catholiques tels J. de BONNIOT, E. MERIC, L. ROURE, J. de TONQUEDEC... vers la fin du XIX^e siècle jusqu'au premier quart du XX^e siècle.

Toutefois, selon nous, ce parallèle opéré entre *degrés d'élévations mystiques* et *échelle de la profondeur hypnotique* n'est qu'anecdotique. Certes il a pu nourrir les recherches et réflexions de magnétiseurs et de médecins sur des états psychologiques normaux ou pathologiques, tenter même des incursions subtiles et pertinentes dans le domaine de la *théologie mystique*. Certes d'un autre côté, il aura pu intéresser des théologiens catholiques aux motifs et motivations très diverses, à se pencher sur la nature humaine, à partir d'une sphère autre, non théorisée jusque là. Cependant, la prise en compte, dans une perspective théologique propre ici à la tradition catholique, de l'Esprit Saint, venant visiter et travailler l'âme du mystique ou du saint, voire de l'élu, gratifié du don de grâce ; ne peut être mis sur un même plan épistémologique qu'une construction non plus tri-unitaire, mais plutôt dualiste. Il s'agit bien là, selon nous, de marquer la différence de démarche de ces deux disciplines, l'une conditionnée par la foi et la grâce infuse ou acquise ; l'autre par la recherche et les investigations d'états extraordinaires du psychisme, et les liens entre cette âme et le corps, sur un versant scientifique, revendiqué ou non. Ce point précisé, cela n'a pas empêché les tenants de ces diverses orientations de tenter de les intriquer en certains endroits, de s'affronter sur des aspects doctrinaux ou encore, au travers d'échanges féconds, de produire certaines avancées qui, il est vrai, ont pu permettre aux hypnotiseurs, médecins aliénistes, psychologues de la fin du XIX^e siècle, de progresser dans leurs systématisations théoriques.

72. Rausky F. Ibid., tome 1, p. 327.

Quant aux théologiens engagés dans ces joutes, ils bénéficièrent d'arguments apologétiques à opposer aux incursions et attaques émanant, à cette même époque, des lignes anticléricales de neurologues de la Salpêtrière ou de médecins aliénistes divers, avant l'émergence de la *psychologie religieuse* importée pour partie des Etats-Unis au tournant du XX^e siècle. Mais avant d'anticiper sur ces terrains féconds à une étude des états mystiques, décentrée à la fois de la théologie morale et de la médecine aliéniste, il nous reste à examiner la théorie d'Alexandre BERTRAND et son invariant extatique, en tant que traduction, selon cet auteur, du somnambulisme.

5) Alexandre BERTRAND : propos sur l'apparition d'une *théorie de l'extase* dans les traitements magnétiques (1823-1826).

Alexandre BERTRAND (1795-1831) entama des études de médecine après avoir transité par l'Ecole polytechnique. Dès 1818 il s'intéressa aux expériences des magnétiseurs et aux phénomènes du somnambulisme avec pour ambition progressive d'appréhender l'état d'extase et d'en formuler une théorie.

Partisan de M. F. P. MAINE de BIRAN et opposant aux présupposés des « psychologues » spiritualistes tel T. JOUFFROY, qui posaient a priori l'âme en tant que substance immatérielle, en faisant plus ou moins abstraction du lien intime la liant au corps.

En 1823 il publia un *Traité du somnambulisme* dans lequel il esqua quatre figures du sommeil critique :

- somnambulisme *naturel* (ou essentiel) qui peut apparaître au cours du sommeil ordinaire.
- somnambulisme *symptomatique* qui accompagne certaines maladies, en particulier l'hystérie.
- somnambulisme *artificiel* qui se montre à la suite de procédés employés dans le traitement du magnétisme animal.
- somnambulisme *extatique* (crises de possession, prophètes, convulsionnaires "saint médardiens"...).

Les deux premiers somnambulismes magnétiques seraient *spontanés* sans induction, alors que les deux derniers seraient *initiés* par des dispositifs, tels que le magnétisme animal ou les épidémies d'extase.

Selon cet auteur, la cause des phénomènes somnambuliques pourrait être due à une forme particulière d'exaltation nerveuse, de type naturel qui par là même écarterait les explications surnaturalistes, et qui serait désignée sous le vocable d'*extase* : en plus de repérer des aspects convergents entre extatiques et somnambules (oubli au réveil, appréciation, développement de la mémoire et de l'intelligence, communication des symptômes de maladie, l'instinct des remèdes, l'insensibilité, la prévision, la vue sans le secours de yeux...), BERTRAND « voit dans le somnambulisme l'invariant caché de toutes les extases »⁷³!

73. Lapassade Georges. *La transe* (PUF), 1990, p. 4.

La quatrième catégorie, à savoir le somnambulisme extatique fut surtout développé par l'auteur en 1826 dans un autre ouvrage : *Du Magnétisme animal en France [...] suivi de considérations sur l'apparition de l'Extase, dans les traitements magnétiques* (Paris). Dans cette oeuvre, BERTRAND se lança, en ouverture, dans une diatribe à l'encontre des incrédules (qui disait-il le contemplaient avec un « *orgueilleux dédain* ») et des magnétiseurs (porteurs de « *critique malveillantes* » à son encontre). Il appuya sa position à l'aide de cas clinique et sa propre biographie, concernant sa rencontre avec le magnétisme animal, l'apologie qu'il en fit d'abord (« *je ne pu me dissimuler qu'il résultait [...] nécessiter l'émission d'un nouvel agent de la nature [...] est un fluide soumis à la volonté de l'homme* »⁷⁴), étant dans un premier temps un mesmérisme convaincu.

Cependant sa formation médicale le rendait sceptique et méfiant et il rencontra le général NOIZET, élève de l'abbé de FARIA, qui n'admettait nullement l'existence possible d'un fluide, attribuant les effets à la puissance de l'imagination et à la conviction de la personne qui en ressentait les effets. De là BERTRAND admit que s'il fallait reconnaître ce que disaient les somnambules, il faudrait faire de même avec d'autres influences tel le diable logé dans le corps du possédé, de l'Esprit Saint inspirant les trembleurs des Cévennes ou encore du diacre François PARIS interagissant auprès des convulsionnaires. Il développa donc une prudence vis à vis des « *illusions* » et la certitude de la « *preuve évidente que leur imagination peut produire tous les effets attribués au fluide* »⁷⁵, visant là notamment les extatiques où le pouvoir de l'imagination porterait bien au-delà de toute ce qu'on peut remarquer dans l'état normal... Enfin l'auteur critiqua à la fois le fluide magnétique de MESMER et la croyance au pouvoir de la volonté afin, selon PUYSEGUR, d'induire la crise somnambulique affirmant que « *la production du somnambulisme n'est pas plus l'œuvre de la volonté du magnétiseur que les phénomènes eux mêmes* »⁷⁶.

Attardons-nous maintenant sur ses *Considérations sur l'apparition de l'Extase, dans les traitements magnétiques* qu'il construisit en trois grandes parties, respectivement une définition de l'extase, cinq variétés de l'extase, et douze facultés de somnambulisme.

Nous allons brièvement passer en revue ces axes, pour ensuite amener un regard critique sur la théorie de l'extase que BERTRAND a pu dégager à partir d'une méthodologie prenant appui dans le somnambulisme magnétique.

Tout d'abord il remplaça le terme somnambulisme par celui d'extase qu'il définit d'emblée comme un « *état particulier, qui n'est ni la veille, ni le sommeil, ni une maladie ; un état qui est naturel à l'homme, en ce sens qu'on le voit constamment apparaître, toujours identique au fond, dans certaines circonstances données. C'est pour moi le type de l'état des prophètes, des miraculés, des possédés, des convulsionnaires, des trembleurs, des crisiaques, des saints en extase, de tous les pays et de tous les siècles, des siècles éclairés comme des temps d'ignorance* »⁷⁷. Un premier commentaire s'impose concernant tout d'abord « *l'état particulier* » qui sera constitué des douze facultés que BERTRAND présentera : il est particulier afin de bien se distinguer de la normalité, étant donné qu'il n'est « *ni la veille, ni le sommeil, ni une maladie* ».

74. Bertrand Alexandre. *Du magnétisme animal en France* (1826) (L'Harmattan), 2004, p. 17.

75. Bertrand A. Ibid., p. 20.

76. Bertrand A. Ibid., p. 25.

77. Bertrand Alexandre. *Considération sur l'apparition de l'extase dans les traitements magnétiques* (J. B. Baillière), 1826, p. 3.

Exprimé comme tel, nous ne pourrions nous empêcher de penser à une définition *négative* au sens apophasique du terme (référence au pseudo-Denys l'AREOPAGITE), bien que BERTRAND ensuite précisa que c'est « *un état qui est naturel à l'homme* », prenant là ses distances avec une grille interprétative de type surnaturaliste. Cet état « *qu'on [...] voit constamment apparaître, toujours identique au fond, dans des circonstances données* » est une manière pour l'auteur de prendre appui sur une méthode comparative influencée par des déterminations, que nous pourrions appeler aujourd'hui, historiques et socio-culturelles : plus loin, à ce propos il en parlera comme « *identique quant au fond, varie tellement pour la forme* »⁷⁸. Pris par un autre angle, dès que l'homme se trouverait exposé à une cause permanente d'exaltation morale (portée à un certain degré) provoquant une modification singulière dans l'organisation de l'homme, celle-ci donnerait naissance à des phénomènes physiques et intellectuels qui caractériseraient cet état d'extase.

En fait, selon BERTRAND, « *l'influence (est) subordonnée bien plus aux passions [...] qui l'agitent, qu'à sa volonté* »⁷⁹, alors même qu'on peut observer, au travers de l'exaltation cérébrale propre à l'extase, des tendances aux illusions et aux rêves dont il faut, selon l'auteur, se méfier. Ne dira-t'il pas, à propos d'une jeune fille déclarée possédée par le démon que « *son imagination troublée la jette dans cet état d'extase qu'une exaltation morale un peu forte produit [...] chez les personnes qui s'y trouvent prédisposées* »⁸⁰. On retrouvera, à propos des affections nerveuses à même de prédisposer à l'état d'extase, les affections hystériques, la chorée ou danse de Saint Guy, les affections épileptiformes et l'épilepsie.

L'hypothèse énoncée par Alexandre BERTRAND, « *l'identité parfaite qu'ils seront forcés de reconnaître entre l'état convulsionnaire et celui des somnambules magnétiques* »⁸¹, sera démontrée à partir de matériaux tels que des comptes rendus de témoins oculaires (CARRE de MONTGERON...), des écrits de philosophes partisans ou sceptiques, des productions de théologiens, voire des « *somnambules, possédés, convulsionnaires, inspirés...* », et enfin quelques sources juridiques. Il s'agit là, nous semble-t'il, d'une tentative positiviste avant la lettre comtienne, de rabattre, par exemple, la direction de l'exorcisme initiée par le prêtre sur le rapport magnétique intrinsèque au somnambulisme artificiel, avec une prédilection naturaliste avancée pour l'auteur. Ne dit-il pas que « *[...] la ressemblance si parfaite qui se trouve entre leurs somnambules et les extatiques des époques précédentes, si elle ruine à jamais, dans l'esprit de tout homme sensé, la croyance à leur agent, offre la preuve la plus forte de la réalité de leurs phénomènes* »⁸².

Cinq variétés de l'extase seront donc présentées ; avec une série de symptômes dits extraordinaires :

- *Possédés* (8) : connaître les pensées même non exprimées, intelligence des langues inconnues, faculté de parler des langues inconnues ou étrangères, connaissance des événements futurs, connaissance de ce qui se passe dans des lieux éloignés ou situés hors de la portée de la vue ordinaire, exaltation subite des facultés intellectuelles, développement des forces physiques supérieures à l'âge ou au sexe de celui qui la présentait, suspension du corps en l'air pendant un temps considérable (p. 321-330).

78. Bertrand A. Ibid., p. 310.

79. Bertrand A. Ibid., p. 409.

80. Bertrand A. Ibid., p. 335.

81. Bertrand A. Ibid., p. 318.

82. Bertrand A. Ibid., p. 438.

Prenant l'exemple des possédés de Loudun, BERTRAND insista sur le fait que le confesseur persuada les sœurs que la cause de leurs maux était *surnaturelle*, d'où l'exorcisme fut bien le seul moyen de parvenir à la guérison par l'expulsion du diable. Le prêtre-exorciste, suivant l'usage, adressa la parole comme s'il parlait au diable lui-même, produisant sur elles l'extase, autre état de conscience, dit possédé (selon la théologie catholique) ou extatique (dans la nomenclature de BERTRAND), et les sœurs émirent des réponses comme si les diables (cf. les hiérarchies démoniaques établies par des démonographes tels M. PSELLUS, M. DEL RIO ou J. WIER dans sa *Pseudomonarchia daemonium*, parue à Bâle en 1577, où la cour infernale comprenait les Princes, les Ministères, les Ambassadeurs, la Justice, la maison des Princes, les Menus Plaisirs ; ou encore neuf ordres des démons selon la théologie catholique, classifications qui étaient à cette époque la référence) parlaient par leurs bouches.

- *Trembleurs des Cévennes* (7) : prêcher et prophétiser, langues inconnues, lire les pensées, insensibilité extérieure, oubli au sortir de l'état, insensibilité complète, prédiction (p. 358-364).
- *Convulsionnaires de Saint Médard* (8) : état ordinaire de convulsion (c'est à dire perte totale de sensibilité dans les membres, exaltation des facultés intellectuelles), représentation de différentes scènes, état d'enfance, pénitence, prédiction des événements futurs, découverte des secrets des coeurs, résistance au grand secours, supplices de la croix (p. 370-393).
- *Exorcisme de GASSNER* en tant que l'un des exemples de l'action qu'on peut exercer, chez les extatiques, « *sur les fonctions même qui sont le plus évidemment soustraites à l'influence de la volonté* »⁸³.
- *Somnambulisme artificiel* (12 facultés constituant l'état extatique) : l'oubli au réveil, l'appréciation du temps, l'insensibilité extérieure, l'exaltation de l'imagination, le développement de l'intelligence, l'instinct des remèdes, la prévision, l'inertie morale, la communication des pensées, la communication des symptômes des maladies, la vue sans le secours des yeux, une influence particulière des extatiques sur leur organisation (p. 409-472).

BERTRAND, comme nous le disions, était *biraniste* sans pour autant être adepte du spiritualisme propre à la philosophie éclectique académique qui sévissait à l'université parisienne des lettres à cette époque. Pour lui, au contraire, il ne fallait pas séparer les sciences de la nature (physiologie) des sciences philosophiques (dont faisait partie la psychologie, fondée sur « *l'observation des faits de la conscience* »⁸⁴ selon l'adage de Théodore JOUFFROY).

L'âme n'était donc pas, selon MAINE de BIRAN et BERTRAND, une substance immatérielle a priori, mais il y aurait une implication subtile entre du psychique et du physiologique. De là un intérêt prononcé pour les puissances de l'imagination et du désir, avec des influences réciproques entre vie intellectuelle (désir et imagination) et vie sensitive (organes).

83. Bertrand A. Ibid., p. 399.

84. Goblot Jean-Jacques. Extase, hystérie, possession : les théories d'Alexandre Bertrand, in *Critique. Revue du dix neuvième siècle*, 1979, 24, p. 55.

Selon BERTRAND, les phénomènes du somnambulisme improprement attribués, selon lui, au fluide mesmérrien, seraient un aspect des manifestations d'un état psycho-physiologique, invariant culturel et temporel, l'état d'extase : « *dans l'extase [...] le **physique** tombe en quelque sorte au pouvoir du **moral** qui lui-même est placé dans la dépendance d'une illusion ou d'une croyance qui le domine. Inversement, [...] l'état d'extase peut-être favorisé par certaines particularités physiologiques, notamment certaines affections hystériques ou convulsives, et plus généralement par certaines dispositions particulières du système nerveux* »⁸⁵. Il s'agissait donc pour BERTRAND de reconnaître cette influence à double sens du moral sur le physique, provoquant des phénomènes dits extraordinaires, quand bien même, il admit que le lien persistait à demeurer mystérieux.

Quelques aspects critiques sont tout de même à analyser :

- Tout d'abord BERTRAND entretint une sorte de maladresse terminologique, où son somnambulisme extatique se substituait aux extases religieuses, le ravissement n'étant plus porté au plus haut degré. En fait cette pseudo-maladresse que nous dénonçons masque plutôt une connexion opportuniste de manifestations religieuses de type épidémique (Loudun, Cévennes, Saint Médard...) au modèle invariant du somnambulisme, équivalant à une extase laïque, du coup démythifiée de l'apparat du sacré. Comme le dira G. LAPASSADE, « *il va même aller plus loin et présenter le courant du magnétisme animal comme l'épidémie d'extase la plus récente* »⁸⁶, dans une sorte d'essai de somnambulisme extatique rétrospectif.

Ce dernier fera d'ailleurs office de filtre, sur un versant naturaliste, en niant le caractère surnaturel des convulsions, possessions, extases..., pour proposer un modèle explicatif à partir d'une grille de symptômes *naturels*. Pourtant BERTRAND peina à établir une définition acceptable, ni veille, ni sommeil, l'extase (alias le somnambulisme) n'est pas non plus une maladie, alors même qu'elle est liée de près, via certaines prédispositions, du côté de l'exaltation morale, et donc de la pathologie nerveuse. Alors qu'avant BERTRAND, certains voyaient dans le magnétisme, ou surtout dans le somnambulisme, la nature des extases religieuses, avec cet auteur on se retrouve dans une conjecture inverse, postulant au contraire que les manifestations de type religieuses et mystiques seraient la clé du somnambulisme !

- BERTRAND critiqua les attentes des magnétiseurs (tout comme celles des directeurs de conscience, exorcistes...) qui influenceraient les productions des somnambules, alors que lui-même (p. 424) n'assuma pas plus le désir des somnambules à son égard. Ne disait-il pas qu'il fallait « *employer tous les moyens pour changer leurs convictions à cet égard* »⁸⁷ (le sien ?), avec pour technique (?) affirmée de prendre un point d'appui dans leurs croyances, quelles que dénuées de fondement qu'elles soient. Il s'agirait là d'une position thérapeutique que certains éminents aliénistes analyseront et théoriseront comme phénomènes pathologiques, à partir du II^e Empire et sous la III^e République française : *folie communiquée* (J. BAILLARGER, 1860), *délire communiqué* (H. LEGRAND du SAULLE, 1871), et surtout la *folie à deux* (C. LASEGUE et J. FALRET, 1873) pour ne citer que ceux-ci...

85. Goblot J. J. Ibid., p. 57 (le gras vient de nous).

86. Lapassade Georges. *La découverte de la dissociation* (Loris Talmart), 1998, p. 29.

87. Bertrand A. Ibid., p. 423.

- Cependant, BERTRAND aura participé à démystifier les pouvoirs du fluide (MESMER) et de la volonté (PUYSEGUR), ainsi qu'à laïciser l'approche des phénomènes religieux en systématisant certains critères différentiels (cf. les symptômes extraordinaires) vis à vis d'autres états.
- Il conclura d'ailleurs son ouvrage en spécifiant « *que l'homme est susceptible de tomber dans un état particulier [...] distinct de tous ceux qui ont été reconnus jusqu'ici en lui [...] que je désigne sous le nom générique d'extase [...] qui s'observaient chez les possédés des siècles précédents, et chez les inspirés [...], que cet état n'est pas une maladie proprement dite, quoique certaines maladies, comme les affections convulsives, y prédisposent éminemment [...]* »⁸⁸, se produisant lors de circonstances spécifiques (exaltation morale portée à un haut degré !) et ajouta l'auteur, se reproduirait journellement sous nos yeux !

Afin de *conclure* cette partie, quatre théories distinctes se déclinèrent, tentant d'expliquer les rapport d'affinités ou bien les antipathies électives, entre l'extase prophétique et le somnambulisme artificiel :

- Les *magnétiseurs* qui assimilaient ces deux phénomènes en tant que facultés positives et salutaires à l'économie humaine, leur attribuant un cachet naturaliste, étant donné que les saints et prophètes de l'histoire sainte ne seraient que les crisiaques et somnambules des temps modernes. Les auteurs de référence participant à cette tendance furent MESMER, PUYSEGUR, BACHELIER D'AGES, DELEUZE, BERTRAND...
- Les *philosophes, médecins et aliénistes* issus du courant de l'*Idéologie* identifièrent quant à eux les phénomènes comme des perturbations morbides chez l'homme. Leur approche fut également naturaliste, les saints, mystiques et prophètes étant des aliénés mentaux, des monomanes religieux, des théomanes sujets aux délires et aux hallucinations..., même si à cette époque les grandes figures canonisées par l'Eglise furent encore épargnées pour un temps par des auteurs tels que MONTEGRE, MOREAU de la SARTHE...
- Les *démonologues* et autres *théologiens* issus des courants de l'extrême droite catholique séparèrent quant à eux les deux phénomènes, dont l'origine surnaturelle fut postulée. Cependant, si les prophètes, les saints guérisseurs et les auteurs spirituels furent protégés, car inspirés par l'Esprit Saint ; les somnambules et autres crisiaques furent en fait considérés en tant que preuve d'une contrefaçon diabolique, le magnétisme étant un canal investi par Satan afin de saper les fondations de l'Eglise ; dans la droite ligne des œuvres du prince des ténèbres, illustrées par la franc-maçonnerie ou la Révolution française.
- Enfin les *magnétiseurs spiritualistes* et les *romantiques allemands* qui associèrent les deux phénomènes, envisageant l'origine divine de ceux-ci, et renversant la nature telle que la critériologie du discernement des esprits l'entend ; ou encore les Encyclopédistes où la raison et la nature étaient définies par une philosophie des lumières du XVIII^e siècle, dite éclairée, pour lui subvertir une vision romantique, considérant la nature comme « *une force créatrice divine en soi* »⁸⁹. En Allemagne, ces romantiques furent G. H. SCHUBERT, L. OKEN, F. von BAADER ; et en France H. LACORDAIRE.

88. Bertrand A. Ibid., p. 473-474.

89. Rausky F. Ibid., tome 2, p. 1091.

FARIA quant à lui ne fut intégré à aucune de ces lignes de forces, son œuvre tombera d'ailleurs en désuétude, assez rapidement, alors même que de son vivant il était décrédibilisé par ses « pairs ». Sa prudence et sa mesure doctrinale, telle la « *barrière fariiste* » (F. RAUSKY, p. 1148) entre *expériences mystiques classiques* dont le spirituel inscrit dans une tradition, était gratifié ; et les *états somnambuliques* (ou époptiques) où la conscience était troublée, l'épopte étant sujet à des altérations, ne feront pas non plus école. Cette barrière donc n'était plus d'actualité tant chez les magnétiseurs et hypnotiseurs successifs, que chez les philosophes, médecins, aliénistes puis psychiatres, psychologues... au cours des XIX^e et XX^e siècles.

6) Romantisme et magnétisme : vers une *Naturphilosophie* à relents mystiques.

Notre propos n'est pas de produire une histoire du romantisme allemand mais de poser quelques jalons afin d'étayer l'hypothèse de W. DILTHEY, reprise par E. BENZ, à propos d'une continuité de tradition entre la mystique allemande du moyen-âge et la philosophie idéaliste allemande. Cette « *ligne de communication directe* » (selon Heinrich MAIER) démarrerait lors de la renaissance du mysticisme allemand du haut Moyen-âge, qu'il soit de localité rhénane tel Maître ECKHART, J. TAULER, de la *Theologia Deutsch*, de H. SUSO. Ces courants pluriels seront continués lors de la Renaissance par J. BOEHME d'une part, et la mystique spiritualiste des XVII^e et XVIII^e siècles d'autre part. Ensuite l'influence du visionnaire E. SWEDENBORG et ses spéculations, mais aussi « *les traces de la tradition cabballistique introduite en Allemagne par REUCHLIN, redécouverte par OETINGER et reprise par SCHELLING, et finalement la découverte de la mystique indienne* »¹, permirent d'initier un nouveau mouvement d'idées porté par la philosophie idéaliste, et donc par des auteurs tels F. SCHELLING et G. W. F. HEGEL.

Avant d'aborder le cas de la voyante de Prevorst traité par le poète souabe Justinus KERNER, auteur de la « *première monographie consacrée à un malade dans le domaine de la psychiatrie dynamique* »², nous allons tenter de spécifier quelque peu la médecine dite romantique par rapport à l'Ecole médicale de Paris ; resituer le *zeitgeist* à partir de la réception, l'intérêt et la place accordé au magnétisme animal en Allemagne ; et enfin aborder des éléments spéculatifs propre à la *Naturphilosophie*, appliqués par KERNER sur un plan thérapeutique, à Friederike HAUFFE, sa voyante de Prevorst. Nous concluons sur une partie consacrée aux contours des théories psychiatriques et leurs écoles (*psychiker* et *physiker*...) influencées plus ou moins par les thèses romantiques.

- Au début du XIX^e siècle, l'*Ecole de Paris* bénéficia d'une renommée considérable en Europe et s'inscrivit dans le sillon d'une tradition *Idéologique* fondée sur une approche « positiviste » avant la lettre, limitée à la doctrine anatomo-clinique. En contrepoint, la *médecine romantique* d'ascendance germanique, sorte de subdivision catégorielle de la *Naturphilosophie*, postulait la solidarité de l'organisme humain avec l'organisme total de l'univers. Il s'agissait là d'une médecine polarisée sur la totalité, le praticien ayant une formation philosophique en plus de la médecine ; alors que l'Ecole parisienne privilégiait une médecine de la particularité ou, selon Georges GUSDORF, « *lésions et symptômes cachent le malade comme les arbres cachent la forêt* »³; la formation s'y limitant aux tableaux cliniques et au champ opératoire. En fait l'Ecole de Paris était basée sur une médecine des maladies, qui traitait les symptômes et entités pathologiques en « *troisième personne* » (GUSDORF), axée sur un système en tant que construction artificielle et mécanique. Au contraire, la médecine romantique se voulut attentive à l'individu souffrant, en « *première personne* » (GUSDORF), avec une prise en compte de l'organisme traversé par des inspirations immanentes et une spontanéité, par essence imprévisible : « *à la méthode-anatomo-clinique, médecine des cadavres, l'école romantique opposait une approche globale du phénomène humain dans son unité* »⁴.

1. Benz Ernst. *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande* (Vrin), 1987, p. 9. Les éléments principaux que nous venons de citer émanent des conférences faites par cet auteur au Collège de France en mars 1963.

2. Ellenberger Henri. *Histoire de la découverte de l'inconscient* (Fayard), 1994, p.,113.

3. Gusdorf Georges. *Médecine romantique*, in *Les Etudes philosophiques*, 1983, 1, p. 12.

4. Gusdorf G. *Ibid.*, p. 23.

A partir de là, il n'est pas difficile d'envisager comment le magnétisme animal fut accueilli en France et en Allemagne, et par là même donc de la place qui lui fut accordée dans les sphères universitaires. Au début du XIX^e siècle en *France*, les magnétiseurs qui s'inscrivirent peu ou prou dans la suite de MESMER, tels PUYSEGUR, DELEUZE, FARIA avec beaucoup de nuances, BERTRAND ou bien NOIZET... ne pratiquaient pas d'investigations sur les facultés extra-lucides, considérant les somnambules quasi exclusivement comme des auxiliaires thérapeutiques (ce qui ne sera pas le cas dans les mouvements ésotéristes ou les de courants occultistes qui s'inscrivirent dans une suite officielle des expérimentations métaphysiques des loges lyonnaises pré-révolutionnaires). En *Allemagne*, au contraire, les magnétiseurs tels GMELIN, KLUGE, les frères HUFELAND, KIENER, NASSE, PASSAVANT, WOLFART...romantiques déclarés, imprégnés de la philosophie de la nature (« *Naturphilosophie* ») émirent des tentatives de « *métaphysique expérimentale* »⁵ afin de renforcer leurs systèmes théosophiques et acquérir des explications sur le Bien et le Mal, la mort, l'au-delà, la réincarnation (ou métempsycose), mais aussi sur le paradis, l'enfer et le purgatoire, les anges et démons et, finalement sur l'Absolu, Dieu. De plus, en France les universités étaient fermées au mesmérisme malgré quelques tentatives réunissant des commissions qui, partagées, rendirent néanmoins des rapports défavorables ou du moins, des fins de non recevoir. La réception du magnétisme fut toute autre outre Rhin où, suite à un rapport favorable en 1816, le magnétisme animal fit son entrée dans les universités et des chaires spécifiques y furent même créées.

- Afin de saisir la position de Justinus KERNER et ses présupposés philosophiques, nous allons esquisser quelques conceptions principales de la Naturphilosophie chez SCHUBERT et SCHELLING, et la place accordée au sein de ces systèmes, au magnétisme animal. Gotthilf Heinrich von SCHUBERT (1780-1860) évoqua une similitude entre l'état du *somnambule* (condition privilégiée de l'exploration et de l'éprouvé de l'intériorité) et l'état *post-mortem* (l'accomplissement décisif). Ces aspects sont en fait le départ de la métaphysique schellingienne. Friedrich Wilhelm von SCHELLING (1775-1854) établira un système où la nature et l'esprit sont unis dans l'absolu, la nature se manifestant via différentes étapes hiérarchisées (matières, plantes, animaux, humain). En fait, le microcosme renfermerait le macrocosme et intégrerait donc les dimensions végétatives, animales et sensibles, émergeant par le magnétisme et des processus chimiques, pour aboutir jusqu'à la sensibilité en passant sur l'irritabilité⁶. C'est donc à cette source que SCHUBERT s'abreuva pour rédiger ses *Aspects de la face nocturne des sciences actuelles* (1908). Pour cet auteur, le somnambulisme était un état comparable à l'oracle antique, état pathologique mais pas insensé ! D'ailleurs ses vues influencèrent E. T. A. HOFFMANN, H. von KLEIST, J. KERNER bien sûr, mais aussi C.-G. CARUS et A. SCHOPENHAUER.

5. Rausky Franklin. *L'archipel de la transe. Faria et l'exploration psychologique de l'hypnose*. Ibid., tome 2, p. 664.

6. Un schéma de la représentation des fondements de la pensée de Schelling à propos de la Naturphilosophie, datant de 1961, se trouve dans l'article suivant : Naturphilosophische Konzepte der Medizin aus der Zeit der deutschen Romantik, de Karl von Rothsuh, in *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*, (J. B. Metzlerche), 1978, p. 247.

SCHUBERT fit aussi paraître une *Symbolique des rêves* (1814), y évoquant le mythe de l'âge d'or et de la loi de la métamorphose, issue des traditions théosophiques de J. BOEHME puis de L. C. de SAINT-MARTIN. Il s'agissait d'une quête de l'âme inséparable de la quête de Dieu, son objectif était de réduire l'âme à son principe, à son origine ; et la « conscience » était définie comme « l'organe de la voix divine, en l'homme »⁷ : si l'objet de contemplation initial de l'âme était la région supérieure de l'esprit, ensuite cette région pure et claire fut précipitée dans le monde sensible. « L'âme est sortie du monde de l'unité pour tomber dans le monde de l'ambiguïté, le domaine de l'âme est devenu une région aléatoire et dangereuse »⁸, faisant conclure SCHUBERT que la nature inférieure ne doit rien moins que périr ! Par exemple, la langue des état d'inconscience (telle la langue spirituelle des rêves) devrait redevenir langue de la conscience, qui serait l'état ordinaire de l'homme post-mortem (cf. théorie de métamorphose et idée de renaissance).

SCHUBERT en plus de s'intéresser à l'état post-mortem s'attacha également l'étude d'un autre état, qui s'apparentait à cette mort, « moment cosmique » (qui renfermerait des états divers tels la poésie, la religion, la passion de savoir, l'enthousiasme...). Il élaborait un rapport magnétique de profonde sympathie qu'il qualifia de « *Doppelschlaf* » (sommeil double). Il s'agissait du degré le plus élevé du sommeil magnétique où le somnambule serait à la fois en communion avec l'âme du magnétiseur, et en connexion avec l'âme générale de la nature car l'état de *clairvoyance* (expression attribuée à SCHELLING, vers le début du XIX^e siècle) serait un « moment cosmique » analogue à l'imminence de la mort, ou de l'enthousiasme. Cette clairvoyance somnambulique semblait être une sorte d'image, en appareil réduit, de la vie de l'âme post-mortem, ... au moins à partir d'une visée spéculative : précisons que certaines maladies provoquaient une mort apparente, mort à son ancien soi-même, avec un réveil, un sentiment de délivrance, des sensations de félicité faisant penser à ce que Friedrich NOVALIS mentionnait sous le terme « *hypocondrie sublime* » (« les maladies, en particulier les maladies de longue durée, sont les années d'apprentissage de l'art de vivre, de l'école de l'être intérieur [...] »⁹), repris d'ailleurs par ELLENBERGER sous le vocable de « *maladie créatrice* » (1964). Cette clairvoyance semblait induire aussi l'éclosion d'un « sens général » considéré par SCHUBERT comme une lumière intérieure ou clairvoyance (« *Hellsehen* ») qui douait certains somnambules d'une intuition intérieure bien plus grande qu'à l'état de veille. Chez SCHUBERT, sa démarche spéculative était doublée d'un intérêt pour la physiologie ; l'âme envisagée en tant que « organe de la vision psychique »¹⁰, où l'auto illumination et l'auto contemplation de l'âme étaient finalement considérées comme condition de la vision, est mis sur un plan d'analogie à la libération de phosphore...

Le médecin et magnétiseur Carl Alexander F. KLUGE avait établi une échelle de profondeur des états du magnétisme, subdivisée en six degrés :

- « - *l'état de veille, avec une sensation de chaleur accrue ;*
- *le demi-sommeil ;*
- « *l'obscurité intérieure* » c'est à dire le sommeil magnétique avec insensibilité complète.
- « *la clarté intérieure* », c'est à dire que le sujet perçoit par le toucher des sensations qui, généralement, ne sont perceptibles que par la vue [...].
- « *la contemplation de soi* », c'est à dire l'aptitude du sujet à percevoir avec une grande précision l'intérieur de son propre corps, comme aussi du corps de ceux avec qui on le met en rapport.
- « *la clarté universelle* » : les voiles du temps et de l'espace sont supprimés, le sujet perçoit des choses cachées dans le passé et l'avenir, ou des événements à distance » [...] »¹¹.

7. Hammoud Saïd. *Mesmérisme et romantisme allemand (1766-1829)* (L'Harmattan), 1994, p. 132-133.

8. Hammoud S. Ibid., p.134.

9. Hammoud S. Ibid., p.167.

10. Hammoud S. Ibid., p.136.

11. Ellenberger H. Ibid., p. 110 (c'est nous qui soulignons).

- Justinus KERNER (1786-1862) médecin, poète et magnétiseur romantique, établi dès 1819 à Weinsberg, dans le Wurtemberg, en tant que médecin officiel, sera celui qui rencontra Friederike HAUFFE, la voyante de Prévorst, qu'il recueillera chez lui, la soumettant à différents traitements (homéopathie, bains, passes magnétiques...) tout en prenant des notes, émettant des hypothèses, soumettant la « malade » à des questions à propos de ses visions ; avec pour but romantique affirmé d'embrasser en une synthèse la nature et l'esprit. Il rédigea ensuite à partir de ses notes éparses une monographie qu'il intitula *La voyante de Prévorst* (1829) en deux volumes, dont le sous titre « *ouvertures sur la vie intérieure de l'homme* » et « *ouvertures sur l'irruption d'un monde d'esprit dans le nôtre* », seront les deux parties principales de son opus, propices à l'étude de la « *face nocturne de la nature* » (selon l'expression consacrée de SCHUBERT).

Friederike HAUFFE (1801-1829) fut tout d'abord élevée en grande partie par ses grands-parents qui possédaient une bibliothèque fournie en ouvrages piétistes, alchimiques et mystiques. La jeune fille noua une relation très forte avec le prédicateur TRITSCHLER et se fiança le 5 juin 1821 avec un commerçant, un certain Gottlieb HAUFFE. Ce même jour fut entaché par le décès du prédicateur, illustrant peut-être un « *moment cosmique* » où la prévision du *mariage de chair* (27 août 1821) suite à ces fiançailles rendirent Friederike triste et abattue ; alors que son *mariage spirituel* la faisant épouse spirituelle par l'entremise symbolique de la mort du pasteur, eut semble t'il pour effet de la remplir de joie et de sérénité.

La jeune femme possédait des dons de visionnaire, ressentait la présence des esprits et éprouvait le besoin régulier de s'isoler, se retranchant en soi ; mélancolique, elle forgea une nouvelle langue inconnue (glossolalie), parlant tantôt d'elle à la troisième personne (ce que KERNER qualifiera bien plus tard, en 1834, de « *Verwechslung des Ich* »), son entourage la crût d'abord possédée du démon car rétive à toutes formes de traitement. C'est donc traversée par une souffrance intense que F. HAUFFE fut amenée en dernier recourt, en novembre 1826 chez KERNER qui prodigua des soins à la malade pendant environ deux années. D'abord réticent, il se résoudra à établir un *rapport magnétique* en décembre 1826.

- Dans la première partie de son ouvrage, « *ouvertures sur la vie intérieure de l'homme* », KERNER insista sur la dualité de la vie humaine :
 - *Conscience*, c'est à dire état de *veille* (sommeil spirituel) dans le registre diurne. La référence étant le monde extérieur et le langage conceptuel, qui ont pour visée un discours à vocation analytique. [Extime]
 - *Inconscience*, c'est à dire état de *sommeil* (véritable éveil) dans un registre nocturne. La référence étant le sommeil magnétique et le langage symbolique, qui ont pour objectif la fondation d'un discours synthétique. [Intime]

Ce deuxième versant fut bien entendu favorisé et exploité par les Romantiques allemands qui mirent à profit le magnétisme animal (surtout entre 1812 et 1829, où le mesmérisme se fonda littéralement dans le romantisme) afin précisément d'explorer et d'expérimenter cette face obscure et nocturne de la nature humaine.

Dans une perspective kernerienne, le sommeil magnétique était considéré comme suit : « *cet état ne doit pas être défini comme un sommeil, car il est plutôt la veille la plus lucide. C'est le lever d'un soleil plus intime, beaucoup plus lumineux que celui qui, de l'extérieur, illumine l'œil. Sa lumière est d'une clarté plus vive que celle qui, à l'état de veille, se déploie à travers des concepts, déductions, définitions et systèmes. C'est un état analogue à celui de l'homme originel. C'est un état dans lequel l'homme accède à nouveau à l'ancienne communion intime avec la nature et peut avoir la faculté d'en contempler les lois et les archétypes* »¹². Les phénomènes de la vie intérieure sont rapprochés du « *monde de la circulation harmonieuse de la nature et de l'esprit* »¹³, cette vie intérieure n'a en fin de compte rien de surnaturel, ses fondements sont inscrits dans la nature même, mais au sens absolu des romantiques.

Dans la relation avec Frau HAUFFE, KERNER tenta d'adopter une position de « *témoin* », au sens où l'observateur romantique observe, mais s'investit aussi pour sentir ou éprouver les phénomènes observés (cf. rapport magnétique) afin de converger vers ses intuitions. D'emblée l'attitude de KERNER fut ambiguë, au début du traitement il refusait de croire et de cautionner les visions de HAUFFE (« *je ne veux rien savoir de ses révélations...* » annonça t'il), pour ensuite les accepter toutes afin d'éprouver son système spéculatif et les y intégrer avec un enthousiasme fervent quasi mystique. L'auteur oscilla donc avec une ambivalence versatile entre un pôle *sceptique* a priori, qui s'effritera progressivement au profit d'un pôle « *naïf* » où le primat de la croyance régna, une fois que les effets du rapport magnétique furent éprouvés. Autre aspect intéressant, si KERNER magnétisa sa patiente afin de tenter de la guérir, celle-ci se référa aussi à son « *médecin intérieur* » (« *inneren Arztes* ») allant même jusqu'à donner des consultations thérapeutiques, donc douée d'un savoir ... qui ne laissa donc pas KERNER indifférent, renforçant là dans son attitude ambivalente à son égard.

Lorsque KERNER édifia une échelle du somnambulisme en quatre degrés, F. HAUFFE en révéla une autre, à trois niveaux :

- Etat de clairvoyance (émergence de *l'esprit*).
- Emergence totale de l'homme intérieur (*âme* et *corps*).
- Etat d'excitation du système nerveux.

A notre connaissance, il s'agissait de la première fois qu'une somnambule informa directement de sa progression sur l'échelle du somnambulisme : celle-ci présenta d'ailleurs son échelle à rebours étant donné qu'elle commença par le degré le plus profond où elle se situait.

12. Hammoud S. Ibid., p.183 (c'est nous qui soulignons).

13. Hammoud S. Ibid., p.184.

Durant ses états de clairvoyance, Frau HAUFFE transmet un enseignement sur les liens entre le corps, l'âme et l'esprit : « *L'état de somnambulisme est la vie intérieure où l'activité de l'homme intérieur. Il contient la preuve de la survie et de l'union future. Il s'agit chez l'homme de cette activité intérieure, en sommeil à l'état normal de santé. Cet homme intérieur est au repos notamment chez ceux dont la vie a pour centre le cerveau, qui ne remarquent que rarement quelque chose de leur vie affective (Gefühl) ou de leur voix intérieure [...]. L'état de clairvoyance suscité par des manipulations magnétiques est un remède sûr, car dans la clairvoyance (Hellschlafwachen), l'homme intérieur émerge totalement et entrevoit l'homme extérieur, phénomène qui ne se produit ni dans le sommeil ordinaire ni dans le rêve. Il s'agit là de la veille la plus lucide, car l'homme intérieur spirituel, vit alors en toute liberté et indépendamment du corps. C'est pourquoi je voudrais volontiers appeler le somnambulisme la manifestation de l'homme intérieur ou l'état de veille spirituelle de l'homme. Cet état de veille spirituelle n'a cependant lieu qu'en ces moments où le dormeur se perd en lui-même ou, (à l'inverse), sort de lui-même. En ces instants, donc, l'esprit se libère complètement et peut alors se dissocier de l'âme et du corps pour aller où il désire, tel un rayon de lumière. Le dormeur est alors certainement incapable de toute action impie, quel que soit le degré de pureté de son âme; il ne peut alors ni mentir ni tromper. C'est le troisième degré de la clairvoyance. Le second degré du somnambulisme, inférieur au précédent, est l'émergence totale de l'homme intérieur, à la fois de l'âme et de l'esprit et non pas seulement de l'esprit comme dans le cas du troisième degré. Il y a un palier encore inférieur dans lequel l'âme est unie à l'esprit. L'homme n'y est point au degré de la vision spirituelle pure, l'âme étant plus ou moins impure. Une âme tout à fait pure est certes difficile à trouver. Le degré le plus bas, le premier degré du somnambulisme, je le tiendrais pour un état d'excitation du système nerveux. C'est un état qu'on rencontre plus ou moins dans la vie ordinaire »¹⁴. S'inspirant de ces révélations, KERNER présenta le sommeil magnétique en tant qu'émergence de l'esprit (« *Heraustreten des Geistes* ») qui quitterait le corps, en vue d'entrer en contact avec l'esprit de la nature (« *Geist der Natur* »).*

- La deuxième partie porte pour titre « *Ouvertures sur l'irruption d'un monde d'esprit dans le nôtre* », la voyante évoqua un « *Nervengeist* », sorte de substance spirituelle des nerfs, éthérée, possédant la plus grande énergie (se distinguant de ce que J. H. JUNG-STILLING appela la substance lumineuse ou « *Lichtwesen* », c'est à dire l'éther qui remplace dans son système le magnétisme animale de MESMER).

L'âme serait reliée, via le Nervengeist, au corps ; et ce Nervengeist était censé indestructible car il accompagnerait l'âme après la mort : « *grâce à lui, l'âme constitue une enveloppe éthérée autour de l'esprit* »¹⁵. Les esprits du monde intermédiaire (dit aussi monde hadésien, emprunt à la mythologie grecque) sont reliés à une substance particulière existante dans l'air, et produisant, grâce au Nervengeist ¹ des sons leur permettant de se faire entendre par les hommes, ² une suspension des lois de la pesanteur, et ³ de se faire sentir dans l'homme.

Quand le Nervengeist se libère de l'emprise du corps (par la mort ou suite à un état somnambulique profond), se produirait l'émergence de l'homme intérieur : il s'agirait là de la formule explicative des phénomènes de la face nocturne de la nature, éclairée dans une veine romantique. En fait, le nervengeist relierait entre eux les différents ordres constitutifs de la nature humaine, et cette dernière à la nature visible et invisible, au monde naturel et au monde spirituel.

14. Hammoud S. Ibid., p. 188-189 (c'est encore nous qui soulignons).

15. Hammoud S. Ibid., p.192.

On pourrait dire que l'âme prendrait corps, grâce au *Nervengeist*, dans le monde spirituel, c'est à dire que cette substance jetterait un pont entre mondes naturels et spirituels, avec pour conséquence l'émergence de trois facultés : poésie (ou « *extase pythique* » selon KERNER), médecine (en terme de diagnostic et de prescription) et visions telles celles dont fut gratifiée la voyante de Prévorst. Ces visions se rapporteraient à un état post-mortem (cf. l'homme intérieur), source de nombreuses interrogations et de barrières dogmatiques ; alors que l'Eglise catholique inventa le purgatoire ; la théologie protestante dite réformée parlait d'un « *sommeil des âmes* » ; le théosophe suédois E. SWEDENBORG (1688-1772) se référant à un « *monde intermédiaire* », séjour des âmes ; et Friederike HAUFFE évoqua un « *monde des esprits* », zone intermédiaire que KERNER traduira en « *monde crépusculaire* ». Ces questions des fins dernières ou d'un autre monde, au-delà, jalonnaient les débats et discussions, à propos d'une tension entre Bien et Mal, lumière et ténèbres, intérieur et extérieur... en ces « *lieux* » dont la topographie était incertaine et prêtait à caution. HAUFFE précisa que « *la porte du ciel leur étant fermée à cause de leur pesanteur, seul l'homme peut servir d'intermédiaire* »¹⁶, les esprits de cet intermonde n'ont cependant pour seuls propos, toujours selon la voyante, d'enseigner... la foi. F. HAUFFE prédira avec justesse sa propre mort trois jours auparavant. Notons encore que KERNER, bien après la mort de « sa » voyante pratiquera ce qu'il nommera les « *Klecksographiens* » ; des gouttes d'encre qu'il mettra sur une feuille de papier, la pliera et aura comme lecture interprétative, des représentations de fantômes, monstres et esprits divers, séjournant dans le monde intermédiaire (dit « *crépusculaire* » et hadésien). Ces klecksographiens inspireront au début du XX^e siècle un certain Hermann RORSCHACH et son célèbre test projectif composé de dix planches, ou chacune d'elle est représentée par des « taches d'encre » suscitant des associations verbales (cf. C. G. JUNG et son test des associations inventé au Burghölzli) chez le patient.

- Avant de conclure sur ce cas, nous allons aborder très brièvement l'étude de Anne Catherine EMMERICK ou EMMERICH (1774-1824) née en Westphalie, paysanne illettrée mais douée de facultés visionnaires (de la vie de la Vierge Marie et du Christ), et objet de nombreuses extases. Elle entra au cloître (Augustines de Dulmen) relativement tardivement en 1802, à l'âge de 28 ans et y resta neuf ans, jusqu'à la suppression du couvent et la fermeture de son Eglise, ordonnée par les français. En décembre 1812, elle reçut dans son corps les empreintes visibles des blessures du Christ, les *stigmates*. C'est un peu plus tard que le médecin Franz W. WESENER (1782-1832) visita la « *nonne aux cinq plaies* » et rédigea avec son accord un « *Journal* »¹⁷ de 298 feuillets couvrant six années. D'abord réticent, WESENER devint le confident d'EMMERICK et cette dernière, le guide spirituel du médecin. Désignée comme « *la malade* » pour ne pas anticiper le jugement de l'Eglise, une enquête ecclésiastique fut diligentée afin d'estimer la sincérité d'EMMERICK et surtout de trancher sur le statut naturel des phénomènes visionnaires, extatiques et les stigmates, ou bien poser une hypothèse surnaturelle. Le 24 septembre 1818, elle reçut la visite de Clemens BRENTANO à Dulmen. Celui-ci, mondain, poète, séducteur, établi à Berlin depuis 1814, exerça une « *influence ambiguë* »¹⁸ sur l'entourage de la sainte. S'autoproclamant secrétaire de celle-ci, il consigna tout ce que la nonne exprima, en restant présent des jours entiers auprès d'elle.

16. Hammoud S. Ibid., p. 223.

17. « Esquisse biographique de la religieuse augustine stigmatisée Anne-Catherine Emmerick de Dülmen, par son médecin » et, ajouta Joachim Bouflet, « *destiné initialement à la publication* », in *Anne-Catherine Emmerick. Celle qui partagea la Passion de Jésus* (Presses de la Renaissance), 2004, p. 48.

18. Bouflet J. Ibid., p. 30.

L'enquête ecclésiastique s'étala dans le temps, le future sainte subit le martyr, souffrant terriblement dans sa chair et C. BRENTANO proposa de la magnétiser ce qui la soulagea dans son corps. Cependant une vision d'EMMERICK lui annonça que le magnétisme était en fait « *un prestige du diable* » et les passes durent cesser. Elle mourut en 1824. Catherine EMMERICK et Friederike HAUFFE furent les deux sujets les plus importants et exceptionnels qui vécurent en Allemagne au début du XIX^e siècle, la seconde citée fut visitée par des philosophes romantiques tels J. J. von GORRES, F. von BAADER, F. W. von SCHELLING, G. H. von SCHUBERT, C. A. ESCHENMAYER... et par des théologiens tels David STRAUSS et F. D. SCHLEIERMACHER... mais ne fut considérée « *que* » comme une voyante et non en tant que sainte du point de vue de l'Eglise catholique, contrairement à EMMERICK. Il faudra préciser que dans le cas de la voyante de Prévorst, celle-ci n'était pas une religieuse, et ne présenta nul stigmatisme de la Passion du Christ. Elle ne fut soumise à aucune expertise ecclésiastique tout en bénéficiant d'une cure magnétique conduite par KERNER et non pas d'un suivi théologique avec présence d'un confesseur. En outre, les messages et visions de Frau HAUFFE n'étaient pas toujours orthodoxes, encore moins la méthode magnétique usitée car pour les théologiens catholiques, on ne saurait relire l'Écriture à la lumière du magnétisme animal... méthode diabolique.

- Dans le sillage des investigations de type « *métaphysique expérimentale* » propre à la Naturphilosophie romantique, un ensemble de théories psychiatriques¹⁹ virent le jour, se subdivisant en deux grandes tendances : les *Psychiker* avec une aile *mystique* spécifique, et les *Physiker* d'où émanera, au courant du XIX^e siècle, un axe dit des *Hirnorganiker* qui représentera progressivement la tendance unique et exclusive de la psychiatrie germanique lors du dernier tiers de ce même siècle.

L'École des *Psychiker* (dit des psychistes) considérait que la folie avait des racines psychologiques, et l'un de ses chefs de file, Johann Christian HEINROTH (1773-1843) émit un postulat étiologique bien spécifique. Dans son *Lehrbuch der Störungen der Seelenlebens oder der Seelenstörungen und ihre Behandlung* (Leipzig, 1818), paru en 2 vol.; il considérait cette « maladie » comme « *une chute dans le royaume des forces inférieures [...] l'homme est libre et la force morale est l'instrument de cette liberté. Lorsqu'il est dominé par les passions, l'homme perd sa liberté, sa faculté d'agir. Le péché librement consenti précipite le sujet dans la folie : de cette dernière l'homme porte en somme l'entière responsabilité. Ainsi, à l'origine de la folie, se situent la faute et le péché ; à l'horizon du péché se profile la menace de la folie* »²⁰. Autrement dit, la folie serait ici un trouble de l'âme immatérielle, occasionné par un déni moral, de la culpabilité et du péché.

Karl Wilhelm IDELER (1795-1860), médecin de l'hospice de la charité de Berlin ne s'aligna pas complètement sur le système de HEINROTH, proposant plutôt de se référer non plus au péché mais aux passions (« l'hypertrophie des passions »). Contrairement à la France où PINEL annexa la philosophie et les passions au domaine de la médecine aliéniste ; en Allemagne, les médecins romantiques férus de philosophie s'en tinrent néanmoins à une orthodoxie kantienne, où les passions furent considérées comme une véritable aberration favorisant la folie et mettant en péril le libre arbitre. L'objectif thérapeutique que se fixa IDELER était donc bien de « *briser les liens dans lesquels les passions retiennent notre intelligence captive* »²¹.

19. Le terme psychiatrie apparaîtra initialement en 1802 (écrit « *psychiaterie* »), sous la plume du médecin Johann Christian Reil (1759-1813) mais n'entrera dans l'usage courant que vers le milieu du XIX^e siècle.

20. Pewzner Evelyne. *Naissance et développement de la psychopathologie* (Dunod), 2002, p.172.

21. Morel B. A. Essai d'une théorie du délire religieux, par M. le Dr. Ideler. Première partie. Versuch einer Theorie des Religiösen Wahnsinns, in *Annales médico-psychologiques*, 1852, t. IV, 2^e série, p. 549.

Auteur de nombreux traités, nous allons en examiner un, qui porte pour titre Versuch einer Theorie des Religiösen Wahnsinns. Ein Beitrag zur Kritik der Religiösen wirren der Gegenwart. Teil 1 : die Erscheinungen des Religiösen Wahnsinnes. Teil 2 : die Entwicklung des Religiösen Wahnsinns. (Halle, 1850). IDELER s'inscrit d'abord dans la suite de A. BRIERRE de BOISMONT (1845), auteur auquel nous allons réserver un chapitre à venir ; en distinguant les hallucinations des hommes fameux ayant marqué l'histoire passée, des hallucinations contemporaines. IDELER précisa ensuite que le sentiment religieux reposerait sur une religion positive (!) se déclinant à partir d'un double socle : l'amour de Dieu et la crainte de la loi. Si ces deux dogmes étaient mal interprétés ; ils pouvaient provoquer des troubles intellectuels entraînant un délire religieux (*Religiöser Wahnsinn*).

L'ouvrage qui se subdivise donc en deux parties permet à l'auteur d'étudier les influences malades qui font dévier ces deux principes de leurs sens véritables, toujours selon IDELER.

- Le délire religieux dans sa forme *individuelle* peut se formaliser sous au moins trois aspects : il pourrait tout d'abord avoir son point de départ dans l'amour de Dieu qui pourrait être poussé jusqu'à l'exagération dans toutes ses variantes, IDELER citant Saint Antoine, Saint Hilarion, E. SWEDENBORG, Mme GUYON. Ensuite le délire religieux pourrait être initié par la crainte du précepte divin poussé jusqu'à l'exagération malade. Trois conditions à la lésion des sentiments et de l'intelligence sont requis :
- La conscience réveillée tardivement par les remords et la terreur permettraient de soumettre l'intelligence (d'ORESTE à MACBETH en passant par Charles IX).
- Une conscience droite et pure s'exagérerait, ses devoirs trouvant des motifs de domination dans toute chose (IDELER cita pour exemple de nombreux aliénés qui peuplent les « *Tollhäuser* », ou maisons de fou...).
- Une conscience droite et tout aussi pure pourrait, en plus d'exagérer ses fautes, se croire sous l'influence directe et immédiate du diable.

Enfin, une exagération du sentiment religieux dans ses rapports avec d'autres passions qu'il faudrait considérer comme suit : le sentiment religieux étant censé dominer ces *passions* (surtout l'orgueil, le fanatisme et l'amour) mais s'adjoindrait à ces mêmes passions afin de provoquer des maladies mentales. Ce procédé appliqué à l'orgueil produisit des faux messies tel, toujours d'après IDELER, Ezechiel METH, J. RAYLOR en 1656... Articulé au fanatisme religieux, IDELER le spécifia en fondant deux espèces distinctes :

- *Dialektischer Wahnsinn des Fanatismus* (folie dialectique du fanatisme), l'auteur y engloba notamment Ignace de LOYOLA, Arnaud Jean Le BOUTHILIER de RANCE.
- *Rasanter Fanatismus* (fanatisme furieux).

Pour finir, cette même conjecture adaptée cette fois-ci à l'amour mystique aurait pour effet les manifestations qu'on retrouva chez Catherine de SIENNE, Jacqueline BROHON ou encore chez Marie-Marguerite ALACOQUE. IDELER clôtura cette partie en examinant le délire religieux dans la production de certains actes (mutilation, crucifiement, suicides...).

- Le délire religieux du point de vue de sa propagation épidémique s'articulerait à l'exaltation du sentiment religieux dont le départ serait sincère (*Frommer Wahn*) pour arriver ensuite seulement à l'état maladif, prenant le cachet du fanatisme de manière épidémique (IDELER passa en revue les anabaptistes et les quakers, les trembleurs des Cévennes ou encore les croisades des enfants au XIII^e siècle...) et considéra les flagellants et la danse de Saint Guy comme une épidémie avec complication de lésion du système musculaire !

L'école des psychiker regroupa aussi, en son sein, une aile dite des *Mystiker* avec des auteurs tels C. A. ESCHENMAYER, J. ENNEMOSER et bien sûr J. KERNER dont nous avons abordé quelques aspects plus haut. Ces romantiques, adeptes du magnétisme animal et sous l'influence de la Naturphilosophie de SCHELLING appréhenderont la folie comme une transgression de la loi de la Vérité ayant du même coup pour tribu l'égarement de la raison. Son étiologie se rapportait aux esprits, à d'autres âmes dans un monde intermédiaire, voire au système nerveux végétatif selon ESCHENMAYER, en lien avec l'âme immatérielle.

Du côté de l'école des *Physiker* (qui est traduit par les historiographes français du XIX^e siècle en « somatistes ») la systématisation dualiste était de rigueur mais avec une nuance de taille : la folie serait une maladie du corps car l'âme, d'ascendance divine donc immatérielle, ne pouvait être atteinte. L'âme fut donc postulée à priori, mais n'aurait pas d'incidence dans l'émergence de maladies mentales. Les tenants de ce mouvement psychiatrique étaient tout d'abord F. NASSE, K. W. M. JACOBI, J. B. FRIEDREICH, suivis notamment par J. AUTHENRIETH, F. G. GMELIN, ZELLER... pour qui l'étiologie de la folie se limitait à l'hérédité ou à des lésions du cerveau.

Enfin les *Hirnorganiker* (aussi qualifiés de pragmatiker, ou de matérialistes) émergeront progressivement de l'école des physiker. Ce courant fut imprégné de l'esprit des Lumières, D. DIDEROT, J. O. de LA METTRIE, mais aussi P. HOLBACH ou P. CABANIS, également marqué par une influence d'auteurs anglais tels W. CULLEN, E. DARWIN, COX et bien sûr par la phrénologie localisationniste de F. J. GALL.

Wilhelm GRIESINGER (1817-1869), premier directeur du fameux Burghölzli créée de date récente à Zurich, auteur d'un *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten* (Stuttgart, 1845) sera la figure marquante de cette tendance. Cependant GRIESINGER n'était pas un organiciste exclusif, car il admettait le rôle des conflits internes en jeu dans la maladie mentale, et parlait de processus psychiques non conscients. Néanmoins il fut considéré comme le « père de la psychiatrie universitaire »²² allemande et forma de nombreux disciples tels K. WESTPHAL, T. MEYNERT, K. WERNICKE... qui, contrairement à leur maître, s'attachèrent à une prise en compte exclusivement organiciste de la maladie mentale, donnant par là même le ton de l'orientation psychiatrique universitaire allemande de la deuxième moitié du XIX^e siècle, après le lent déclin de la médecine romantique.

Même si certains parallèles peuvent être établis entre les courants germaniques (*Psychiker*, *Physiker* et *Hirnorganiker*) et l'école médico-psychologique française, un nombre non négligeable de nuances cliniques sont également à relever, comme nous allons bientôt le constater en étudiant cette dernière école.

22. Ellenberger H. Ibid., p.275.

*II. EMERGENCE D'UNE ECOLE MEDICO-PSYCHOLOGIQUE
SOUS LA MONARCHIE DE JUILLET ET CRITIQUES
ALIENISTES D'ALLURE ANTICLERICALE
[1830-1871].*

1. L'ECOLE MEDICO-PSYCHOLOGIQUE, LES CONCEPTIONS DE L'HALLUCINATION « COMPATIBLE AVEC LA RAISON » CHEZ LES MYSTIQUES, ET LES RIPOSTES DU COURANT DE PHYSIOLOGIE HISTORIQUE.

Ce chapitre portera sur les conceptions aliénistes d'Alexandre BRIERRE de BOISMONT, de confession catholique, spiritualiste déclaré, et opposé à Louis F. CALMEIL, libre penseur et athée, qui s'affrontèrent en 1845 au travers de deux grandes sommes qui parurent cette même année. Des lectures critiques seront examinées, celles de Laurent CERISE, Ambroise TARDIEU et surtout Alfred MAURY, ce dernier développant des théorisations physiologiques anti-catholiques, donc anti-mystiques, contre les travaux de BOISMONT, dans un but bien déterminé. Cependant, au préalable, nous examinerons la genèse de quelques grands courants philosophiques issus du *sensualisme* de Etienne B. de CONDILLAC, le spiritualisme et le matérialisme, qui s'affrontèrent notamment sur la question du statut et de l'appréhension des « *facultés de l'âme* ». Nous verrons ensuite, dans le contexte de la *Monarchie de Juillet* (1830-1848) l'influence des idées de Marie François MAINE de BIRAN sur *l'école médico-psychologique* et certains de ses tenants, tels J. BAILLARGER et J. J. MOREAU de TOURS. Cette filiation sera déterminante sur des modèles théoriques de tendance aliéniste à venir (rejetant, intégrant ou composant avec partie du surnaturel), via BRIERRE de BOISMONT notamment. Nous finirons cette partie sur une discussion, à propos des rapports d'identité ou d'exclusion des *hallucinations* et de *l'extase*, tenue en 1855 à la société médico-psychologique de Paris.

Avant de situer le contexte politique et idéologique de la France sous la *Monarchie de Juillet* (1830-1848), il nous paraît judicieux de préciser brièvement les influences et la généalogie de divers courants philosophiques ayant parcouru la France durant la première moitié du XIX^e siècle. Si, d'une certaine manière, le *Sensualisme* de J. LOCKE et E. de CONDILLAC s'est poursuivi, ou du moins a été partiellement récupéré au sein de la mouvance *Idéologique*, trois auteurs peuvent être considérés comme les pères spirituels de cette nouvelle tendance. Pierre CABANIS (1757-1808) derrière lequel se rangea une tendance médico-philosophique (P. PINEL, J. E. D. ESQUIROL...), ainsi que des médecins tels F. J. V. BROUSSAIS et M. F. X. BICHAT. Deuxième figure marquante, Antoine L. C. DESTUTT de TRACY (1754-1836) qui fonda une idéologie rationnelle (opposée à la métaphysique) venant renforcer l'idéologie physiologique de CABANIS et ses collègues. Enfin Pierre LAROMIGUIERE (1756-1837) quant à lui « *tenta de prouver que la sensation ou faculté de sentir, comme l'appelle CONDILLAC, ne peut pas être à l'origine de nos facultés* »¹, mettant du coup à mal le dogme sensualiste. LAROMIGUIERE modifia donc l'adage de CONDILLAC en ajoutant aux prémices de la *sensation* (faculté dite passive), *l'attention* (faculté active) d'où naîtrait la *compréhension*, celle-ci pouvant envisager tous les rapports des choses, comme étant le point de départ du jugement et du raisonnement : de fait, les facultés intellectuelles et volontaires dériveraient de l'attention. Cette nouvelle théorie des *facultés de l'âme* forgée durant les années 1815-1818 abandonna l'ancien système de CONDILLAC au profit d'une analyse psychologique qui ne s'imposera que progressivement, avec les événements des années 1820, face aux réactionnaires religieux et aux progressistes libéraux.

1. Nicolas Serge. *Les facultés de l'âme. Une histoire des systèmes* (L'harmattan), 2005, p. 41-42.

L'œuvre de cet auteur marquera la transition de la *philosophie sensualiste* à la *psychologie éclectique*, cette dernière reprenant et développant ce système de classification de l'âme. Les chefs de file de cette école *spiritualiste* de tendance éclectique axée sur l'intuition des causes sont Pierre-Paul ROYER-COLLARD, Victor COUSIN bien sûr, Théodore JOUFFROY, Adolphe GARNIER et, quelque peu en marge, MAINE de BIRAN dont nous étudierons un peu plus loin l'influence de ses idées sur l'école médico-psychologique des aliénistes, tels J. BAILLARGER ou MOREAU de TOURS.

Héritiers de l'*Idéologie*, deux grands courants se séparent : un courant spiritualiste comme nous venons de le voir, dont les ramifications nombreuses se poursuivent tout au long du XIX^e siècle dans l'*éclectisme* d'un A. FRANCK ou Paul JANET d'une part ; ou dans des *spiritualismes divers* tel celui de F. RAVAISSON, ou la branche de l'école catholique traditionnelle (F. de LAMENNAIS ou L. de BONALD...) d'autre part.

En contrepoint, un courant dit scientifique séparé en *Physiologie* (ou positivisme comtien) et poursuivi par les orthodoxes (P. LAFITTE, G. AUDIFFRENT...) tenant com(p)te de la philosophie, de la politique et de la religion ; ceux-ci s'opposant aux dissidents hétérodoxes tel E. LITRE qui postulaient que les facultés intellectuelles auraient un substrat nerveux. L'autre versant du courant scientifique était l'*Idéologie* (qualifiée plus tard de psychologie expérimentale), porté par M. BERTHELOT, Cl. BERNARD, le « *positivisme expérimental* » des années 1860 avec H. TAINÉ, poursuivi par les *théories anatomo-pathologiques* des salpêtriers, et bien sûr par la *psychologie pathologique* de Théodule RIBOT et ses disciples Pierre JANET et Georges DUMAS (cf. annexe 16).

S'il est vrai que les grandes classifications systématiques de l'âme tomberont en désuétude au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, malgré la résistance de certains universitaires spiritualistes tel Paul JANET. Au cours du premier tiers de ce même siècle, ces théories *métaphysiques* s'affronteront à une connaissance *scientifique* se basant sur une science des faits mentaux ainsi que leurs lois. Cette tendance fut traversée par la théorie de la localisation anatomique des facultés cérébrales, et représentée par des auteurs tels F. J. GALL et son disciple J. C. SPURZHEIM, qui influença F. J. BROUSSAIS, L. F. LELUT, J. B. BOUILLAUD ou P. BROCA... et s'opposa à la connaissance philosophique des spiritualistes. Ces derniers auteurs étudiaient quant à eux l'âme, en tentant de fonder une science de l'âme et de ses facultés (intelligence, volonté, affectivité... et leurs nombreuses émanations suivant la multitude de modèles initiés par les philosophes de cette école éclectique) :

- *Spiritualisme* : l'âme est un principe actif indépendant alors même qu'il dispose d'une influence sur la matière. A cette dualité de l'âme et du corps se loge, de manière sous-jacente, le dogme de l'immortalité de l'âme.

- *Matérialisme* : le moral est équivalent au physique sous un autre point de vue. La médecine s'ingère du côté de la philosophie et de la théologie afin d'y introduire, de force, du physiologique dans la psychologie ; sur fond de monisme physiologique.

Le spiritualiste catholique Louis de BONALD précisa que « *l'homme considéré par une vraie philosophie est une intelligence servie par des organes* »², afin de distinguer l'homme de l'animal, et fixer une hiérarchie entre le corps et le principe immatériel qui dirige ses actions. Ce rapport de subordination marqua la prééminence de l'esprit et l'infériorité de la matière, c'est à dire la dépendance des organes à la supériorité de l'intelligence.

2. Jacyna Léon S. Medical Science and Moral Science : The cultural relations of physiology in Restoration France, in *History of Science*, 1987, 25, p. 131.

Toujours selon BONALD, la philosophie moniste aurait pour vice de ruiner la science morale, dans un contexte référé (cf. J. GOLDSTEIN) à l'avancée médicale dans une société post-révolutionnaire. Comme le souligne L. S. JACYNA, la « *physiologie [...] était plus un programme politique qu'une discipline scientifique* »³, car le monisme physiologique était bien sous-tendu par l'animalité de l'homme dans la veine J. O. de LA METTRIE.

Comme le remarquait opportunément JACYNA, à propos de BONALD, « *dans le corps tout comme dans la société, il y avait la menace constante de rébellion des sujets contre les maîtres, la partie « animale » de l'homme s'efforce de surmonter l'esprit afin d'établir « la domination exclusive des besoins physiques et la souveraineté des passions* » [...] »⁴.

En toile de fond de la Monarchie de Juillet (1830-1848) sous le règne de Louis-Philippe, poindra cette tension entre spiritualisme et matérialisme, exacerbée par une politique anticléricale où soufflera un vent positiviste alors même que depuis le début de ce régime, soit 1830, le catholicisme n'est plus la religion d'Etat, professée par la majorité des Français.

Après la mort de J. E. D. ESQUIROL en 1838, son « *cercle* » (J. GOLDSTEIN, p. 195), constitué par ses disciples tels F. VOISIN, J. P. FALRET, S. PINEL, E.-J. GEORGET, U. TRELAT, F. LEURET, A. BRIERRE de BOISMONT, L. F. CALMEIL, A. FOVILLE, J. J. MOREAU de TOURS, T. ARCHAMBAULT ou encore J. BAILLARGER... se délita ; certains, séduits par le spiritualisme ; quelques uns, fidèles au dogme monomaniacal esquirolien, d'autres encore adeptes d'un renouveau clinique... Les *Annales médico-psychologiques* furent fondées en 1843 par BAILLARGER, CERISE et LONGET, inspirés par le *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* (1809) de PINEL, le terme. – *médico* – persistant, l'épithète *psychologique* fut substitué à *philosophique*, car ce dernier était soupçonné d'accointances sémantiques par trop métaphysiques.

Dans le sillage de cette « *école médico-psychologique* », deux auteurs d'envergure majeure, J. BAILLARGER et J. J. MOREAU de TOURS, seront influencés, via leurs théorisations respectives, par MAINE de BIRAN et un certain spiritualisme (celui des facultés de l'âme). Ils se référeront à *l'automatisme* pour le premier, à la *désagrégation* pour le second, en lien avec la volonté et l'intelligence : ils fondèrent un modèle de l'homme au sommet duquel trônait la conscience, mais si un relâchement du contrôle conscient se produisait, la désorganisation et la folie risquaient de submerger l'économie humaine...

En fait, ces aspects étaient extraits des fondements de la doctrine biranienne, s'appuyant elle-même sur « *cette double affirmation que la vie proprement humaine, la vie volontaire, repose sur une vie élémentaire que la détente de l'effort laisse souvent s'épanouir et que la substitution de cette vie élémentaire à la vie volontaire est la cause de toutes les déchéances mentales* »⁵. MAINE de BIRAN sépara, tout en envisageant des interactions, *l'affection* et *l'effort*, la vie *volontaire* et celle dite *élémentaire*, bref *l'animalité* et *l'humanité*. Il dira, cité par le philosophe H. DELACROIX, « [...] « *lorsque j'observe le jeu intérieur de mes affections, de mes appétits et de tous ces modes variables qui correspondent aux fonctions vitales, tout cela se fait sans moi et n'en aurait pas moins lieu quand même je ne le saurais pas, que je n'y assisterais pas comme témoin, ou que je n'y serais pas* ». En revanche, la conscience est l'aperception de l'effort »⁶.

3. Jacyna L. S. Ibid., p. 119.

4. Jacyna L. S. Ibid., p. 132.

5. Delacroix Henri. Maine de Biran et l'école médico-psychologique, in *Bulletin de la société française de philosophie*, 1924, 24, p. 53 (c'est nous qui soulignons).

6. Delacroix H. Ibid., p. 53 (c'est toujours nous qui soulignons).

Au delà des interactions, un jeu de tensions multiples s'insinue, *l'effort* s'approprie *l'affection*, le spontané se termine sous le règne volontaire et parachève du même coup la vie humaine. Cependant, *l'effort* qui se relâche laisse échapper (de son contrôle) *l'affection*, laissant le champ libre à la déchéance morale, étant illustré par le sommeil (suspension de la volonté, rupture de l'équilibre sensori-moteur, divagation de l'imagination spontanée et indépendante...), et de ce fait le somnambulisme, mais surtout l'aliénation mentale : « *l'effacement de la vie active, la disparition du moi, quelles que puissent être ses causes, ses conditions et ses signes physiologiques ; c'est d'abord la cessation et la suspension de la volonté* »⁷, s'adaptant au gré des manifestations morbides assujetties au modèle de l'aliénation mentale pinélienne, sous-tendue par l'idiotisme, la démence, la manie avec délire...

- Jules BAILLARGER (1809-1890), médecin aliéniste à la Salpêtrière, dans un mémoire de l'académie royale de médecine consacré aux hallucinations (1846), considérait ces dernières comme un état de désorientation et d'automatisme, où la conscience personnelle était mise en veille, suspendue dans le silence des sens, laissant libre court à l'exercice involontaire de l'imagination détendue, créant des « *fantômes* » que le sujet considérait comme réels, soit en les objectivant dans le monde extérieur sous condition d'excitation interne des appareils corticaux, leur conférant une saveur aigüe des données des sens [hallucination *psychosensorielles*], ou bien, sans les objectiver dans le monde extérieur [hallucinations *psychiques*]. Si BAILLARGER s'inspira (!) aussi du système thérésien des visions mystiques pour établir cette classification des hallucinations (cf. annexe 17), il distingua deux formes de vie mentale : « *l'intervention active du pouvoir personnel, l'exercice intellectuel volontaire, et l'état d'automatisme, c'est à dire l'état d'inertie du pouvoir personnel et l'état d'indépendance des facultés* »⁸.

L'étiologie du délire, sous quelque forme que ce soit, est bien l'indépendance des facultés, soustraites à l'action du pouvoir personnel, et *l'automatisme*, bien avant CLERAMBAULT, étant entendu comme « *l'exercice involontaire de la mémoire et de l'imagination* »⁹, fut qualifié rétroactivement par M. FOUCAULT, dans son cours sur *Les Anormaux* tenu en 1974 -75 au Collège de France, de « *principe de Baillarger* »¹⁰.

- Jacques-Joseph MOREAU de TOURS (1804-1884), médecin aliéniste original et inconoclaste, interne chez ESQUIROL, accompagna en voyage « *thérapeutique* » de riches patients de son maître en Afrique du Nord et en Asie Mineure, périples au cours desquels il découvrit et expérimenta de nombreuses substances toxiques : du hachisch au chanvre indien en passant par l'opium. Ces pratiques préfiguraient les études futures des médecins autour des « *pharmacopsychoses* » et autres « *psychoses expérimentales* » induites par la prise de produits hallucinogènes, dès le milieu du XIX^e siècle au « *club des hachischins* », via J. M. CHARCOT ; jusqu'aux expériences « *sous contrôle* » de Giovanni E. MORSELLI, datant du début du XX^e siècle.

A la lumière (et à la fumée) de ses expériences, il rédigea un livre, *Du Hachisch et de l'aliénation mentale : études psychologiques* (Paris, 1845), où il articula tous les troubles de l'esprit à un « *fait primordial* » qu'il qualifia en terme de *désagrégation*.

7. Delacroix H. Ibid., p. 54.

8. Delacroix H. Ibid., p. 55 (c'est nous qui soulignons).

9. Delacroix H. Ibid., p. 55, redéfinie par Baillarger dans son article, la théorie de l'automatisme étudiée dans le manuscrit d'un monomaniaque, in *Annales médico-psychologiques*, 1856, 3^e série, tome II, p. 54.

10. Foucault Michel. *Les Anormaux* (Seuil/Gallimard), 1999, p. 146.

La désagrégation est la détente de l'acte volontaire qui dirige notre attention, elle fut définie par MOREAU de TOURS comme « *mobilité croissante des actes de la faculté pensante, affaiblissement gradué du libre arbitre [...] et, enfin, véritable transformation du moi, qui, au lieu de la vie réelle, ne résume plus que la vie de l'imagination, la vie du sommeil* »¹¹.

Alors que pour S. FREUD, vers 1899, et l'achèvement de sa *Traumdeutung* (L'interprétation des rêves), le rêve était postulé comme la voie royale vers l'inconscient, pour MOREAU de TOURS en 1869 et son *Traité pratique de la folie neuropathique*, le rêve fut la clé de l'aliénation mentale. *L'idée fixe* se déclare dans un contexte de désagrégation où le parallèle folie/rêve assoit l'idée que le sommeil, l'imagination, l'inconscience sont à situer du côté de la décomposition intellectuelle, de l'activité automatique, du retour de l'animalité et donc de la libération morbide de l'économie humaine. Dans son traité, MOREAU « *distinguera par les mêmes traits la vie réelle et la vie du rêve qui commande toutes les altérations mentales. Il y a, d'un côté, le moi qui préside à l'enchaînement des idées, qui intervient dans leur association, se détermine après réflexion, de l'autre l'exercice automatique des facultés, sans pouvoir modérateur, sans lien, sans direction consciente et volontaire* »¹².

Le propos de MOREAU de TOURS n'était cependant pas de fonder une ligne de démarcation entre folie et raison, bien au contraire, il envisageait des « *états mixtes* » afin d'appréhender le délire et la folie, sorte d'interpénétration et de télescopages entre la liberté et le sommeil, mélanges entre la veille et le rêve, alternances d'états automatiques et de contrôle volontaire. La pensée de l'auteur semble influencée par ses observations et expérimentations toxiques, bien qu'elle emprunte beaucoup aussi au système philosophico-psychologique de MAINE de BIRAN.

Ces conceptions « *empruntées* » à ce dernier (sans que BAILLARGER ni MOREAU de TOURS ne reconnaissent dans leurs écrits leurs dettes à son égard) par certains tenants de l'école médico-psychologique ne doit pas faire oublier que de nombreux autres aliénistes ne partagèrent pas ces éclairages théoriques. S'inscrivant au contraire dans une « *lignée La Mettrie* » d'ascendance sensualiste et idéologique, postulée par CABANIS, PINEL et ESQUIROL, l'automatisme était pour eux un terme usité à propos des êtres vivants auxquels on ne peut conférer de dignité (cf. les *idiots*).

De fait, comme le précisa H. DELACROIX, durant la dernière moitié du XIX^e siècle, H. TAINÉ crut que le chaînon manquant intermédiaire entre l'*Idéologie*, victime de coups d'arrêts dans ses développements par le régime impérial napoléonien (1804-1814) puis par la Restauration (1814-1820), et la *psychologie de l'« Intelligence »*, était, mis à part le positivisme, l'*école médico-psychologique*. Celle-ci, portée notamment par BAILLARGER et MOREAU de TOURS, renforcée par les rédacteurs des *Annales médico-psychologiques* sembla être, selon TAINÉ le « *missing link* », ce chaînon manquant entre l'Idéologie et la psychologie de l'Intelligence, où tout compte fait, le grand oublié fut MAINE de BIRAN, qui passa à la trappe, sa pensée cependant étant absorbée et digérée par l'école médico-psychologique.

11. Delacroix H. Ibid., p. 56.

12. Delacroix H. Ibid., p. 56.

Nous pouvons donc dire, à la suite d'auteurs tels H. DELACROIX ou G. CANGUILHEM, qu'une filiation philosophique s'originant chez René DESCARTES au XVII^e siècle, poursuivie notamment par MAINE de BIRAN via le sensualisme d'abord, le spiritualisme dit éclectique ensuite, sera récupérée par la suite par l'école médico-psychologique (BAILLARGER et MOREAU de TOURS au milieu du XIX^e siècle). Cette école sera indirectement relayée par des non-médecins d'abord, H. TAINE et T. RIBOT, ce dernier importera également la pensée de H. JACKSON ; avant d'être poursuivie par les élèves de RIBOT, P. JANET (automatisme psychologique, hiérarchie des tendances) surtout, G. DUMAS aussi ; et continuée avec quelques écarts jusqu'à *l'organo-dynamisme* dit néo-jacksonien de H. EY, influencée par les intérêts de H. CLAUDE pour JACKSON, au cours du XX^e siècle.

C'est cette tradition philosophique, intégrée par une partie de la psychiatrie dite classique du XX^e siècle qui occasionnera une *résistance* bien française à la réception des idées de FREUD dans notre pays, et générant par la suite des malentendus de taille, quant à la prise en compte conceptuelle de la théorie de l'inconscient et des pulsions, filtré par l'automatisme et les instincts animaux à la base de la désagrégation d'une conscience « à la française », celle-ci chantre de la liberté et de l'autonomie, fut représentée au sommet raisonnable de l'édifice du psychisme. En effet, comment rester fidèle à une tradition française de type philosophique puis médico-psychologique, attentive au *cogito*, tout en prenant en compte les phénomènes dits inconscients. C'est face à ce dilemme que furent confrontés les « pionniers » de la psychanalyse en France parmi lesquels figuraient Angelo HESNARD et Emmanuel REGIS, qui trouvèrent une parade de choix pour intégrer le « *freudisme* » (!) dans le champ médical. Ils le subvertirent de ses assises principales, faisant dire au psychiatre P. AMARILLI à propos de cet inconscient importé, que « *la principale manifestation morbide semble bien être la sexualité* »¹³!

1) Essai d'historiographie aliéniste appliquée au religieux : l'œuvre « encyclopédique » de L. F. CALMEIL.

Louis Florentin CALMEIL (1798-1895), aliéniste français, médecin à Charenton, disciple direct de J. E. D. ESQUIROL, membre actif de son cercle, et féru d'histoire, va publier en cette année 1845 un traité en deux tomes intitulé comme suit : *De la folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire, depuis la Renaissance des sciences en Europe jusqu'au dix neuvième siècle ; description des grandes épidémies de délire simple ou compliqué, qui ont atteint les Populations d'autrefois et régnées dans les monastères. Exposé des condamnations auxquelles la folie méconnue a souvent donné lieu.* (Paris), VIII - 534 p. et 523 p.

D'emblée CALMEIL affirma que la folie, tout comme la raison ne pouvaient se définir alors même qu'il cita comme aphorisme sur le frontispice de la page de garde de ses œuvres, « *Il est bon de dérouler les archives de la folie et de montrer à la raison les écarts pour lui apprendre à éviter le danger des écueils* ». Respectant un ordre chronologique il démarra au XV^e siècle, celui de l'amorce de la Renaissance, son plan indiquant de nombreux faits dont l'interprétation (pathologique selon lui) a été méconnue dans ces temps reculés.

13. Amarilli Philippe. *La dissociation selon Janet : vers un inconscient "à la française"*. Thèse de médecine (Strasbourg 1), 1991, p. 106.

Il abordera notamment la *théomanie* de Jeanne d'ARC (nous reviendrons sur le concept et sur sa « *pathographie* »), les délires de sorcellerie épidémique dans l'Artois, la démonopathie des moines de Cabraï, la démonolâtrie en Lombardie, l'hystéro-démonopathie des religieuses d'Uvertet, les délires de lycanthropie, la possession de Marthe BROSSIER, l'hystérie et la catalepsie à Loudun, la démonomanie du père LUCAS, évoquant aussi la choréomanie (ou monomanie dansante) en Allemagne, la théomanie extato-convulsive dans les Cévennes, la théomanie extatique à Saint Médard, le vampirisme en Pologne et le somnambulisme extatique de nature pathologique chez MESMER et ses émules...la liste est loin d'être exhaustive.

Dans ce vaste projet CALMEIL utilisa des terminologies et des notions médicales et aliénistes, tantôt démonologiques, afin d'établir les fondations d'un travail d'« *aliénation religieuse rétrospective* »¹⁴, et pratiquer une lecture critique des phénomènes religieux ou démoniaques, qui ont jalonné l'histoire de l'ancien continent dès le XV^e siècle, afin de les ramener dans leur ensemble à des productions pathologiques. Doué d'une connaissance encyclopédique, l'auteur se réfèra à l'orthodoxie française de l'aliénation mentale de PINEL, poursuivie par C. MARC, G. FERRUS et surtout par son maître ESQUIROL, auquel il empruntera le concept de *monomanie*, les avancées sur les *hallucinations* et bien sûr les travaux sur la *démonomanie* (1814) et une de ses variantes brièvement abordée dans cet article, la *théomanie* (1814). Nous allons d'abord examiner la théorisation peu novatrice de CALMEIL à partir des hallucinations, son tableau clinique des « *maladies de l'esprit* » (!), l'étiologie de l'aliénation mentale, pour ensuite considérer la manière dont il analysa le cas théomaniaque de Jeanne d'ARC et quelques réactions suscitées (A. TARDIEU, A. BRIERRE de BOISMONT).

D'emblée les facultés perceptives et l'entendement sont posés comme le critérium de la fidélité des sens, de la justesse des idées, des jugements et des raisonnements, susceptibles toutefois d'être altérés par la maladie. L'aliéné halluciné, dont l'imagination se trouve littéralement fascinée par la maladie, prêterait à la fois un corps et une forme aux idées naissant dans son cerveau, et rapporterait, selon CALMEIL, ces idées aux appareils des sens afin de les convertir en sensations (celles-ci étant attribuées à l'action d'objets matériels n'agissant point sur ses organes) et basant ses raisonnements sur ces données vicieuses de l'entendement. Les sensations internes que l'homme attribue à « *l'action de la matière sur la partie rayonnante, puis sur les masses centrales de notre système nerveux* »¹⁵ impliquant une idée et une croyance qui lui est imposée par une conviction : « *et c'est précisément parce que l'halluciné nous paraît puiser en lui-même les sensations dont nous n'apercevons pas la cause au dehors, que nous le classons parmi les êtres exceptionnels ou parmi les malades* »¹⁶. A partir de là, l'halluciné est marqué de sensations (vue, ouïe, goût, toucher...) qu'il place à différentes parties du corps (cœur, foie, canal alimentaire...), « *bien qu'aucun des nerfs affectés à la sensibilité ne se trouve soumis pour l'instant à l'action des agents du dehors* »¹⁷ précisa l'auteur.

14. A notre connaissance, le premier auteur à employer cette expression est Benedict Augustin Morel en 1852, dans un article critique intitulé « Essai d'une théorie du délire religieux, par M. le Docteur Ideler », in *Annales médico-psychologiques*, 1852, 4, p. 553.

15. Calmeil Louis Florentin. *De la folie [...]* (Baillière), 1845, t. 1, p. 4

16. Calmeil L. F. Ibid., p. 4-5 (c'est nous qui soulignons).

17. Calmeil L. F. Ibid., p. 5

CALMEIL prétendit que raison et folie ne pouvaient que s'exclure, les agents de l'innervation qui ont subi des modifications morbides ne sont plus impressionnés par des objets du dehors comme ils pouvaient l'être auparavant : « *un simple ébranlement communiqué au cerveau par un nerf* »¹⁸ peut y faire naître des sensations, des émotions et des mouvements qui s'enchaînent panoramiquement, à partir d'une idée qui n'existait pas. On peut évoquer à juste titre une lésion des sentiments et des penchants, d'une ou plusieurs facultés, qui augurent des phénomènes primitifs à la base du délire, pouvant former notamment une « *aliénation religieuse affective* »¹⁹. L'hallucination peut donc être définie par des « *idées fixes masquées sous l'apparence de sensations* »²⁰. Il est cependant rare que les hallucinations soient bornées à un sens unique, ce trouble des fonctions intellectuelles prendrait de l'extension et gagnerait en expansion.

L'auteur établit une classification où figurent les hallucinations de l'ouïe (dites vocales), les hallucinations visuelles (« *les visions les plus extraordinaires prennent quelquefois naissance dans le cerveau des sujets en extase* »²¹, énonça t'il en mentionnant une attaque de ravissement), l'hallucination de l'odorat (citant l'exemple de certains théomanes respirant des senteurs délicieuses) et enfin des hallucinations du goût ainsi que des hallucinations et fausses sensations du toucher. Cette typologie aliéniste s'inspira du modèle des monomanies ou des objets (ou sensations) multiples peuvent s'additionner ou se soustraire, mettant par là même à mal un projet quelque peu fixe et pertinent de classification.

CALMEIL précisa que « *en définitive, les hallucinations, les fausses sensations, les idées erronées, les faux jugemens, l'aliénation des facultés morales, le désordre de la volonté, figurent parmi les éléments principaux de la folie. Tantôt ces lésions fonctionnelles s'engendrent, se succèdent, pullulent pour ainsi dire dans le cerveau sans aucun ordre, au moins apparent, et comme au hasard ; tantôt elles s'y succèdent avec une suite, une régularité incontestables. Quelquefois on observe une filiation en quelque sorte logique entre les sensations malades, les idées délirantes, les différentes lésions des facultés instinctives ou morales ; dans d'autres cas, la liaison entre les différents troubles fonctionnels ne paraît pas précisément nécessaire ; mais, de même que dans l'état de raison, une idée, un souvenir, une émotion se réveillent sous l'influence de telle ou telle sensation, plutôt que sous l'influence de telle ou telle autre, de même, dans le délire, l'existence de certains phénomènes morbides se lie souvent, par voie de rappel, à celle de telle ou telle lésion, préférablement à celle de telle ou telle autre* »²².

Le tableau clinique de la classification de l'aliénation mentale est à la fois très *classique* (de tendance pinélienne avec pour pièce ajoutée la monomanie esquirolienne et ses variantes infinies...) et *originale*, étant donné que CALMEIL forgea de nouvelles entités morbides (démonolâtrie²³, démonopathie, spectropathie) ou en enrichit d'autres déjà existantes (telle la théomanie extatique ou extato-convulsive, ou encore la théo-choréomanie).

18. Calmeil L. F. Ibid., tome 2, p. 204.

19. Calmeil L. F. Ibid., p. 58

20. Calmeil L. F. Ibid., p. 35.

21. Calmeil L. F. Ibid., p. 12.

22. Calmeil L. F. Ibid., p. 64.

23. En fait Calmeil emprunta le terme « *démonolâtrie* » au magistrat lorrain Nicolas Rémy et son œuvre inquisitoriale, *Démonolatriae libri tres [...]* (Lyon, 1595) ... omettant de citer sa source.

En procédant méthodiquement, l'auteur mentionna l'*idiotisme* et l'*imbécillité* en périphérie, puis la *manie* (continue, intermittente, avec retour à époque périodique) et une des ses variantes, la folie amoureuse. Suivra la *mélancolie*, subdivisée en mélancolie religieuse (référence à F. BOISSIER de SAUVAGES), mélancolie hypocondriaque et mélancolie amoureuse ; et pour finir la *démence*. Enfin la *monomanie*, qu'il caractérisa par l'aliénation partielle des facultés de l'entendement et/ou par les facultés affectives.

Suivant ESQUIROL, CALMEIL y groupa pêle mêle monomanies intellectuelles, morales (affectives ou instinctives), incendiaires, homicides, nostalgie, aménomanie, érotomanie, nymphomanie, lypémanie... et surtout, les *monomanies religieuses*. Celles-ci se divisant en démonomanie (démonolâtrie et démonopathie, cette dernière compliquée de catalepsie), zoantropie (variété de la démonomanie, dont la lycanthropie), théomanie extatique et extato-convulsive dont l'une de ses variétés, la choréomanie sera quant à elle séparée en tarentisme et théo-choréomanie. Enfin seront aussi abordés le vampirisme (qui serait une variété de la spectropathie) et le somnambulisme extatique morbide (cf. annexe 18).

Nous ne pouvons pas nous attacher ici à l'étude détaillée de la *démonomanie* et des nombreuses variantes médicales remontant à la période médiévale d'une part, et se subdivisant d'autre part, à partir de la *démonopathie* (L. F. CALMEIL, 1845) en deux tendances bien distinctes, à l'orée du deuxième paradigme dit des maladies mentales plurielles (1854-1926). Un versant persistant dans l'individualisation d'entités pathologiques de type démoniaque, un autre versant fut propice à l'élaboration de *délire de persécutions* augurant la *paranoïa* de E. KRAEPELIN, les *persécutés-possédés* (J. SEGLAS, 1894), via la *Grande Hystérie* des Salpêtriers jusqu'aux *folies raisonnantes* (P. SERIEUX et J. CAPGRAS, 1909) et autres *automatismes mentaux* (G. G. de CLERAMBAULT, 1905)...

Nous proposons d'aborder cet aspect des choses sous la forme d'un tableau et d'un commentaire qui porte pour titre Conceptions médicales plurielles des Possessions démoniaques et entités nosographiques : du « *pré-aliénisme* » à la psychiatrie française et allemande. [XIII^e - XX^e siècle], figurant en annexe 19.

Pour revenir à CALMEIL, celui-ci précisa encore « *qu'un homme est atteint d'aliénation d'esprit, d'hallucination [...] quand il confond les choses imaginaires avec les choses réelles, ou que la lésion de l'imagination, de la mémoire ou du jugement le rend inapte à juger sensément des qualités des choses actuellement soumises à son examen* »²⁴.

De fait, l'étiologie de la folie, son terrain pathogène, peut être de nature congénitale, dû à une affection aiguë du cerveau, un délire fébrile, suite à une apoplexie avec lésion du mouvement, à des convulsions générales, à une commotion morale, une attaque d'épilepsie ou encore l'ingestion de substances et autres « *agents toxiques* », du type alcool, datura, jusquiame, belladone, ciguë vireuse, opiacés...

Par ailleurs, dans l'aliénation mentale, les facultés mentales tels le jugement, la mémoire ou l'imagination peuvent être lésés simultanément ou isolément, et cette aliénation peut se compliquer avec une affection spasmodique, avec un état de paralysie, de l'épilepsie, de la catalepsie, de l'*extase* envisagée sur un registre déficitaire, ou encore de l'hystérie...

24. Calmeil L. F. Ibid., p. 366.



Lypémanie (Forme de monomanie religieuse)

L'auteur précisa que « *on comprend sans peine que la faculté que possède le cerveau de reproduire les sensations pendant l'absence des agens qui ont coutume de la faire naître en modifiant d'abord les nerfs, doit contribuer, lorsqu'elle dépasse certaines limites, et qu'elle prend un certain caractère de fixité, à exciter des maladies fâcheuses [...]* »²⁵. De plus CALMEIL posa une critériologie physiognomonique qui permettrait, selon lui, de reconnaître les aliénés n'ayant jamais appartenu à la classe des êtres raisonnables (!) à partir de leurs traits, regards, physionomies, poses, maintiens, vêtements, démarches, gestes, tics, rires, cris, chants, lamentations, activités, immobilité, nature de leurs projets, obstination de leur silence etc...

« *En définitive, toute cette classe d'êtres auxquels les pathologistes donnent le nom d'hallucinés, les qualifiant à juste titre de malades, puisque leur état purement exceptionnel est en opposition avec les conditions ordinaires de la nature humaine* »²⁶, seraient en fait des aliénés accusant des *sensations* diverses qu'ils rapportent à la plupart des organes intérieurs, alors même que les aliénistes, garant de la norme et à même de définir son aberration, prétendaient avec autorité que leurs sens ne sont impressionnés par aucun agent corporel. Les médecins aliénistes se réfèrent plutôt à l'encéphale et à des lésions des sentiments et autres altérations des penchants chez les aliénés, libérant la déferlante des *passions*, et dont les hallucinations « *qui tiennent sans cesse l'attention de ces individus en éveil ne peuvent être occasionnées que par ces modifications vicieuses de la substance nerveuse* »²⁷.

Dans le premier tome de son œuvre, CALMEIL, libre penseur de tendance positiviste et athée déclaré, s'attaqua dans le chapitre second (premier paragraphe) à ce qu'il nomma « *Théomanie de Jeanne d'Arc* » et lui régla son sort en huit pages !

Afin d'asseoir son diagnostic, l'auteur s'appuya sur l'entité d'ESQUIROL, nommé par ce dernier *théomanie* (1814), où « *les aliénés qui croient être Dieu [...] s'imaginent avoir des entretiens, des communications intimes avec le Saint-Esprit, les anges, les saints ; [...] prétendent être inspirés, avoir reçu une mission du ciel pour convertir les hommes* »²⁸. Toujours d'après ESQUIROL, *théomanie* et *démonomanie* étaient considérées comme deux espèces d'un même genre, la manie. A l'entrée *théomanie* du *Dictionnaire des Sciences médicales* (Panckoucke) 1821, vol. 55, la définition proposée est la suivante : « *délire religieux, ou mystique avec excitation cérébrale* »²⁹. L'auteur de cet article (portant les initiales J. D. ?) persista dans la voie tracée par l'autorité d'ESQUIROL, où le délire religieux présenterait dans la veine des autres genres de vésanies partielles, deux espèces distinctes : *démonomanie* (ou mélancolie ascétique) et *théomanie* (ou monomanie religieuse). Cette dernière se caractérisant par l'exaltation des idées, par l'agitation, l'enthousiasme, l'orgueil et l'audace. Suivra une variété réduite de la définition proposée jadis par ESQUIROL, agrémentée d'exemples extrêmement critiques à l'égard de la théologie, où les visions furent ramenées à des hallucinations, des illusions et des rêveries, et alliées à des fanatismes divers (possédés, convulsionnaires, illuminés...).

Il nous paraît étonnant que l'auteur de cet article, militant pour que le « *langage de la raison puisse se faire entendre* » (!), ait pu jouir d'une telle liberté de ton pour alimenter ces attaques anti-cléricales en 1821, sous la *Restauration* (1814-1830) au cours du règne de Louis XVIII, hautement favorable à l'Eglise, et où le catholicisme fut même déclaré religion d'Etat.

25. Calmeil L. F. Ibid., tome 2, p. 200.

26. Calmeil L. F. Ibid., tome 1, p. 114.

27. Calmeil L. F. Ibid., p. 115.

28. Esquirol Jean E. D. De la démonomanie (1814), in *Des maladies mentales* (Baillièrre), 1838, p. 238.

29. J. D. Théomanie, in *Dictionnaire des sciences médicales* (Panckoucke), 1821, 55, p. 85.

Toujours est-il que L. F. CALMEIL envisagea, vingt quatre ans après cet article, et trente et un an après celui d'ESQUIROL, la théomanie comme s'exerçant « *principalement sur les idées se rapportant à l'Etre Suprême, aux saints anges, à la mysticité, aux miracles [...]* »³⁰. C'est donc dans ce lignage qu'il qualifia rétrospectivement Jeanne d'ARC (1410-1431) comme « *inspirée d'un véritable délire* »³¹; les voix qu'elle disait entendre depuis l'âge de treize ans étant réduites par CALMEIL, de manière péremptoire au fait qu'elle « *avait éprouvé de fréquentes hallucinations de la vue et de l'ouïe* »³².

S'appuyant sur quelques biographies de la pucelle d'Orléans, il aborda les soi-disantes apparitions de saintes qui la gratifièrent. Celles-ci « *lui parlaient, qu'elle les voyait enfin non des yeux de l'imagination, mais de ses yeux corporels [...]* »³³, ce que CALMEIL ne mit d'ailleurs pas en doute, car lui permettant d'étayer son hypothèse à propos d'une espèce de « *folie sensoriale* ».

Ensuite, parlant de « *lésions de l'entendement* », il considéra Jeanne d'ARC « *prenant des erreurs de l'imagination et du jugement pour des faveurs célestes* »³⁴, concluant au cas pathologique de cette dernière.

Préalablement déjà CALMEIL avait fixé le territoire sur lequel allait évoluer son étude : en effet « *les visions les plus extraordinaires prennent quelques fois naissance dans le cerveau des sujets en extase* »³⁵, ajoutant que presque toujours « *les hallucinations visuelles des extatiques excitent en eux un grand enthousiasme [...]. Les malades rendent compte aux autres hommes des sensations qui ont frappé leurs yeux pendant l'attaque de ravissement* »³⁶.

En reprenant de plus près la pensée de cet auteur, nous pourrions dire qu'il fit un constat initial d'une pluralité d'hallucinations, peuplant les récits, citant apparitions, obsessions, revenants, farfadets, lutins, vampires, visions fantastiques, esprits incubes et succubes..., et fit remarquer que « *sentir et juger de la sorte, c'est déjà faire preuve d'un commencement de déraison* »³⁷.

En fait, CALMEIL comme nous le disions déjà plus haut, s'inscrivit dans une filiation opportune, empruntant d'abord les tableaux cliniques de PINEL que ce dernier hérita de l'antiquité, où l'aliénation mentale est divisée en plusieurs manifestations (à savoir manie, mélancolie, idiotisme et démence). Ensuite, en disciple de J. ESQUIROL (1772-1838) qui aura perfectionné et développé une nosographie s'appuyant sur une expérience clinique, en rupture avec les nosologies botanistes de type livresque, anti-cliniques car axées sur de la rhétorique pure (telle celle figurant dans la *Nosologia Methodica, sistens morborum classes, genera et species juxta Sydenhami mentem & Botanicorum ordinem* (1763) de F. BOISSIER de SAUVAGES), CALMEIL aura également emprunté l'avancée postulée par son maître en matière d'hallucinations.

30. Calmeil L. F. Ibid., p. 81-82.

31. Calmeil L. F. Ibid., p. 128.

32. Calmeil L. F. Ibid., p. 129.

33. Calmeil L. F. Ibid., p. 130.

34. Calmeil L. F. Ibid., p. 130-131.

35. Calmeil L. F. Ibid., p.12.

36. Calmeil L. F. Ibid., p.12.

37. Calmeil L. F. Ibid., p. 6.

Dans l'œuvre synthétique quasi posthume d'ESQUIROL, *Des maladies mentales considérées sous le rapport médical, hygiénique et médico-légal* (Paris, 1838), celui-ci fixa dans un chapitre intitulé « Des Hallucinations », une définition qui fit date : « *un homme qui a la conviction intime d'une sensation actuellement perçue alors que nul objet extérieur propre à exciter cette sensation n'est à portée de ses sens, est dans un état d'hallucinations : c'est un visionnaire* »³⁸.

Ce terme de *visionnaire*, employé ici est relativement ambigu : en effet, datant du XVII^e siècle, il est polysémique et renvoie tant au sens de la vue, qu'aux illuminés, avec une connotation religieuse sous-jacente se référant notamment à l'expression « *entendre des voix* » remontant... à Jeanne d'ARC !

Bien qu'ESQUIROL ne soit de loin pas le premier à tenter une définition du terme hallucination, il est clair qu'il fixa un repérage caractéristique, à savoir que dans cette occurrence-ci, il ne s'agit point d'un déficit s'originant des organes des sens et des voies sensoriales, mais relevant plutôt du cerveau quant à tenter d'en localiser la provenance. Autrement dit, « *l'hallucination est un phénomène cérébral ou psychique, qui s'accomplit indépendamment des sens. Elle persiste quoique le délire ait cessé et réciproquement* »³⁹, nous reviendrons un peu plus loin sur ce dernier point. D'un point de vue clinique et différentiel, il tendit ensuite à vouloir distinguer l'*hallucination* d'avec des phénomènes tels le *rêve*, le *somnambulisme* et surtout l'*extase*. « *Dans l'extase, la concentration de l'innervation est si forte qu'elle absorbe toutes les puissances de la vie, l'exercice de toutes les fonctions est suspendue, excepté celui de l'imagination ; tandis que dans les hallucinations, il suffit de l'action augmentée du centre de la sensibilité [...] toutes les fonctions s'accomplissent plus ou moins librement, l'homme vit avec ses hallucinations, comme il vivrait s'il était dans la réalité* »⁴⁰.

Alors que l'hallucination devenait donc signe car elle se distinguait de ce qu'elle n'était pas (rêve, illusion, extase, somnambulisme...) ; ESQUIROL tenta de lui accorder une valeur diagnostique. C'est un peu, d'après nous, ce qui deviendra un modèle dogmatique de la clinique aliéniste, pôle de référence qui servira à des générations d'aliénistes (puis de psychiatres) comme point d'appui, soumis à l'adhésion, ou bien critiqué, mais utilisé pour tenter de fixer un diagnostic différentiel, entre expériences mystiques d'allures morbides et égarements mystiques dit authentiques, quand le second n'est pas purement et simplement ramené à l'expression première. Ce diagnostic différentiel en tant que domaine hétérogène de la pathologie dite mentale fera les beaux jours des nombreuses *pathographies* initiées d'abord par les écoles françaises et italiennes, et portant sur des personnages illustres, empereurs, philosophes, écrivains réputés, prophètes, saints, mystiques, dramaturges... gratifiées rétrospectivement du cachet de *folie*, en lien direct ou indirect avec leur *génie*.

Pour revenir à ESQUIROL, si celui-ci énonça aussi que « *les hallucinations ont lieu chez des hommes qui n'ont jamais déliré* »⁴¹, elles peuvent donc s'observer chez des aliénés évidemment mais aussi dans des cas qui ne concernent pas l'aliénation mentale (caractérisée, rappelons le, par entre autres la manie, les monomanies, la lypémanie...) mais qui relèveraient d'autres « *maladies* » telles la catalepsie, l'extase, l'hystérie...

38. Esquirol Jean Etienne Dominique. Des hallucinations, in *Des maladies mentales* (Frénésie), 1989, p. 80.

39. Lantéri-Laura Georges. *Les hallucinations* (Masson), 1991, p. 35.

40. Lantéri-Laura G. Ibid., p. 35.

41. Lantéri-Laura G. Ibid., p. 35.

Si l'on peut dire, c'est à ce wagon que CALMEIL se raccrochera, par fidélité, faisant œuvre de prouver que les phénomènes dits mystiques (tout comme leurs pendants, via le filtrage clérical et inquisitorial du démoniaque, les possédés ou les sorcières), qu'il s'agisse d'inspiration, d'extase, d'enthousiasme prophétique, d'audition, de vision ou encore d'union mystique... sont en fait des productions rétrogrades de type morbide ; disqualifiant du même coup une prise en compte possible du fait mystique en terme d'expérience ou de phénomène normal, ou non pathologique, et plus largement de l'expérience religieuse tout court.

CALMEIL ne fit même pas l'effort, contrairement à BRIERRE de BOISMONT dont nous étudierons les conceptions maintenant, de considérer éventuellement une ligne de démarcation, une frontière même conceptuelle, entre phénomènes transcendants, hors cadre de la médecine, et expériences déficitaires relevant d'une prise en charge médicale : son leitmotiv, en équation simplifiée, c'est que les hallucinations (dont une bonne partie du *corpus mystique* élaboré et rassemblé par la théologie catholique) portent le sceau exclusif de la manifestation pathologique ; conclusions qui n'on pas été admises par tous, même dans le contexte anticlérical de la *Monarchie de Juillet*.

Autre aspect critique, c'est qu'en cette année 1845 ou parut l'œuvre de CALMEIL (ainsi que celle de BOISMONT), l'*école médico-psychologique* développa des conceptions originales, empruntées comme nous l'avons vu plus haut, à MAINE de BIRAN, auxquelles CALMEIL sembla hermétique. Jusqu'alors, au centre de la grande architecture taxinomique du début du XIX^e siècle, se dégagea, sous l'impulsion de l'omniprésent ESQUIROL, la catégorie des *monomanies* (sortes de manie ou délire partiel, avec gaîté et expansion). L'objet de ce concept fut de classer à l'intérieur d'une grande nosographie de type médical, toute une série de variétés plus ou moins bien distinguées (intitulées monomanies intellectuelles, affectives, instinctives, érotiques, raisonnantes, d'ivresse, incendiaire et homicide), mais non épargnées par certains recouvrements.

La monomanie devenant alors le critère d'identification d'une forme de l'aliénation mentale, où le délire est limité à un petit nombre d'objets, mais extensible à souhait : « *dès lors, l'on devra distinguer autant de monomanies que d'objets possibles de délire, ce qui défie toute classification éventuelle* »⁴².

De ce fait, si la doctrine des monomanies consistait à classer les délires selon leurs thématiques, ils nous faut ajouter que ces variétés constituaient bien une catégorie fourre-tout d'énumérations en suspens d'ajouts constants, d'épithètes en démultiplications..., et n'ayant d'autre unité que l'aspect partiel du délire, ainsi qu'un rôle assez flou mais récurant attribué à la sensation (vestige de l'héritage *sensualiste*).

C'est sur cette marge nosographique constituée que L. F. CALMEIL s'appuya, non sans l'enrichir de qualificatifs thématiques supplémentaires, à consonance religieuse, mais restant dans l'ombre de ses illustres devanciers. S'accrochant à une vision traditionnelle pinélo-esquirolienne, dont le concept de monomanie et le paradigme de l'aliénation mentale unique ne sera désassemblé qu'en 1854 par J. P. FALRET, il sera peu sensible à une approche « *dynamique* »⁴³ nourrie par certains tenants de l'école médico-psychologique, J. BAILLARGER et J. J. MOREAU de TOURS, condisciples de CALMEIL et ex-élèves du même ESQUIROL.

42. Lantéri-Laura G. Ibid., p. 74.

43. Le vocable « *dynamique* », articulé au concept de psychiatrie (1802) sera popularisé par Gregory Zilboorg (1941) et relayé entre autres par Henri Ellenberger (1970).

Pour CALMEIL, il exista bien une bipartition entre Raison et Folie, cette dernière se caractérisant par un état ou l'aliéné *se trompe de vérité* ; les éléments essentiels de son repérage diagnostique étant les hallucinations (« *perception sans objet* », selon le dogme esquirolien), les fausses croyances et... les monomanies en tant que délires aigus.

En contrepoint, pour BAILLARGER et MOREAU de TOURS, la limite entre Raison et Folie est indistincte, ce dernier parlant même *d'états mixtes* ; la folie étant définie comme un état dans lequel on n'est pas maître de sa volonté, car traversé par des processus involontaires des facultés. Un BAILLARGER énoncera une théorie de *l'automatisme* caractérisé par l'exercice involontaire de l'imagination, créant ce qu'il appellera des hallucinations psychiques et d'autres dites psycho-sensorielles ; alors que CALMEIL sera toujours empêtré dans les *lésions* des penchants ou de l'entendement, s'opérant de manière simultanée ou isolée, du jugement, de l'imagination et de la mémoire... dans la veine de PINEL. Quand MOREAU de TOURS proposera le concept de *désagrégation* en tant que détente dynamique de l'acte volontaire, affaiblissement du libre arbitre... où l'idée fixe est le résultat d'une décomposition intellectuelle, CALMEIL, inamovible reprendra le *sensualisme* de CONDILLAC, retravaillé par les *Idéologues* dont PINEL et ESQUIROL faisaient partie, en définissant l'hallucination par des idées fixes marquées sous l'apparence de sensation.

A cette époque CALMEIL était déjà un homme du passé, un chantre des monomanies qui ne feront plus illusion si longtemps, même si certaines *entités* telles la démonopathie (CALMEIL, 1845) ou préalablement la théomanie (ESQUIROL, 1814) auront encore un avenir certain, intégré notamment dans le *délire chronique à évolution systématique* de V. MAGNAN à la fin du XIX^e siècle, ou repris par B. BALL, E. REGIS, J. SEGLAS et avec des nuances de taille par l'école de la Salpêtrière de CHARCOT, à la même époque environ. La postérité ne retiendra donc pas le système clinique de CALMEIL, mais bien son immense érudition historique, prouvée dans ses deux tomes *De la Folie [...]*, essai de *médecine rétrospective* à partir de sources diverses, médicales, juridiques, philosophiques, historiques, théologiques et démonologiques... Ces recherches s'inscrivirent dans une suite de travaux historiques initiés en France par U. TRELAT, F. LEURET, L. F. LELUT etc...comme nous le verrons maintenant.

2) Quelques critiques à l'œuvre de L. F. CALMEIL.

L'aliéniste Ambroise TARDIEU réalisa pour le compte de *Archives générales de médecine* (1845) un compte rendu partial de l'œuvre de CALMEIL, perçu en tant qu'étude rétrospective de l'histoire de la folie. Axant son travail sur une ligne marquée à une extrême par les ténèbres de l'ignorance (passions, agitations, fanatisme, esprit mystique...) dont se serait enfin affranchie la pensée positive (alias la médecine et la physiologie !), pour tendre vers ce que l'auteur appela la lumière menant au fait de la civilisation. Louant le « *style plein d'éclat* » (!) de CALMEIL, il lui adressa tout de même un petit reproche : « *c'est que l'auteur, dont le point de départ était si bien déterminé, n'ait pas cru nécessaire de marquer aussi le but auquel il est arrivé, en posant des conclusions bien nettes* »⁴⁴. Selon TARDIEU, il eut été judicieux, toujours dans cette droite ligne (?) reliant le présent au passé, de déterminer les traits saillants et d'objectiver les signes de la folie du XIX^e siècle, afin de la rapprocher ou la différencier de celle des siècles précédents.

44. Tardieu Ambroise Bibliographie. De la Folie [...] par le Dr. L.- F. Calmeil , in *Archives générales de médecine*, 1845, série 4, n° 9, p. 513.

C'est bien pour cela que TARDIEU ne put accepter le « *dangereux principe* » postulé par CALMEIL au début de son œuvre (« *la folie ne peut pas se définir, pas plus que la raison* ») ; cherchant au contraire à asseoir des preuves positives servant d'arguments médico-légaux (précisons que TARDIEU fut également expert médical auprès des tribunaux). Pour se justifier il dira, « *je ne veux pas accepter cette proposition, et je m'assure qu'il y a dans l'ouvrage même dont je parle, tous les éléments d'une définition ou du moins des caractères suffisants pour distinguer la folie de la raison* »⁴⁵.

Par ailleurs, la ligne critique de TARDIEU nous paraît quasi inexistante, à propos du diagnostic de Jeanne d'ARC, il dira qu'elle « [...] *est pour lui (CALMEIL) une aliénée qui doit sa gloire à la nature de ses hallucinations. On ne contestera pas la logique de l'auteur ; mais on se refusera à admettre que cette héroïne glorieuse [...] ne soit en réalité qu'une malheureuse insensée [...]* »⁴⁶. L'auteur se confondant ensuite en superlatif, ponctuant son article sur un ton apologétique à propos de la dignité de la « *haute mission* » des médecins.

L'intérêt de la *revue critique* suivante se limite à son auteur, A. BRIERRE de BOISMONT, qui produisit une réflexion sur l'œuvre de CALMEIL, parue dans les *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, en 1846. D'emblée BOISMONT se polarisa sur le diagnostic de « *théomanie extatique* » attribué par l'auteur à Jeanne d'ARC, précisant que « *le public médical sait quel abîme il y a entre ses principes et les nôtres* »⁴⁷.

BOISMONT évolua sur une corde de funambule, loin de l'assurance affirmative dont il fit preuve, tantôt avec excès, dans son œuvre *Des hallucinations [...] (1845)* que nous aborderons trois paragraphes plus bas. Il admit d'abord que les hallucinations de quelques personnages célèbres n'étaient pas dues à un état naturel, parlant d'une « *incandescence du cerveau* » chez ses « *prétendus fous* » (!). Cependant déjà (en fait son livre était déjà paru l'année précédente car cet article fut publié en 1846) s'esquissa une de ses thèses majeure, à savoir que « *chez ces hommes célèbres, les hallucinations n'étaient point la cause des actes, mais seulement leur auxiliaire. Ils concevaient leur plan, le coordonnaient et l'exécutaient avec tous les attributs de la raison, l'hallucination n'était que le résultat d'une extrême attention et de la concentration sur un seul point de toutes les facultés humaines* »⁴⁸.

Ces types d'hallucinations ne sont alors franchement pas compatibles avec un diagnostic pathologique de manie, ni même de monomanie, constat qui évidemment aboutit aux dires suivants de BOISMONT : « *je ne pouvais laisser passer l'opinion de M. CALMEIL sur Jeanne d'ARC sans protester de toutes mes forces contre elle, et n'eussé-je conçu mon livre que dans ce but, je croirais encore avoir fait bonne chose[...]* »⁴⁹. Ce bastion défensif, en guise de contre-arguments sera systématiquement développé et déployé au cours des décennies à venir, aboutissant, pour le cas de Jeanne d'ARC, à une étude de ce même auteur qui paraîtra initialement en 1861 dans les *Annales médico-psychologiques*.

45. Tardieu A. Ibid., p. 516.

46. Tardieu A. Ibid., p. 516 (l'ajout entre parenthèse est de nous).

47. Brierre de Boismont Alexandre. De la Folie [...] par L. F. Calmeil, in *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, 1846, série 1, n° 35, p. 228.

48. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 219.

49. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 219-220.

En fait BOISMONT épargna Jeanne d'ARC, Socrate et Martin LUTHER du rapt initié par CALMEIL, mais se rangea derrière ce dernier à propos de « *l'aliénation de ces milliers de démonolâtres et de démonopathes qu'il va faire défiler devant nous pendant la longue période de quatre siècles* »⁵⁰, position qui exposa BOISMONT aux railleries de MAURY. Le reste de l'article abonde en cas de figures cités par CALMEIL, tempérés par BOISMONT, ce dernier lui adressant tout de même, et de façon justifiée selon nous, la critique que son ouvrage « *n'aborde aucun point nouveau de doctrine* »⁵¹.

3) Des hallucinations éventuellement compatibles avec la raison : BRIERRE de BOISMONT et sa réplique littéraire et aliéniste à CALMEIL.

C'est aussi en 1845 que paru donc, dans sa première édition, une autre somme aliéniste rédigée par le même Alexandre BRIERRE de BOISMONT (1797-1881), médecin d'une maison de santé parisienne, également disciple d'ESQUIROL, profondément religieux et adepte d'une certaine philosophie spiritualiste. Cet ouvrage, *Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, des rêves, du magnétisme et du somnambulisme* (Paris) aura d'ailleurs plusieurs éditions, celle de 1845, une datant de 1852 et enfin, entièrement refondue et augmentée, celle de 1862 sur laquelle nous nous appuyerons pour partie. Mais avant, par souci d'équité avec le travail de CALMEIL, nous avons examiné la préface, l'introduction et le premier chapitre (« Définition et division des hallucinations ») de cet ouvrage dans sa première édition, celle de 1845. Nous signalerons ultérieurement certains ajouts propre à la troisième édition, où l'auteur s'appuya entre autre sur les travaux de BAILLARGER ou de DAGONET rendus publics entre-temps.

Donc, dans sa préface (1845), BOISMONT se déclara d'emblée contre le *matérialisme*, puis s'empressa de déclarer vouloir étudier « *un des phénomènes les plus curieux de la psychologie humaine* »⁵², à savoir les hallucinations sous le rapport médical certes, mais pas circonscrit à celui-ci seul, se proposant d'amener un éclairage historique, philosophique, et dogmatique, au sens religieux et moral. Sur ce dernier point il précisa que selon lui, le christianisme était « *un puissant mobile du perfectionnement social et individuel* »⁵³, car la religion serait une nécessité !

Ensuite BOISMONT introduisit le point essentiel de son travail, il fit le postulat qu'il existerait des hallucinations compatibles avec la raison : en effet, il considéra d'abord les *hallucinations des hommes fameux*, qui se caractérisaient par une conviction profonde, des croyances ardentes, un amour extrême de l'humanité, celles-ci étant la conséquence du temps, sans influence sur la raison. Il groupa dans cette catégorie Socrate, Ignace de LOYOLA, Martin LUTHER, Jeanne d'ARC... Ce type d'hallucinations serait à distinguer des *hallucinations (dites) de nos jours* touchant des aliénés, dont les caractéristiques saillantes sont la faiblesse, l'indécision, la ruse... débouchant consécutivement sur une organisation malade compliquée de folie. BOISMONT distingua ces deux variétés d'hallucinations des *apparitions* propres aux récits bibliques et aux productions hagiographiques consacrées aux saints.

50. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 220.

51. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 223.

52. Brierre de Boismont Alexandre. *Des hallucinations [...]* (Paris), 1845, p. IV.

53. Brierre de Boismont A. Ibid., p. V.

DES
HALLUCINATIONS

OU

HISTOIRE RAISONNÉE

DES APPARITIONS, DES VISIONS, DES SONGES, DE L'EXTASE, DES RÊVES,
DU MAGNÉTISME ET DU SOMNAMBULISME,

C79

PAR



A. BRIERRE DE BOISMONT

Docteur en médecine de la Faculté de Paris,
directeur d'un établissement d'aliénés,
Chevalier des ordres de la Légion d'honneur, du mérite militaire de Pologne,
et de l'ordre de Charles III d'Espagne;
ex-médecin des hôpitaux de Paris et de Varsovie,
lauréat de l'Institut et de l'Académie impériale de médecine,
président de la Société médico-psychologique, membre de la Société anatomique,
de la Société médicale d'émulation, de la Société de médecine de Paris,
membre correspondant
de l'Académie impériale des sciences, belles-lettres et arts de Rouen,
de la Société d'émulation de la même ville,
des Académies de médecine de Madrid, de Turin,
et de l'association des officiers médicaux des asiles et des hôpitaux
pour les aliénés de l'Angleterre,
etc., etc.



TROISIÈME ÉDITION
ENTIÈREMENT REFONDUE.



10887

PARIS

GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, 17

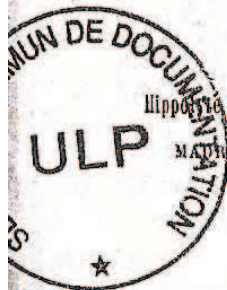
LONDRES
Hippocrate Baillière, Regent street, 219.

NEW-YORK
Hipp. Baillière brothers, 440, Broadway.

MEXICO, C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DEL PRINCIPE ALFONSO, 16.

1862

Droits de traduction et de reproduction réservés.



A cette critériologie se surajoutèrent des considérations en termes d'histoire, à propos des hallucinations des hommes fameux. Celles-ci peuvent donc appartenir à *l'histoire profane*, induisant soit des hallucinations compatibles avec la raison (car elles sont le résultat des opinions, erreurs, préjugés du siècle en question, qui distille des croyances générales), soit des hallucinations compliquées de folie (renvoyant alors à l'organisation malade de l'individu). Les hallucinations des hommes fameux peuvent aussi être rapprochées à *l'histoire sacrée*, auxquels cas, elles sont compatibles avec la raison (cette dernière n'étant pas influencée), ou bien elle sont compliquées de folie (le personnage en question serait alors victime de l'imagination et du délire). Enfin, quelque peu à part, mais sous l'égide de l'histoire sacrée, les apparitions qui se différenciaient, selon BOISMONT, des hallucinations des personnages célèbres, sont également compatibles avec la raison. Nous reviendrons sur ces nuances.

Le but annoncé, quant à la rédaction de cet ouvrage, fut *double* : tout d'abord écrire une histoire médicale des hallucinations ; ensuite protester contre une doctrine que l'auteur croit « *contraire à la vérité* », cette vérité est bien entendu celle de la révélation chrétienne, et la doctrine incriminée se trouve être le matérialisme. BOISMONT se voulait prosélyte et moraliste, en rappelant la Genèse et l'oubli par l'homme, de l'origine et du but de la vie, « *de la connaissance de Dieu et de soi-même* »⁵⁴. A partir de là l'homme se trouva précipité dans un monde de chimère où l'imagination prit le relais de la raison, guidant l'homme jusqu'à l'époque actuelle de décadence, toujours d'après l'auteur.

Si la raison doit reprendre son droit et faire rentrer l'imagination dans ses limites (suivant une sorte d'*avatar* du traitement moral de PINEL), ne nous méprenons pas sur l'entreprise spiritualiste entamée par BOISMONT, car la *raison* ne gagnera en assise qu'associée à la souveraineté de la *foi*, l'une sans l'autre conduisant à l'erreur et aux pires errements : si la foi seule mène à la superstition, la raison seule conduit à l'orgueil car le champ libre accordé à l'imagination entraîne des conceptions fausses. Un cas comme l'autre provoquent des hallucinations [causes *morales*], ou peuvent être produites par des maladies ou des substances toxiques [causes *physiques*].

La conception médico-psychologique de BOISMONT était la suivante : le monde extérieur investit l'homme, envahissant ses sens et infestant son cerveau d'images en surnombre. Les émotions et les passions, les maladies et les préoccupations peuvent reproduire à l'instant des variétés et des coloris, qui sont les hallucinations. Les *signes sensibles* sont les matériaux des hallucinations, faisant que ces dernières soient « *la reproduction du signe matériel de l'idée* »⁵⁵.

Les effets des hallucinations sont donc de *deux ordres* : soit ils n'ont aucune influence sur la raison, soit ils entraînent avec eux la folie. Pourtant, l'auteur précisa que « *dans le dérangement des idées, l'âme n'est jamais mise en cause ; c'est l'organe seul qui souffre* »⁵⁶.

L'état d'hallucination accompagne l'aliénation mentale, en n'étant alors qu'un de ses symptômes, il existe aussi dans les rêves et cauchemars, dans l'extase, dont les maladies nerveuses (épilepsie, hystérie, hypocondrie...). BOISMONT forgea dix sections afin d'y intégrer cette multiplicité des formes (précisons là que ces dix sections seront quasi identiques dans les trois éditions de son ouvrage) :

54. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 2.

55. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 6.

56. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 8.

- 1^{ère} section : *Hallucinations compatibles avec la raison* (rectifiées ou non par l'entendement) et comprenant les hallucinations de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du toucher, de tous les sens⁵⁷.
- 2^{ème} section : *Hallucinations dans leurs rapports avec les illusions.*
- 3^{ème} section : *Hallucinations simples* marquées par le sceau de l'aliénation, sans complication de monomanie, manie, démence etc...
- 4^{ème} section : *Hallucinations dites composées* (selon la troisième édition de l'ouvrage), existant avec les diverses formes de folie, compliquées notamment par la lypémanie, le délirium tremens, la **démonomanie**, l'érotomanie, la nostalgie, la manie, la démence, la stupidité.
- 5^{ème} section : *Hallucinations avec le délirium tremens, l'ivresse, et autres folie ébriétiques, les substances narcotiques et vénéneuses.*
- 6^{ème} section : *Hallucinations avec les maladies nerveuses* (catalepsie, épilepsie, hystérie, hypocondrie...), compliquées ou non de folie.
- 7^{ème} section : *Hallucinations (nocturnes)* avec le cauchemar et les rêves.
- 8^{ème} section : *Hallucinations avec l'extase* (cf. visions, clairvoyance, seconde vue, magnétisme, somnambulisme...).
- 9^{ème} section : *Hallucinations avec les maladies fébriles, inflammatoires, aiguës, chroniques et autres affections, avec certains états atmosphériques* (délire aigu, fièvre, maladie cérébrale, syncope, asphyxie, léthargie...).
- 10^{ème} section : *Hallucinations et illusions épidémiques* (chorée imaginative de PARACELSE, visions observées dans les pestes ou durant les croisades, vampirisme, extatiques des Cévennes, possédées de Loudun, convulsionnaires de Saint Médard...).

Nous allons mettre provisoirement en suspend l'esquisse de la théorie des hallucinations de BOISMONT version 1845, car elle ne cessera d'être remaniée et enrichie par les critiques et apports théoriques émanant de ses collègues et adversaires (BAILLARGER, MAURY, CALMEIL...) sans paradoxalement devenir plus originale. C'est en fait la ligne de défense de l'auteur qui s'accentuera, via notamment les formes hallucinatoires (psycho-sensorielles ou psychiques) de BAILLARGER en 1846, le *délire des sensations* de MICHEA en 1846, les articles critiques de MAURY en 1845-1846... et surtout la discussion à la Société médico-psychologique portant sur les hallucinations et l'extase datant de 1855-56. Cette période couvrira approximativement les trois éditions successives de l'ouvrage de BOISMONT (1845, 1852, 1862). Nous nous proposons donc de suivre ces conceptions en filigrane des critiques émises par ses contradicteurs (surtout A. MAURY), ses partisans (L. CERISE, A. FRANCK, A.-J. LINAS...) et donc de cette discussion à la *Société médico-psychologique* de 1855-56.

57. Cette sous-division de la première section s'applique également aux autres sections.

Nous finirons cet état des lieux par une mise en perspective synthétique de la théorie finale des hallucinations selon BOISMONT, dans la version de 1862, avec entre autre une « réponse » à CALMEIL (1845) concernant Jeanne d'ARC. Nous concluons enfin par une approche épistémologique de l'ensemble systématique de l'auteur.

4) Alfred MAURY et son parti-pris pour l'école de *physiologie historique*.

L'adversaire de BOISMONT le plus coriace et le plus intelligent fut Alfred MAURY (1817-1892), savant confirmé⁵⁸, polygraphe reconnu, qui publia de nombreux travaux allant de la géographie à l'histoire, du juridique à la médecine, mais aussi sur la psychologie en passant par son étude sur *Le Sommeil et les rêves* (Paris, 1861) jusqu'aux mystiques... Bibliothécaire de la *Bibliothèque de l'Institut de France* ; juriste, ayant abandonné ses études de médecine ; il deviendra professeur au Collège de France à partir de 1862, titulaire de la chaire d'histoire et de morale en succédant à Jules MICHELET.

S'auto-qualifiant de « *libéral modéré* », il étudia les hallucinations, l'hypnotisme, le mysticisme et les rêves, considérant ces états comme une activité involontaire de l'esprit, d'essence naturelle, car la résultante de conditions physiologiques localisables dans le cerveau et donc bien limitée au système nerveux.

Comme le souligna fort justement l'historien de la médecine I. DOWBIGGIN, MAURY est à considérer comme un pionnier des études psychologiques de l'inconscient au XIX^e siècle, et fut cité d'ailleurs par S. FREUD dans sa *Traumdeutung* (Vienne, 1899 mais portant la date de 1900).

Cependant nous apporterons la nuance suivante, plutôt que de parler d'inconscient, bien que la psychanalyse postérieure n'a pas la seule primauté sur le concept, il nous paraît plus judicieux de la traduire en terme d'inconscience, du côté de l'automatisme, de l'involontaire et de l'anormalité, dans une tradition biranienne, poursuivie par l'école médico-psychologique parisienne, comme nous avons pu l'examiner un peu plus haut.

C'est justement dans cette dernière école que MAURY tirera parti de ses réflexions, rencontrant à la faculté de médecine de Paris quelques jeunes aliénistes prometteurs tels Jules BAILLARGER et Jacques-Joseph MOREAU de TOURS. De par ces liens amicaux tissés avec les auteurs, MAURY devint tout d'abord un contributeur fréquent des *Annales médico-psychologiques* fondées, rappelons-le, en 1843 ; ensuite un participant régulier lors des premières années de la *Société médico-psychologique* qui débattait sur des questions diverses, des *névroses extraordinaires* (sommambulisme) à la pertinence de l'existence des monomanies, en passant par les liens et/ou contrastes entre hallucinations et extases...

58. Notre source principale est Ian Dowbiggin et son article, Alfred Maury and the politics of the Unconscious in nineteenth-century France, in *History of Psychiatry*, 1990, 1, p. 255-287. Nous prenons cependant nos distances avec les vues envisagées par cet auteur, qui cible le cheminement intellectuel et socio-politique de Maury, alors que nous nous attachons plutôt à étudier les questions médico-psychologiques et stratégiques des hallucinations, dans l'ombre de Boismont et Calmeil, dont un des principaux acteurs est certes Alfred Maury. Citons par ailleurs l'article de Jean Christophe Coffin, Alfred Maury où l'analyse profane de la médecine mentale, in *Alfred Maury, érudit et rêveur. Les sciences de l'homme au milieu du XIX^e siècle*./Dir. Jacqueline Carroy et Nathalie Richard (P. U. R.), 2007, p. 89-103 ; article qui a le mérite de rendre compte des choix stratégiques et des relations entre A. Maury et les aliénistes vers 1840 jusqu'aux années 1870, mais passant rapidement sur l'« escarmouche » entre Maury et Brierre de Boismont.

En cette année 1845, au comble des conflits entre catholiques français et républicains anticléricaux, *les Annales médico-psychologiques* publièrent un extrait d'un ouvrage à paraître, *l'Amulette de Pascal* (Paris, 1846) d'un ami de MAURY, l'aliéniste Louis F. LELUT, déjà auteur d'un *Démon de Socrate* (Paris, 1836), taxant le philosophe Blaise PASCAL, à la suite de Socrate, d'halluciné et donc de malade. Ces études ouvriront, d'un point de vue historique, les essais de médecine rétrospective (aussi appelés, dès la fin du XIX^e siècle par le neurologue allemand Paul MOEBIUS, les *pathographies*), initiés par une série de médecins et autres neurologues aux fins de convertir les œuvres et parcours de personnages fameux, génies, philosophes, prophètes, saints, écrivains, mystiques, comme de seules manifestations morbides, ramenées à une économie humaine défaillante. Déjà LELUT, et MAURY s'en inspirera, maintenant que tous les phénomènes mentaux observés ne pouvaient être dissociés de leurs fonctions organiques. Les théories physiologiques étaient posées en primat, la métaphysique et la philosophie spiritualiste des *facultés de l'âme* de l'influente école éclectique de COUSIN devaient, selon ces auteurs, être remisés. De fait, le pas suivant, rapidement franchi, consistait à disqualifier les expériences spirituelles citées en exemple hagiographique par l'Eglise catholique, en vue d'expliquer les extases ou les stigmates des mystiques à la manière de la physiologie humaine, écartant l'option surnaturelle en lui substituant un caractère pathologique. Cette approche pu servir MAURY, afin d'attaquer les assises du catholicisme, et la premier « victime » à en faire les frais fut A. BRIERRE de BOISMONT.

Dans la rubrique généralités médico-psychologiques des *Annales médico-psychologiques* de mai 1845, figura une critique contre BOISMONT, intitulée « De l'hallucination envisagée au point de vue philosophique et historique, ou examen critique de l'opinion émise par M. BRIERRE de BOISMONT, touchant les caractères auxquels on doit reconnaître l'hallucination chez certains personnages célèbres de l'histoire, par M. Alfred MAURY, sous-bibliothécaire de l'Institut ».

L'auteur annonça d'abord la tendance expansionniste de la physiologie, s'alliant à la psychologie, s'étendant jusqu'à la philosophie, s'intéressant à la vie sociale et intégrant l'histoire. A propos de cette dernière articulation il précisa que « *les faits historiques peuvent souvent [...] retomber sous l'empire des lois physiologiques* »⁵⁹. A partir de ce constat à priori, les aspects physiologiques se mêlent de psychologie, rattachant les sciences de l'homme avec celles des événements, afin d'éclairer les problèmes relevant de *philosophie de l'histoire*, à savoir les faits d'aliénation mentale et d'hallucination entre autres : « *L'intelligence humaine [qui] à ses annales [...] se coordonnant même souvent avec les annales historiques et forment avec elles un parallélisme intéressant* »⁶⁰.

Il s'agissait donc bien d'étudier *l'intelligence* et les *affections cérébrales*, et des investigations consacrées exclusivement à un seul de ces deux aspects ne seraient pas pertinent. MAURY affina sa pensée en prétendant que « *chez les esprits même les plus éminents, il y a eu des instants de maladie et de perturbation, il a existé des moments où l'activité de leur raison puissante et saine a été suspendue par ces altérations morbides. Quelle part faut-il donc faire à l'influence de ces dernières dans les conceptions et les pensées qui sont sorties des cerveaux qu'elles avaient atteints ?* »⁶¹.

59. Maury Alfred. De l'hallucination envisagée au point de vue philosophique et historique, ou examen critique de l'opinion émise par M. Brierre de Boismont, touchant les caractères auxquels on doit reconnaître l'hallucination chez certains personnages célèbres de l'histoire, par M. Alfred Maury, sous-bibliothécaire de l'Institut, in *Annales médico-psychologiques*, 1845, t. 5, mai, p. 318.

60. Maury A. Ibid., p. 318-319.

61. Maury A. Ibid., p. 319.

Le but affiché de cette nouvelle science, la *psychologie physiologique*, fut d'asseoir « *la détermination précise des caractères auxquels devaient être apportées les différentes maladies mentales [car] c'était principalement sur ces états intermédiaires entre la plénitude de la raison et sa lésion profonde, qu'il fallait diriger ses observations* »⁶². Dans cette foulée, il loua les travaux précurseurs de Louis F. LELUT, fondant une base pour la méthode (en 1833-34) et l'appliquant dans son *Démon de Socrate* (1836). Ce dernier fit des émules et d'autres aliénistes vinrent s'inscrire dans cette suite, tels F. LEURET, L. F. CALMEIL, C. M. MARC, T. ARCHAMBAULT, et plus tard un certain E. LITTE..., traitant entre autre de la théorie de l'hallucination. Cette filiation moderne pourrait remonter jusqu'à PINEL et ESQUIROL si ceux-ci n'avaient pas été muselés en leur temps, selon les propres dires de LELUT, pour se prononcer « *ex cathedra* » à propos des principes historiques qui découlaient de cette théorie.

MAURY sembla (faussement) s'étonner que des résistances s'instituaient chez certains médecins et physiologistes, autour de la doctrine médico-philosophique : car, toujours selon cet auteur, il est bien délicat (!) de se rendre compte que les aliénés des Maisons de santé et autres asiles expérimentaient des visions, communications, inspirations célestes... dont on retrouvait des témoignages de l'identique dans les livres sacrés. « *Beaucoup de prophètes, d'envoyés de Dieu, descendaient par là, pour les hommes éclairés et conséquents, du fond du sanctuaire dans lequel les avait placée la crédule vénération des fidèles, pour entrer dans le vaste pandémonium des esprits égarés et des cerveaux malades dont les erreurs et les rêves avaient été reçus comme des vérités sublimes. Quelques médecins ont vu avec peine un résultat si funeste à l'orthodoxie* »⁶³.

- Parmi ces « quelques médecins » se trouva, en première ligne A. BRIERRE de BOISMONT, dont MAURY examina d'abord les idées. Il se gaussa de la prétendue entreprise de sauvetage dont BOISMONT se sentait (selon lui) investi : « *sauver la médecine psychologique du précipice dans lequel elle était entraînée, maintenir son orthodoxie [...]* »⁶⁴. Par là même il vilipenda ses convictions catholiques et la pureté de sa foi, raillant également son manque de réserve, se voulant être porte-parole de l'orthodoxie cléricale, il n'en est pas moins hétérodoxe, selon la caustique MAURY. Parlant d'une « *transaction christiano-médicale* »⁶⁵ (!), il pointa des contradictions et des lacunes de logique (par exemple BOISMONT réfuta des aliénistes tout en faisant appel à leur autorité quand nécessaire...).

D'abord il identifia à des hallucinations (qui sont, dans *l'école physiologique* des états quasi exclusivement maladifs, d'où peut-être un malentendu avec le spiritualiste BOISMONT), même fugitives, de l'intelligence, des visions, extases... que l'Eglise considérait depuis des siècles comme authentiques ; mais il (toujours BOISMONT) réserva un créneau pour des personnages un peu plus sacrés que d'autres, « *ceux là il les lave à peu près du fait d'hallucination* »⁶⁶. Ensuite BOISMONT considérait les possessions démoniaques médiévales comme des hallucinations, prenant à contre-pied les dogmes de l'Eglise fixés lors de conciles, le rituel de l'exorcisme et la réalité revendiquée par le clergé de la possession, pour évoquer la folie et non point le diable ni les pactes sataniques... ce qui n'est pas très catholique selon l'ironique MAURY.

62. Maury A. Ibid., p. 319 (c'est nous qui soulignons).

63. Maury A. Ibid., p. 321.

64. Maury A. Ibid., p. 321. Si Maury fut très critique à l'égard de Brierre de Boismont, cela n'empêcha pas les deux hommes d'établir une correspondance, le second cité souhaitant, dans le contexte ultérieur du Second Empire, que Maury continua de participer aux réunions de la S. M. P. et de rédiger des notes de lectures pour le compte des *Annales médico-psychologiques*.

65. Maury A. Ibid., p. 323.

66. Maury A. Ibid., p. 324.

MAURY ne manqua pas de parler de « *catholicisme batard* »⁶⁷ (!) où les miracles des premiers siècles seraient épargnés, ceux d'aujourd'hui disqualifiés ; BOISMONT s'empêtrant dans des hagiographies du passé et... se compromettant avec des auteurs protestants, qu'il citait de manière élogieuse (ARNOLD et HIBBERT). Il finit d'ailleurs par qualifier BOISMONT, indirectement, de « *vulgaire qui commençait à désapprendre le catéchisme* »⁶⁸.

- Passant ensuite à la critique du *système philosophico-médical* (!), il cita BOISMONT qui à priori ne reconnaissait pas de cachet morbide à Mahomet, Jeanne d'ARC, Martin LUTHER, Ignace de LOYOLA, cependant qu'à postériori, il admettait qu'ils aient pu avoir des hallucinations (sans atteinte de l'intégrité de la raison), d'une autre nature que les hallucinés modernes : « *Pourquoi soutenir que leur raison n'a souffert aucune altération de ces illusions fugitives [...]* »⁶⁹ demanda MAURY. Selon lui, on ne peut confondre la catégorie de la *raison* ou dans les cerveaux ne s'élaborent que des faits positifs et des sensations contrôlées, et la catégorie de la *folie* où les cerveaux des aliénés sont dirigés par des hallucinations.

Il poursuivit en avançant que l'aliéné (prototypique ?) puisait ses éléments délirants et hallucinatoires dans les croyances universelles qui sont des idées fausses et superstitieuses, entraînant un état de trouble cérébral. Ces croyances universelles étaient traversées, *hier* du diable, Dieu ou les anges, *aujourd'hui* par les agents de police ou des conspirateurs, annonçant la « *couleur* » (ou coloration) des délires, chers aux aliénistes et neurologues des deux dernières décennies du XIX^e siècle, tels V. MAGNAN surtout, B. BALL⁷⁰ ou encore E. REGIS et J. M. CHARCOT... pour ne citer que ceux-là.

MAURY dira encore que « *les hallucinations que nous avons constatées chez de grands esprits ont pu se concilier avec une raison saine et forte sur d'autres points, avec des actes parfaitement raisonnables, toutes les fois que les hallucinations n'en étaient point le principe : c'est ce que la médecine psychologique a constaté et constate sans cesse* »⁷¹, évoquant par là même des « *hallucinés très raisonnables* » !

MAURY prétendit ensuite qu'il y avait environ huit ou dix siècles toutes les erreurs et rêveries qui étaient perçues comme communication divine ou possession démoniaque, étaient admises tout de suite, sans la moindre objection, car « *comment, avec les idées catholiques d'alors, aurait-on opéré ce départ entre la vision divine et la vision imaginaire, entre l'extase mystique et l'extase cataleptique, quand nous voyons qu'elles revêtent de nos jours les mêmes caractères ?* »⁷². Nous trouvons cette assertion quelque peu gratuite car MAURY ne semble faire aucun cas du *discernement spirituel* et ses différents modèles, depuis les premiers siècles après Jésus-Christ dans la tradition chrétienne, expériences et théorisations suffisamment élaborées pour qu'on puisse *au moins* en tenir compte, sans même aller jusqu'à demander à MAURY de vouloir ou non y adhérer ! Citant au passage un mémoire sur les hallucinations (qui fera date !) de BAILLARGER, couronné en 1846, il finit son article critique de façon péremptoire : « *la théorie de l'hallucination est faite ; il y a dix ans qu'on l'avait prouvée par la démonstrations directe [...]* »⁷³.

67. Maury A. Ibid., p. 327.

68. Maury A. Ibid., p. 327.

69. Maury A. Ibid., p. 330.

70. En fait Benjamin Ball était médecin sans être un aliéniste, cela bien qu'il occupa la chaire de médecine mentale à Sainte-Anne à partir des années 1880.

71. Maury A. Ibid., p. 332.

72. Maury A. Ibid., p. 334.

73. Maury A. Ibid., p. 338.

5) Réponses à MAURY par BRIERRE de BOISMONT et CERISE, suivi de contres-attaques plurielles.

La « Réponse à l'article précédent » fut rédigée par de BRIERRE de BOISMONT et insérée dans la suite directe de la production de MAURY. Plus bref, BOISMONT dit ne pas avoir voulu prétendre se faire le défenseur de la religion catholique, mais « *j'ai voulu seulement protester contre des principes qui font table rase des livres saints, des dogmes, de la révélation [...] »*⁷⁴.

Ensuite il se démarqua de l'opinion de MAURY pour qui « *l'hallucination est la cause de l'action, tandis que pour nous elle n'en est que l'auxiliaire »*⁷⁵, nous reviendrons plus tard sur ce point de désaccord.

Se désolidarisant des LELUT, et autres MAURY, il cita enfin les académiciens COUSIN et DUPIN et leur thèse spiritualiste (tant décriée par les physiologistes), pour qui « *le plus grand tort des médecins [...] est de prétendre subordonner les doctrines, les croyances, les convictions à l'état maladif du corps, ce qui peut être vrai du caractère, de l'humeur, mais ce qui est de toute fausseté par rapport à l'âme »*⁷⁶.

Quatre mois plus tard, Laurent CERISE, aliéniste, co-fondateur des *Annales médico-psychologiques* se porta au secours de son ami, se fendant d'une nouvelle étude bibliographique en annonçant d'emblée, « *voici un livre qui a reçu de grandes éloges et auquel les critiques les plus vives n'ont pas été épargnées »*⁷⁷, faisant référence sans citer explicitement son nom, aux « *critiques poliment acerbes »* (!) de MAURY.

Selon CERISE, les hallucinations propres à certains grands hommes ne sont que des sensations qui correspondraient à des idées répandues, jouant le rôle d'effet et non pas de cause. S'attaquant à « *l'école de psychologie physiologie »* comme il l'appela, il distingua deux types d'approches, celle du « théâtre de la raison humaine » qui prend son point de départ dans les traditions historiques ; et celle du « théâtre de l'aliénation mentale » qui prend pour départ le délire et leurs maladies.

CERISE souscrivit à toutes les thèses émises par BOISMONT, déroulant le tapis rouge des citations (telles « *les hallucinations de beaucoup d'hommes célèbres appartiennent à leur siècle et non à l'individu »*, ou encore « *une ligne de démarcation très tranchée doit être établie entre les apparitions de l'Écriture sainte et les hallucinations de l'histoire profane [...] »* etc...). Il avança opportunément le fait que si Socrate, Martin LUTHER, Blaise PASCAL, Ignace de LOYOLA, Jeanne d'ARC... ont eu des hallucinations et des affections nerveuses, personne ne les avait jusque là, arguments à l'appui, traité de fou (CERISE ne put pas prévoir ce qui attendra ces personnages en terme de diagnostics dans les pathographies internationales parues sur presque un siècle, entre environ 1860 et 1960 !). Enfin l'auteur détailla sommairement chaque chapitre de l'œuvre de BOISMONT, qualifiant à deux reprises ses écrits comme « *plein de sagesse et de réserve »*.

74. Brierre de Boismont Alexandre. Réponse à l'article précédent, in *Annales médico-psychologiques*, 1845, 5, Mai, p. 339.

75. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 340.

76. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 341.

77. Cerise Laurent. Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, du magnétisme, et du somnambulisme par M. Brierre de Boismont, in *Annales médico-psychologiques*, 1845, 6, sept., p. 300.

Une autre critique, celle de l'aliéniste expert auprès des tribunaux, Ambroise TARDIEU pour les *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, en 1845, se voudra également élogieuse dans son ensemble, même si l'auteur critiqua le côté trop vaste (10 sections !) des classifications des hallucinations établies par BOISMONT. Il s'érigea contre « *la confusion entre des espèces distinctes ; ainsi je me permettrais de m'élever contre la classe des hallucinations compatibles avec la raison, non que je les nie comme fait psychologique, mais parce qu'il me paraît que M. de BOISMONT [...], assimile trop complaisamment certaines aberrations apparentes aux véritables hallucinations* »⁷⁸. Il reconnaîtra l'incommensurable difficulté à établir une frontière entre raison et folie, et mettra en doute « *qu'il soit nécessaire d'invoquer l'intervention directe de la divinité pour expliquer ces phénomènes qui paraissent inexplicables* »⁷⁹, afin de tenter de séparer « les illuminés des hallucinés » (!).

A l'occasion de la sortie du livre en deux tomes de L. F. CALMEIL que nous avons déjà examiné plus haut, la réplique d'A. MAURY se fera également entendre dans les pages des *Annales médico-psychologiques*, avec un article polémique de très haute volée. Craignant les spiritualistes, avec BOISMONT, tout comme les philosophes éclectiques de la veine de COUSIN, qui avaient la main-mise en France sur les universités de lettres, et qui défendaient l'immortalité et l'autonomie de l'âme, MAURY pensait qu'ils risquaient de permettre une réconciliation avec le catholicisme, et laisser par là même le champ libre au « *cléricalisme* » en vue d'intervenir et infester l'université française dans son ensemble.

Il se fendit donc d'un article ayant pour titre « De la folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire, depuis la renaissance des sciences en Europe jusqu'au dix-neuvième siècle, par L. F. CALMEIL ». Opérant un retour aux fondamentaux, MAURY clama que le phénomène hallucinatoire (sur lequel reposait l'application de la pathologie à l'histoire de l'esprit humaine) impliquait « *un trouble dans les facultés perceptives, ou du moins une excitation excessive et anormale qui les place dans des conditions voisines de la maladie* »⁸⁰.

Quand bien même ce trouble ne serait que passager, accidentel, de courte durée... il a bien existé et les facultés, telle l'intelligence ont été affectées, en produisant de fausses sensations : « *cette modification a été morbide, on peut l'affirmer à priori ; car toute modification qui s'opère dans l'état de l'homme sain et qui tend à dénaturer ses facultés ou ses fonctions, ne saurait être qu'une altération de l'économie, qu'une lésion d'un ou de plusieurs organes* »⁸¹. A posteriori, ces hallucinations sont observées, selon l'auteur, en accompagnant des symptômes morbides, annonçant l'émergence de la folie ou d'une maladie de l'encéphale, résultant de l'hypocondrie, de l'hystérie, ou déterminée par l'absorption de substances toxiques. Enfin, les hallucinations peuvent être produites, induites « *par suite de fixation de l'esprit sur une idée et de la lassitude intellectuelle qui en résulte, ainsi que cela est arrivé pour les extatiques et visionnaires de diverses sectes, les bouddhistes indiens et les souphis (sic) de la Perse, il ne s'ensuit pas que l'état hallucinatoire soit moins pathologique* »⁸² (cf. annexe 20).

78. Tardieu Ambroise. Bibliographie. Des hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme, par le Dr. A. Brière de Boismont, in *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, 1845, série 1, 33, p. 466.

79. Tardieu A. Ibid., p. 467.

80. Maury Alfred. De la folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire, depuis la renaissance des sciences en Europe jusqu'au dix-neuvième siècle, par L. F. Calmeil, in *Annales médico-psychologiques*, 1846, 7, p.112 (c'est nous qui soulignons).

81. Maury A. Ibid., p.112.

82. Maury A. Ibid., p.113.

Outre les pratiques ascétiques, le climat (air impur, chaleur intense, humidité excessive), la mauvaise alimentation, les jeûnes, macérations, veilles et exercices mentaux particuliers (chez les bouddhistes et les quiétistes), ainsi que l'ingestion de toxiques... seraient autant de conditions à prendre en compte dans l'apparition des hallucinations. MAURY ajouta que « *la preuve que l'hallucination résultant de l'usage de ces moyens est un état morbide, c'est que si elle se continue, se prolonge, celui qui en est affecté finit par tomber dans l'hypochondrie, l'hystérie, la catalepsie, la démence même, ainsi que cela se voit chez les santons, les sanyasis (sic), les illuminés et les mangeurs de haschisch* »⁸³.

MAURY n'y allait pas de main morte en situant sur le même plan pathologique les bouddhistes et les illuminés, les mangeurs de hachisch et les « *sanyasis* » (sic), étant donné que pour lui, contrairement à BOISMONT, l'hallucination ne peut être, en aucune condition, un état normal, mais bien « *un état de vice, de paroxysme qui l'altère et l'affaiblit, c'est une perturbation de l'ordre du délire du fébricitant et de l'ivresse* »⁸⁴.

La seule exception à la règle qu'il daigna accorder était le *sommeil*, et précisément le *rêve* qui serait une suite de véritables hallucinations, ne semblant toutefois pas impliquer de déficit cérébral. Si donc le travail du cerveau se fait irrégulièrement (il mentionna différents états tels le rêve, l'ivresse, le délire, l'extase...), cette irrégularité d'un organe sera nécessairement un trouble, même temporaire !

Car « *puisque un dérangement a lieu dans le cerveau ou l'innervation pendant l'hallucination, que celle-ci n'en est que le résultat, comment admettre alors que les produits de l'intelligence hallucinée puissent être complètement raisonnables, comment vouloir y trouver simplement l'expression plus vive des idées que l'esprit conçoit dans l'état de raison ?* »⁸⁵.

La perturbation nerveuse ou cérébrale affecte la raison, de sorte que « *il n'y a pas seulement une pensée plus forte, puisque la pensée n'existe plus ; une attention plus concentrée puisqu'elle est remplacée par une contemplation involontaire ; un jeu plus puissant de l'imagination, puisque l'imagination est suspendue dans son activité* »⁸⁶. Si donc ce phénomène pouvait néanmoins être envisagé dans sa normalité, en suivant l'argumentaire de MAURY, il devrait se produire après une grande concentration de la réflexion, du côté de la conscience raisonnable, alors qu'il n'est question que d'une « *contemplation involontaire* », surgissant promptement, mais de manière *automatique* (BAILLARGER).

Les pensées se présentent alors sans être appelées, sorte de « *dévidage mental* » avant la lettre, l'esprit est passif, la grande fatigue agit comme « *principe désorganisateur* » et, quand la lésion se produit, le phénomène hallucinatoire surgit. Il va de soi que pour MAURY, qui consulta et étudia la très large collection des Bollandistes afin de saisir les récits des saints et mystiques visionnaires, « *l'incohérence des idées, [...] l'étrange association des images, [...] la bizarrerie des descriptions* »⁸⁷ sont incompatibles avec une posture raisonnable ou toutes les facultés de l'entendement seraient opérantes, parfaitement (donc normalement) en marche ! : l'hallucination est donc bien « *l'effet d'une intelligence troublée [...] un produit intellectuel vicié et imparfait* »⁸⁸ ajoutait l'auteur.

83. Maury A. Ibid., p.113.

84. Maury A. Ibid., p.113.

85. Maury A. Ibid., p.114.

86. Maury A. Ibid., p.114 (c'est nous qui soulignons).

87. Maury A. Ibid., p.115.

88. Maury A. Ibid., p.115.

L'aliéné serait alors celui qui a perdu sa liberté, se soumettant irrémédiablement à une idée non élective, à une impulsion étrangère qu'il ne peut surmonter : Le registre de la volonté n'est plus opérant et les motifs des actions de l'aliéné sont recherchés dans les sensations fausses initiées par l'économie humaine déficitaire : « *le moi est devenu passif, il assiste aux jeux de ses idées, qui s'objectivent pour lui. Il ne peut plus les diriger, il a perdu les rênes de l'intelligence ; c'est un spectateur condamné à subir une représentation d'une pièce qui l'émeut, l'agite, le transporte malgré lui. C'est dans ce sens que M. LELUT a dit que la pensée devenait sensation* »⁸⁹. Nous ajouterons que c'est là l'esquisse théorico-clinique de l'école médico-psychologique et de deux de ses fers de lance, BAILLARGER et MOREAU de TOURS qui auront influencé MAURY dans ces conceptions. En effet au sommet d'un vaste édifice philosophique hiérarchisé trônait les facultés les plus nobles, la conscience, dont l'intelligence qui dirige raisonnablement, la volonté, l'attention, la mémoire... et qui, suite à une lésion peuvent se *désagréger* (MOREAU de TOURS), libérant tous les aspects morbides et déficitaires de l'économie humaine, sur un mode *automatique* (BAILLARGER), vouant l'aliéné ayant perdu son autonomie, à l'involontaire, l'animalité, l'inconscience... illustré par une servitude intellectuelle, dont les rejetons sont les phénomènes hallucinatoires et les délires.

Lorsque l'hallucination fut produite, MAURY tenta de modéliser de manière caricaturale deux destins possibles de l'homme halluciné :

- soit « *l'hallucination une fois produits, il n'en résulte aucune influence sur la conduite et les idées de l'homme* »⁹⁰, l'équilibre se rétablit suite à cette altération passagère, la raison reprenant son empire... le « *sens commun* » admettant cependant que les idées auxquelles il fut soumis sont folles étant donné qu'elles ont été élaborées par une raison troublée.
- « *Si l'hallucination est complètement extravagante et contraire au bon sens général et que l'homme s'y conforme, il devient fou* »⁹¹, car le fait même de s'y conformer indiquerait que ses actes et sa conduite étaient considérés comme fous et extravagants (!).

MAURY isola ensuite trois degrés d'hallucinés : *l'aliénation momentanée* (avec ou sans conscience de son état) ; *l'aliénation qui a pour effet de donner par la suite à l'homme des idées fausses ou folles* ; et enfin *l'aliénation conduisant à la folie*. L'auteur se réfère à MOREAU de TOURS qui affirmait dans son ouvrage, *Du Hachisch et de l'aliénation mentale : études psychologiques* (Paris, 1845), que « *la conscience qu'on a du phénomène ne fait absolument rien à sa nature* »⁹² ; pour pointer le soi-disant faux débat, initié par BRIERRE de BOISMONT, consistant à vouloir distinguer les hallucinés ayant conscience de leur état et ceux qui n'ont pas cette conscience. MAURY affirmait que dans les deux cas, au contraire, il y a désordre mental, d'un point de vue constitutif, que le sujet halluciné en ait ou non conscience.

89. Maury A. Ibid., p. 116 (c'est nous qui soulignons).

90. Maury A. Ibid., p. 117.

91. Maury A. Ibid., p. 117.

92. Maury A. Ibid., p. 118.

Car « *il résulte de leur propre témoignage ou de celui de leurs contemporains que Pythagore, Socrate, CARDAN, Jean NEPER, Ignace de LOYOLA, LUTHER, PASCAL et une foule de saints et de prophètes, que Jeanne d'ARC, Sainte Thérèse et nombre de femmes mystiques et livrées à la vie du cloître ont cru voir, entendre, sentir, percevoir, en un mot, ce qui n'avait aucune réalité externe. Eh bien, ils ont donc été hallucinés, il y a eu dès lors dans leur intelligence un dérangement partiel, un trouble plus ou moins accidentel. Cette constatation n'ôte rien d'ailleurs à l'admiration que méritent les grandes choses qu'ils ont accomplies* »⁹³.

MAURY se voulut être ici le tenant d'un mélange alternatif de délire et de raison, « *ces génies n'ont point été fous cependant ; car dès que l'hallucination a cessé, la raison a repris les rênes de l'intelligence, et ils ont alors pourvu, par des moyens raisonnables, à l'exécution des projets qu'ils avaient conçus dans leur délire, et comme leur raison était puissante, leur esprit ingénieux, leur sagacité pénétrante, ils ont opéré de grandes choses. Leur conviction, rendue plus forte par l'hallucination, a doublé leur énergie, et ils ont exercé sur leurs contemporains une influence profonde et souvent utile. Voilà ce qui distingue ces hallucinés de ceux que nous rencontrons dans les maisons de santé [...]* »⁹⁴.

L'auteur critiqua ensuite les vues de BOISMONT à propos des hallucinés d'aujourd'hui (donc au milieu du XIX^e siècle) qui ne seraient les représentants d'aucune idée, d'aucun principe ..., MAURY prétendit au contraire que les hallucinés religieux se sentaient investis d'une mission, croyaient à un projet... quand bien même leur entourage ne les soutenaient pas dans leurs entreprises. Parlant d'accès hystériques, de nymphomanie, de lypémanie chez Catherine de SIENNE, Thérèse d'AVILA..., évoquant pêle mèle Jean TAULER, Denys le CHARTREUX, Emmanuel SWEDENBORG, Jakob BOEHME, Miguel de MOLINOS, Ludwig von ZINZENDORF, Martin LUTHER, Ignace de LOYOLA ou Jeanne d'ARC, Blaise PASCAL, Anne-Catherine EMMERICH... il en conclua que « *chez tous ces personnages, c'est à un trouble réel dans les organes qu'il faut rapporter les hallucinations, et nullement à une puissance d'imagination, de réflexion plus vive exercée sous l'empire de la raison* »⁹⁵. De fait, les inspirations divines et les illusions diaboliques dans le christianisme seraient des hallucinations, et les théologiens scolastiques comme Thomas d'AQUIN ou Saint Bonaventure avaient fait l'erreur de considérer *surnaturellement* ces phénomènes qui, aux dires de MAURY, sont entièrement *naturels*. Le discernement des esprits entre Divin, diabolique et naturel étant purement « *illusoire* » en terme de distinctions, la source pathologique est scientifiquement et physiologiquement certaine selon l'école de *physiologie pathologique* appliquée à l'histoire ! Enfin MAURY s'attacha à la critique de l'œuvre de CALMEIL (cf. titre de l'article), ayant consacré plus de vingt et une pages sur les vingt trois et demi imparties à son article, à ces considérations, visant à asseoir la méthode de LELUT et son application aux personnages célèbres du passé, en réfutant et BOISMONT (beaucoup) et CERISE (un peu).

Passant en revue expresse chapitres par chapitres, MAURY rédigea une apologie circonstanciée du travail de CALMEIL, partageant les mêmes vues que lui, il parla de « *cette réflexion pleine de vérité (qui) conduit son auteur à rechercher dans les annales de l'esprit humain les traces de leur (les hallucinations) existence* »⁹⁶.

93. Maury A. Ibid., p. 118 (c'est nous qui soulignons).

94. Maury A. Ibid., p. 120.

95. Maury A. Ibid., p. 125.

96. Maury A. Ibid., p. 132 (les parenthèses en ajout sont de nous).

Rendant « à la cause de la vraie (sic) philosophie médicale et à celle de l'histoire un très réel service »⁹⁷, MAURY ponctua en considérant cet écrit « digne de la grande école de PINEL et d'ESQUIROL qui l'inspirent à chaque page »⁹⁸.

À la fin de l'année 1845, sous la plume d'Alphonse ESQUIROS (1812-1876) auteur romantique et homme politique français, paru un article critique dans la *Revue des deux mondes*. Ce dernier, ayant pour titre « Maladies de l'esprit. De l'hallucination et des hallucinés », avait pour propos d'examiner certaines thèses émises par BRIERRE de BOISMONT portant sur les préludes, causes et types d'hallucinations, examiné à la lumière scientifique, c'est à dire en articulant les avancées de la médecine et les apports de la psychologie d'ascendance spiritualiste. Le parti pris d'ESQUIROS fut le suivant : « M. LEURET nous représentera dans cet examen le côté raisonnable et modéré des doctrines spiritualistes ; M. BRIERRE nous en montrera quelquefois les exagérations et les écarts »⁹⁹. Si d'emblée l'auteur disait considérer les hallucinations aussi anciennes que le genre humain, il admit que « cette ligne, qui sépare l'état de raison de l'état de folie, oscille surtout quand elle touche le terrain des hallucinations »⁹⁹, le cerveau en délire, précisant que la folie commença à l'endroit même où la liberté finit.

Marqué par l'école médico-psychologique de Paris (empruntant elle-même au biranisme), l'auteur ajouta que « les facultés morales les plus élevées sont également les plus délicates, celles dont les fonctions se troublent et se dérangent le plus aisément »¹⁰¹, sur fond d'édifice hiérarchisé de la conscience. Il divisa ensuite classiquement les causes des hallucinations en deux ordres, les causes *extérieures* (objets sensibles venant frapper l'imagination¹⁰²) et les causes *intérieures* (résidant dans les sentiments, idées, caractère, citant l'excès du sentiment religieux ou le mystique se fait un Dieu à lui...).

Dans la droite lignée de l'école de physiologie appliquée à l'histoire (LELUT et ses disciples, au nombre desquels compta ESQUIROS), les « anciens visionnaires » tel que l'auteur de l'article nomma les démoniaques, les sorciers, les illuminés et antérieurement encore les oracles, les devins, les pythonisses, n'étaient pour lui que des hallucinés qui « ont été littéralement témoins de ce qu'ils racontent »¹⁰³. Il ajouta plus loin que « MM. LELUT et LEURET se montrent logiques, car, après avoir admis l'hallucination sur les indices fournis par l'histoire et l'écriture, ils concluent courageusement à la folie. On n'en peut dire autant de M. BRIERRE qui admet les mêmes indices, du moins en ce qui regarde Socrate, LUTHER, Jeanne d'ARC, LOYOLA, et qui n'aboutit à aucune solution »¹⁰⁴. Selon l'auteur, BOISMONT essaya de concilier deux ordres qui seraient inconciliables, celui de la foi et celui de la science, afin de distinguer des « différences arbitraires », motivées par les seuls besoins de sa conscience.

97. Maury A. Ibid., p. 132.

98. Maury A. Ibid., p. 133.

99. Esquiros Alphonse. Maladies de l'esprit. De l'hallucination et des hallucinés, in *Revue des deux mondes*, 1845, 4, p. 297.

100. Esquiros A. Ibid., p. 298.

101. Esquiros A. Ibid., p. 301.

102. Quelques pages auparavant, Esquiros définissait l'imagination comme suit : « l'imagination est de la sorte une perpétuelle faiseuse d'hiéroglyphes », Ibid, p. 298, n'envisageant pas de déchiffrement mais plutôt partisan d'attaquer la passion, de dominer le délire afin que l'aliéné puisse, grâce au « traitement moral » (presque tombé en désuétude), se rendre maître de la partie aliénée de sa nature...

103. Esquiros A. Ibid., p. 311.

104. Esquiros A. Ibid., p. 312 (c'est nous qui soulignons).

Dès lors ESQUIROS postula une posture clinique intermédiaire : se voulant le tenant d'un *spiritualisme modéré*, marqué par des bornes « raisonnables » (!), s'inscrivant par là même dans une tradition propice au traitement moral pinélien, et ses avatars (LEURET) ; il s'opposa à un *matérialisme exclusif* (visant nommément GALL, BROUSSAIS, GEORGET...) ne voyant dans les maladies de l'esprit qu'un désordre limité au cerveau, avec pour seuls moyens thérapeutiques (?) des artifices physiques.

De même, ESQUIROS fut hostile à un *spiritualisme trop prononcé*, d'essence catholique (BRIERRE de BOISMONT), il envisageait donc une voie combinant les avancées de la science alliée à une philosophie spiritualiste, mais dégagée du sensualisme de CONDILLAC, seul moyen selon l'auteur de conduire l'esprit à la vérité !

Dans la perspective de la seconde édition de son ouvrage, prévue pour 1852, BRIERRE de BOISMONT publia en « *avant première* » un extrait de son œuvre dans les *Annales médico-psychologiques* d'octobre 1851. L'intitulé est « Des hallucinations compatibles avec la raison ». Le contexte de cette publication est bien différent qu'en 1845-46, sous la *Monarchie de Juillet* (1830-1848), alors propice à l'anticléricalisme et au matérialisme à relents positivistes. La *seconde République* (1848-1852) promut une ouverture cléricale, le ministre Odilon BARROT envoya un corps expéditionnaire pour restaurer le pape Pie IX à Rome et renverser le République romaine de Giuseppe MAZZINI, entraînant contestations à gauche et émeutes en France. Par ailleurs la *Loi Falloux* (15 mars 1850) assura la liberté de l'enseignement qui profita surtout à l'enseignement catholique.

De sorte que peu de critiques acerbes ou virulentes virent le jour contre les propos de BOISMONT qui, égal à lui même, soutint que des hallucinations physiologiques, compatibles avec la raison, donc non pathologiques, étaient envisageables, n'en déplaise à LELUT et MOREAU de TOURS qu'il épingla au passage. Il énonça : « *je suis persuadé que les dévots, les amants, les prophètes, les illuminés, les swedenborgistes, doivent aux illusions dont cette manière d'être nous rend susceptibles (c.à d. les rêveries), toutes les merveilles de leurs pressentiments, de leurs visions, de leurs prophéties, leurs entretiens avec les intelligences célestes, leurs voyages dans les cieux et dans les enfers ; en un mot, toutes les extravagances et toutes les superstitions de leurs contagieuses rêveries* »¹⁰⁵.

Les rêveries, le pouvoir de l'imagination seraient des facteurs favorables à l'émergence des hallucinations physiologiques, pouvant être à l'origine de nombreux chefs-d'œuvre (peintures, poésies, sculptures...). Si l'hallucination peut, dans certains cas être compatible avec la raison, « *dans l'état de raison, l'image peut conserver la vivacité de l'original, mais elle est reconnue comme une création de l'imagination, et sa durée est en général courte. Dans le délire, au contraire, le cerveau donne à ses peintures une force plus grande que celle de la réalité, celles-ci se détachant du moi, prennent une existence indépendante de l'individu, et troublent les facultés de l'esprit* »¹⁰⁶ ; l'amenant à conclure que l'étude psychologique de l'homme prouverait que le phénomène hallucinatoire puisse se produire sans instaurer de désordre ou de lésion dans l'intelligence. Il présenta neuf observations d'hallucinations rectifiées par l'entendement et d'hallucinations non rectifiées, la raison demeurant intacte dans les deux cas.

105. Briere de Boismont Alexandre. Des hallucinations compatibles avec la raison, in *Annales médico-psychologiques*, 1851, 2^e série, t. 3, p. 533.

106. Briere de Boismont A. Ibid., p. 536 (c'est nous qui soulignons).

Un « Rapport verbal sur l'ouvrage de M. Briere de Boismont, intitulé Des Hallucinations » sera présenté par Adolphe FRANCK, philosophe spiritualiste, un des plus éminent de la deuxième moitié du XIX^e siècle en France, avec Paul JANET. Il sera publié en 1853 dans les *Annales médico-psychologiques*. La critique est en fait une reprise de quelques uns des principaux points traités avec beaucoup de mesure, sur un ton élogieux bannissant la contradiction, parlant de « *saine méthode* » l'auteur se pourfendit d'un appel, en conclusion, « *les philosophes spiritualistes de notre temps doivent particulièrement un tribut d'estime et de reconnaissance à l'auteur de cet excellent livre* »¹⁰⁷.

En fait, les principes même de la *Société médico-psychologique* ont évolué entre 1848 et 1852, passant d'une hégémonie médicale à une ouverture à des membres non médecins, afin de gommer ou, tout du moins atténuer l'image par trop physiologique et anticléricale des CABANIS, BICHAT et BROUSSAIS, ceci aux fins de se voir accorder l'approbation ministérielle de la jeune Société.

De là, les membres « *acceptaient aussi la notion d'un libre arbitre, ou d'une âme indissolublement liée à la matière organique du cerveau sans être pour autant un pur effet du fonctionnement cérébral. En d'autres mots, pour obtenir la sanction gouvernementale, la Société concédait un principe majeur de la philosophie spiritualiste et de la doctrine chrétienne : la capacité volontaire des êtres humains à gouverner leur comportement et leur pensée* »¹⁰⁸.

Ce rapprochement *stratégique*, notamment avec la philosophie spiritualiste (A. GARNIER, Paul JANET, tout deux membres de la Société), avait pour dessein d'atténuer, à défaut d'effacer la suspicion à l'égard de la tendance principale des *Annales médico-psychologiques*, taxée de républicaniste, car axée sur les théories physiologiques de la relation corps-esprit. L'objectif était de faire table rase de ce passé gênant, alors même que des anticléricaux notoires siégeaient à la société (MOREAU de TOURS, CALMEIL, MAURY...), et donc améliorer leur relations avec l'Eglise catholique et le régime bonapartiste de l'imminent *Second empire* (1852-1870), dont la première époque, dite autoritaire (1852-1860), revendiquait ouvertement des sympathies cléricales.

Alors que d'un point de vue contextuel, la liberté d'expression face à la religion majoritaire était limitée, l'école fut en partie sous tutelle du clergé ; la presse catholique attaquait ouvertement les prétentions de la raison et de la science, manifestant même son opposition aux *droits de l'homme et du citoyen* (1789). En fait, le clergé estima avoir été sauvé d'une subversion (cf. la répression du 2 décembre 1851 contre les républicains, amorçant la fin de la seconde république) qui eut été anti-religieuse, et se jeta au pied du sauveur, Napoléon III, quand bien même il y avait une opposition entre la doctrine de l'Eglise, théocratique ; et les principes proclamés par l'empire qui furent d'essence révolutionnaire. D'une certaine façon on peut considérer la posture catholique de la manière suivante : l'empire était envisagé comme un *rempart* contre la révolution (cf. *guerre de Crimée*).

107. Franck Adolphe. Rapport verbal sur l'ouvrage de M. Briere de Boismont, intitulé : Des Hallucinations, in *Annales médico-psychologiques*, 1853, n° 5, p. 534.

108. Dowbiggin Ian. *La folie héréditaire ou comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps de savoir et de pouvoir dans la seconde moitié du XIX^e siècle* (E. P. E. L.), 1933, p. 113.

6) Débats à la Société médico-psychologique en 1855 sur l'identité questionnée entre hallucination et extase.

Une dizaine d'années suite à ses travaux pertinents de 1846, J. BAILLARGER introduisit en février 1855 un long débat de onze séances portant sur les hallucinations, se poursuivant jusqu'en mai 1856 (et nécessitant pas moins de quatre-vingt pages de la revue). Le co-fondateur des *Annales médico-psychologiques* revint sur la distinction entre *hallucinations psychiques* et *hallucinations psycho-sensorielles*. Pour ces dernières, il s'agissait d'une double action de l'imagination et des organes des sens, déterminant chez le sujet une impression aussi réelle que celles que donnent les sensations normales : caractère sensoriel, perceptible, concret et extérieur.

Quant aux hallucinations psychiques, elles seraient canoniquement dues à l'exercice involontaire de la mémoire et de l'imagination, étant étrangères aux organes des sens : « *conversations d'âme à âme* », par inspiration, voix secrètes purement intérieures dépourvues d'aspects sonores...¹⁰⁹. Selon BAILLARGER, les voix sont ici intellectuelles et se font à l'intérieur de l'âme, conversations sans bruit où le sujet entend la pensée, il s'agit du langage de la pensée qu'il nomma des : « *hallucinations des voix de la conscience* ». L'auteur reconnu à l'époque (1846) s'être inspiré du vocabulaire mystique thérésien (XVI^e siècle), à propos du triptique de la typologie des visions selon la carme T. d'AVILA, visions corporelles, imaginatives et intellectuelles. La discussion de la Société médico-psychologique en février 1855 se dirigea donc vers une étiologie *psychique*, *sensorielle* ou encore *mixte*.

- Les tenants de l'origine *psychique* (A. BRIERRE de BOISMONT...) postulaient l'existence d'une « *analogie entre représentations mentales et souvenirs, sensations et conceptions. Les hallucinations ont une origine centrale (rôle du cerveau dans leur genèse) et sont compatibles avec la raison ou la normalité* »¹¹⁰. Cette vision des choses alimentant le fait que des personnages célèbres, des grands mystiques, aient pu éprouver ce genre d'hallucinations sans qu'on puisse parler d'aberration mentale.
- Les tenants de l'origine *sensorielle* (C. MICHEA, L. PEISSE...) appréhendaient quant à eux les hallucinations comme des « *phénomènes nettement perceptifs, ce qui explique leur caractère de fixité et de précision. Elles ont une origine périphérique, faisant intervenir les organes des sens* »¹¹¹.
- Pour finir, les tenants de l'origine *mixte*, dite psycho-sensorielle, tendaient à envisager « *dans les hallucinations des manifestations intermédiaires entre sensations et conceptions (J. BAILLARGER) ou font intervenir le thème de l'apport sensoriel remanié par les centres (A. GARNIER)* »¹¹².

109. Partie de ces éclairages figurent dans le Mémoire de l'Académie royale de médecine, 1846, 12, cité par Lantéri- Laura Georges, in *Les hallucinations* (Masson), 1991, p. 39-42.

110. Haustgen Thierry, Bourgeois Marc-L. Cinquante ans d'histoire des psychoses à la Société médico-psychologique (1852-1902), in *Annales médico-psychologiques*, 2002, 160, p. 731-732.

111. Haustgen T. Bourgeois M. L. Ibid., p. 732.

112. Haustgen T. Bourgeois M. L. Ibid., p. 732.

La séance du 26 février 1855 porta sur les rapports entre les hallucinations, l'extase et le rêve, la discussion fut entretenue par les aliénistes suivants : J. E. BELHOMME, L. DELASIAUVE, J. J. MOREAU de TOURS, P. BUCHEZ, J. BAILLARGER, G. FERRUS et trois non-médecins, le philosophe spiritualiste Adolphe GARNIER, successeur de V. COUSIN ; le journaliste médical Louis PEISSE et Alfred MAURY que nous ne présentons plus. A. BRIERRE de BOISMONT ne fut étonnamment pas présent à cette séance.

Louis DELASIAUVE signala d'abord une manie à forme spéciale, fréquente surtout chez les enfants, avec contemplation mystique, regard fixe, le sujet étant quasi imperturbable, accompagné d'incohérence d'idées compliquées de phénomènes extatiques. Cet aliéniste rapportait l'extase « à un léger degré d'éréthisme cérébral qui dérobe l'exercice intellectuel à la puissance volontaire pour le subordonner à l'automatisme organique »¹¹³. MOREAU de TOURS proposa de parler « d'accès épileptiques » car la stupeur ressemblait beaucoup, pour cet auteur, à l'extase. Jacques Etienne BELHOMME demanda à DELASIAUVE de préciser l'éventuelle distinction entre extase et catalepsie. Celui-ci appréhenda l'extase à partir d'une immobilité musculaire sans contracture allée à un travail cérébral particulier, alors qu'il percevait la *catalepsie* plutôt comme une abolition du sentiment ainsi qu'une rigidité tétanique. Cependant DELASIAUVE indiqua qu'il n'y aurait pas de dissemblance réelle entre ces deux états, mais qu'il faudrait plutôt considérer une variété de degrés, entre nuances légères (extase) et nuances extrêmes (catalepsie), une diversité de gradations seraient envisageables. A. MAURY évoqua une épidémie mélancolique chez une population bourriate en Sibérie, sous influence d'une prédication bouddhique, établissant l'analogie ethnocentrique par excellence, propre aux préjugés occidentaux perdurant jusqu'au XX^e siècle, entre une peuplade d'une constitution débile (sic) et la constitution des enfants, en écho aux cas maniaques présentés par L. DELASIAUVE. Philippe BUCHEZ posa un certain nombre de questions, « on doit se demander encore si cette extase des aliénés et des épileptiques est essentiellement le même phénomène que cet autre état appelé aussi extatique et auquel des hommes arrivent volontairement par une méditation profonde ? Enfin l'extase et la catalepsie sont-elles physiologiquement et pathologiquement la même chose ? Peuvent-elles exister séparément ? Ont-elles le même siège organiquement ? etc. »¹¹⁴.

BELHOMME répondit prudemment qu'il fallait étudier l'extase à partir d'une double approche, *physiologique* et *pathologique*, admettant des « extases extraordinaires » dans la vie des saints, en contemplation pendant des heures, mais abordant aussi (en contrepoint ?) une (même) extase qui « arrive aussi dans l'état morbide du cerveau, soit par congestion cérébrale, soit que l'état nerveux explique seul l'immobilité des individus »¹¹⁵. Ensuite le point de contact entre extase et catalepsie s'effectuerait chaque fois qu'une tension malade de l'intelligence s'instituerait, avec arrêt plus ou moins complet du mouvement.

113. Delasiauve Louis. Sociétés savantes. Séance du 26 février 1855, in *Annales médico-psychologiques* 1855, 2^e série, 7, p. 528 (c'est nous qui soulignons).

114. Buchez Philippe. Ibid., p. 530.

115. Belhomme Jacques Etienne. Ibid., p. 530.

J. BAILLARGER semblait convaincu que la mélancolie stupide conduisait souvent à l'état extatique alors que MAURY proposa de différencier deux états chez les extatiques : « *l'un qui n'est qu'une méditation profonde sur les mystères de l'autre vie et sur la nature que leur prêtent les croyances de l'extatique ; l'autre dans lequel la vue des choses surnaturelles se présente devant l'esprit et même les yeux de l'extatique, comme une réalité sensible et objective, avec ou sans accompagnement de cette raideur qui constitue la catalepsie* »¹¹⁶. Alors qu'aucun trouble intellectuel ne s'observerait dans la première catégorie, la deuxième catégorie caractériserait un ensemble de troubles profonds dans les opérations intellectuelles, une altération, avec délire passager, des fonctions mentales, qu'il ne faudrait toutefois pas identifier avec de la folie ou une monomanie. Louis PEISSE s'insurgea ensuite contre l'équation réductrice, extase associée à hallucination, conduisant irrémédiablement à diagnostiquer un état pathologique. Selon lui, « *une exaltation même extrêmement vive, du sentiment religieux, l'intensité, la fixité d'une contemplation, dans laquelle l'individu, perdant en quelque sorte conscience de sa personnalité, confond momentanément son existence avec celle de l'objet suprasensible de sa pensée et de son amour, ne constituent pas essentiellement un état morbide. C'est un état exceptionnel, extraordinaire, de l'activité cérébro-psychique, analogue au surcroît d'énergie, par exemple, que peuvent acquérir sous l'influence d'une passion, les forces musculaires, mais non un fait de l'ordre pathologique* »¹¹⁷. BUCHEZ, catholique et homme de consensus, appuya les propos de PEISSE, ajoutant que « *dans l'aliénation mentale, le désordre et l'irrégularité de la fonction, l'entraînement ou l'absence de la volonté et du jugement, en un mot, le défaut de liberté intellectuelle et morale, tandis que, dans l'état de santé, il y a liberté dans la volonté et le jugement* »¹¹⁸.

Donc si l'analogie apparente peut être postulée, entre l'extase se manifestant chez un « homme en pleine santé intellectuelle », sans altérer cette santé lorsque l'extase s'évanouit ; et les phénomènes de stupeur extatique chez un aliéné ou un épileptique, il n'y aurait aucune similitude entre ces deux états. BUCHEZ tenta d'appliquer le même argumentaire à propos des hallucinations, dont il y aurait deux espèces : « *dans l'une l'hallucination est involontaire, l'individu en est dupe ; dans l'autre, l'hallucination est volontaire, l'individu la cherche et la produit dans le but de s'en servir, il la quitte quand il veut* »¹¹⁹.

MAURY objecta que la vision n'intervenait que très rarement suite à des méditations prolongées, mais plutôt quand le mystique, épuisé, ne fixe plus sa réflexion sur un objet. « *Il ne faut donc pas confondre la conception vive avec la vision. Celle-ci se distingue profondément parce que la personne qui l'éprouve est dupe du trouble de son imagination et voit comme ayant une existence objective ce qui n'est que dans son esprit. L'extase est alors un véritable état de rêve, dans lequel le mystique tombe tout éveillé et qui peut être accompagné de catalepsie, qui l'est même ordinairement. Cet état d'extase se lie à une sorte de béatitude, de spasme nerveux, d'orgasme qui complète les caractères dont on peut composer la définition de l'extase* »¹²⁰.

116. Maury Alfred. Ibid., p. 531-532.

117. Peisse Louis. Ibid., p. 532-533.

118. Buchez P. Ibid., p. 533.

119. Buchez P. Ibid., p. 534 (c'est nous qui soulignons).

120. Maury A. Ibid., p. 109.

PEISSE avança une nouvelle proposition, quant à distinguer ce qui est physiologique de ce qui provient d'un désordre organique, chez les hallucinés. BAILLARGER rappela que ce type de discernement avait déjà été établi par les auteurs mystiques, tel par exemple dans les *Lettres spirituelles sur l'oraison*. Ces dernières présentaient « *les visions intellectuelles et corporelles, des locutions et des voix intérieures et extérieures, des odeurs et des goûts qui tantôt affectent l'âme, et tantôt arrivent aux organes des sens. Les voix sont : les unes intellectuelles et se font dans l'intérieur de l'âme ; les autres, corporelles, frappent les oreilles extérieures du corps* »¹²¹. BAILLARGER ajouta encore qu'il avait suivi cette division, nommant les visions et locutions intellectuelles des *hallucinations psychiques* ; et qualifiant les visions et locutions corporelles d'*hallucinations psycho-sensorielles*. Le débat se poursuivit entre GARNIER et PEISSE, et porta sur la tentative d'établir un critérium distinctif entre perception et conception, laissant l'extase de côté.

Que faut-il retenir de ce débat à la société médico-psychologique ? Henry EY dans son *Traité des hallucinations* (Paris, 1973), tome 1, le considérait d'une « *extraordinaire confusion* »¹²², car ayant lieu à une période antérieure aux découvertes des localisations cérébrales (BROCA, WERNICKE). Bien que postérieur d'une année à l'instauration officieuse de ce que G. LANTERI-LAURA appellera le *paradigme des maladies mentales* (1854-1927), il semblerait que les échanges furent toujours imprégnés des anciennes classifications pinéliennes et des monomanies esquiroliennes, n'amenant guère d'approfondissement sémiologique ni de nouveaux critères nosologiques ; il faudra attendre les recherches cliniques de J. SEGLAS vers 1890 pour que les études sur les hallucinations fassent un « *grand bond en avant* ». Peut-être que le trait le plus saillant perceptible lors de ces échanges policés, fut bien cette tentative de concilier pacifiquement une approche philosophique d'ascendance spiritualiste, et des études portant sur une approche physiologico-historique de tendance matérialiste.

Rappelons qu'étaient placés face à face « *ceux qui gardent quelque chose de l'anticléricalisme de la monarchie de Juillet, proches de la pensée positive et enclins à montrer que la médecine mentale réduit la mystique, et avec elle la religion, à une variété d'aliénation, et ceux qui estiment que la science doit avoir des moyens, et qu'elle ne les obtiendra que par alliance avec le pouvoir [...]* »¹²³, donc en présentant une médecine non marquée des stigmates de l'athéisme, qui du coup « *n'écartait pas la possibilité d'une âme rationnelle et métaphysique qui gouvernait tout dans les périodes de santé mentale, même si elle était suspendue durant les épisodes de folie. Leur doctrine d'un esprit immatériel et d'un corps matériel formant la « double nature » de l'homme [...]* »¹²⁴.

Toujours sous le second Empire, mais dans sa période dite libérale (1860-1870) où le pouvoir rechercha des soutiens à gauche devant le recul des catholiques, un vent de « *libre pensée* » souffla à nouveau, le ministre Victor DURPY créa l'*Ecole des Hautes Etudes* (E. H. E.) ; par ailleurs un enseignement secondaire pour jeunes filles fut aussi mis en place qui mécontenta le clergé qui, jusque là avait le monopole.

121. Baillarger Jules. Ibid., p. 536.

122. Haustgen T., Bourgeois M. L. Ibid., p. 732.

123. Préface de Georges Lanteri-Laura à l'ouvrage de I. Dowbiggin. Ibid., p. 9.

124. Dowbiggin I. Ibid., p. 121.

7) « Des hallucinations » de BRIERRE de BOISMONT : une troisième édition en guise d'ultime mise au point, enrichie du cas de Jeanne d'ARC (1862).

C'est à l'orée de cette nouvelle époque que BRIERRE de BOISMONT sortit une troisième édition « *entièrement refondue* » de son ouvrage *Des hallucinations [...]*. Dans le chapitre XIII (« Des hallucinations considérées au point de vue de la psychologie, de l'histoire et de la religion », p. 448-570), l'auteur tenta une synthèse de ces conceptions. Initialement BOISMONT, élaborait une « *théorie de la représentation mentale* » conçue en tant que phénomène de la sensation, avec pour objectif déclaré de démontrer le caractère physiologique attribuable aux hallucinations. Contre J. BAILLARGER, P. BOILEAU de CASTELNAU, A. MAURY et A. GARNIER qui réduisirent l'hallucination à une maladie, BAILLARGER voyant même une barrière infranchissable « *entre la sensation normale et le souvenir de cette sensation, entre l'hallucination qui est spontanée et involontaire et cette même réminiscence qui est provoquée et volontaire* »¹²⁵ ; BOISMONT se démarqua. Il énonça que « *la représentation (c'est à dire les idées mais aussi les images comme nous le verrons) dans la conscience d'une qualité sensible déterminée, quelle que soit la cause qui l'a produite, est une perception, un acte sensorial, identique en essence avec la sensation dite externe* »¹²⁶. L'auteur considéra que la représentation au sein de la conscience d'une qualité sensible était à assimiler à une perception (un acte sensorial), quelle qu'en fut la cause, étant par là même identique à une sensation externe. Il préféra employer le terme représentation mentale plutôt que celui de conception qu'employait GARNIER lors de la discussion de février 1855 à la *société médico-psychologique* (la conception étant selon lui trop proche de l'intellection dans une emprise scolastique), car la représentation prend en compte certes les *choses abstraites* (idées générales, purement intellectuelles, vertus...), mais aussi les *choses sensibles* (bruits, saveur, couleur...) qui sont perçues et senties. Toute représentation mentale d'une couleur, d'un son... étant donc, selon BOISMONT, un acte de vision, d'audition, de gustation..., c'est à dire que les phénomènes en apparence disparates tels les perceptions sensorielles, les représentations mentales volontaires et normales (mémoire, imagination, conception) et les représentations mentales involontaires et donc anormales (illusions, hallucinations) seraient des produits d'une même « *faculté psycho-organique* », s'exerçant différemment selon ses conditions et ses degrés d'intensité (cf. annexe 21, pour plus de détails). « *Plus subjectives que la sensation, plus objectives que la simple conception, les représentations mentales forment comme un intermédiaire entre ces deux modes ou degrés extrêmes de vision* »¹²⁷, auquel cas, selon cet auteur, l'explication de l'hallucination pourrait se trouver dans une théorie de la sensation : BOISMONT définissait déjà en ouverture de son ouvrage l'hallucination comme une « *perception des signes sensibles de l'idée* »¹²⁸.

Dans l'hallucination ainsi que dans le rêve il y a une production d'image visible découlant de l'acte (vision, audition, etc...), que ce sujet nommera vision (« je vois » !) de ce dont il a conscience. Alors que BAILLARGER et GARNIER modélisaient une frontière étanche entre d'une part, sensation et conception, et d'autre part, entre conception et hallucination, avec en arrière plan un édifice hiérarchisé du psychisme, BOISMONT s'en démarquera ici, car pour lui volontaires ou involontaires, « *les images sont des images* » !

125. Briere de Boismont A. *Des hallucinations [...]* (Baillièrre), 1862, p. 453.

126. Briere de Boismont A. Ibid., p. 455 (l'ajout entre parenthèse est de nous).

127. Briere de Boismont A. Ibid., p. 457.

128. Briere de Boismont A. Ibid., p. 18.

Contre les tenants de *l'école dite de la pathologie dans l'histoire* avec pour chef de file L. F. LELUT et ses adeptes (F. LEURET, L. F. CALMEIL, C. H. MARC, T. ARCHAMBAULT, M. MACARIO, et A. MAURY...), BOISMONT distingua des lois propres aux faits psychologiques et d'autres lois propres aux faits physiologiques et « *si leur union mystérieuse établit entre eux des points de contact, ils diffèrent complètement par leur nature, l'une impalpable, l'autre tangible* »¹²⁹. Une opposition polémique s'instaura, entre partisans du phénomène physiologique appliqué à l'histoire passée (influence décisive de l'état morbide sur la production des hallucinations dans cette école de physiologie pathologique propre à L. F. LELUT et consorts), et tenant de l'intégrité de la raison dans les hallucinations d'un grand nombre de personnages célèbres et ordinaires, dont l'influence des organes serait secondaire (cf. BOISMONT, C. PEISSE, L. CERISE, L. F. RENAUDIN...).

BOISMONT prétendit ensuite qu'il y aurait deux sources d'idées dans l'homme, en annonçant le socle conceptuel de sa théorie des représentations mentales, avec pour substrat le phénomène normal de la sensation, qui s'originerait dans cette division de la nature des idées, d'inspiration spiritualiste.

- Un premier ensemble d'idées aurait eu leur origine dans *l'âme* et dans Dieu, il s'agirait là d'*idées spirituelles*, dite aussi primitives.
- Le deuxième ensemble d'idées puiserait leurs matériaux dans les *sens*, elles sont appelées les *idées sensuelles* ou secondaires.

BOISMONT précisa que « *les idées primitives ne peuvent s'altérer, que leur essence, leur type n'éprouve aucune atteinte de la folie, nous pensons au contraire que les idées sensuelles sont les matériaux exclusifs de l'aliénation* »¹³⁰ : en effet, fervent croyant, l'auteur considérait certains personnages historiques (apôtres, prophètes, saints, mystiques et autres...) et certaines manifestations religieuses et/ou mystiques comme une *chasse gardée* contre des tentatives de prise de contrôle d'une médecine aliéniste, matérialiste et broyeuse cléricale, ne voulant y voir sur un plan diagnostique que des phénomènes morbides et déficitaires, altérant une économie humaine malade.

Selon l'auteur, l'extase serait « *un phénomène de surexcitabilité nerveuse, il est certain qu'il a dû se manifester à toutes les époques ou les esprits ont été agités par le fanatisme et par des croyances qui entraînaient à leur suite de grandes craintes ou de grandes espérances* »¹³¹. Tout comme l'hallucination, l'état extatique semble constituer un phénomène de surexcitation cérébrale sans être pour autant symptôme de folie. Il distingua néanmoins deux formes d'extases :

- *extase physiologique* qui n'a aucune influence sur la raison, n'étant que le fruit de la croyance, un acte de foi porté aux cîmes de la contemplation, concernant les prophètes, saints, mystiques de l'orthodoxie catholique, et quelques philosophes illustres.

129. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 481.

130. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 304.

131. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 304.

- *extase morbide* réunissant des « *individus* » (!) aux actes bizarres, répréhensibles et déraisonnables selon BOISMONT, y figuraient les pythonisses de l'antiquité, initiés aux différents mystères, les sectes médiévales, les religieuses de Loudun et les possédés en général, les trembleurs protestants des Cévennes, les quiétistes du Mont Athos, les convulsionnaires de Saint-Médard, les crisiaques mesmériens et autres somnambules, les martinistes et illuminés divers... et tout ce qui n'a pas gagné l'« *imprimatur* » officielle de la Sainte Eglise catholique romaine.

Il précisa d'ailleurs qu'il fallait établir certaines distinctions au sein de cette catégorie, en pointant l'apanage des individus chez qui l'imagination s'est beaucoup développée, précisant que cet état d'exaltations a pu être provoqué par l'*imitation* (telles des joies ineffables, des visions supposées divines, des unions angéliques...), ou favorisé par des *persécutions*.

Bien qu'il admit la difficulté, en dernière instance, de trancher pour beaucoup de cas, BOISMONT rangea côte à côte extases cataleptiques, hystériques, mystiques (avec des nuances), maniaques, monomaniaques et épidémiques ; le critérium de discernement étant finalement diligenté par la morale catholique.

A. BRIERRE de BOISMONT consacra quelques dizaines de pages à une « Etude dite médico-psychologique sur les voix et les révélations de Jeanne d'Arc (De l'hallucination historique) », que les lecteurs des *Annales médico-psychologiques* purent lire en avant-première dès 1861.

C'est dans ce travail qu'il précisera plus en détail son *critérium de distinction* entre *hallucinations physiologiques* et *hallucinations pathologiques*, et qui sera ici l'objet d'une présentation suivie d'une discussion critique quant aux apports théoriques à reconnaître à l'œuvre de cet auteur, ainsi qu'aux limites rencontrées par ces conceptions, sur une période d'une vingtaine d'années (1845 à 1862, soit entre la première et la troisième édition), où la médecine aliéniste était passée d'une conception unitaire de l'*aliénation mentale* aux *maladies mentales* plurielles, désavouant l'ancien modèle datant de PINEL.

Le milieu du XIX^{ème} siècle sera propice à la réhabilitation¹³² tant philosophique qu'historique de Jeanne d'ARC. Un certain nombre d'historiens tels MM. J. QUICHARAT, H. WALLON, H. MARTIN, J. MICHELET, J. A. BUCHON...soulevèrent de nombreuses questions, sollicitant d'ailleurs certains aliénistes qui tentèrent de statuer sur le cas de ses « *visions* », en fixant ou non un diagnostic d'aliénation mentale.

Ce fut dans un style flamboyant qui exaltait les exploits remarquables de Jeanne d'ARC, que BOISMONT tenta de développer au cours de ce travail la proposition qu'il « *existe donc des états intellectuels ou la conception se fait image* »¹³³, afin de renforcer encore les fondements de sa théorie des représentations mentales.

132. Cependant l'officialisation de sa canonisation n'interviendra que le 27 Janvier 1894, Léon XIII confirmant Jeanne d'Arc « *Vénérable servante de Dieu* », et introduisit la cause de sa béatification (le décret de sa béatification fut proclamé le 18 avril 1909). Précisons cependant que ce décret vint bien tard étant donné que la pucelle d'Orléans fut vénérée depuis de longs siècles par l'opinion catholique...

133. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 506.

S'il parla des convictions religieuses de Jeanne d'ARC, il pointa aussi l'invasion des hordes Bourguignonnes qui « *furent l'étincelle qui enflammera son imagination* »¹²⁴, entraînant le phénomène des voix. C'est à treize ans, en 1425 qu'elle entendit ses premières voix, accompagnées d'une lumière « *ou se dessinait la figure de l'archange Saint Michel, de Sainte Catherine...* »¹³⁴ qui lui révéla, selon les dires des hagiographes, le but de sa mission.

Réfutant le phénomène morbide, BOISMONT parla dans son cas d'hallucinations physiologiques qu'il définit comme suit : « *elles se sont toujours produites avec l'intégrité de la raison, et [...] elles doivent être considérées comme le plus haut degré de la représentation mentale, sous l'influence de stimulants puissants mais normaux* »¹³⁵.

Il décida alors d'analyser successivement comme fait de premier ordre les **visions** puis ceux de deuxième ordre, les **révélations**, afin de marquer au sein de chaque ordre une discrimination tranchée entre manifestations morbides et expériences mystiques.

- Concernant les **visions**, il tenta d'élaborer la différence qui pourrait séparer les *hallucinations pathologiques* des *hallucinations physiologiques*, en s'appuyant sur l'observation de 248 monomanes tristes (lypémanes dans la classification esquirolienne) avec hallucinations ; puis 29 autres observations de monomanies, afin de repérer si des hallucinations physiologiques peuvent y être produites.

Il établit alors d'une manière des plus « *positive* » les symptômes des aliénés : exagérations morbides de la douleur, perplexité, indécision, craintes, sentiments de persécution, fréquents désespoirs qui paralysent la plupart des déterminations, idées fausses, exagérées, ridicules, fixité des préoccupations, dont aucun raisonnement, aucune émotion ne peuvent triompher, incapacité de conduire une entreprise importante.

Ensuite, revenant à Jeanne d'ARC, il précisa « *dès leurs manifestations premières, les hallucinations [...] sont tirées de sa grande mission, qui a pour objet de sauver le roi et délivrer la France du joug des Anglais* »¹³⁶, d'où, selon le même auteur, jamais les hallucinations ne dévient de cette voie, elles sont ici « *l'expression des plus nobles sentiments* »¹³⁷.

Chez la vierge française, « *ses hallucinations ne se contredisent pas [...] elles sont en concordance avec la grandeur de sa mission* »¹³⁸ ajouta t'il ; contrebalançant nettement d'avec les symptômes d'aliénation : caractère d'opiniâtreté, de mobilité, d'étrangeté, de transformation dans les hallucinations, puérité, absurdités, indécision, confusion dans les idées qui produisent les fausses idées..., il loua Jeanne d'ARC, personnage exceptionnel, car « *son esprit, malgré la persévérance, la fréquence et la durée des hallucinations, ne perd aucune de ses qualités [...] capable de conduire une entreprise importante* »¹³⁹.

134. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 506.

135. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 530.

136. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 528.

137. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 528.

138. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 529.

139. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 529.

- Passant ensuite aux ***révélations***, qu'il définit comme une connaissance des objets hors de portée, des pensées secrètes de certaines personnes, de l'avenir... il évoqua une « *force nerveuse dont les lois ne nous sont pas encore connues...* »¹⁴⁰ et qui pourrait être à l'origine de la « *doctrine de l'influence de l'homme sur l'homme* » voire de « *l'influence du souffle* » de Dieu : nous reviendrons brièvement sur l'influence religieuse de BRIERRE de BOISMONT dans la partie critique que nous lui consacrons ci-dessous.

En réabordant maintenant la théorie des représentations mentales que nous avons déjà esquissée ci-dessus, l'auteur évoqua les ***hallucinations*** des individus raisonnables, comme celles des aliénés, en tant qu'*identique par essence* car les uns comme les autres croient entendre, voir... des choses sensibles que pour eux.

Mais pour autant, si la phénoménologie extérieure est semblable, peut-on conclure que ces hallucinations forment une même espèce pathologique ?

Parlant des véritables hallucinations, les *voix* et les *révélations*, mais aussi les *visions*, les sensations de *toucher* et de l'*odorat* seraient rendus compte au moyen des représentations mentales et de la force nerveuse (pas forcément pathologique), qui serait génératrice de tous les états physiques nécessaires aux manifestations multiples de la pensée. Donc, si les manifestations sont les mêmes dans les cas d'aliénation mentale et ceux des hommes de génies (dont les mystiques, surtout catholiques), « *leur caractère, leur logique, leur marche, leurs terminaisons, établissent entre elles les différentes tranchées* »¹⁴¹, ajouta BOISMONT.

En effet le tableau suivant illustre quelque peu la vision théorique de l'auteur :

Hallucination physiologique [compatible avec la raison]	Hallucination pathologique [compliqué de folie]
« <i>Elle est en rapport avec la pensée dominante, l'idée mère, l'idéal, elle en est l'écho, l'auxiliaire [...]</i> ». p. 545.	« <i>Elle a pour origine les causes les plus diverses et les plus fausses : elle est presque toujours associée à une conception délirante</i> ». p. 545.
L'intégrité de la raison subsiste toujours, c'est à dire « <i>des hallucinations dont la vision était des visions de la raison</i> ». p. 549.	Persistera toujours ce cachet de la folie, c'est à dire terreur puérile, exagération ridicule, transformations singulières, idées fausses, orgueil, vanité...
« <i>Organisations puissantes, créatrices et pleines de vie</i> ». p. 570.	« <i>Les natures débiles, plagiaires et sans Force</i> ». p. 570.

140. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 530.

141. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 545.

Outre cette option très divisée, BOISMONT défendit d'autres idées à caractère religieux, se disant certes « *tantôt croyant, tantôt réservé* »¹⁴², il admit toutefois l'existence d'un « *monde moral* » composé d'êtres immatériels ou d'esprits. Plus radical, il se fera indirectement un des chantres de la théologie catholique en établissant une ligne de démarcation tranchée entre les apparitions dans l'Écriture (due à la puissance divine), et les hallucinations de l'histoire profane (en tant qu'état particulier du cerveau, pouvant être sous-tendu par les croyances des différentes époques, certains états psychologiques ou encore par des conceptions morbides dudit cerveau).

Enfin concernant certains personnages tels Jeanne d'ARC, il disait partager l'opinion que « *Dieu suscite, dans certaines occasions solennelles des envoyés qui sont l'incarnation des idées et des besoins de l'époque [...] sous l'influence du souffle (celui de Dieu) qui les agite, leurs facultés acquièrent le plus haut degré de développement* »¹⁴³.

Aimé-Jean LINAS se chargea de la revue critique de l'ouvrage dans les *Annales médico-psychologiques* de 1862. Partisan affiché de BOISMONT il considéra son livre comme un « *remarquable plaidoyer* » doublé d'une « *protestation énergique contre cette doctrine trop absolue qui, rangeant sans merci tous les hallucinés parmi les fous, aboutit forcément à outrager de saintes croyances et à marquer du sceau de la folie le front des hommes qui ont le plus étonné le monde par la puissance de leur génie, la fécondité de leur esprit, l'importance de leurs découvertes, la renommée de leur sagesse ou l'éclat de leur héroïsme. Doctrine désolante et presque sacrilège qui tend à proclamer que « les idées les plus sublimes, les plans les plus admirables, les entreprises le plus grandes, les actions les plus belles ont été méditées et accomplies sous l'impulsion du délire »[...] »¹⁴⁵, l'école physiologique de LELUT étant une fois de plus la cible. LINAS reprit avec beaucoup de convictions le distinguo entre les hallucinations morbides des aliénés provenant de leur organisation malade et les hallucinations auxiliaires, *conséquences du temps* (!) des personnages fameux de l'histoire. Toutefois cet auteur considéra que BOISMONT aurait dû préciser qu'il n'y avait « *nulle comparaison à établir entre les effets, les conséquences de l'hallucination chez le fou et chez l'homme sain d'esprit* »¹⁴⁵. LINAS affirma ensuite que l'hallucination était une aberration fonctionnelle du sens commun affectant le centre des perceptions, mais citant Amedée DECHAMBRE, afin d'asseoir un diagnostic d'aliénation, cela nécessiterait « *qu'une atteinte plus ou moins profonde ait été portée à la partie affective ou intellectuelle de la conscience ; que l'individu ne soit plus maître ni de sa volonté ni de son jugement* »¹⁴⁶ : l'hallucination devait selon LINAS ébranler la raison de l'aliéné, pervertir ses instincts, bouleverser ses sentiments, troubler ses idées, faire trébucher son discernement, obscurcir ou anéantir son sens moral..., c'est à dire que cette hallucination le contraigne à exprimer des « *propos déraisonnables ou à commettre des actions insensées* »¹⁴⁷.*

Reprenant le cas de Jeanne d'ARC et la dispute entre CALMEIL et BRIERRE de BOISMONT à son propos, il se rangea sur la thèse du dernier auteur cité, car selon LINAS on peut être halluciné sans pour autant être d'office diagnostiqué comme fou.

142. Briere de Boismont A. Ibid., p. 564.

143. Briere de Boismont A. Ibid., p. 539.

144. Linas Aimé-Jean. Des hallucinations, ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, des rêves, du magnétisme et du somnambulisme par A. Briere de Boismont, in *Annales médico-psychologiques*, 1862, p. 523.

145. Linas A.- J. Ibid., p. 524 (c'est nous qui soulignons).

146. Linas A.- J. Ibid., p. 525.

147. Linas A.- J. Ibid., p. 525.

Toutefois il n'admettait pas l'existence d'hallucinations physiologiques, car d'après lui « *l'hallucination même quand elle se manifeste chez un sujet sain d'esprit, n'en est pas moins un phénomène irrégulier ; elle implique toujours un état anormal, une modification fonctionnelle du système nerveux central [...]* »¹⁴⁸. Cette dernière phrase que nous citons cristallise peut être à elle seule l'ampleur des débats, étalés sur plusieurs décennies, entre les aliénistes tenants du « tout pathologique » et ceux partisans d'alternatives diverses que nous avons examinées dans ce chapitre.

- Epistémologie de l'œuvre de A. BRIERRE de BOISMONT

Le premier mérite que nous accordons à l'auteur fut d'avoir réservé un espace non morbide, au sein même de la médecine, aux manifestations religieuses et aux divers mystiques, statut donc qui ne fut pas envisagé stricto-sensu dans une perspective unilatérale d'une aliénation mentale unique avec lésions des fonctions de l'entendement, prenant des formes multiples. Il fonda de ce fait une *alternative* intéressante contre les tenants de l'école de la physiologie appliquée rétrospectivement à l'histoire, qui voyaient dans les grands personnages des siècles passés, au mieux un égarement pathologique passager, et diagnostiquant au pire une aliénation compliquée de phénomènes hallucinatoires. BOISMONT alimenta par là même les débats propices et fécond de l'époque, à propos de certains types d'hallucinations (qu'il qualifia de l'épithète physiologique) compatibles avec la raison. Disciple d'ESQUIROL comme une bonne partie de ses contradicteurs, BOISMONT, tout en restant relativement orthodoxe aux discours de son maître (les monomanies continuent de figurer dans la troisième édition de sa pièce maîtresse, datant de...1862), réussit quelque peu à s'en affranchir avec une théorie originale, à défaut d'être novatrice, empruntant toujours à ESQUIROL, mais aussi à certains tenants de l'école de LELUT tels BAILLARGER (exercice intellectuel volontaire ou automatisme involontaire), même s'il prit ses distances avec les conclusions de cet auteur, s'inspirant finalement surtout de l'école de philosophie spiritualiste (facultés de l'âme...).

Toutefois, BOISMONT n'échappera pas à un certain nombre de critiques, notamment son orthodoxie religieuse affichée et très prononcée qui marqua fortement son œuvre en de trop nombreux endroits. Tout d'abord il se fixa pour « *dogme* » de ne point considérer les apparitions dans l'Écriture Sainte comme des hallucinations, elles seraient dues selon lui à la puissance divine et donc non susceptibles d'être confondues avec les hallucinations de l'histoire profane, ces dernières seules relevant d'un état particulier du cerveau .

Il fut raillé à juste titre sur ce point par A. MAURY, qui se demandait en vertu de quel artifice les seuls *apparitions* étaient dispensées d'un cachet physiologique, alors que BOISMONT envisageait les possessions démoniaques de tout temps (!) comme des manifestations morbides, cela quant bien même l'Église se référait au *Rituel romain* de l'exorcisme et considérait l'existence du *Diable* comme une réalité, et par là même certaines possessions comme authentiques.

148. Linas A.- J. Ibid., p. 526.

Ensuite, BOISMONT se rangeant parmi les catholiques, se montrant exclusivement critique à l'égard d'autres traditions religieuses ou enseignements spirituels (cf. quiétistes orthodoxes, certains protestants, des sectes dissidentes, les pythonisses grecques, les « *panthéistes* » orientaux...) en faisant sien l'avis de François GUIZOT, auteur qu'il cita, qui précisait que « *les chrétiens seuls ont le Dieu vivant* »¹⁴⁹ et écartant de ce fait, puis condamnant les « *incrédules* », les « *panthéistes* », les « *sceptiques* » de toute sorte, ainsi que les « *purs rationalistes* ». Admettons quand même que ce type d'opinions était extrêmement répandu en France et bien au-delà de ses frontières, en ce XIX^e siècle, dans des pays où la religion catholique était bien implantée, et où progressivement seulement, vers la fin du XVIII^e siècle, commencèrent les premières études savantes sur des textes orientaux au Collège de France, dont les traductions véhiculaient beaucoup d'éléments qui furent filtrées par une vision souvent « *christocentrique* », afin de les condamner. BOISMONT ne fit donc malheureusement pas exception au *zeitgeist*.

Si sa typologie des hallucinations en dix sections nous paraît intéressante, malgré sa densité certaine (critique d'A. TARDIEU), sa nosographie est peu rigoureuse (acceptable lors de sa première édition en 1845, fort du *paradigme à l'aliénation mentale* unique, elle devient quelque peu désuète en 1862, pour sa troisième édition, dans le contexte du *paradigme des maladies mentales* au pluriel), car beaucoup trop tranchée, et ne pouvant manifestement pas se départir de jugements de valeurs certes courants dans les écrits des aliénistes de l'époque¹⁵⁰. En effet, il plaça d'un côté les *aliénés* qui sont décrits comme faibles, indécis, rusés pathologiques (!) ayant des « *expressions sans motifs* », sans but..., ne disait-il pas que « *aucun halluciné aliéné n'a été l'expression d'une idée utile* »¹⁵¹. D'un autre côté, il situa les *grands hommes*, dont les mystiques, les saints de l'hagiographie... qu'il qualifia à contrario des précédents, de puissants, forts, logiques, représentant d'un idéal (le sien ?) héroïques, insistant sur la grandeur de leurs actes comme si ces « *grands hommes* » ne rencontraient jamais, durant leurs ascèses et autres méditations, des états de division abyssales délirants, transitoires ou non, en quête de l'Ultime. Il nous semble que BOISMONT ne consentit à parler que de mystiques confirmés (...selon des procédures de canonisation, donc reconnus par l'institution ecclésiastique !), et non de certains mystiques non orthodoxes... son point de vue paraissant dès lors extrêmement idéaliste et sélectif.

149. Brierre de Boismont A. Ibid., p.560.

150. Le vingtième siècle ne sera pas exempt non plus de ces « *jugements de valeurs* » souvent très *péjoratifs*, rédigés par des psychiatres, à l'égard de certains accusés, dans le cadre d'expertises (cf. M. Foucault qui en dissèquera quelques unes, in *Le pouvoir psychiatrique*, 1973/74, cours au Collège de France), ou d'observations médicales dans les dossiers de patients hospitalisés en psychiatrie (ayant travaillé trois années durant dans un service de psychiatrie, nous avons eu l'opportunité de consulter quelques dizaines de dossiers d'une ancienneté relative à 20 ou 30 années en arrière...). Nous avons pu repérer, au décours des dossiers relatant le suivi sur le long court de quelques patients, des termes utilisés par certains médecins (plus rarement des psychologues étant donné que, hormis certaines synthèses de tests et autres bilans psychologiques, peu de notes ont figuré sur les dossiers) il y a une vingtaine d'années et au-delà, caractérisant physiquement des aspects de « *déchéance* », stigmatisant tantôt avec une certaine ironie des discours ou les idées émises par tel ou tel patient hospitalisé. Progressivement ce type de langage un peu familier et fort déplacé disparu des observations ultérieures, au gré notamment du lien social qui évolua très rapidement dans le champ médical, passant en l'espace de 200 ans de *terminologies aliénistes* à des *signifiants post-moderne*, aux fins de caractériser les patients (cf. annexe 22). Depuis 2002 et la loi Kouchner, les dossiers des « *usagers* » sont accessibles aux patients qui souhaitent les consulter, mais à partir d'une demande qui sera « *évaluée* »...

151. Brierre de Boismont A. Ibid., p. 570.

Selon lui le « vrai » mystique ne traverserait aucun errement, la pathologie l'épargnant étant donné qu'elle n'a aucune prise sur lui, en tant qu'homme saint, si ce n'est par des hallucinations *physiologiques* compatibles avec sa raison... autrement il ne serait plus doté de l'estampillage de grand homme reconnu par l'auteur. A ce moment seulement ce dernier serait voué aux hallucinations *pathologiques*, aux extases morbides avec des procédés quasi-identiques à ceux de l'école de physiologie historique de LELUT... que BOISMONT combat sur un autre front.

En fait, dans sa bipartition Folie-Raison, les considérations de l'auteur sont trop tranchées comme nous le soulignons plus haut, objet d'un *entweder-oder* radical, il peine de son propre aveu à envisager des gradations cliniques bien déterminées, le *critère moral* servant la plupart du temps de couperet. Son adversaire le plus farouche, A. MAURY écrivit que « si M. BRIERRE avait mieux connu ENGELBRECHT (visionnaire de Brunsville) [...] il aurait porté un autre jugement sur le caractère des hallucinés, et il se serait convaincu que le génie peut exister à côté de l'extravagant »¹⁵² et aussi parfois, ajouterons-nous à côté du pathologique.

Une autre critique peut être adressée à la conception de BOISMONT à l'égard des aliénés ayant des « expressions sans but » ! ; en effet d'après lui les hallucinations n'ont aucune signification possible pour les aliénés (qu'ils soient mélancoliques, monomaniaques, déments... selon les nosologies de PINEL et d'ESQUIROL), car « aucun aliéné n'a été l'expression d'une idée utile »¹⁵³ ; l'aliénation, s'expliquant par une étiologie physique ou morale, le regard clinique de BOISMONT est éminemment pessimiste. Certes à l'époque du milieu du XIX^e siècle les thérapeutiques étaient limitées, violentes souvent, gagnées par l'échec et la résignation des aliénistes ; les perceptions d'évolution et de rémission de l'aliénation mentale étaient faibles, la chronicité et l'insalubrité des *asiles d'aliénés* (terminologie officielle de la loi de 1838) venaient à bout de nombreux aliénés qui décédaient prématurément... faute notamment de traitements médicaux adéquats.

Toutefois BOISMONT n'accordait non seulement aucun sens au délire ni aux hallucinations qui ne servaient à rien (FREUD et l'approche psychanalytique du cas du président SCHREBER, où le délire était perçu comme une tentative de guérison... ne parut qu'en 1911), mais surtout il semblait opérer un mouvement regrédient, ne paraissant pas sensible au *traitement moral* en tant qu'appréhension thérapeutique (il n'en parle pas), il disqualifiait du coup littéralement l'*aliéné*, faisant presque retour à une conception d'*insensé* pré-pinélienne. Comme nous le notions déjà plus haut, la nosographie nous semble trop dispersée, le modèle paradigmatique des maladies mentales plurielles (1854-1927) étant propice à la multiplication des entités nosographiques, en extensions permanentes, où se nicha le domaine des multiples variétés d'hallucinations. BOISMONT ne fit pas exception à cette critique que l'on peut adresser rétrospectivement à la plupart des aliénistes de cette époque (jusqu'aux travaux novateurs de J. SEGLAS, en rupture avec cette conception, à savoir que les hallucinations sont énumérées sur la base des cinq sens, ouïe, vision, toucher... et la cénesthésie) sans tenir compte du langage qui y joue un rôle spécifique¹⁵⁴ ainsi que l'ensemble des modalités hallucinatoires qui sont très hétérogènes.

152. Maury A. Ibid., 1846, p. 124 (c'est nous qui soulignons).

153. Briere de Boismont A. Ibid., p. 570.

154. Selon G. Lantéri-Laura, l'essentiel des hallucinations dépendraient peut-être du langage intérieur, in *Les hallucinations* (Masson), 1991, p. 108.

Enfin si BOISMONT reconnaissait que certains hommes célèbres ont pu avoir des hallucinations, il prétendit qu'elles étaient d'une autre nature que celles de hallucinations modernes car, peut-on lire en page 569 de son ouvrage, « *elles appartiennent au siècle et non à l'individu* », donc conclua t'il, elles n'ont porté aucune atteinte à l'intégrité de leur raison !

L'auteur peina du coup à expliquer comment la raison ne peut être altérée chez les hommes fameux sujets aux hallucinations, si ce n'est en usant du *halo* de l'histoire sacrée comme barrière doctrinale ; usant également du « *siècle* » et de ses préjugés et croyances diverses qui seraient à mettre en cause, le cas des apparitions transcendant ces aspects précités, étant donné qu'elles ont pour gage d'authenticité non discutable l'autorité de l'Écriture Sainte...

En fait, le plus difficile pour BOISMONT semble qu'il essaya irrémédiablement de concilier sa foi catholique personnelle avec le champ de l'aliénation mentale (puis des maladies mentales), sous l'angle des hallucinations. De fait, il dut se retrancher sur une position ambivalente où il tenta de préserver ses *idéaux mystiques* qui semblaient le plus compter dans son entreprise, en les distinguant des *aliénés*, sortes de résidus condamnés auxquels il ne paraît porter que peu d'intérêts, si ce n'est quant à les utiliser comme argumentaire (souvent caricatural) de discernement à opposer à l'équation réductrice en vogue sous la *Monarchie de Juillet*, phénomène mystique = expression pathologique.

Les médecins aliénistes du milieu du XIX^e siècle furent d'ailleurs à même de puiser dans un vivier culturel occidental dense, riche mais disparate, pour métaboliser ces « *états mystiques* » en tant qu'aspects particuliers de leurs nosologies avec des variantes multiples.

- Ecrits de mystiques (surtout chrétiens, orthodoxes ou non).
- Asiles d'aliénés et maisons de santé.
- Mystiques, saints, prophètes, apôtres, sorcier(e)s, possédé(e)s (reconnus comme authentiques ou du ressort de la contrefaçon, selon l'Église catholique), jalonnant l'histoire.
- Phénomènes d'épidémies diverses, dites selon les mots de CALMEIL, d'*hystéro-démonopathie* (ursulines possédées au couvent de Loudun, Danse de Saint Guy, trembleurs protestants du Vivarais et des Cévennes, convulsionnaire de Saint Médard...).
- Sources littéraires non européennes accessibles via des traités d'ethnographie, des chroniques de voyageurs ou de missionnaires, des œuvres comparant les systèmes philosophiques, des encyclopédies et autres livres consacrés à l'histoire des idées, des civilisations et des religions¹⁵⁵ (future *psychiatrie comparée* d'après l'expression de E. KRAEPELIN devenant plus tard l'*ethnopsychiatrie*, selon G. DEVEREUX).

155. Déjà les encyclopédistes des Lumières avaient consacré des articles nombreux aux « sciences indoues » (sic) et autres yogis, relayés par des auteurs tels Maury, Calmeil, Brière de Boismont ou encore L. Cerise, à l'origine d'une Notice sur les doctrines psychophysiologiques des anciens philosophes hindous, in *Annales médico-psychologiques*, 1843, 2. Paradoxalement les regards sont tous (sauf Cerise) péjoratifs, même si ces auteurs s'affrontent avec fort désaccord sur les questions de mysticisme chrétien. Peut-être que l'étalon en vigueur semble bien être la religion catholique, très hostile à l'égard de ces « *hérésies polythéistes* », dont l'appareil critique de l'époque fut la monumentale *Encyclopédie Théologique* (1844 à 1873) dirigée par l'abbé Migne, en 100 ouvrages (soit 171 volumes), qui fut une vaste entreprise *apologétique* s'alignant peu ou prou sur le modèle de la *science catholique* des traditionalistes ménnaisiens.

- Enfin, bien plus tard, à partir des années 1875, par l'entremise des Salpêtrien, un intérêt prononcé sera porté à l'*iconographie* (mosaïques, bas reliefs, gravures, fresques et autres tableaux de maîtres...) représentant des démoniaques (possédés, sorcières), convulsionnaires, saints, mystiques extatiques... dans l'art.

Cet *espace* fut investi par une série d'auteurs, au départ aliénistes et disciples d'ESQUIROL, ralliés ensuite par des philosophes, journalistes, écrivains... afin de constituer deux catégories de manigraphes qui se sont affrontés, à partir du statut à accorder aux hallucinations sur la folie ou la santé de personnages célèbres, ayant vécu de tout temps.

Le chef de file de l'école de la physiologie appliquée à l'histoire fut l'aliéniste L. F. LELUT (1804-1877), attribuant une influence décisive de l'état morbide organique sur la production des hallucinations. De nombreux auteurs s'inscrivirent dans le sillon de cette école de 1830 à 1871 : F. LEURET, L. F. CALMEIL, C. H. MARC, T. ARCHAMBAULT, M. MACARIO, J. J. MOREAU de TOURS, A. ESQUIROS, A. MAURY, C. MICHEA, J. BAILLARGER, P. BOILEAU de CASTELNAU...

A l'autre extrémité, les penseurs qui envisagent l'intégrité de la raison dans les hallucinations d'un grand nombre de personnages célèbres, dont des mystiques, et quelques ordinaires, avec une influence souvent secondaire des organes. On ne peut pas réellement parler de chef de file comme dans le camp adverse étant donné que les variétés et les nuances postulées par les auteurs de ce groupe ne sont pas toujours homogènes, des points de désaccord affichés subsistent. Celui qui s'est lancé avec le plus d'entrain et de fougue dans la bataille fut A. BRIERRE de BOISMONT, suivi ou précédé par J. B. PARCHAPPE de VINAY, A. DECHAMBRE, L. CERISE, L. F. RENAUDIN, P. BUCHEZ, A. FRANCK, C. PEISSE, B. A. MOREL, A.-J. LINAS... (cf. annexe 23 pour une bibliographie chronologique des productions de l'école de *physiologie historique* et de leurs contradicteurs).

L'école de physiologie pathologique [1830-1871] de LELUT sera officiellement relayée par A. AXENFELD et E. LITRE, établissant un *trait d'union* pas que symbolique avec l'Ecole de la Salpêtrière [1872-1909 et au-delà] de la seconde moitié du XIX^e siècle, précisément sous les auspices de la *Troisième République Française* (cf. annexe 24).

De nombreux neurologues tels D. BOURNEVILLE¹⁵⁶, G. GILLES de la TOURETTE, H. MEIGE, P. RICHER, P. REGNARD, G. LEGUE, E. TEINTURIER... s'installèrent sous le patronage de J. M. CHARCOT en reprenant à peu près à leur compte les thèses de leurs prédécesseurs, substituant au modèle des *hallucinations pathologiques* une matrice de pur cru salpêtrien, la *Grande Hystérie* (ou hystéro-épilepsie).

156. Ajoutons que ce neurologue, qui se distinguera plus tard par la publication d'une *Iconographie photographique de la Salpêtrière* et la réédition de traités de démonologie et de médecine rétrospective dans une « *bibliothèque diabolique* », fut l'auteur d'un article, Socrate était-il fou ? paru dans le *Journal de médecine mentale*, 1864, tome IV ; préfigurant déjà ce qui allait suivre concernant le modèle de la Grande Hystérie, et marquant là aussi sa filiation avec certains médecins aliénistes de l'école de physiologie historique.

***III. RENOUVEAU MAJEUR DES ETUDES SUR LES
ETATS MYSTIQUES EN FRANCE, SOUS LA
III^e REPUBLIQUE, ET AILLEURS [1871-1918]***

1. REPRISE DES ETUDES MEDICALES SUR LES ETATS MYSTIQUES EN FRANCE, SOUS LA III^e REPUBLIQUE.

Si la III^e République fut instituée « en réaction contre le second Empire »¹, elle s'inscrit par ailleurs sur un axe rectiligne vis à vis de cet Empire de Napoléon III, en ce sens où la prééminence aux progrès scientifiques accordée jadis fut poursuivie. D'un point de vue politique, la lourde capitulation de la France face à l'Allemagne (Traité du 10 mai 1871) initia des dissensions internes, entre l'*Assemblée* (souhaitant la restauration d'une monarchie parlementaire) et *Paris* qui voulut sauver la République, en répliquant par la *Commune* (18 mars - 28 mai 1871). Ce gouvernement populaire et révolutionnaire fut réprimé de manière sanglante, divisant les républicains sur son issue, et permit à Adolphe THIERS (qui fédéra de nombreux conservateurs autour de lui) de gagner un grand prestige, en tant que président de la République. De nombreux courants politiques de tendances diverses s'opposèrent et/ou tentèrent de se rallier, dans un contexte où les *républicains* dès 1871 enlevaient la quasi totalité des élections partielles ; et leurs adversaires, les *royalistes*, étaient séparés en légitimistes et en orléanistes. Nous n'allons pas égrener les nombreux événements qui ont jalonné cette III^e République, si ce n'est en arrière plan des conflits scientifiques et théologiques portant sur les perceptions des mystiques, dans un *zeitgeist* empreint d'anticléricisme rendu propice précisément par la République. Nous examinerons donc dans cette partie, limitée à l'aurore de cette III^e République et que nous achèverons à la fin du premier conflit mondial (sur la période déclarée de 1871 à 1918), une série de controverses, d'émergences critiques et de théorisations modernes et originales, entre diagnostic médical, apologétique catholiques ou positions intermédiaires... Tout d'abord nous étudierons le cas de Louise LATEAU et du statut de ses *stigmates*, examiné par Evariste WARLOMONT, Nestor CHARBONNIER-DEBATTY puis débattu en France par le médecin catholique Antoine IMBERT-GOURBEYRE face au neurologue Désiré M. BOURNEVILLE. Cette approche polémique nous permettra ensuite de nous intéresser à l'émergence d'une critique médicale, celle de l'école de la Salpêtrière, qui « *mis à bas* » une entité nosographique originale, la *Grande Hystérie*, ayant pour fonction de métaboliser par essai de *médecine rétrospective*, les manifestations *démoniaques* (sorcellerie, possessions...) et *mystiques* (saints, extatiques...), en les convertissant en productions morbides.

L'encyclique « *Aeterni Patris* » (1879) qui annonça le renouveau d'un *néo-thomisme* avait pour propos de garantir un système philosophique à vocation apologétique, censé contrer les avancées scientistes, notamment sur le plan de la théologie morale, avec des auteurs comme Joseph de BONNIOT, Gustave J. WAFFELAERT ou encore, d'une autre position Jérôme RIBET. Nous appréhenderons aussi la méthode de *psychologie pathologique* de Théodule RIBOT et son système des activités mentales intellectuelles et affectives appliqué au *mysticisme* ; poursuivi entre autres par Ernest MURISIER et ses *Maladies du sentiment religieux*. Ces derniers auteurs, et quelques autres, tels William JAMES, James LEUBA, Henri DELACROIX, Théodore FLOURNOY... seront à l'origine vers la fin du XIX^e – début du XX^e siècle, d'une nouvelle discipline, la *psychologie religieuse*. Notre propos sera d'examiner certains de ses fondements méthodologiques, ainsi que sa production conceptuelle plurielle ; devenant progressivement un vivier culturel dense et riche, propice à des échanges multiples entre tenants de diverses disciplines, la théologie incluse.

1. Girard Louis. République (Troisième), in *Encyclopaedia Universalis*, 2002, 19, p. 733.

Nous n'omettrons pas de mentionner les postures de certains médecins catholiques (Alphonse GOIX, Georges SURBLED, Robert VAN der ELST...) s'opposant à la psychiatrisation de la Bible (Charles BINET-SANGLE, Hippolyte ROUBY...), ou à l'identité entre mysticisme et folie (Auguste MARIE, Henri THULIE...), voire préalablement à une entité nosographique individualisée, la *folie religieuse* (Benjamin BALL) qui aura un succès certain dans les milieux aliénistes.

Enfin nous analyserons une discussion organisée par le *Bulletin de la Société française de philosophie* (1905) sur Sainte Thérèse d'AVILA, initiée par H. DELACROIX et qui constitua finalement un chapitre de son ouvrage, *Etude d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les Grands Mystiques chrétiens* (1908) ; sans oublier les approches pertinentes de quelques théologiens, dont Jules PACHEU et Joseph MARECHAL, toujours en matière de psychologie religieuse.

Depuis P. PINEL au moins, sans remonter aux *Encyclopédistes*, des médecins puis des aliénistes ont pointé les excès mystiques dans les pratiques ascétiques (jeûnes, mortifications...), attaquant par la suite les fondements des phénomènes mystiques (stigmates, visions, extases...) pour les réduire entre autres à des productions hallucinatoires de nature morbide, dès les années 1830 avec L. F. LELUT et l'école de *physiologie historique*. Durant les années 1860, en France, se surajouta une dénonciation des religions considérées comme pathogènes ; critique poursuivie et enrichie sous la III^e République, qui débuta en 1870, par des examens cliniques et des observations médicales de cas de certains mystiques (ou prétendus comme tels) qui présentaient des stigmates. D'ailleurs, l'aliéniste Claude MICHEA, dans son article consacré à l'*extase*, paru en 1871, dans le *Nouveau Dictionnaire de médecine, de chirurgie pratiques* (sous la direction de S. JACCOUD, vol. 14), présenta celle-ci comme un état morbide qui se présenterait sous deux formes : une forme ordinaire, dite *d'extase religieuse*, ou la contemplation porterait sur des pensées mystiques ; et une variante, qu'il qualifia *d'extase profane*, consacrée à des idées étrangères à la dévotion. Il précisa plus loin que « dans les cas d'extase à stigmates, dont la plupart remontent à une époque reculée et de trop grande crédulité, il faut sans doute faire une large part sinon à la fraude pieuse, du moins aux erreurs d'interprétation »².

L'auteur parla aussi d'hystériques, précisant à leur sujet que « outre l'imagination qui s'exalte, chez certains sujets la mémoire se ravive [...] la sphère de leur intelligence semble s'élever et s'agrandir, il survient une lucidité, une pénétration inaccoutumée, presque une sorte d'instinct de [...] prophétie »³. Enfin à propos des complications, l'extase fut présentée comme n'étant que rarement une affection simple et isolée ; le plus souvent, elle succéderait, ou coexisterait avec d'autres pathologies, l'auteur évoquant un état mixte taxé *d'état extato-cataleptique*. Par ailleurs, l'extase pouvait également accompagner la *théomanie* et même la *démonomanie* (dans les cas de démonolâtrie ou les malades disaient avoir assisté au sabbat...). Si MICHEA pointa de nombreuses analogies avec d'autres maladies, tels l'hystérie, la catalepsie, le somnambulisme (?) ou encore la mélancolie, il ne réduisit pas l'extase, en terme de diagnostic, à ces affections. Il considéra sur un plan différentiel cette maladie (!) « qui a le cerveau pour siège, mais dont la lésion anatomique échappe à l'état actuel de nos connaissances »⁴.

2. Michea Claude. Extase, in *Nouveau dictionnaire de médecine, de chirurgie pratiques*, 1871, tome 14, p. 341.

3. Michea C. Ibid., p. 342.

4. Michea C. Ibid., p. 346.

Cette approche d'un des derniers membres de l'école de physiologie appliquée à l'histoire, semblait symboliquement annoncer en cette année 1871, la fin de ce courant au profit d'une autre école, celle de la Salpêtrière ; en marquant encore une tentative de considérer de manière *isolée* l'extase comme une production morbide, alors que les salpêtriers intégreront bientôt celle-ci dans leur vaste édifice taxinomique, la *Grande Hystérie*, et la circonscriront ensuite à l'une de ses variantes, la phase des *attitudes passionnelles*.

1) Examens cliniques du cas Louise LATEAU et l'énigme des stigmates.

Louise LATEAU (1850-1883) naquit dans une famille paysanne du Bois-d'Haine (Belgique) ; ayant une santé fragile ou s'interpénétrèrent plusieurs manifestations, qualifiées diversement d'extase, de névralgies, de visions, de catalepsies, d'inédie ou anorexie, de stigmates et autres guérisons subites... Objet d'une notoriété soudaine, la presse s'empara de l'affaire et des médecins furent diligentés sur place (quand ils ne prirent pas d'eux-mêmes cette initiative) afin de soumettre la « *malade* » à des examens médicaux plus prononcés. Evidemment les conclusions divergèrent et des discussions et débats eurent lieu à l'*Académie royale de médecine* de Belgique, entre les principaux médecins, F. LEFEBVRE, H. BOENS, E. WARLOMONT et N. CHARBONNIER-DEBATTY, sans finalement parvenir à un consensus...

Ce dernier auteur cité, à l'origine d'un ouvrage portant pour titre *Maladies et facultés diverses des mystiques* (Bruxelles, 1875), reprocha d'abord à LEFEBVRE de se dissimuler derrière le « *rapport médical* » établi par WARLOMONT qui prétendait réfuter la thèse de CHARBONNIER... sans parvenir au terme de cette réfutation. L'auteur attaqua donc la sincérité de LEFEBVRE qui avançait que les stigmatisés n'avaient « *jamais eu d'hémorragie (sic) par aucune autre région du corps* »⁵, comme s'ils échappaient aux lois de la physiologie, omettant également de rapprocher les extatiques des hallucinés... dans sa démonstration théorique lors des séances académiques, contrairement à ce qui figurait dans son livre.

La thèse de CHARBONNIER fut *audacieuse* ; les phénomènes mystiques du type extase, stigmates, inédie... convergeraient vers l'abstinence, qui serait leur pivot. Cette abstinence, conséquence de la volonté ou d'un état pathologique, « *appauvrit le sang, elle crée l'anémie ; celle-ci apparaissant graduellement amènerait l'altération des parois vasculaires qui dispose aux hémorragies (sic). En même temps elle exalte le système nerveux qui sous son influence crée des visions, des hallucinations, des mouvements convulsifs et des actions vaso-motrices anormales* »⁶. Dit encore autrement, cette théorie de la stigmatisation se déclinerait comme suit : « *l'abstinence en supprimant les fonctions végétatives, rend libre et l'influx nerveux et le sang qui étaient distribués aux organes digestifs. En même temps qu'elle détermine l'atrophie de certains organes, apparaissent les névralgies, les hallucinations, les illusions et des accès nerveux appelés extases* »⁷.

5. Charbonnier-Debatty Nestor. *Maladies et facultés diverses des mystiques* (Bruxelles), 1875, p. V.

6. Charbonnier-Debatty N. Ibid., p. IX- X.

7. Charbonnier-Debatty N. Ibid., p. 249-250.

La contemplation serait par là même facilitée par l'abstinence afin d'opérer la stigmatisation : à une concentration organique et psychique succédera un « *mouvement histologique* » (!) induit par la fixation de l'idée de la passion du Christ à partir des puissances de l'âme : « *la fluxion sanguine qui a été amenée sur toute la surface de la peau par la grande activité fonctionnelle, suit à la fin l'influx nerveux qui est constamment dirigé vers certains points, et la stigmatisation est faite* »⁸. Selon CHARBONNIER, l'homme raisonnable se situerait à partir des faits et s'appuierait sur leur observation (contrairement au mystique qui ne voit que par son *œil intérieur* et ne croit qu'à ses hallucinations, toujours d'après l'auteur). Son objectif fut bien, comme il l'affirmait, de détruire le miracle d'un *seul coup*, à partir de sa théorie de l'abstinence, car « *le mystique s'est réellement aliéné au physique et au moral. Il n'est plus lui, il n'est plus un homme puisqu'il n'est plus doué de raison [...]* »⁹.

Evariste WARLOMONT, auteur d'un travail intitulé *Louise Lateau. Rapport médical sur la stigmatisée de Bois -d'Haine, fait à l'Académie Royale de médecine de Belgique, au nom d'une Commission* (Bruxelles, 1875) considéra quant à lui les extases et les stigmates de LATEAU comme deux manifestations morbides qu'il rassembla, en tant que syndrome, sous le vocable de « *névropathie stigmatique* ». L'auteur affirma cependant que « *la stigmatisation est le résultat d'un acte cérébral, dont le siège reste à déterminer* »¹⁰. Il tenta de définir plus loin cette névropathie stigmatique en tant qu'étant « *une névrose, ayant son siège dans le bulbe, dont le premier stade consiste dans la paralysie du centre vaso-moteur et le second dans son excitation* »¹¹, tout en essayant avec peine de réfuter le mémoire de CHARBONNIER et sa théorie de l'abstinence.

Un troisième médecin, Ferdinand LEFEBVRE, fut l'objet de la vindicte de CHARBONNIER, pour avoir tenté de dissimuler certaines manifestations pathologiques, au profit d'une explication certes naturaliste (mais perçue par CHARBONNIER comme ouvrant la porte au surnaturel), mais non entachée d'un cachet morbide. C'est à partir de ce débat belge que nous pouvons maintenant glisser vers la France où deux auteurs vont s'affronter : le médecin catholique Antoine IMBERT-GOURBEYRE et le neurologue anti-clérical Désiré-Magloire BOURNEVILLE, autour du cas Louise LATEAU.

Antoine IMBERT-GOURBEYRE (1818-1912), professeur à l'École préparatoire de médecine de Clermont-Ferrand, monarchiste catholique, partisan d'une restauration de la royauté, fut suffisamment sensible au « *merveilleux* » pour y lire confirmation de la fin prochaine de la République et de l'anticléricalisme qu'elle permit. L'auteur publia en 1873 un ouvrage, *Les stigmatisées I. Louise Lateau, Palma Matarelli* (V. Palmé) qui eut un certain retentissement, malgré la crédulité d'IMBERT-GOURBEYRE qui collecta par la suite 321 (!) cas de stigmatisation à travers l'histoire. Le « *bon docteur* » comme le surnomma J. BOUFLET, se laissa abuser par son absence d'esprit critique pour l'extraordinaire, ou ce qui en avait l'air : « *ce double engagement religieux et politique l'amène à s'intéresser de préférence aux stigmatisées créditées d'un don de prophétie qui, inlassables vaticinent sur l'imminent triomphe de l'Eglise et la non moins imminente restauration de la monarchie française* »¹². LATEAU, au contraire de MATARELLI, n'alimentera pas sa curiosité sur ce plan là, ne répondant pas à ces questions orientées.

8. Charbonnier-Debatty N. Ibid., p. 252.

9. Charbonnier Debatty N. Ibid., p. XIII.

10. Warlomont Evariste. *Louise Lateau. Rapport médical sur la stigmatisée de Bois-d'Haine, fait à l'Académie Royale de Médecine de Belgique, au nom d'une commission* (Bruxelles), 1875, p. 153.

11. Warlomont E. Ibid., p.162.

12. Bouflet Joachim. Avant-propos, in *La stigmatisation* (J. Millon) 1996, p. 9, ouvrage de Antoine Imbert-Gourbeyre d'abord paru en 1894.

Faisant donc preuve d'un manque évident de discernement en articulant les *phénomènes mystiques* (extases, visions, stigmates...) secondaires du point de vue théologique ; avec la *sainteté*, comme preuve (?) du surnaturel, IMBERT-GOURBEYRE partit à l'attaque de l'école de la Salpêtrière pendant une vingtaine d'années (1873-1897) et quelques œuvres, rejetant par principe toute avancée scientifique (école de la Salpêtrière, RIBOT, JANET, travaux de psychologie religieuse...). Pour lui, la sainteté authentique était corrélative de la seule transcendance, le « mysticisme » équivalait à la sainteté et ne pouvait être entaché de troubles psychiques, alors même que son système théorique fut enfermé dans une approche dualiste fondée sur le *diptyque* corps/âme.

Afin de contrer ces tendances, le libre-penseur Désiré-Magloire BOURNEVILLE (1840-1909), neurologue et disciple de CHARCOT passa à l'attaque sur le créneau de l'affaire LATEAU dès 1875, au moment où le catholicisme royaliste chambordiste (Comte Henri de CHAMBORD, petit fils de Charles X) tentait de faire barrage à l'affermissement de la *III^e République*.

En fait, « *le combat de BOURNEVILLE se déroule dans une conjoncture où la stratégie catholique s'appuie sur l'espoir d'une reconquête politico-religieuse (soutien au second Empire, puis au prétendant « Henri V » ; la basilique de Montmartre), sur une culture du merveilleux (Lourdes 1858, et plus généralement la pédagogie du miraculisme) et sur la condamnation des idéologies du progrès (Syllabus, 1864) »*¹³.

Dans un contexte propice, dès la seconde moitié du *II^e Empire*, à la montée en puissance de différentes disciplines scientifiques, telles la biologie et l'évolutionnisme darwinien (1859), mais aussi la médecine physiologique et l'idéologie positiviste ou encore, dans un autre registre, les sciences dites religieuses (ou l'histoire des religions) ; la théologie catholique se retrouva cernée par des incursions multiples émanant d'ennemis perçues comme « *tentaculaires* », ceux-ci tentant de s'immiscer dans ce secteur ou au contraire d'ingérer ce vaste domaine, en ciblant leurs attaques soit sur l'institution (l'Eglise) et sa place prééminente dans la société et la politique, dans les hôpitaux et au niveau de l'éducation, soit à l'égard des manifestations dites surnaturelles ou mystiques. C'est ce combat que CHARCOT, BOURNEVILLE et les salpêtrien mènèrent, attaquant sans relâche sur ce *double front* de résistance, tirant des salves anticléricales par l'entremise de réformes hospitalières de type laïque et d'écrits polémiques d'essence naturaliste, afin de convertir les phénomènes religieux et mystiques (miracles, extases, stigmates, visions, lévitations...) sur le seul plan de la pathologie.

Alors que ces auteurs furent à la recherche, au début des années 1870, d'une entité clinique censée métaboliser une maladie neurologique, à partir du modèle de l'épilepsie selon le neurologue H. JACKSON ; ils prirent une tangente qui se révéla beaucoup plus intéressante, les menant vers une stratégie scientiste anti-religieuse, à partir de la mise à jour d'une matrice pathologique, la ***Grande Hystérie***. Celle-ci, aussi qualifiée d'*Hystéro-épilepsie*, avait pour vocation (!) de passer au crible, par essai de « *médecine rétrospective* » (E. LITRE, 1870) toutes les manifestations religieuses (sorcellerie, possession, mysticisme, sainteté...), ramenées finalement à du morbide.

13. Maître Jacques. De Bourneville à nos jours : interprétations psychiatriques de la mystique, in *L'Evolution psychiatrique*, 1999, 64, p. 769.

D'après nous les prémices de cette approche sont repérables à la fois chez E. TEINTURIER (1872) et D. M. BOURNEVILLE & M. VOULET (1872), relayant l'école de *physiologie historique* de L. F. LELUT. Cependant l'œuvre réellement inaugurale des travaux de cette école, sous l'angle des mystiques fut le livre de BOURNEVILLE, *Science et miracle. Louise Lateau ou la stigmatisée belge* (Paris, 1875), l'auteur s'appuyant notamment sur les oeuvres belges des médecins de l'Académie royale de médecine, et l'ouvrage d'IMBERT-GOURBEYRE qu'il critiqua. Parus initialement sous forme de feuilleton, ses écrits furent rassemblés en une œuvre « certifié(e) conforme au tirage »¹⁴ en 1875, et légèrement augmentée d'annexes pour la réédition en 1878.

Son introduction annonçait d'emblée le parti pris que BOURNEVILLE défendra dans cet ouvrage : « *Endormi durant cette époque de si triste et si sombre mémoire, l'esprit humain s'est réveillé peu à peu et, en dépit des obstacles et des persécutions de tout genre, la science a commencé à se constituer, à posséder, elle aussi, ses lois organiques. Moins parfaites encore aujourd'hui qu'elles ne le seront dans l'avenir, elles suffisent cependant pour expliquer tous ces faits réputés miraculeux* »¹⁵. Un premier chapitre biographique consacré à Louise LATEAU permit déjà à l'auteur de préparer le terrain de ce qu'il nommait encore la « grande névrose » connue sous le nom d'hystérie. Le second chapitre fut consacré à la description de la maladie de LATEAU (stigmates ou hémorragies, dites sueurs de sang, extases ou « *les yeux s'arrêtent, deviennent fixes, immobiles, tournés vers le ciel et, dans les instants qui suivent, la physionomie comme l'attitude change souvent* »¹⁶, ou encore abstinence, insomnie...).

BOURNEVILLE distingua trois phases chez la malade quand l'extase pointait : une *première phase* où les yeux étaient fixes, immobiles, la figure exprimant une sensation de contemplation ou encore de béatitude, les traits se contractant, les larmes coulant, quelques cris étouffés, le corps tressaillant étant insensible... Une *deuxième phase* (dite de la *généflexion*) prenait le relais, les yeux étant dirigés en haut à droite, cette phase ne durant qu'un quart d'heure, et annonçait une *troisième phase*. Celle-ci se subdivisait en trois stades ; prosternement (caractérisés par des mouvements bruyants de déglutition où l'auteur établissait, en bas de page, le parallèle avec plusieurs malades de la Salpêtrière !), crucifiement (bras en croix) et résurrection (Louise se trouvant à genoux en extase, puis son visage étant « *détransfiguré* » (sic), sa tête s'inclinant sur la poitrine...), l'auteur parla alors d'agonie au sens de la théologie catholique, précisant que « *Louise LATEAU obéit automatiquement, comme à demi-éveillée* »¹⁷.

Le chapitre trois, le plus important en terme de place est intitulé comme suit ; « Louise LATEAU est une hystérique : Démonstration clinique ». On pourra constater que la démonstration de BOURNEVILLE s'appuya sur le rapport d'identité qu'il tenta d'établir, entre la *mystique* (LATEAU) et les *hystériques* (patientes de la Salpêtrière), tant du côté des hémorragies, des convulsions, des stigmates de la passion, des hallucinations, des contractures, que des extases et autres attaques de crucifiement... qui convergeaient tous vers l'hystéro-épilepsie, modèle neurologique d'une maladie somme toute « *protéiforme* » (p. 39).

14. Sur notre exemplaire datant de 1878 figure, sur la page de garde, cette mention signée par l'auteur lui-même.

15. Bourneville Désiré-Magloire. *Science et miracle. Louise Lateau ou la stigmatisée belge* (Paris), 1878, p. I (c'est nous qui soulignons)

16. Bourneville D.- M. Ibid., p. 16.

17. Bourneville D.- M. Ibid., p. 20 (c'est nous qui soulignons).

crucifiement dure jusqu'à 3 heures et demie (*Fig. 2.*)



Fig. 2. — Attaque de contracture. (Dessin fait par M. P. Richer, interne des hôpitaux.)

La descente de la croix s'effectue peu à peu.

Si une première période concernait les hémorragies (de l'estomac ou vomissement de sang, hémorragies de la peau ou hématuries, sueurs de sang), produites par la volonté et l'imagination ; les secondes et troisièmes périodes de l'attaque étaient constituées par des phénomènes convulsifs, par la contracture, par l'extase ainsi que les hallucinations. Durant la phase dite des contorsions « *Louise a des hallucinations dans lesquelles le démon se montre à elle sous toutes sortes de formes hideuses. Alors ce n'est plus une sainte mais plutôt une possédée* »¹⁸. Cette sentence démontre à elle seule la capacité d'absorption de la Grande Hystérie, envisageant une *réversibilité* des manifestations, pouvant aller de la sainteté à la possession, de l'extatique à la sorcière et bien sûr, comme nous le verrons plus loin pour cette même école, du mystique au démoniaque, à partir d'une logique d'*équivalence* et de *périodicité* des phases...

Il en fut de même pour l'extase, BOURNEVILLE prit l'exemple d'une patiente de la Salpêtrière celle-ci aurait, selon les termes même de l'auteur, « *quelque chose de lubrique : elle semble voir un amant imaginaire, sa figure exprime les désirs les plus passionnés et le seul mouvement que l'on observe parfois sur sa figure est celui des baisers. Chez les autres, comme chez Louise LATEAU, la physionomie rappelle celle que l'on donne aux « saints » dans les tableaux* »¹⁹. La dimension érotique et sexuelle n'a d'ailleurs pas échappé à l'auteur, à partir des *attitudes*, des *postures* bref, de la *figuration* des corps qu'il renvoya aux tableaux de maîtres tentant jadis de représenter des saintes ; et *préfigurant* les travaux ultérieurs de l'école de la Salpêtrière portant sur la preuve par l'image, la photographie (*Iconographie photographique* et *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*), les fresques, bas reliefs, lithographies..., fixés sur des œuvres montrant des extatiques ou des possédés, et ramenés rétrospectivement dans le giron de la médecine et de la production morbide.

A cette phase des *attitudes extatiques* (inclinaison ou posture à genoux, larmes, cris, physionomie exprimant la terreur ou la béatitude) succédait une phase de *prosternement* et de *crucifiement*.

Toujours sur un plan descriptif, « *Louise LATEAU est couchée la face contre terre et dans l'attitude du Christ sur la croix. Tout son corps est rigide : il est impossible de plier ses bras ou ses jambes* »²⁰; l'auteur dressa ensuite un parallèle avec une hystérique du service de la Salpêtrière hospitalisée dès 1846 et sujette à des attaques hystéro-épileptiques subitement, en 1872. C'est précisément, le 19 octobre 1872, à 10 heures du matin que la patiente fut prise d'une attaque tétanique d'un genre nouveau, revêtant la forme du *crucifiement*. La description de BOURNEVILLE mérite selon nous d'être citée, après quoi des commentaires s'imposeront :

18. Bourneville D.- M. Ibid., p. 40.

19. Bourneville D.- M. Ibid., p. 42.

20. Bourneville D.- M. Ibid., p. 43.

« D'une façon générale, la face, le tronc et les membres présentent une immobilité complète. Tout le corps offre une rigidité extrême. La tête, fortement renversée en arrière, est le plus souvent dans l'axe du corps ou légèrement inclinée sur l'épaule droite. Les paupières entr'ouvertes, et parfois animées de mouvements convulsifs très-rapides, laissent apercevoir les globes oculaires qui sont immobiles, portés en haut et en dedans. La face, dans son ensemble, est dirigée vers la droite. Les muscles des mâchoires sont contracturés ; les arcades dentaires, distantes l'une de l'autre d'un centimètre, ne peuvent être ni rapprochées, ni écartées. La partie antérieure du cou, comme gonflée, est momentanément soulevée par de bruyants mouvements de déglutition. Les muscles du cou sont durs, tendus. Les membres supérieurs, très contracturés, sont étendus perpendiculairement au tronc, c'est à dire en croix ; les mains sont fermées et les doigts fléchis si violemment sur la face palmaire qu'il est impossible de les allonger. Les membres inférieurs sont rapprochés et allongés ; les orteils sont fléchis. En un mot, la rigidité est telle qu'on soulèverait le corps tout d'une pièce, à l'instar d'une barre de fer »²¹.

Enfin la *descente de la croix* ou la *résurrection* s'effectuait progressivement, agrémentée d'hallucinations, la tête se fléchissait et une lamentation nostalgique s'exprimait...« *pas besoin de longs commentaires, pour prouver que Louise LATEAU et LER...* (la patiente hystérique en question alias Rosalie LEROUX) *sont affectées de la même maladie* »²², ajouta BOURNEVILLE.

Il nous paraît intéressant de noter que cette attaque d'un genre nouveau qui fut *imposée* à la malade, sous la forme d'une attaque de crucifiement, en cette année **1872**, marqua selon nous le début officiel des recherches de *l'école de la Salpêtrière* pour trouver une *entité plastique* forgée à partir d'un garant anatomo-pathologique, afin de convertir les expressions de type religieux (*mystique* et *démoniaque*) en preuve de maladie neurologique. Nous émettons pour hypothèse que l'accident « *subit* » de cette patiente fut plus un effet *cultivé* par les salpêtriciens dans un *rapport* (puisqu'on ne parlait pas alors de *transfert*, au sens psychanalytique du terme) évidemment non analysé ni reconnu, de séduction et de jeux de pouvoirs, entre patientes féminines et médecins masculins.

Nous pensons donc que c'est à peu près à ce moment déjà que les phénomènes se produisirent, bien avant les critiques classiques adressées à juste titre à l'école de CHARCOT, à propos d'un *entraînement* des hystériques. Ces dernières, véritables « *actrices* » étaient censées se *produire* et montrer par « *neuromimesis* » (selon le néologisme de G. DIDI - HUBERMAN, 1984, p.145) les phases classiques de la Grande Hystérie prototypique, lors des *présentations publiques* du Mardi en amphithéâtre, sous la *direction* du maître. En arrière plan du célèbre tableau de André BROUILLET « *Une leçon du Dr. CHARCOT à la Salpêtrière* » (1887), représentant l'une de ces présentations, où l'on aperçoit en arrière plan dudit tableau la figuration d'un arc de cercle suggestif captant inévitablement le *regard* de l'actrice ; nous ajouterons que certains internes de CHARCOT payaient même des hystériques, véritables *vedettes* d'une entreprise de *mystification* grandiose, aux fins de produire les poses attendues.

Le diagnostic émit par BOURNEVILLE ne souffrira donc d'aucune équivoque ; réfutant le nouveau syndrome de « *névropathie stigmatique* » postulé par WARLOMONT, il conclua son travail sur un « *délire hystérique* », ou un stigmate de LATEAU, releva t'il, siégeait à gauche alors que chez Saint François d'ASSISE, il occupait le côté droit !

21. Bourneville D.-M. Ibid., p. 45.

22. Bourneville D.-M. Ibid., p. 47 (le complément entre parenthèse est de nous).

L'auteur se gaussant ensuite des médecins catholiques qui s'étaient fourvoyés avec une ferveur suspecte dans cette affaire, affirmant que « *la Science est plus exigeante que la Théologie ; MM. LEFEBVRE et IMBERT-GOURBEYRE auraient dû s'en souvenir* »²³.

Alors que parut la seconde édition de cet ouvrage, *l'Iconographie photographique de la Salpêtrière* (I. P. S.) fut déjà lancée depuis bien deux années, et grâce à sa diffusion, l'entreprise de construction d'une entité morbide à prétention généraliste [la Grande Hystérie] tendait de plus en plus à s'affiner et s'affirmer. Concernant le délire de Louise LATEAU, « *tantôt les visions [...] la rendent heureuse, tantôt elles la terrifient* », il préfigurait la période dite des *attitudes passionnelles* dans l'extase hystérique, en tant que troisième période de l'édifice hystérique, qui alternera également entre sentiment d'allure *gaie* ou bien *triste*. Par ailleurs, les symptômes principaux évoluaient à partir d'une marche progressive, se succédant à intervalles réguliers et, pris dans leur ensemble constituaient la grande attaque chaque vendredi : BOURNEVILLE balaya le dilemme posé par Rudolf VIRCHOW à propos de LATEAU, « *ni supercherie, ni miracle* », pour le remplacer par une *hystérie grave* en tant que clé laïque forçant la porte cléricale du surnaturel.

Notons encore un nouveau lexique qui s'institua en effet, une *nomenclature salpêtrienne* apparue avec des termes tels que « *hystéro-épilepsie* », « *attaques de crucifiement* », « *phase de contorsions* », « *attitudes passionnelles* », « *descente de la croix* », « *hystérie extatiques* », « *variante démoniaque* »..., terminologies qui firent les beaux jours de cette école ; le sociologue des religions, J. MAITRE dira judicieusement, à propos de BOURNEVILLE, que « *sa conclusion reste extrêmement vigoureuse contre l'exploitation ecclésiastique de la crédulité* »²⁴.

Sous les pontificats de Pie IX (1792-1878) et plus encore Léon XIII (1810-1903) une série de positions furent prises en matière *d'apologétique catholique*, de reconsidération des rapports entre raison et foi, d'assignation à certaines places des sciences humaines de nature profane... aboutissant à l'encyclique *Aeterni Patris* (1879), et l'exhumation d'une philosophie scolastique d'essence néo-thomiste qui servira aux théologiens catholiques d'appareil conceptuel défensif et offensif, contre les attaques positivistes ou scientistes polarisées notamment sur des questions fondamentales de théologie morales (ascétique et mystique).

Alors que le « *Syllabus errorum* » (1864) annonçait, par le biais de l'Eglise romaine un nombre conséquent d'erreurs contemporaines concernant la doctrine catholique (80 propositions répréhensibles) tel que « *non seulement la révélation divine ne sert à rien, mais elle nuit à la perfection* » (6^e proposition) ; « *les prophéties et les miracles racontés dans les Livres sacrés sont des fables de poètes* » (7^e proposition)²⁵... ; cette énumération sommaire visait à lutter contre l'alignement des disciplines théologiques et philosophiques, considérées par certains comme équivalentes en terme de valeurs et de pertinences.

Dans cette suite, le Concile *Vatican I* (1869-1870) condamna les erreurs modernes issues du rationalisme, par l'entremise de la « *Constitution Dei Filius* » (1870). Celle-ci tenta de fixer une limite entre les méthodes propres aux sciences sacrées et aux sciences profanes ; ces dernières conservant leur légitimité et leur respectabilité... aux yeux de l'Eglise tant qu'elles ne seraient pas tentées par des incursions dans le domaine de la foi.

23. Bourneville D.- M. Ibid., p. 65.

24. Maître Jacques. Ibid., p. 770.

25. Article Syllabus, in *Dictionnaire historique de la papauté* (Fayard), 2003, p.1606.

Le chapitre quatre de cette constitution dogmatique porta pour titre *De la Foi et de la Raison* ou « *la droite raison démontre les fondements de la foi, et, éclairée par sa lumière, elle cultive la science des choses divines ; la foi délivre et prémunit la raison des erreurs, et l'enrichit d'amples connaissances* » (cf. annexe 25). Dans les canons de cette même constitution, il est indiqué que quiconque relèguerait les miracles et les récits de miracles, contenus dans l'Écriture Sainte, parmi les fables et les mythes, ou encore relativiserait leur existence en avançant une absence de preuve serait anathémisée, de même que « *si quelqu'un dit que les sciences humaines doivent être traitées avec une liberté que l'on puisse tenir pour vraies leurs assertions, quand même elles seraient contraires à la doctrine révélée, et que l'Église ne peut les proscrire ; qu'il soit anathème* » (ibid).

Rétroactivement, un parallèle relatif pourrait être établi avec la « *science catholique* » (1827) au sens où l'entendaient les frères LAMENNAIS, en vue de constituer, à partir d'une posture catholique, une exégèse biblique, fonder une histoire des doctrines chrétiennes et enfin établir une histoire des religions. Cependant, dans cette entreprise, « *les sciences et la philosophie ne sont pas seulement invitées à se soumettre à la théologie, mais à témoigner en sa faveur. Il s'agit en somme de refaire l'Encyclopédie, mais sous forme vivante* »²⁶. Si cette entreprise fut en quelque sorte prolongée par la titanesque *Encyclopédie théologique* dirigée par l'abbé MIGNE, ce projet apologétique novateur de type mennaisien sera condamné par Rome, et plus tard par le mouvement néo-thomiste qui n'épargnera pas non plus cette philosophie traditionaliste issue de BONALD et du même LAMENNAIS ; laquelle, soucieuse de propager et exalter la foi, se vit reprocher de faire trop de place aux droits de la raison...

Rappelons qu'en France, tout comme dans le monde, un désarroi certain avait régné tout au long du XIX^e siècle ; aucune philosophie dominante (reconnu unanimement !, parmi le sensualisme, les idéologues, les spiritualistes...) ne trouva place ni grâce dans les écoles catholiques ; s'adjoignait à ce constat un affaiblissement du catholicisme (cf. suite aux coups de boutoir de la Révolution française, et certains de ses effets, tel le Concordat...), une décadence, voir un effondrement de la littérature spirituelle, même si d'anciens textes furent remis (et réédités) aux goûts du jour ; dans un siècle qui vit la montée de l'anticléricalisme se faire de plus en plus menaçante. C'est dans ce contexte que, sous le pontificat de Léon XIII, l'encyclique *Aeterni Patris* (4 août 1879) vit le jour, avec pour objectif de se fixer une philosophie officielle, en remettant à l'honneur la philosophie thomiste.

Le propos était de postuler « *la nature d'un enseignement philosophique qui respecte en même temps les règles de la foi et la dignité des sciences humaines* »²⁷. Quand le pape engagea ce mouvement d'étude des « sciences profanes », il y intégra d'abord les sciences physiques et historiques, afin de contrer les avancées des partisans de la théorie de l'évolution darwiniste, de même que les tenants de la critique historique appliquée à l'interprétation de la Bible.

Un objectif fut de fédérer, sous bannière catholique afin que « *s'affirme la notion fantastique de « sciences mixtes », profanes par leurs méthodes, profanes et religieuses par leur application* »²⁸.

26. Laplanche François. La notion de « science catholique » : ses origines au début du XIX^e siècle, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1988, LXXIV, p. 67.

27. Aubert Roger. Aspect divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII, in *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII* (Roma), 1961, p.141.

28. Ladous Régis. Le magistère catholique au défi de la modernité ou l'impossible distinction des sciences (1870-1920), in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 2000, 95, p. 652.

Différentes disciplines seront donc ralliées, allant de la géologie à la médecine, mais canalisées par une double frontière orthodoxe, qui encerclait ou étouffait les sciences dites mixtes : une lisière théologique en amont avait pour vocation de distinguer les sciences sacrées des sciences profanes ; une marge philosophique en aval séparait quant à elle les sciences profanes de leur exposé systématique, dans la veine de Saint Thomas d'AQUIN.

Afin de réaliser une diffusion internationale, des pôles d'enseignement et d'influence du néo-thomisme furent nécessaires, telles l'*Université Grégorienne* (Rome), l'*Université catholique de Louvain* (Belgique) ou plus tard l'*Ecole de Paris* (Mgr. d'HULST et l'Institut catholique). En 1882 fut créée une chaire spéciale de haute philosophie selon Saint Thomas, à l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, et attribuée, après moult tergiversations, au Cardinal Désiré Joseph MERCIER. Le but escompté fut de créer un mouvement philosophique sérieux, accompagné de publications, en réunissant un groupe de savants spécialisés chacun dans un secteur scientifique bien déterminé.

Outre le retour à la philosophie thomiste et les scolastiques médiévaux contemporains de cette même époque, il s'agissait également d'étudier ses remaniements au cours de l'histoire et enfin « avoir le souci constant de confronter le thomisme avec les philosophies modernes et en particulier avec les deux principaux courants qui se partageaient alors les faveurs des philosophes, le kantisme et le positivisme »²⁹. Cette épistémologie néo-thomiste s'appuiera donc sur l'étude de la cosmologie (en articulation avec la physique, la chimie, la minéralogie), l'étude de la psychologie (en lien avec la biologie, l'anatomie, la physiologie), et enfin l'étude de la morale (en raccord avec les sciences canoniques, sociales et politiques).

Cette démarche de recherche prit appui sur l'encyclique *Aeterni Patris*, dont le programme fut de proposer un triple rôle à la philosophie, au regard de la foi et de la théologie : « pour [...] les fondements de la foi, en démontrant l'existence de Dieu et certaines de ses propriétés [...] ; donner un caractère scientifique à la théologie en systématisant les différentes vérités à croire et en cherchant à en donner une intelligence plus claire ; enfin protéger les vérités de foi en réfutant les objections que leur opposent les rationalistes »³⁰. Sous couvert, selon nous, d'un « œcuménisme » déguisé, la philosophie d'abord, les sciences profanes ensuite, deviendraient respectivement la servante et les porteurs de valises de la théologie ; la raison se soumettant toujours, en dernière instance, face à l'ordre surnaturel. Notons enfin le frayage apologétique de cette entreprise de retour à une philosophie thomiste typique, « parce que les adversaires de l'Eglise attaquent souvent la foi chrétienne sur le plan de la raison et que, dès lors, c'est sur ce plan de la raison que l'on doit pouvoir leur répondre également [...] »³¹.

Dans le contexte français, durant la III^e République, ce retour au Docteur Angélique fut perçu, par beaucoup de théologiens (mais pas tous !), « comme un contrepoison à l'égard des doctrines subversives des valeurs traditionnelles au point de vue familial, social et politique »³². Nous nous attarderons maintenant sur les conflits virulents qui s'établirent durant le dernier quart du XIX^e siècle, opposant certains théologiens apologétistes à des neurologues et des aliénistes, avec quelques médecins catholiques (de la *Société de Saint Luc de Lourdes*) en arbitres pas toujours impartiaux, autour de cet obscur objet mystique, rétif à être saisi.

29. Aubert R. Ibid., p. 186.

30. Aubert R. Ibid., p. 142 (c'est nous qui soulignons).

31. Aubert R. Ibid., p. 146.

32. Aubert R. Ibid., p. 152-153.

Le R. P. Joseph de BONNIOT (1831-1889), jésuite et apologiste catholique aborda dès 1874 dans divers périodiques tels les *Etudes religieuses, historiques et littéraires* ; ou encore la *Revue du monde catholique*, des questions centrées sur les liens entre « les extases et les névroses », « les apparitions sont-elles réductibles à des hallucinations », « les fausses extases », « l'ascétisme et la pathologie »...

Ces thématiques seront affinées principalement dans trois de ses ouvrages, *Le Miracle et les sciences médicales. Hallucination. Apparitions- extase - fausse extase* (Paris, 1879) ; *Opposition entre l'hystérie et la Sainteté* (Paris, 1886) ; *Le Miracle et ses contrefaçons* (Paris, 1888) 2^e éd.; et divers articles (« Iconographie des possessions », 1888 en réaction à la parution des *Démoniaques dans l'art* de CHARCOT et RICHER, ou encore « Possession et hypnotisme » paru en 1889...), ou « son zèle ne cessa de poursuivre les ennemis de la religion à travers toutes les questions de science sous lesquelles ils prétendaient s'abriter, et ses coups furent d'autant plus décisifs qu'il employait contre chaque adversaire ses propres armes, au rationaliste opposant la raison, au darwiniste athée la science expérimentale »³³.

Fort de cette position d'apologiste, BONNIOT rédigea une synthèse de ses articles préalables dans un ouvrage qui parut la même année que l'encyclique *Aeterni Patris* (1879), ayant pour titre *Le Miracle et les sciences médicales*, partagé en deux Livres (Des Visions, des Extases). Présentant d'abord la définition esquirolienne de l'hallucination, à savoir que « un homme qui a la conviction intime d'une sensation actuellement perçue, alors que nul objet extérieur propre à exciter cette sensation n'est à portée de ses sens, est dans un état d'hallucination »³⁴. BONNIOT s'empessa d'ajouter qu'il ne fallait pas exclure « tout objet propre à exciter la sensation », mais bien seulement l'objet qui répond à la sensation comme le type à l'image. Si donc l'**hallucination** et la **sensation** peuvent être confondues au point d'une modification matérielle des organes des sens, ils se distingueraient en tant que « l'hallucination se passe toute entière dans le sens et l'imagination, elle est purement subjective ; la sensation se passe dans le sens et vient d'un objet extérieur ; elle est aussi objective »³⁵. De là peut se poser la question de savoir si toute sensation *extraordinaire* est une hallucination et, BONNIOT prenant le parti de répondre contre la plupart des aliénistes, intitula son cinquième chapitre ; « comment l'hallucination se distingue des apparitions ». L'imagination, « lieutenant des sens auprès de la raison »³⁶ selon J. TISSOT ; les sens déposant des images dans la mémoire, d'où l'imagination raviverait certaines sensations : afin de connaître [faculté de l'intelligence], l'esprit imagine [faculté de l'imagination], mais l'imagination ne fournit jamais, selon BONNIOT, à l'intelligence ce que les sens avaient pour objectif de transmettre directement ou non à cette faculté intellectuelle.

Dès lors, « une connaissance bien constatée d'un fait qui dépend d'un agent libre, si elle n'est pas arrivée par la voie des sens, est très certainement surnaturelle »³⁷. L'auteur aborda ensuite les influences de l'imagination sur l'organisme, pointant l'ascendant qu'exerçait l'imagination sur les passions et, via celles-ci, sur le système nerveux ; mais limitant néanmoins son action aux nerfs : exaltation des nerfs, insensibilité...

33. Nécrologie. Joseph de Bonniot, in *Etudes religieuses, historiques et littéraires*, 1889, t. XLVIII, décembre, p. 513.

34. Bonniot Joseph de. *Le miracle et les sciences médicales. Hallucination. Apparitions - extase - fausse extase* (Didier & Cie), 1879, p. 4

35. Bonniot J. de. Ibid., p. 48.

36. Bonniot J. de. Ibid., p. 63.

37. Bonniot J. de. Ibid., p. 83.

Pourtant, aux dires de BONNIOT, d'autres phénomènes ne peuvent être réduits à une explication naturaliste justifiée par l'imagination : « *est-il un physiologiste au monde qui ose attribuer à une surexcitation cérébrale la suppression, ou seulement la diminution de l'effet de la pesanteur sur le corps ?* »³⁸, l'auteur s'empresse toutefois d'ajouter que, par exemple, BAILLARGER évoquait l'hallucination pour tenter d'expliquer (?) le cas de certains saints élevés à plusieurs pieds du sol...

Le théologien conclua cette partie par huit propositions censées circonscrire les apparitions des hallucinations, polarisées notamment autour du point suivant : « *une représentation sensible dont les éléments même n'ont jamais été perçus par les sens, ne peut être une œuvre de l'imagination, ne peut être une hallucination* »³⁹.

S'appuyant ensuite sur la tradition ascétique, qui distinguait trois types d'apparitions : *sensibles, imaginaires, intellectuelles* ; il précisa qu'il ne suffisait pas d'en cerner la cause suprasensible, mais qu'à partir de là un discernement des esprits (démons, anges, Dieu) était requis, prenant comme exemple le cas de Jeanne d'ARC, afin de la laver des soupçons d'hallucinations pathologiques dont l'école de LELUT l'accusa en son temps.

Dans ce premier livre, consacré à la défense des visions et des apparitions, les *sources médicales* sur lesquelles BONNIOT s'appuya, s'étaient étalées sur une période allant de 1838 à 1878, englobant les écrits des auteurs suivants : J. E. ESQUIROL, J. BAILLARGER, L. F. CALMEIL, A. BRIERRE de BOISMONT, L. F. LELUT, S. PINEL, B. A. MOREL, P. L. GRATIOLET (A. MAURY, qui ne fut pas un médecin)... N. CHARBONNIER-DEBATTY et J. TISSOT, c'est à dire la majeure partie des auteurs qui ont appartenu à l'école de *physiologie historique* dirigée par L. F. LELUT, et quelques autres...

Ce qu'il nous paraît intéressant de relever c'est qu'en cette année 1879, BONNIOT n'a pas encore pris la mesure, ou bien saisi l'ampleur des avancées critiques de *l'école de la Salpêtrière* (caractérisées par les leçons de J. M. CHARCOT, le cas LATEAU selon D. M. BOURNEVILLE et la publication, en cercle il est vrai restreint, de *l'Iconographie photographique de la Salpêtrière*, ou encore la thèse de G. LEGUE sur les possédées de Loudun...). En effet, l'auteur catholique se bornait à réfuter des travaux dont le retentissement fut certain, mais datait néanmoins de quelques décennies passées (CHARBONNIER mis à part !), passant du coup à ce stade de ses travaux, à côté des avancées salpêtriennes.

D'ailleurs, après avoir défini l'extase à partir des points de vue de A. LEMOINE, A. MAURY, B. A. MOREL, L. F. LELUT et surtout C. MICHEA, ce dernier auteur assimilant allègrement l'extase et la catalepsie ; BONNIOT émit à son tour un critérium distinctif. Il parla d'une *extase interne* et d'une *extase externe*, cette extase étant constituée de deux éléments distincts et opposés ; mais soumis l'un envers l'autre à un rapport de contingence de type cause à effet : « *les facultés supérieures de l'âme s'exercent pleinement et comme sans partage, c'est l'élément positif ; de l'autre, ses facultés inférieures, celles qui communiquent au corps le sentiment et l'action, suspendent presque toute leur influence, c'est l'élément négatif* »⁴⁰.

38. Bonniot J. de. Ibid., p. 90.

39. Bonniot J. de. Ibid., p. 102.

40. Bonniot J. de. Ibid., p. 189.

Les médecins se trouvaient leurrés par l'insensibilité des organes ou par l'immobilité des membres, aux dires de BONNIOT ils se limiteraient exclusivement aux *signes* extérieurs frappant leurs seuls sens, ignorant ou ramenant ces signes à l'extase dans son ensemble. Quant à l'extase intérieure, elle « *résulte d'un acte d'attention naturel au moins dans sa forme [...]. Si l'objet de la connaissance appartient à un ordre supérieur, l'intelligence ne peut se l'approprier sans passer par la série ordinaire de ses opérations* »⁴¹.

A partir de là, une conclusion lourde de sens put s'imposer, dans une tradition théologique sensible aux *facultés de l'âme*, distinguant les Lois naturelles de l'intelligence et les phénomènes dits miraculeux. En effet, « *il y aurait des leçons qui arrivent à l'intelligence par le sens externe, et Dieu, créateur de l'intelligence, des sens et de l'imagination, qui est l'auxiliaire normal de l'intelligence, serait incapable d'instruire l'intelligence par l'imagination* »⁴². BONNIOT s'inscrivit là en porte à faux des thèses médicales et neurologiques, anticipant l'hystérie protéiforme guidée par l'imagination, dont son extase externe serait une des impasses propre à l'observation scientifique. Affirmant au contraire, sur le plan de la théologie catholique que si Dieu était à l'origine des facultés de l'âme, l'Esprit Saint instruirait l'intelligence sans forcément passer par l'imagination, écartant cette dernière du processus de l'inspiration divine. L'auteur, s'il avait bien reconnu l'influence de l'imagination sur les passions, et par l'intermédiaire de ces dernières sur le système nerveux, s'empessa d'en limiter le pouvoir, sur un versant naturel, en épargnant du même coup la compromissions des poussées surnaturelles, aux fins de leur éviter un cachet morbide et une explication limitée par la force de l'imagination.

L'enseignement mystique, accordé par la grâce divine, « *peut entrer immédiatement dans l'intelligence sans le concours de l'imagination* »⁴³, il s'agit là de visions intellectuelles, ou dans des rares cas, la puissance de l'imagination est suspendue !

Après avoir consacré une partie à l'oraison de quiétude (ou « *si la personne distinguée par la faveur divine jouit d'un tempérament sain, nous croyons que le phénomène externe sera étroitement lié au phénomène interne, qu'il en suivra les diverses phases, les progrès et la décadence [...]. Donc le mouvement de la volonté qui attache si puissamment l'âme à Dieu, dans l'oraison de quiétude, a pour cause immédiate un acte puissant de l'intelligence* »⁴⁴) aussi appelée extase de la volonté ; BONNIOT attaqua l'école de *philosophie éclectique*. Rappelant que Victor COUSIN, chef de file de cette école inventa presque, vers 1817 le mot « *mysticisme* » contenant à lui seul une multitude d'excès, piété mal dirigée, religion attaquée, sens vaporeux, définition évanescence, ce dernier auteur prétendait alors que « *entre Dieu et nous [...] il y a le monde et la vérité* »⁴⁵. Il s'agissait là pour BONNIOT d'une attaque en règle de la branche rationaliste de l'école spiritualiste à l'encontre de la théologie mystique, dissimulée il est vrai derrière le paravent du mysticisme. L'auteur jésuite ne consentant à admettre partie de ces critiques rationalistes que si celles-ci furent dirigées au delà des frontières de la foi catholique, contre les « *néoplatoniciens* » ou les « *yogis* » (!).

41. Bonniot J. de. Ibid., p. 212.

42. Bonniot J. de. Ibid., p. 215.

43. Bonniot J. de. Ibid., p. 215.

44. Bonniot J. de. Ibid., p. 223-224.

45. Bonniot J. de. Ibid., p. 231.

Plus loin BONNIOT sépara l'*extase* de la *cataplexie*, en vertu du fait que les facultés intellectuelles seraient exercées durant le premier état, et suspendues lors du second ; il s'en tint aux mêmes lignes dans son argumentaire, à propos de l'*hystérie* (définie selon Pierre BRIQUET). En effet, une ligne de partage fut opérée entre une activité extraordinaire de l'intelligence et l'anéantissement de cette même faculté de l'âme.

De même tenta-t'il de distinguer la *névrose hystérique*, en tant que « [...] « *affolement* » du système nerveux qui résulte à la fois d'une sensibilité extrême et d'une impuissance très grande à dominer les sensations et les passions organiques »⁴⁶, et l'*ascétisme* en tant qu'art accordant de dompter ou dominer les sensations et les passions, permettant au contraire d'accroître la vigueur, la « *tonicité* » (!) du système nerveux.

En se fondant sur une critériologie du discernement, BONNIOT mit ensuite l'accent sur la *fausse extase*, d'essence naturelle, ou « *l'imagination s'exalte isolément, que, livrée à une activité fiévreuse, elle absorbe la majeure partie de l'énergie organique, et frappe ainsi d'impuissance l'entendement et les organes des sens* »⁴⁷. Une série de substances inductrices seront aussi avancées, agissant sur les nerfs, exaltant l'imagination... tels que le tabac, l'alcool, le chloroforme, les éthers, le protoxyde d'azote, l'opium et le hachisch... et divers autres narcotiques. Evidemment l'auteur catholique articula ces expériences à des récits ethnographiques, des comptes-rendus de missionnaires ou des ouvrages autobiographiques d'expérimentations (Théophile GAUTIER) ; évoquant pêle mêle les devins de Nouvelle Calédonie ou du Niger, l'Oracle de Delphes, l'initiation aux mystères d'Eleusis, l'extase des yogui (sic) hindous d'après les observations d'un missionnaire, l'abbé DUBOIS... bref tout ce qui de près ou de loin se rapportait aux « *panthéismes* » divers.

Alors même que toutes les autres facultés seraient abattues, l'imagination se déchaînerait dans ces cas de *fausses extases* à mille lieux de l'extase mystique au sens chrétien et surnaturel du terme. Trois aspects saillants se révélant : « *déterminer une crise nerveuse dont le siège principal soit le cerveau, donner à l'imagination une activité extraordinaire qui a pour premier effet de brider l'intelligence et la volonté, et en même temps préparer la direction générale des créations de la fantaisie* »⁴⁸.

Hormis quelques signes externes, cet état, à la fois violent, dangereux et surtout immoral, n'a rien de commun avec l'extase mystique, c'est là un gouffre apologétique qui doit séparer les mystiques dites *naturelles* (la plupart du temps panthéistes, parfois l'Islam y est inclu) et la Mystique *surnaturelle* chrétienne. Cette ligne de démarcation n'est pas originale, BONNIOT ne faisant que reprendre cette distinction déjà en vigueur dans l'Eglise catholique pour ce qu'il en est de la théologie doctrinale, croisée avec la théologie morale (ascétique et mystique). Ce « *christocentrisme* » avait pour optique d'abandonner les autres traditions religieuses, concurrentes et ennemies de la foi catholique, en les livrant en pâture à la médecine et à la philosophie, comme ce fut déjà le cas jadis pour les prophètes protestants du Vivarais et des Cévennes ; aux fins de préserver en dernière instance les phénomènes mystiques et l'expérience spirituelle de Dieu ; des incursions laïques.

L'appendice de l'ouvrage de BONNIOT, « l'existence des anges démontrée par la raison » est évocateur, ce titre à lui seul s'inscrit *presque trop* sur le projet apologétique de la théologie catholique à partir d'*Aeterni Patris*.

46. Bonniot J. de. Ibid., p. 326.

47. Bonniot J. de. Ibid., p. 327.

48. Bonniot J. de. Ibid., p. 356.

Autre théologien de référence notable, le sulpicien Jérôme RIBET (1837-1909) qui enseigna d'abord la philosophie, puis la théologie dogmatique, avant d'inaugurer un cours de théologie ascétique et mystique au grand séminaire d'Orléans à partir du milieu des années 1870. Cet enseignement servit de matière à l'élaboration de son œuvre principale : *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines* (Paris, 1879 - 1883) parue initialement en trois volumes. Dans son introduction, il présenta d'abord une *mystique divine expérimentale*, puis une *mystique diabolique*, en précisant que « ces deux Mystiques vont, dans leur développement en sens inverse, l'une en plein épanouissement du bien et de l'amour, l'autre aux derniers excès du mal et de la haine. Il importe donc de reconnaître dès leurs premiers pas quelle sera l'issue de la voie où l'on s'avance »⁴⁹. A cette critériologie du discernement des esprits se rajoutait la *nature humaine* (et certaines de ses excentricités, toujours selon le chanoine) qui pouvait toucher, via le Bien aux portes du monde divin, ou, par l'intermédiaire du Mal, aux régions diaboliques.

A partir de cette approche, RIBET dégaga un *plan* censé appréhender la « science de la mystique ». Le premier tome porta sur la contemplation et ses sept degrés. Le second tome était consacré aux phénomènes mystiques de l'ordre intellectuel (visions, paroles surnaturelles, révélations, aptitudes intellectuelles infuses) ; de l'ordre affectif (extase, embrasement mystique, souffrances mystiques, telles que le don des larmes, les *maladies mystiques* et la stigmatisation) ; et ceux relatifs au corps (abstinence et veilles, odeur mystique, rayonnement, transformation des sens, rénovation du cœur, affranchissement des influences extérieures, emprise sur les êtres environnants). Le troisième tome enfin traitait de la cause des phénomènes mystiques sur un plan divin (surnaturel) ; diabolique (contrefaçons frauduleuses, parodies audacieuses tels l'obsession et la possession, commerce volontaire avec le démon ou magie par l'entremise de pactes, prodiges, procédés divers ...) ; et leurs analogies humaines (issues de l'imposture, physiologie, imagination, habitudes, états morbides, ivresse hallucinatoire produite par l'opium ou le hachisch, magnétisme, spiritisme etc...).

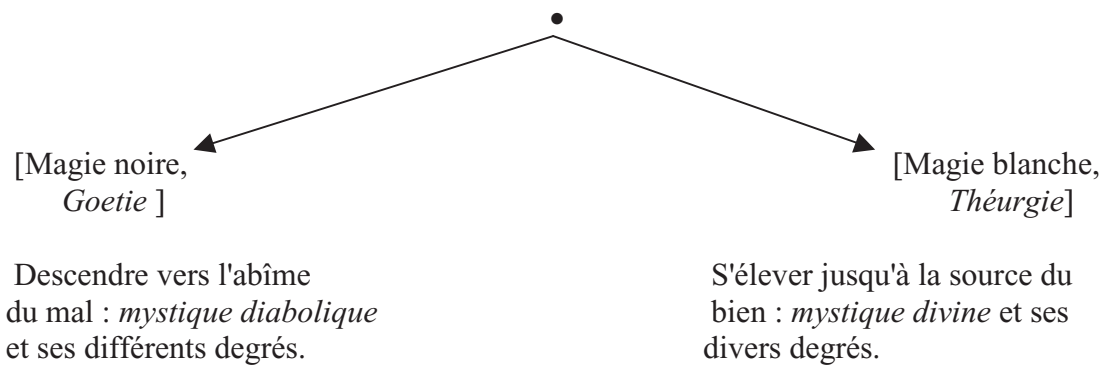
Du point de vue qui intéresse nos recherches, RIBET situa, principalement dans le dernier tome, sa défense apologétique sur deux versants :

- Tout d'abord il cibra l'œuvre de Jean-Joseph von GORRES, *Die Christliche Mystik* (1836 - 1842), selon lui beaucoup trop polarisée sur le merveilleux, et entremêlée avec des aspects de théologie mystique, de démonologie, de récits légendaires et miraculeux, d'extases, de visions...

Selon cet auteur, ce sont les « lois psycho-physiologiques qui régissent toute la mystique, qu'elle soit divine, naturelle ou diabolique »⁵⁰. GORRES, jadis converti au catholicisme, et dont l'Eglise reconnut son érudition, ainsi que son apologétique contre la presse protestante, était en fait un adepte des spéculations romantiques. Si l'homme pouvait être placé au centre de tous les rapports naturels, Dieu était le principe et le but de la vie mystique (cf. révélation chrétienne). L'homme, afin de s'extraire de sa nature ordinaire et des forces qui l'assujétissaient, avait besoin d'un ascèse qui l'amènerait à se retrouver face à deux voies distinctes : L'âme, soumise au libre arbitre choisira entre :

49. Ribet Jérôme. *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des maladies humaines* (Poussielgue), 1879, tome 1, p. 27.

50. Jaeger Hasso. Goerres (Jean-Joseph von Görres), in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 1965, tome 6, p. 576.



Cette opposition a priori disparaîtra alors, se fondant grâce au plan de la *Providencia*, en une *Mystique unitive*⁵¹.

Alors que GORRES décrit une collection de phénomènes mystiques, démoniaques, naturels... RIBET analysait « *des sentiments et renvoie à la pure intériorité des saints, abstraite de toutes les contingences matérielle et historiques* »⁵². Là où GORRES collecta, un peu dans une veine du genre J. COLLIN de PLANCY et son *Dictionnaire infernal*, tout le pittoresque merveilleux, les légendes chrétiennes, alliant charismes et magnétisme animal ; RIBET situa au contraire des nuances propres à l'expérience intérieure, garante celle-ci d'une spiritualité authentique, au sens catholique du terme.

En fait, la vie normale de la foi n'intéressait pas GORRES, seul l'extraordinaire le fascinait, de la mystique infernale à la mystique divine alignée tantôt sur celle dite naturelle, et fondée surtout sur les *phénomènes* (stigmates, extases, miracles...) où une théologie spirituelle n'était pas postulée, si ce n'est pour étayer sa collection (voie purgative, illuminative et unitive). RIBET au contraire posa une ligne de démarcation entre sphères naturelles et surnaturelles ; en distinguant aussi au sein du surnaturel, les contrefaçons diaboliques des phénomènes mystiques, accompagnant éventuellement l'expérience spirituelle de Dieu (cf. annexe 8).

Contrairement à GORRES pour qui les phénomènes mystiques étaient considérés comme indispensables ; RIBET, beaucoup plus orthodoxe consentit à les envisager possible mais pas indispensables ; au risque sinon, de basculer dans la recherche du merveilleux à partir de diverses méthodes, du somnambulisme artificiel et l'hypnose, de la métapsychique, en passant par l'usage de produits toxiques qu'il dénonça, ou encore la pratique de l'occultisme... Cet axe de défense apologétique fut indispensable quant à apposer un verrou, face à la montée des « *attaques* » émanant des camps laïcs, aux fins de déboulonner l'autorité de l'Eglise et en décapiter ses valeurs morales chrétiennes.

51. Louis-Combet Claude. Introduction à *la mystique divine, naturelle et diabolique*, de Johann Joseph von Görres (J. Millon), 1992, p. 15.

52. Louis-Combet C. Préface, Ibid., p. 7.

- Ensuite dans le quatrième tome de son œuvre, il consacra le chapitre VIII aux analogies dues aux états morbides, et s'attaqua aux médecins rationalistes, ces « *esculapes mécréants* »⁵³, qui envisageaient l'extase comme un état pathologique. Selon RIBET, l'extase surnaturelle « *est une absorption intérieure de l'âme, qui va jusqu'à interrompre dans le corps l'exercice des sens [...] . L'extase mystique emporte invariablement ces trois choses : la ligature des sens externes, une vision intime, la mémoire de cette vision* »⁵⁴. Le théologien admit que parmi les états morbides rapprochés de l'extase, certains « *reproduisent la suspension de la sensibilité externe ou l'anesthésie ; quelques-uns seulement, une certaine rêverie mentale indépendante des sens extérieurs ; mais aucun ne laisse un souvenir clair, précis, profond de ce qui a été vu pendant l'abstraction, du seul regard de l'esprit, ou tout au plus la vague réminiscence d'un songe* »⁵⁵.

Alors que *l'extase morbide* surviendrait « *progressivement* », n'étant que « *rarement complète* » tout en ne dépassant pas d'ordinaire une abstraction profonde en laissant des traces de fatigue et un « *souvenir vague* », sans effets de grâces ; le *ravisement surnaturel* était « *soudain* », « *complet* », et quand il était divin, il « *refait le corps* » (!) et transformerait l'âme, la *mémoire* étant vive et l'effet de la grâce appréciable. Enfin, « *l'action du démon s'accuse par le trouble, l'épuisement, les vaines complaisances, les tentations et les illusions qui éloignent de Dieu* »⁵⁶; RIBET reconnaissait également des points de passage entre le naturel et le diabolique, le démon contrefaisant tantôt la maladie.

L'auteur s'attela ensuite à la tâche de distinguer l'extase surnaturelle de la syncope, du sommeil léthargique, du somnambulisme, de la catalepsie, de l'épilepsie et enfin de l'hystérie, cette maladie qui « *siège aux sources même de la maternité* »⁵⁷, selon l'opinion ancienne confirmée par les récents travaux de CHARCOT.

Le sulpicien usa à nouveau du *discernement*, afin de séparer une extase extranaturelle divine des accès hystériques, tels que les salpêtrien les présentaient dans leurs écrits d'alors. Si pour l'extase surnaturelle, le « *regard intérieur se fixe en des spectacles surhumains dont la mémoire est indestructible* »⁵⁸, l'accès hystérique garantirait un travail de l'esprit n'allant pas au-delà d'une divagation incohérente, la crise terminée, la malade n'avait d'ailleurs plus accès au souvenir de cette crise dans la conscience. S'insurgeant ensuite contre BOURNEVILLE et REGNARD qui alignèrent sur un même plan la mystique Marguerite Marie ALACOQUE et des patientes hospitalisées à la Salpêtrière, dans leur *Iconographie photographique de la Salpêtrière* (1877), RIBET opposa les qualificatifs de « *pureté* », « *édifiante* », « *élevé sinon sublime* », pour gratifier l'expérience de la mystique ; et de « *puéril* », « *absurde* », « *ignoble* », « *incohérent* » afin de caractériser les hystériques de CHARCOT.

L'auteur ajouta encore que selon le médecin catholique A. IMBERT-GOURBEYRE, les *hystériques* étaient soumises à [l'aliénation incomplète des sens], une mobilité excessive, et enfin une raideur musculaire ne survenant que de manière intermittente, selon les périodes de la Grande Hystérie. Au contraire les *mystiques* en extases, sur ces mêmes points, expérimentaient une [aliénation complète des sens], une immobilité et une raideur musculaire généralisée.

53. Ribet J. Ibid., tome 4, p. 92. (Le tome 3 de l'œuvre princeps, datant de 1883, fut ultérieurement enrichi et subdivisé, créant en 1903 un tome 4 entièrement indépendant, consacré pour cette seconde édition, aux analogies humaines).

54. Ribet J. Ibid., p. 9-97.

55. Ribet J. Ibid., p. 97.

56. Ribet J. Ibid., p. 98.

57. Ribet J. Ibid., p. 104.

58. Ribet J. Ibid., p. 105-106.

L'abbé RIBET précisa enfin dans un retranchement diabolique, que « *si l'on rencontre, mêlés à ceux de l'hystérie, les caractères de l'extase extraordinaire, ce qui n'est pas impossible, il en faudrait seulement conclure que le démon voile son action sous ce masque de l'infirmité humaine, et que peut-être il en est l'unique auteur* »⁵⁹.

Toutefois, dans le second tome, l'auteur consacra une partie à ce qu'il appela les « *maladies mystiques* », provenant d'une cause surnaturelle, et produites lors d'une infirmité ou d'un accident naturel ; les causes de ces épreuves pouvaient être selon les enseignements traditionnels de la théologie mystique : « *l'expiation des fautes personnelles, l'amour de Jésus-Christ crucifié, la réparation des péchés des hommes* »⁶⁰.

La critique de cette œuvre importante pourra se faire sur différents points, les supérieurs de RIBET lui adressèrent pour reproche sa « *défiance à l'égard de la scolastique* », « *l'incohérence dans la systématisation* » (confusion entre le sixième degré de l'oraison contemplative présentée par l'auteur comme « *le ravissement* », alors qu'il s'agit du « *mariage spirituel* »⁶¹), et la rigidité de sa ligne éditoriale, l'auteur ne corrigeant même pas les passages incriminés lors de la seconde édition (1895-1903).

En consultant la bibliographie de RIBET, riche en sources diverses ; recueils de patrologie, ouvrages de théologie ascétique et mystique, hagiographies, traités d'auteurs mystiques, œuvres de démonographes, écrits consacrés au magnétisme, au somnambulisme artificiel, et à l'hypnose, et bien sûr monographies et dictionnaires médicaux, on ne peut s'empêcher d'établir le constat suivant.

En effet, sur ce dernier point, outre les dictionnaires médicaux (le *DECHAMBRE* et le *JACCOUD*), nous pouvons constituer environ quatre catégories de références d'auteurs médicaux, que nous classons ci-dessous chronologiquement :

- Les anciens, *pré-aliénistes* (tels J. WIER, P. ZACCHIAS, P. de la MENARDAYE...), ou en tout cas pré-esquirolien.
- L'école de *physiologie historique* (P. BRIQUET, L. F. CALMEIL, H. DAGONET, J. E. ESQUIROL, J. J. MOREAU de TOURS...et A. MAURY, en tant que non médecin), et leur adversaire principal, A. BRIERRE de BOISMONT.
- Le *courant belge* de l'académie royale de médecine ayant débattu à propos du cas *Louise LATEAU* (J. J. CROCQ, F. LEFEBVRE, E. WARLOMONT, et le médecin catholique français A. IMBERT-GOURBEYRE).
- *L'école de la Salpêtrière* (J. M. CHARCOT, D. M. BOURNEVILLE, P. REGNARD, P. RICHER, C. RICHER).

59. Ribet J. Ibid., p. 107.

60. Ribet J. Ibid., tome 2, p. 486.

61. Noye Iréné. Ribet Jérôme, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 1987, tome 13, p. 536.

En nous situant d'abord à partir de la première édition de l'œuvre de RIBET (1879-1883), reconnaissons que la richesse des sources médicales est conséquente. Nous renvoyons à notre annexe consacrée à l'école de *physiologie historique* de LELUT pour un complément bibliographique. Concernant le courant belge, RIBET prit le parti de ne citer que des médecins catholiques ou tout au moins ceux favorables à la mystique LATEAU, omettant entre autre les œuvres de N. CHARBONNIER-DEBATTY (1875) et de D. M. BOURNEVILLE (1875). Enfin pour les salpêtriers, le sulpicien cibra les principaux auteurs de cette école, montrant par là même qu'il était bien au courant de l'émergence de leurs travaux à cette époque.

Pourtant, l'éloge bibliographique de la première édition de son ouvrage, se doit d'être nuancée et remplacée par une critique lors de sa réédition, en quatre tomes, entre 1895 et 1903, le dernier volume étant consacré aux analogies humaines. Si l'auteur prit en considération certaines « *avancées* » du côté de l'hypnotisme et de la prise en compte de l'occultisme par le clergé catholique, les références médicales ne sont absolument plus à jour. En une vingtaine d'années, jusqu'en 1903, l'école de la Salpêtrière publia un nombre considérable d'articles et de monographies consacrées aux démoniaques, sorcières ou possédés, mais aussi aux saints et aux mystiques ...dans l'art sans que ces travaux ne soient cités par RIBET.

Par ailleurs, depuis la fin du XIX^e siècle, une *psychologie religieuse* vit le jour (E. MURISIER, J. LEUBA, W. JAMES...) dont les recherches ne sont même pas abordées par RIBET, et que dire des travaux de son presque homonyme, Théodule RIBOT, dont les conceptions sur les activités mentales, affectives et intellectuelles, prenant en compte la mystique catholique, étant également magistralement ignorés par l'auteur. Enfin, les travaux des médecins et aliénistes français, de V. MAGNAN, B. BALL, J. SEGLAS ou encore A. MARIE et les « *psychoses mystiques* » (1896-97) ne sont pas plus abordés... Il est vrai que cet entre-temps fut riche en découvertes et en productions médicales, neurologiques ou psychologiques, mais cela n'excuse pas pour autant RIBET d'avoir fait l'impasse sur ces travaux, au profit d'une inertie qui altère la richesse du tome quatre de son œuvre.

En guise d'hypothèse, RIBET, dans sa résistance à l'encyclique *Aeterni Patris*, induisant une remise à jour de la philosophie thomiste, fit par là même l'impasse face au nouvel appareillage conceptuel et critique des apologistes, forgé contre les avancées du *scientisme*. Le chanoine, restant volontairement au bord de la route sur ces questions, se retrouva être une vingtaine d'années plus tard un homme du passé refusant de prendre en compte les avancées neurologiques et surtout aliénistes, continuant d'ailleurs de voir le diable derrière les pratiques hypnotiques.

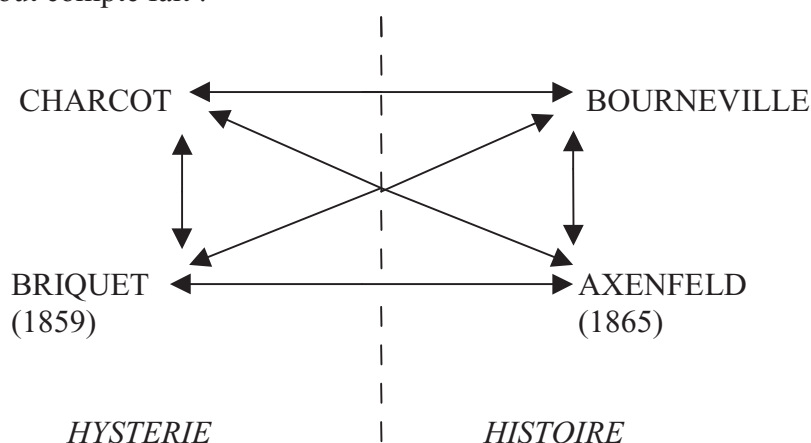
En fait le *néo-thomisme* permit de cimenter un socle philosophique à partir duquel les théologiens et les intellectuels catholiques purent tenter d'esquisser une forme nouvelle d'articulation entre la *science* et la *foi*. La diffusion de cette pensée dans les facultés catholique (Paris, Lyon, Lille), dans les manuels de théologie et les périodiques oeuvra à l'ouverture d'une réflexion fondée sur une certaine prise en compte des sciences médicales et psychologiques, afin notamment d'appréhender avec une autre rigueur, les divers phénomènes psychiques.

La remise à jour de la philosophie scolastique thomiste, discipline datant de la fin du moyen-âge, étant articulée aux problèmes du XIX^e siècles en matières scientifiques peut poser questions : « *La pensée thomiste est elle-même issue au XIII^e siècle d'une mutation du regard chrétien sur le miracle, d'une nouvelle partition entre nature et surnature, et promeut une méthode d'explication naturelle. Les critères d'authentification dans les procès de canonisation deviennent plus sévères, les commissions pontificales privilégient les explications humaines et naturelles [...] . Si la critique du miracle est une permanence dans l'histoire de l'Eglise, l'appel aux sciences physiologiques ou physiques, le recours à une théologie résurgente rapproche ces deux époques éloignées* »⁶². C'est peut-être en cet endroit où une rencontre entre science et foi, sous certaines conditions théologiques, était encouragée, que RIBET marqua une résistance idéologique de défiance à l'égard de la philosophie thomiste remise à ce moment au goût du jour.

2) Jean-Martin CHARCOT et l'école de la Salpêtrière : thaumaturgie et Grande Hystérie.

Jean-Martin CHARCOT (1825-1893), neurologue de formation, fut nommé en 1862 médecin en chef d'un service de la Salpêtrière. Devant le succès de ses découvertes scientifiques, l'administration lui transféra la responsabilité d'un service spécial constitué de femmes souffrant de convulsions; les unes épileptiques, les autres hystériques. Dès lors, « *CHARCOT chercha à établir des critères permettant de distinguer les convulsions hystériques des convulsions épileptiques* »⁶³, il rassembla autour de lui de nombreux disciples, jouissant d'une renommée presque sans égal, il forgea progressivement une entité morbide à prétention universaliste, la *Grande hystérie*. Ces recherches l'amènèrent, lui et les autres salpêtrien, à découvrir par là même, via un levier anticlérical, une portée nouvelle de la scientificité de leur édifice, en ramenant les nombreuses manifestations religieuses ayant jalonné l'histoire de l'humanité, à des productions hystériques. A partir de preuves par l'image et de mimesis corporelles, la maladie neurologique put se télescoper avec le religieux dans le contexte de la III^e République, propice à ce type d'affrontements.

Leur entreprise pourrait être symbolisée à partir d'un *algorithme* où présent et passé s'articulent tout compte fait :



62. Guillemain Hervé. *Diriger les consciences, guérir les âmes. Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830-1939)*. (La découverte), 2006, p. 124.

63. Ellenberger H. *Ibid.*, p. 124.

- Une filiation peut en effet s'ordonnancer, à partir d'essais de « *médecine rétrospective* » (E. LITRE, 1869). A propos des attaques d'extase, un espace propice à une définition fut circonscrit « *on entend par extase hystérique un état d'excitation cérébrale portée à un point tel, que l'attention concentrée sur un seul objet produit l'abolition temporaire des autres sensations, et celle des mouvements volontaires. Cet état, provoqué par la contention prolongée de l'esprit sur un seul objet, n'était pas rare aux époques où la direction de la pensée vers les idées religieuses, et la vie claustrale, étaient des choses très communes chez les femmes ; aussi me paraît-on ranger avec raison dans la classe des hystériques extatiques nombre de personnes du sexe, qui ont laissé après elles une réputation de sainteté ou de béatitude [...]. Il y a eu des extases dans la plupart des grandes épidémies d'hystérie qui eurent lieu au sein des maisons religieuses [...]* »⁶⁴.

Cette sentence CHARCOT aurait très bien pu la prononcer au milieu des années 1880, mais c'est en fait Pierre BRIQUET qui la rédigea en 1859 pour son célèbre *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*. Notons la dette, revendiquée par CHARCOT lui-même, à l'égard de BRIQUET, tant vis à vis de ses avancées sur l'hystérie, qu'à partir de l'articulation de l'extase à l'hystérie, et des attaques extatiques marquées d'idées religieuses induites par une vie claustrale.

- BOURNEVILLE quant à lui ; dans le contexte de la réédition en 1885 de *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables [...]* de Jean WIER, se référa à l'un de ses « *maîtres les plus aimés* », un certain Alexandre AXENFELD, auteur d'un écrit à ce sujet. Cette biographie de WIER était en fait un extrait d'un cycle de conférences historiques faites à la Faculté de Médecine de Paris en 1865. Afin de parvenir à établir une généalogie médicale jusqu'à WIER, BOURNEVILLE ne recula devant aucun subterfuge et, dans une tradition couramment exploitée par l'école de la Salpêtrière..., il *réécrivit* l'histoire.

Là où AXENFELD repéra que WIER « *croit au diable et aux arts magiques, il y croit sincèrement, d'une foi solide [...]* c'est bien à tort que l'historien Curt SPRENGEL a prétendu le contraire »⁶⁵, BOURNEVILLE rétorqua, en note de bas de page, contre AXENFELD, qu'il s'agissait en fait de plusieurs « *artifices de langage* »⁶⁶ bien repérés par ses contemporains qui le combattirent ; ceci afin de laver WIER de tout soupçon de crédulité partagée avec la majorité des hommes de son temps. En fait il s'agissait pour BOURNEVILLE de magnifier les positions de WIER s'élevant justement contre la crédulité, les superstitions et les bûchers de l'inquisition, en étant du même coup « *absous* » des préjugés de son époque, tout comme les neurologues de la Salpêtrière, collègues de CHARCOT et BOURNEVILLE, devaient l'être à leur époque, contre les artifices de la religion et la main mise d'une partie du clergé sur les hôpitaux, le parallèle étant revendiqué.

Le *statut* laïque que déterminait BOURNEVILLE, peut être mis en lien avec les *fonctions* d'AXENFELD (à savoir, réhabiliter WIER, comme arme lourde contre les dérives du passé et de l'histoire de l'Eglise). Le *rôle* de BRIQUET peut être perçu comme la manière dont il articule le statut (laïque) et la fonction (révision historique rétrospective), traversé par le *fantasme* de cette école, CHARCOT pouvant le « *représenter* » à lui tout seul.

64. Briquet Pierre. *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie* (Baillière), 1859, tome 2, p. 409 (c'est nous qui soulignons).

65. Axenfeld Alexandre. Biographie de Jean Wier, in *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables [...]* (Delahaye et Lecrosnier), 1885, tome 1, p. XIV.

66. Bourneville Désiré-Magloire. *Ibid.*, p. XIV.

Si la seconde moitié des années 1870 fut axée, au travers des études de l'école de la Salpêtrière, surtout sur les saints, les convulsionnaires et les *mystiques* (le cas Louise LATEAU par BOURNEVILLE) ; l'orée des années 1880 introduisit un mouvement de bascule, favorable cette fois-ci aux *démoniaques* d'autrefois et d'aujourd'hui (annexe 26, où nous répertorions la nouvelle nomenclature salpêtrienne de la *Grande Hystérie* dans ses deux variantes).

Dans une série d'articles, ce fut Charles RICHET (futur prix Nobel de médecine en 1913, qui se spécialisa dans les recherches métapsychiques, et fonda l'Institut de Métapsychique International de Paris), disciple de CHARCOT, qui sensibilisa le maître aux études hypnotiques et tenta d'abord de situer une ligne rassemblant les sorcières et les possédés, rabattu sur des diagnostics d'hystérie et de somnambulisme. RICHET affirma ensuite, « *si nous appelons indifféremment ces attaques accès démoniaques ou accès d'hystéro-épilepsie, c'est que pendant longtemps on a cru que les démons étaient les agents réels, vivans, qui provoquaient ces phénomènes morbides effrayans* »⁶⁷.

Cette étude, et quelques autres, constituèrent le moteur des productions de nombreux disciples se rangeant derrière CHARCOT tels, A. BINET, D. M. BOURNEVILLE, J. COTARD, C. FERÉ, G. GILLES de la TOURETTE, P. JANET, G. LEGUE, H. MEIGE, A. PITRES, P. REGNARD, P. RICHER, J. SEGLAS, A. SOUQUES, E. TEINTURIER... dont les travaux écumèrent de nombreux périodiques (dont la *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*, la *Revue de l'hypnotisme*...), quand leurs écrits ne furent pas publiés directement sous forme de monographies.

Nous avons tenté de répertorier la somme de ces écrits, dans un essai bibliographique de médecine rétrospective à la Salpêtrière, que nous avons limité aux démoniaques et aux mystiques, afin d'illustrer la *Grande hystérie* (cf. annexe 27). Nous y justifions la période postulée [1872-1909] et y présentons la *bibliothèque diabolique* ainsi que les œuvres marquées par une politique iconographique ; nous avons ensuite subdivisé cette annexe en deux bibliographies bien distinctes : l'une constituée de documents accompagnés de représentations picturales (surtout issues de la *N. I. S.*, mais aussi d'ouvrages de REGNARD, RICHER...) en ajoutant entre parenthèse, quand ce fut possible, le nombre de reproductions accompagnant l'écrit ; l'autre où les textes seuls font office de matériaux appliqués aux saints, mystiques, possédés ou sorcières dans l'histoire passée, mais aussi à la lumière tantôt d'une clinique contemporaine.

Le point d'orgue de ces investigations fut bien sûr la publication en 1887 des *Démoniaques dans l'art* (Paris) par Jean-Martin CHARCOT et son élève Paul RICHER. L'ouvrage⁶⁸, qui fit office d'interstice officieux à *l'Iconographie photographique de la Salpêtrière* (1876-1880), tout en préfigurant la *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière* (1888-1918), fut constitué de soixante quinze gravures, fresques, peintures, esquisses, tableaux, dessins, lithographies...représentant des guérisons miraculeuses opérées par Jésus et d'autres saints ; la danse de Saint Guy ; des processions d'exorcisme de possédés par le démon ; les convulsionnaires de Saint Médard...

67. Richet Charles. Les démoniaques d'aujourd'hui. I. L'hystérie et le somnambulisme, in *Revue des deux mondes*, 1880, 38, p. 356.

68. En fait le riche matériel iconographique fut surtout collecté par P. Richer qui en publia d'abord une grande partie dans l'appendice, deuxième partie, l'hystérie dans l'art, p. 914-956 (26 fig.) de la seconde édition de ses *Etudes cliniques sur la grande hystérie ou hystéro-épilepsie* (Delahaye et Lecrosnier), 1885.

Le chapitre consacré à l'*extase* étant très bref, car comme nous le verrons, celle-ci risquait, à trop être développée, de démentir la symptomatologie hystérique. En tout cas, nous ne pouvons esquiver la réalité d'une « *clinique des mystiques* » dans l'ombre du démoniaque, à la Salpêtrière, tutoyée par G. BALLETT, D. M. BOURNEVILLE, J. M. CHARCOT, H. MEIGE, P. RICHER et plus tard H. ROUBY...; ces deux aspects nous les appréhendons comme les *revers* d'une seule et même pièce, anticipant la *reversibilité* symptomatique et diagnostique des productions propres aux hystériques.

Dans la nécrologie que S. FREUD consacrera à CHARCOT, reconnaissant au passage sa dette à l'égard du maître de la Salpêtrière, il désigna ce dernier de « *visuel* » (en français dans le texte), mais aussi de « *seher* » avec toute l'ambiguïté polysémique que ce signifiant revêtait : à la fois voyant, mais pouvant également se parer de l'apparat de visionnaire. Désignant par là même la clinique du *regard*, à la Salpêtrière, dont FREUD s'inspira un temps, avant de la délaïsser au profit d'une clinique de l'*écoute*, pratiquée à Vienne ; ces deux cliniques seront traversées par des positions éthiques différentes, n'ayant donc pas les mêmes effets (cf. annexe 28). *Les démoniaques dans l'art* peuvent être salués, comme étant « *la toute première étude iconographique de « médecine rétrospective » [...] »*⁶⁹, tentant une alliance stratégique entre un concept à vocation scientifique [l'hystérie] et un prédicat religieux [démoniaque] : il s'agissait là d'une tentative de dégagement de l'hystérie dans l'histoire via/à partir de la peinture.

La méthode *anatomo-pathologique* restant sans effets dans le domaine de la *Grande Hystérie* où le symptôme, cette « *aporie de l'imitation* »⁷⁰ (selon l'expression de G. DIDI-HUBERMAN, au sens d'une contradiction insoluble par le raisonnement) faisant énigme, si ce n'est à chercher des lésions neurologiques, de configuration dynamique (« *neuromimésis* »⁷¹). De là, le « *démoniaque* » entra en scène, cristallisant le défaut heuristique, l'impossible à décrire, le sans forme... afin d'obturer, ou tenter de le faire, le point de fuite du clinicien. En cette même année 1887 paru *Les maladies épidémiques de l'esprit. Sorcellerie, magnétisme, morphinisme, délire des grandeurs* (Paris) constitué de diverses conférences tenues à la Sorbonne par Paul REGNARD, disciple direct de CHARCOT. La « *table des matières* »⁷² annonça la filiation hystérique de l'école : sorcières du XV^e au XVII^e siècle ; convulsionnaires à Saint Médard au XVIII^e siècle ; somnambule lors de la transition du XVIII^e au XIX^e siècle ; morphinique, sous l'influence de l'éther ou délire de grandeur pour le XIX^e siècle ; prévoyant pour le XX^e siècle des « *vésanies sociales* »⁷³ dans sa conclusion, taxée de « *pessimiste* » par F. HEMENT.

Nous reviendrons plus tard sur la notion de « *couleur du délire* », propre à V. MAGNAN, pour insister dès à présent sur cet *alibi* d'une « *Bibliothèque diabolique* » dirigée par BOURNEVILLE, et censée remettre à portée de lecture les textes des démonographies de l'époque (J. WIER qui fut publié, H. BOGUET et J. BODIN qui restèrent à l'état prévisionnel de projets...), les épidémies d'hystéro-démonopathie et des documents sur le « *préludes magiciens et sorciers* »⁷⁴ axés sur le démoniaque.

69. Didi-Huberman Georges. Postface. Charcot, l'histoire et l'art. Imitation de la croix et démon de l'imitation, in *Les démoniaques dans l'art* (éd. Macula), 1984, p. 126.

70. Didi-Huberman G. Ibid., p. 139.

71. Didi-Huberman G. Ibid., p. 145.

72. Régnard Paul. *Les maladies de l'esprit. Sorcellerie, magnétisme, morphinisme, délire des grandeurs* (Plon, Nourrit & Cie), 1887, p. 431.

73. Hément Félix. Revue critique. Les maladies épidémiques de l'esprit, in *Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique*, 1887-88, p. 118.

74. Bourneville Désiré-Magloire. Préface, in *La foi qui guérit*, de Jean Martin Charcot (Alcan), 1897, p. V.

En effet, le *démoniaque* qui est un modèle propre au religieux, notamment dans un démarcage chrétien, sera adopté par CHARCOT. Alors qu'au cours du XIX^e siècle, une série d'aliénistes récupérèrent (cf. J. ESQUIROL, 1814, la *démonomanie*) ou surtout forgèrent des entités morbides originales (F. E. FODERE, 1829, la *damnomanie* ; F. LEURET, 1834, le *syndrome de la terreur de la damnation* ; M. MACARIO, 1843, *démonomanie externe ou interne* ; L. F. CALMEIL, 1845, la *démonopathie* ; J. GUISLAIN, 1852, la *démonophobie* ; L. F. RENAUDIN, 1854, le *délire démoniaque*, etc...) ; CHARCOT préféra entretenir le malentendu paradigmatique ; l'attaque démoniaque qui transcrivait l'impossible à décrire en une crise infigurable, logée dans les marges de la théologie, et justifiée historiquement par les productions artistiques, bref cette hystérie qui s'aventura sur les plates-bandes du religieux.

La forme de la Grande Hystérie fut donc soumise à des phases et des périodes (cf. annexe 29), métabolisant positivement les agrégats *démoniaques*, *convulsionnaires* et aussi avec une certaine mesure de réticence, la variété *extatique*, au cœur de la période des attitudes passionnelles. DIDI HUBERMAN dira fort justement, que « *Dieu et Diable ont la même forme, ou plutôt sont là comme deux variantes d'une même organisation formelle, d'un même tableau hystérique. Possession démoniaque égale extase mystique, égale hystérie (...égale hypnose, égale morbidité). CHARCOT dit avoir « fait ressortir l'analogie, ou mieux la similitude complète qui existe entre les hystériques ou certains aliénés de nos jours, et les démoniaques ou les mystiques des siècles passés* ». Plus précisément, l'extase mystique serait ici comprise comme une équivalence idéative de la convulsion musculaire : « *les hystériques sont susceptibles d'arriver, par l'excitation des attaques, à un maximum de puissance intellectuelle, comme elles peuvent, dans les convulsions, arriver à un maximum de puissance musculaire* » ; et de même qu'il y avait une variante « démoniaque » de l'attaque hystérique, de même en trouver t'on une variante « extatique » nommée attaque d'extase ».⁷⁵

La symptomatologie hystérique en prise directe avec l'iconographie picturale du symptôme, crises infigurables, devient *démoniaque* sous le codage salpêtrien, si donc, cette symptomatologie put trouver une valeur définitive au sens objectif et clinique, ce fut seulement au travers de l'esquisse de Petrus P. RUBENS représentant une démoniaque.

Le versant *mystique* dans la clinique est, quant à lui, beaucoup plus ambigu, quelques pages seulement y figurent dans *Les démoniaques dans l'art*, en effet CHARCOT fut mesuré et, mesura l'impasse suivante : « *c'est que l'iconographie picturale de l'extase dément trop souvent la symptomatologie hystérique* »⁷⁶. Il tenta d'établir avec RICHER, tout comme BOURNEVILLE en son temps avec le cas LATEAU, un parallèle entre les mystiques Beatrix de NAZARETH ou encore Catherine de SIENNE et des hystériques de son service à la Salpêtrière, à partir de certains *invariants* tels la rigidité et les contractures, preuves figuratives de l'hystérie, rappelant que « *... une de nos malades, dans ses attaques d'extase, était entièrement rigide, les bras étendus dans l'attitude du crucifiement* »⁷⁷.

75. Didi-Huberman G. Ibid., p.154.

76. Didi-Huberman G. Ibid., p. 155.

77. Charcot J. M. , Richer P. Ibid., p. 108. (En fait, on peut en déduire que l'auteur unique de cette partie est P. Richer, celle-ci figurant déjà intégralement, c'est à dire mots pour mots, dans son appendice consacré à l'hystérie dans l'art, intégré à la seconde édition de ses *Etudes sur la Grande hystérie ou hystéro-épilepsie* (1885).

Si bien sûr, les signes extérieurs (cf. la référence à l'apologétiste catholique J. de BONNIOT, distinguant *extase externe* et *extase interne*) sont moins patents et saillants que ceux des possédées du démon, les attitudes religieuses de supplication, les attentes extatiques, les larmes ou encore les sourires bienheureux, et autres « *hallucinations* » de la Sainte Vierge, attaques de crucifiement, ou encore folie de la croix... sont quelques uns des rares traits sur lesquels les salpêtriers peuvent s'appuyer.

Bien que RICHER reconnut, dès 1881, une pluralité d'extases (profane, mystique, cataleptique, somnambulique...) non réductibles à l'extase hystérique, rappelant par là même l'ancien débat aliéniste ayant opposé A. BRIERRE de BOISMONT aux tenants de l'école de *physiologie historique*, rangés derrière L. F. LELUT, et postulant une identité convergente entre physiologie et morbidité. Le disciple de CHARCOT affirma son point de vue en explicitant que « *ce que je désire faire ressortir ici c'est qu'il existe une extase hystérique, qui n'est autre chose que l'attitude passionnelle dont nous avons précisé plus haut les caractères, et que cette attitude passionnelle, fragment détaché de la grande attaque hystérique, est comme le fond commun sur lequel viennent se grouper les manifestations variées, bizarres ou extraordinaires qui donnent à un grand nombre de fait d'extase leur caractère merveilleux* »⁷⁸.

Si RICHER parut nuancé sur la *Grande hystérie* dans la variante extatique, reconnaissant que d'autres types d'extases pouvaient exister, non réductibles à l'hystéro-épilepsie, CHARCOT attribua à son modèle une valeur universaliste.

D'ailleurs, dans la préface que le maître accorda à l'ouvrage *Sœur Jeanne des Anges, supérieure des ursulines de Loudun. Autobiographie d'une hystérique possédée d'après le manuscrit inédit de la bibliothèque de Tours* (Paris, 1886) de Gabriel LEGUE et Georges GILLES de la TOURETTE, paru dans la collection de la « *Bibliothèque diabolique* » ; CHARCOT parla d'une « *passion hystérique* »⁷⁹ chez la supérieure au couvent des ursulines. Il distingua même des « *phénomènes somatiques* » (grandes attaques, anesthésie sensitive et sensorielle, troubles vaso-moteurs recouvrant les vomissements et les stigmates) et des « *phénomènes psychiques* » (hallucinations de la vue et de l'ouïe, état de suggestibilité induisant une fausse grossesse et une fausse pleurésie). Les notes de bas de page qui vont zébrer cette autobiographie de sœur Jeanne des ANGES, n'auront pour seul souci que d'appuyer ce diagnostic en repérant, puis collectant un stock de symptômes confirmant à postériori l'hystérie.

Sans même évoquer BONNIOT ou RIBET, les auteurs tentèrent d'amener un démenti à la critique théologique régulièrement avancée à propos surtout de l'extase, quant à dire que durant cet état, l'intelligence n'est pas altérée ou suspendue, mais continue, en tant que faculté de l'âme, à être opérante. LEGUE et GILLES de la TOURETTE avancèrent comme explication (?) une « *attaque de léthargie incomplète avec conservation partielle de l'intelligence* »⁸⁰, aussi appelée « *léthargie lucide* »⁸¹, ramenée, dans le cas Jeanne des Anges, à la troisième période décrite par CHARCOT, les « *attitudes passionnelles* »⁸².

78. Richer Paul. *Etudes cliniques sur l'hystéro-épilepsie ou grande hystérie* (Baillière), 1881, p. 321 (c'est nous qui soulignons).

79. Charcot Jean- Martin. Préface, in *Sœur Jeanne des Anges, Supérieure du couvent des ursulines de Loudun. Autobiographie. 1644*, de Gabriel Legué et Georges Gilles de la Tourette (éd. J. Millon), 1990, p. 8.

80. Legué G., Gilles de la Tourette G. Ibid., p. 144.

81. Legué G., Gilles de la Tourette G. Ibid., p. 183.

82. Legué G., Gilles de la Tourette G. Ibid., p. 75.

La recherche, [(en)quête médicale], de lois scientifiques à partir des œuvres d'art anciennes ou plus récentes, s'appuya également sur l'annexion postulée par RICHER, à savoir que « *la science contrôle l'art* » (sic). De fait, « *l'opposition entre les démoniaques et l'extatique est d'ailleurs fragile et réversible : le moment des « attitudes passionnelles » et des belles manières de jouir est proche de celui des « attitudes illogiques » des démoniaques. Apparaissant, au revers des figures rassurantes tirées des imageries de piété, celles, inquiétantes, des froides insatiables [...]* »⁸³, releva fort pertinemment l'historienne J. CARROY-THIRARD.

La réaction théologique ne se fit donc pas attendre lorsque parurent *Les démoniaques dans l'art* (1887) de CHARCOT et RICHER, et deux apologistes montèrent au créneau par l'entremise de leurs plumes, afin de s'insurger contre cette relecture pathologique rétrospective des démoniaques dans l'histoire. Gustave-Joseph WAFFELAERT choisit la *Science catholique. Revue des questions religieuses* ; et Joseph de BONNIOT les *Etudes religieuses, historiques et littéraires*, en vue d'amener une défense théologique à la mesure des attaques, dans une série d'articles, tous parus en 1888.

G. J. WAFFELAERT (1847-1931) prêtre d'origine belge, futur évêque, obtint son doctorat à l'Université de Louvain, puis devint professeur de théologie morale au grand séminaire de Bruges dès 1880, en s'appuyant, sa carrière durant, sur la doctrine thomiste.

L'auteur intitula ses articles « Les démoniaques de la Salpêtrière et les vrais possédés du démon », pointant d'emblée la tendance de la science médicale « *à supprimer le surnaturel comme le préternaturel [...] ainsi pour eux, les visions et révélations des saints, leurs extases etc. ne sont que des effets d'un état nerveux, particulièrement de l'hystérie* »⁸⁴. Enumérant longuement le *Rituel Romain* et les signes de possession *certaines*, à distinguer des *probables* et des *douteux* (d'après P. THYARD), WAFFELAERT détailla la critériologie de THYRAEUS datant de 1594 (*De Daemoniacis [...]*) à partir des types d'actions du démon sur l'homme : « *soit intellectuellement, comme sont la révélation des choses occultes et l'emploi de langues inconnues au possédé ; soit corporellement, comme sont l'exagération des forces physiques, les violences et les tourments corporels [...]* »⁸⁵, ainsi que la suspension de quelque durée dans l'air sans aucun soutien.

Passant ensuite aux signes caractéristiques de la *Grande Hystérie* selon CHARCOT, il les considérait pour la plupart comme *corporels* n'accordant qu'aux hallucinations, au délire et à l'extase un caractère *intellectuel* ; mais supposés rares par l'auteur, dans l'attaque dite démoniaque. A propos des signes *corporels*, les convulsions, les cris, « *l'hystérique ne parvient jamais à se soustraire aux lois de la pesanteur* »⁸⁶, et surtout, durant les accès hystériques, il n'y aurait pas de coexistence des autres signes de nature intellectuelle, contrairement à la possession démoniaque.

Enfin, usant de l'argument devenu classique concernant la potentialité démoniaque à *contrefaire* la maladie, agissant soit sur le système nerveux [direct], ou bien en posant une cause de maladie nerveuse [indirect], il infirma l'identité postulée par les salpêtrien entre la grande attaque hystérique d'essence naturelle, et la possession démoniaque d'influence surnaturelle.

83. Carroy-Thirard Jacqueline. Possession, extase, hystérie au 19^e siècle, in *Psychanalyse à l'université*, 1980, 5, n° 19, p. 513.

84. Waffelaert Gustave-Joseph. I. Les démoniaques de la Salpêtrière et les vrais possédés du démon, in *la science catholique. Revue des questions religieuses*, 1888, 15 avril, p. 273.

85. Waffelaert G. - J. Ibid., p. 353 (c'est nous qui soulignons).

86. Waffelaert G. - J. Ibid., p. 360.

Joseph de BONNIOT, prêtre jésuite, dont nous avons déjà évoqué les travaux un peu plus haut, dans une autre série d'articles dont le titre fut le suivant, « Iconographie des possessions », vilipenda le peu de nuances des salpêtriers (manque de sources de première main tel le *Rituel Romain*, au profit d'un auteur, Louis FIGUIER, dont les références sont réputées incomplètes et surtout hétérodoxes du point de vue de l'Église catholique, amenant de fait une confusion entre les sorcières et les possédées, ces dernières n'étant pas brûlées sur des bûchers par le passé...), alors que les médecins du XVII^e siècle étaient à même, toujours selon les dires de BONNIOT, de distinguer les signes de possession et de mélancolie...

Par ailleurs, comme CHARCOT et RICHER semblèrent voir derrière la possédée de RUBENS un cas typique d'hystérie, BONNIOT convoqua *l'histoire de l'art* afin d'infirmier cette analyse médicale : « *or il est bon de savoir que Saint Ignace n'a jamais exercé les fonctions tel que CHARCOT semble le croire* »⁸⁷. Il s'agissait plutôt d'une œuvre symbolique censée représenter la puissance surnaturelle du Saint, à partir d'une fiction, et non d'un exorciste. Peut-être bien que l'analyse de BONNIOT était perspicace, cependant à l'époque où ces controverses eurent lieu, en cette fin du XIX^e siècle, le poids du sacré et la voix de l'Église n'avaient plus la même autorité ni la même résonance que par le passé. Si comme le disait CHARCOT un peu plus tard, dans sa *Foi qui guérit* (1892), les faits ne sont pas contradictoires, mais plutôt l'interprétation qu'on en donne, cela traduit bien le rapport de *tension* entre une explication motivée par la médecine rétrospective [Salpêtrière] et une contre-argumentation appuyée sur l'histoire ecclésiastique et hagiographique des saints [Église catholique].

Cependant, les travaux de la Salpêtrière avaient déjà séduit, depuis un certain temps, quelques théologiens qui assistèrent à des présentations d'hystériques, et rencontrèrent CHARCOT, certains s'inspirèrent même du modèle de la *Grande Hystérie* en vue de pratiquer eux aussi des essais de médecine rétrospective. Le cas du R. P. Guillaume HAHN et la supposée hystérie de Sainte Thérèse d'AVILA en est une illustration flagrante, que nous allons maintenant examiner.

3) L'hystérie de sainte Thérèse. Contexte théologique et mise à l'Index.

Dans le cadre d'un concours scientifique et littéraire s'étant tenu à Salamanque, consacré à Sainte Thérèse d'AVILA, le mémoire de R. P. Guillaume HAHN, jésuite et professeur de physiologie à l'université de Louvain, fut couronné le 23 octobre 1882. Lors de ce même concours, un second travail fut primé, celui du psychiatre d'origine espagnole, Arturo PERALES Y GUTIERREZ, qui concluait à l'hystérie de la Sainte. Précisons encore que ce lieu fut traversé par une ouverture exceptionnelle aux questions de nature scientifique, autorisant les débats dirigés par des théologiens et des prêtres se référant au thomisme. Le mémoire du père HAHN parut l'année suivante dans la *Revue des questions scientifiques* publiée par la société scientifique de Bruxelles, en trois livraisons, et portant pour titre « Les phénomènes hystériques et les révélations de Sainte Thérèse ».

Dans un premier temps, la réception de ces articles se voulut bienveillante, tant du côté de la compagnie de Jésus à laquelle il appartenait, qu'auprès du corps professoral de l'Université de Louvain, avant-centre avec la Grégorienne, de la diffusion du néo-thomisme.

87. Bonniot Joseph de. Iconographie des possessions, in *Etudes religieuses, historiques et littéraires*, 1888, 44, mai, p. 25.

Dans ses articles, HAHN sembla très au courant des avancées des Salpêtrien, se référant néanmoins quasi-exclusivement à l'oeuvre de P. RICHER, qu'il développa en terme de place et de pages ; tout autant que la partie qu'il consacra préalablement à Saint Thérèse d'AVILA.

Dans sa conclusion, après avoir examiné le caractère moral et physique de la Sainte, il mentionna d'abord « *une maladie épileptiforme, dans laquelle nous avons reconnu tous les symptômes organiques de la grande hystérie* »⁸⁸, évoquant son impressionnabilité et sa grande excitabilité. Retournant au prémices de son travail, il réaffirma la constante corrélative entre le caractère physique et le caractère moral chez les hystériques, où « *l'impressionnabilité de l'organisme se communique généralement à l'intelligence et à la volonté, qui deviennent à leur tour mobiles et variables* »⁸⁹.

Cependant, il s'empressa d'ajouter que la Carmélite faisait « *exception à cette loi* » (!), sa moralité étant exceptionnelle et donc incomparable aux hystériques hospitalisées à la Salpêtrière dans le service de CHARCOT.

En résumé, « *Thérèse souffrait d'une hystérie organique, elle n'était nullement atteinte d'hystérie intellectuelle. C'est même trop peu dire ; car sous le rapport intellectuel et moral, elle était au pôle opposé des hystériques ordinaires* »⁹⁰. L'auteur reconnaissait l'authenticité des grâces dont la sainte fut gratifiée, lui accordant le don surnaturel du discernement.

Pourtant une campagne hostile au R. P. HAHN fut lancée à partir de la France, ourdie par l'abbé Jules MOREL et le journal la Controverse, l'abbé Arsène TOUROUDE le rejoignant sur fond de conflit anti-jésuite. A force d'opiniâtreté, les « *articles de l'abbé MOREL trouvent un écho auprès des consultants de l'Index et entraînent finalement la rétractation du jésuite belge, puis sa condamnation officielle en janvier 1886* »⁹¹.

Entre 1883, date de la parution de son mémoire, et 1886, un des reproches qui lui fut adressé, était sa trop grande proximité avec les théories médicales de nature scientistes, matérialistes, positivistes et en fin de compte athéistes, ne pouvant infine que détourner le croyant du droit chemin de la foi, et l'amener, tel le père HAHN, à établir des liens entre hystérie et sainteté : « *certains apologistes, dans la louable intention de réconcilier la science moderne avec l'Eglise, accueillent dans la plus large mesure possible les explications scientifique. Mais on prend acte de ces concessions et l'on s'en sert pour combattre l'ordre surnaturel tout entier. C'est le libéralisme sur le terrain de la science* »⁹².

Ce type d'ouverture initiée par certains représentants du clergé, à l'égard des domaines scientifiques parut certainement être une brèche dans laquelle irait s'infiltrer les rationalistes, afin d'abattre directement ou saper progressivement l'autorité de l'Eglise, de sorte que la condamnation romaine ne se fit guère attendre, en deux petites années d'études les conclusions furent rendues et la sanction prononcée.

88. Hahn Guillaume. Les phénomènes hystériques et les révélations de Sainte Thérèse, in *Revue des questions scientifiques*, 1883, 14, p. 82.

89. Hahn G. Ibid., p. 82.

90. Hahn G. Ibid., p. 82.

91. Guillemain H. Ibid., p.155.

92. Lettre du supérieur général des prêtres de la miséricorde, Delaporte, 4 juillet 1885, in *Examen de l'opuscule du père Hahn [...] ASSU*, Index, H Saccheri, vol. 46, 1885, cité par Guillemin H. Ibid., p.156.

En fait, « *ce ne sont pas les conclusions du jésuite qui choquent, mais le projet intellectuel de G. HAHN qui apparaît condamnable : celui de placer la sainte sur le prisme de la science médicale* »⁹³. En effet, HAHN se décentra du giron de l'Eglise, en vue de produire son travail primé à Salamanque, précisant qu'il souhaitait réfléchir dans un espace intermédiaire propice à des références scientifiques honnies par un certain clergé bien pensant : « *nous ne prendrons pas pour point de départ les vérités de la foi, si certaines qu'elles soient à nos yeux, et nous resterons constamment dans les limites de la raison naturelle et de l'expérimentation scientifique* »⁹⁴.

Sensible à une approche à la fois *psychologique* (morale) et *physiologique* (organique), l'auteur se servit d'un appareil conceptuel propre aux salpêtriers en envisageant une approche clinique de la mystique, lui reconnaissant des caractères hystériques au plan de son économie physique, mais l'épargnant sur le plan intellectuel, pour conclure à une sorte de suspension du diagnostic hystérique sur ce dernier registre.

Un autre jésuite, le R. P. Louis de SAN, thomiste qui enseigna aussi à la faculté de Louvain tenta une réfutation des arguments de son collègue, en se maintenant également dans un registre scientifique. Louis de SAN reprit point par point les travaux de RICHER, pointant notamment que Thérèse d'AVILA conservait sa conscience durant les accès hystériques et surtout, il soutint que parler de symptôme « *hystérisforme* » n'équivalait pas d'office à conclure un diagnostic d'hystérie.

Finalement les éléments retenus pour la condamnation du texte de HAHN et sa mise à l'Index, furent « *expressions irrévérencieuses contre l'autorité pontificale* », « *assertions fausses* », « *injures à Sainte Thérèse* », « *concessions aux rationalistes* »⁹⁵.

Dans un opusule intitulé *Opposition entre l'hystérie et la sainteté* (Paris, 1886), Joseph de BONNIOT évoqua d'abord la confusion des médecins entre certains états extraordinaires et les maladies du système nerveux ; n'épargnant pas non plus le monde pieux qui confondait le surnaturel avec l'extraordinaire, « *et il n'est pas rare que l'on prenne pour des faveurs divines ce qui, en fait, n'est que défaillance de la nature. De là, échange réciproque de sentiments [...] les uns crient à l'impiété, les autres répondent : simplicité. Nous pensons que la vérité est au milieu* »⁹⁶.

Citant le mémoire du R. P. HAHN où ce dernier avançait que l'influence de l'âme était évidente dans l'hystérie, BONNIOT ne partagea pas la généralisation de ce rapport linéaire, même s'il reconnut une liaison certaine entre l'âme et l'organisme dans les accès hystériques.

93. Guillemain H. Ibid., p.158.

94. Hahn G. Ibid., janv. p. 12.

95. Guillemain H. Ibid., p.161.

96. Bonniot Joseph de. *Opposition entre l'hystérie et la sainteté* (Letouzey et Ané), 1886, p.1.

Cet auteur percevait l'extase des saints comme un phénomène double, à la fois interne [surnaturel] et externe [naturel] : « *une communication divine dont l'âme du saint est favorisée, confère nécessairement aux facultés qui la reçoivent une activité supérieure et extraordinaire mais, par un contre-coup tout naturel, les puissances d'ordre inférieur, incapables de participer à ce mouvement divin restent comme anéanties et défaillantes. De là, exaltation d'une part et dépression de l'autre* »⁹⁷. L'extase des saints donc n'est pas une attaque hystérique, « *elle ne consiste pas dans un état des organes que la maladie frappe momentanément d'impuissance et soustrait à l'empire de la volonté* »⁹⁸.

Dès lors, tantôt un phénomène morbide pouvait se superposer à l'extase, mais il ne troublera pas, par ses symptômes, les opérations intérieures, épargnant du même coup le cachet pathologique au saint, ce qui semblait être une excellente ligne de défense apologétique fomentée par BONNIOT. Les *extases hystériques* seraient en fait apparentées à des rêves caractérisés par leur incohérence, et accompagnées de convulsions au cours desquelles les opérations de l'esprit étaient anéanties. En opposition, les *extases des saints* « *n'appartiennent jamais à l'évolution de la crise hystérique, [...] ordonnées, elles n'ont ni antécédents, ni conséquents morbides ; et, d'autre part elles sont accompagnées d'un exercice sublime des puissances supérieures de l'esprit, exercice qui est la cause même de la suspension des sens* »⁹⁹. De sorte, conclua l'auteur, les saints canonisés par l'Eglise ne sont pas hystériques !

Les médecins de la Société Saint-Luc, par l'intermédiaire du Dr. Alphonse GOIX, se manifestèrent à leur tour pour participer à la polémique, celui-ci « *infirme le diagnostic d'hystérie et suggère l'idée d'une névrose physiologique générée par une crise de paludisme* »¹⁰⁰. De fait, une alliance entre médecins catholiques et théologiens se confirmera de plus en plus dans ces dernières décennies du dix-neuvième siècle, dans le but de répondre sur le plan scientifique aux attaques portées sur des aspects corrélatifs aux dogmes de l'Eglise, tout en possédant une rhétorique appropriée aux débats soulevés, quand bien même ils furent eux-mêmes traversés par des enjeux apologétiques.

L'affaire HAHN suite à la publication de son mémoire (1882) controversé eut d'ailleurs un écho indirect vingt ans plus tard, avec *L'hystérie de Sainte Thérèse* (Paris, 1902) du médecin Hippolyte ROUBY, paru dans la fameuse « *Bibliothèque diabolique* » dirigée par BOURNEVILLE, ce qui aurait pu confirmer à posteriori les inquiétudes des détracteurs de jadis à propos du travail du père HAHN. L'auteur commença son texte en disant, nous le citons, que « *parmi les plus célèbres illuminées à qui l'hystérie méconnue, donna, sous sa lueur factice, un grand éclat religieux, il faut citer en première ligne sainte Thérèse* »¹⁰¹. Nous n'aborderons pas plus en détail cet opuscule, évoqué ici que pour illustrer le risque, inévitable, d'aborder les questions de sainteté, de phénomènes mystiques et d'oraison religieuse, en s'exposant à des avis partagés, opposés, selon le champ disciplinaire ou chaque auteur évoluera, le contexte de la III^e République en France étant éminemment propice à la saisie de ce type de questions pour un traitement scientifique, souvent à visée anticléricale.

97. Bonniot J. de. Ibid., p. 24.

98. Bonniot J. de. Ibid., p. 35.

99. Bonniot J. de. Ibid., p. 39.

100. Guillemain H. Ibid., p.161.

101. Roubly Hippolyte. *L'hystérie de Sainte Thérèse* (Alcan), 1902, p. 2.

4) Apologétiques catholiques : similitudes et dissemblances entre extase mystique et Grande Hystérie.

Lorsque paru l'ouvrage, *Le Miracle et les Sciences médicale. Hallucinations, – apparitions, extase, - fausse extase*, en 1879, le jésuite Joseph de BONNIOT n'avait à ce moment pas prit l'entière mesure de la montée en puissance de l'école de la Salpêtrière et son modèle de la *Grande Hystérie* ; l'auteur se bornant à contredire les assertions de l'école de *physiologie historique*. En 1887 il publia *Le Miracle et ses contrefaçons. Prodiges païens, hérétiques, magie, spiritisme, hypnotisme, hystérie, possessions* (Paris) afin de croiser le fer avec les ennemis de la religion catholique, notamment certains scientifiques salpêtriers qui osaient depuis plus d'une décennie, assimiler l'extase mystique avec l'hystérie : « *l'horreur du surnaturel est aujourd'hui endémique : c'est la forme qu'à prise l'impiété. Non seulement on repousse le miracle : on tourne en dérision, ou méprise ceux qui ont le bon sens d'y croire ; et, en agissant de la sorte, on se flatte, au moins devant la galerie, d'exécuter seulement une condamnation prononcée par la grande divinité des temps modernes, c'est à dire par la science* »¹⁰².

BONNIOT fixa d'abord les limites respectives du *corps médical*, qui confondait volontiers les maladies du système nerveux avec certains états extraordinaires rencontrés chez des saints ; et certaines erreurs du « *monde pieux* » qui était tantôt porté à confondre l'extraordinaire avec le surnaturel, percevant des faveurs divines ou bien des maléfica diaboliques là où seule la nature était défaillante...

L'auteur cita ensuite une série de définitions de l'hystérie, pour à son tour la caractériser comme « *un affolement chronique du système nerveux* »¹⁰³, en lien avec le dogme de P. BRIQUET ayant jusque là fait autorité, « *l'hystérie est une maladie de l'encéphale* » (bien que système nerveux et encéphale, ne soient pas synonymes), pour reconnaître ensuite l'absence de lésions appréciables dans ledit encéphale. Reprenant les descriptions de CHARCOT et RICHET à propos de leur *attaque hystérique*, BONNIOT disqualifia l'épithète « *démoniaque* » et précisa encore que la troisième période qui était rapprochée par les Salpêtriers de l'extase, était préalablement précédée par deux autres périodes (respectivement épileptique et convulsions).

L'auteur appréhenda ensuite l'extase des mystiques en tant que double phénomène ; intérieur et extérieur, « *elle s'accomplit en dedans de l'âme, et elle est accompagnée de certains effets dont le corps est le sujet, de phénomènes sensibles* »¹⁰⁴. Ce seraient en fait les phénomènes extérieurs qui imprègneraient le regard médical, pouvant être physiologiques et/ou pathologiques (« *c'est à dire résulter de fonctions suspendues accidentellement dans les organes sains, ou bien de fonctions empêchées par quelque maladie* »¹⁰⁵) ; mais le miracle pouvait également aussi soutenir les puissances extérieures contre les défaillances naturelles.

Ce phénomène extérieur de l'extase se démarquant des *lois* de la névrose, et même de celles de la nature, BONNIOT avançant que « *beaucoup d'extatiques présentent comme des fragments de symptômes de névroses caractérisées, mais jamais des symptômes complets ni surtout l'ensemble de tous les symptômes* »¹⁰⁶.

102. Bonniot Joseph de. *Le miracle et ses contrefaçons. Prodiges païens, hérétiques, magie, spiritisme, hypnotisme, hystérie, possession* (Retaux-Bray), 1888, 2^e éd., p. V. Nous nous appuyons ici sur cette seconde édition considérablement augmentée et révisée par l'auteur.

103. Bonniot J. de. Ibid., p. 325.

104. Bonniot J. de. Ibid., p. 353.

105. Bonniot J. de. Ibid., p. 357.

106. Bonniot J. de. Ibid., p. 360.

Sous l'influence de Dieu, le mystique entre en extase, « *les organes, les sens, les muscles, suspendront leurs fonctions, alors parfaitement inutiles, gênantes même, afin que l'âme puisse embrasser tout à son aise, par ses puissances intérieures, l'objet ravissant dont l'éclat l'inonde* »¹⁰⁷.

Les signes équivoques de la Salpêtrière ne sauraient donc être confondus avec l'extase mystique. En effet, l'attaque hystérique serait initiée par une étiologie morbide (physiques ou matérielles) au contraire de l'extase religieuse qui était d'essence spirituelle, les symptômes dits matériels qui l'accompagnaient tantôt n'empêchant nullement la réalisation du phénomène principal. Ensuite, de manière plus controversée, BONNIOT défendit la cause de l'extase mystique, en explicitant une présence d'un objet surnaturel exerçant son influence sur les facultés de l'âme et sur cette dernière, induisant éventuellement certaines affections au niveau corporel (catalepsie, tétanisme...) ; alors que la névrose est « *toute extérieure (sic), ne pénètre pas jusqu'aux opérations psychologiques [...]* »¹⁰⁸.

Enfin, frontière ultime entre l'extase des saints et l'hystérie pathologique, cette dernière serait traversée par un *affaiblissement* des facultés mentales, alors que l'extase mystique résulterait d'une *exaltation* extraordinaire, surnaturelle des facultés intellectuelles et affectives de l'âme.

BONNIOT et quelques autres apologistes, tel le R. P. Alphonse LELONG (cf. annexe 30 et 31) tentèrent donc d'établir des remparts solides afin de s'opposer à l'absorption des extases mystiques, des miracles évangéliques, des stigmates de la passion par des explications de type naturaliste, ramenés ou plutôt rabaissés à la *Grande Hystérie* quand ce n'était pas à des suggestions hypnotiques. Paul COPIN dans une critique de l'ouvrage de BONNIOT, pour la *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie* considéra la définition du miracle, établie par le jésuite (« *une manifestation de Dieu par une oeuvre sensible que nul agent crée ne peut produire* »), comme une « *définition boiteuse* »¹⁰⁹, annonçant d'emblée le but de son écrit : « *il suffit de s'attaquer à la définition sur laquelle tout son travail est appuyé. Celle-ci renversée, tout ce qu'elle supporte ne tient plus* »¹¹⁰. L'argument fut le suivant : avant de décider de la manifestation de Dieu, il s'agit, dans le cadre de ces supposés miracles, d'explorer la piste des « *agents naturels* », qui sont par essence infinis, la science étant encore bien loin de les avoir tous explorés, exploités, positivés... d'où nul intérêt d'aller s'égarer en des spéculations métaphysiques ou bien en des attributions causales de type surnaturaliste...

Par ailleurs COPIN accusa BONNIOT d'avoir subi la « *suggestion des milieux* »¹¹¹, le milieu catholique ayant asservi son intelligence ; et ouvrit la porte à une explication hypnotique qui n'avait rien de miraculeuse, mais qui pourrait cautionner ou justifier un ensemble de faits (extase, stigmates, miracles...) qui jusque là était sous le monopole des religions en général, et de l'Eglise catholique en particulier. Nous allons maintenant brièvement examiner le retour en puissance, sur la scène médicale (Paris et Nancy) de l'hypnose expérimentale ou clinique, qui altera la portée d'un nombre conséquent de phénomènes mystiques, du moins qualifiés comme tels jusqu'alors.

107. Bonniot J. de. Ibid., p. 369.

108. Bonniot J. de. Ibid., p. 381.

109. Copin Paul. L'hypnotisme face à l'Eglise, in *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, 1888-89, 3, p. 21.

110. Copin P. Ibid., p. 21.

111. Copin P. Ibid., p. 55.

5) Hypnotisme expérimental et discrédit catholique : Opinions mitigées des théologiens et des médecins au sujet du surnaturel.

Si James BRAID, médecin écossais donna *officiellement* le nom d'hypnotisme au magnétisme animal ou au somnambulisme artificiel, cela dès 1843 ; les aliénistes français trouvèrent en 1857 la terminologie de « *névroses extraordinaires* » pour qualifier des phénomènes qu'ils ne pouvaient alors intégrer à leurs constructions nosographiques, il faut de ce fait noter qu'un mouvement d'appréhension/rejet s'opéra à l'égard des diverses manifestations de la « *lucidité* ». Celles-ci, comprenant un stock de phénomènes, tels la clairvoyance, le sixième sens, la prémonition, la compréhension des langues, la régression..., furent *refoulés* par la médecine officielle des facultés dès 1860, soit en étant apparentés à des productions morbides, soit laissés en pâture aux mouvements occultistes, théosophiques, romantiques, spirites..., en attendant la constitution prochaine d'études des sciences psychiques, future métapsychique. Par contre, dès le milieu des années 1870, l'histoire officielle *conscientisa* une hypnose clinique et expérimentale, l'école de Nancy, autour de A. LIEBAULT et H. BERNHEIM, s'attacha au versant clinique normal du phénomène, l'école de la *Salpêtrière* autour de J. M. CHARCOT, C. RICHEL, G. GILLES de la TOURETTE, A. BINET envisageait son aspect expérimental sous auspices *pathologiques*.

Pourtant, dans les marges même de l'étude médicale et neurologique d'une hypnose clinique et expérimentale, surgissaient tantôt certaines manifestations *extraordinaires* qui furent d'abord rapprochées du discours théologique, sur un versant mystique ou démoniaque, pour être dans un second temps, disqualifiées car ramenées sur un plan naturel, d'origine normal pour la plupart [école de NANCY], ou preuve pathologique par excellence [école de la SALPETRIERE]. Les Salpêtrien distinguèrent dès 1878 différentes phases intrinsèques et successives au *Grand hypnotisme* : léthargie, catalepsie, somnambulisme ; tout en distinguant l'hypnose du sommeil ; ils considéraient l'hypnose comme un état rare et exceptionnel d'altération psycho-physiologique. Il s'intéressèrent notamment aux formes *autographiques* (E. MESNET, 1890) présentes chez des patientes, sur le corps desquelles se produisait un phénomène d'autographie, censé induire une *stigmatisation expérimentale*, plaies à contre-jour des stigmatisées, saints ou mystiques de l'Eglise catholique, et leur envers hérétique et diabolique, possédées et sorcières.

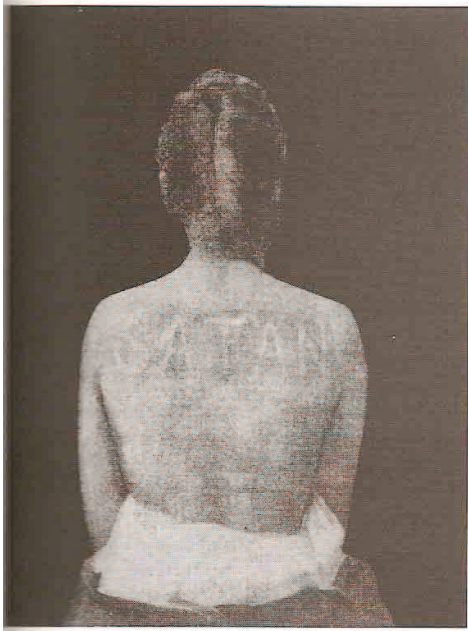
Dans ses *Etudes sur le Dermographisme ou Dermoneurose Toxivasomotrice* (Paris, 1893) Toussaint BARTHELEMY indiqua aussi cette réversibilité : stigmatisations sataniques, dermatologie diabolique, marques des sorciers, tout autant que stigmatisations sacrées, dermatologie miraculeuse, stigmates mystiques, se devant d'être envisagés uniquement à partir d'une approche médicale, physiologique et pathologique, là encore le symptôme ayant valeur rétrospective.

L'école de la Salpêtrière tirait d'ailleurs des portraits photographiques des symptômes de ces « *femmes clichée* »¹¹² (selon une expression de G. DIDI HUBERMAN), inscrit ultérieurement dans un tableau clinique : « *le symptôme consiste dans la capacité de la peau à recevoir, à reproduire et à conserver la trace visible de caractères que le médecin – on se demande bien pourquoi – eut l'idée d'inscrire sur elle avec un stylet ou le bout de son ongle* »¹¹³.

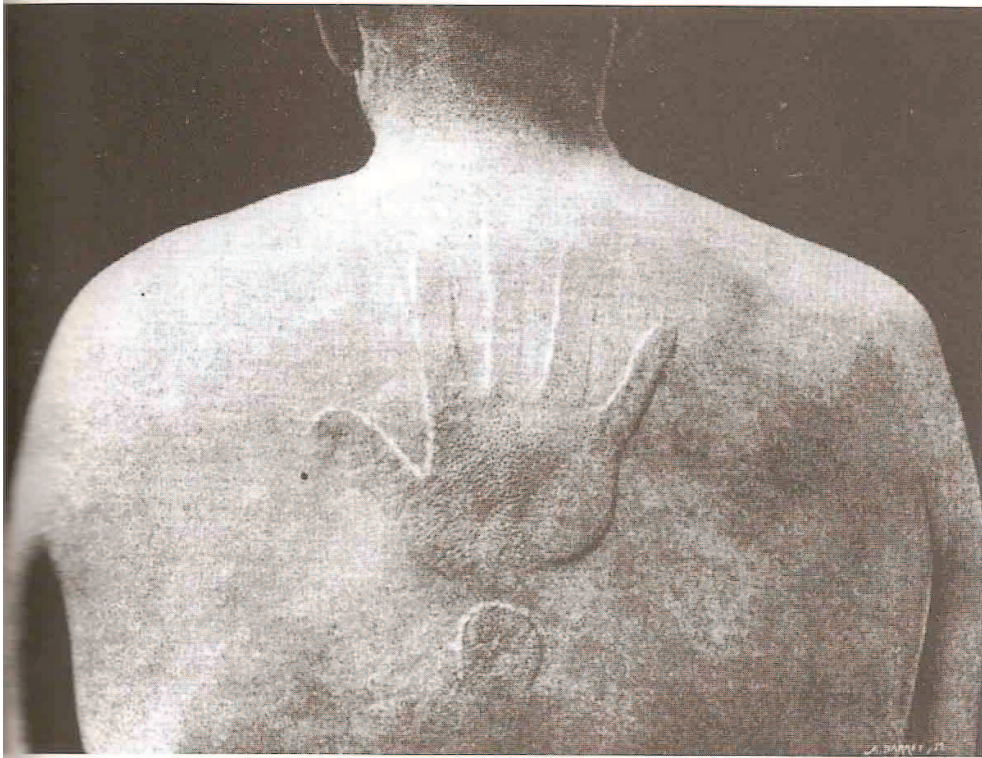
112. Didi Huberman Georges. La femme cliché. Dermographisme et stigmatisation expérimentale au XIX^e siècle, in *Stigmates. Cahiers de l'herne*, 2001, 75, p. 167-176.

113. Didi Huberman G. Ibid., p. 170.





15



Grand état dermatographique sur diverses femmes, figurant dans l'ouvrage de Toussaint BARTHELEMY, *Etude sur le Dermographisme ou Dermoneurose Toxivasomotrice* (Paris, 1893).

Ce dermatographe était alors productible et reproductible par l'action hypnotique, dans le contexte d'un *rapport* particulier, d'une « *connivence extraordinaire [...] du regard, du tact, du sang et de la lettre* »¹¹⁴.

Dans une dermatographie par auto suggestion, « *c'est le regard de l'Autre qui clique un sens sur la peau du sujet dermatographique* » avance encore G. DIDI HUBERMAN, le sens étant le stigmatisme venant du désir de l'Autre. L'école de Nancy, par l'intermédiaire d'Ambroise-Auguste LIEBAULT (1823-1904) campa une position bien différente, l'hypnose étant perçue comme un état de sommeil artificiel, généralisable à l'ensemble de l'humanité et surtout inscrit dans la normalité. Dans *Le sommeil provoqué et les états analogues* (Paris, 1889), LIEBAULT consacra les chapitres V et VI aux phénomènes psychiques, d'origine hypnotique, attribués à des causes supposées : possessions, apparitions et autres hallucinations.

L'auteur distingua au sein même de la catégorie des possédés, ceux qui l'étaient par de bons esprits (extatiques religieux, prophètes cévenols, Michel VINTRAS ou encore les spirites...); et ceux sous l'influence de mauvais esprits (thaumaturges sorciers marqués d'insensibilité...), les considérant tous comme « *sains d'esprits* », il disqualifia par là même une approche surnaturelle au profit de vues naturelles, où les révélations, prophéties ou miracles étaient somme toute équivalents aux maléfices, imprécations et envoûtements.

Il tenta ensuite, sur un plan naturel, d'opérer une séparation entre des « *possédés passifs* » qui relèveraient de folie morbide, et des « *possédés à accès* », analogues aux accès somnambuliques et donc non aliénés :

- Pour les *possédés à accès*, ceux-ci (les accès) survenant pendant le sommeil (sommeil consenti), il s'agirait en fait de rêves dont ils ne pouvaient se désillusionner au réveil : « *ces dormeurs, pour peu que leurs sensations centrifuges soient vives, sont devenus incapables de séparer les scènes purement psychiques de leurs songes, des scènes qu'ils supposent devoir se passer quelque part et à l'existence desquelles ils croient profondément* »¹¹⁵. Il parla de créations imaginaires en établissant un parallèle avec les « *somnambules excitées* » (sic) ayant une lucidité extraordinaire, qui tout comme les possédés extatiques religieux ou sorciers, n'étaient pas fous !, mais « *étaient pris d'accès nocturnes avec isolement des sens et sensations remémorées très vives [...]* »¹¹⁶.
- A l'opposé de ces possédés à accès, LIEBAULT proposa un groupe de *possédés passifs* qui, contrairement aux précédents, n'avaient pas ou plus d'impulsion d'agir à puiser dans un effort volontaire de la veille. Prenant pour exemple illustratif l'épidémie de possession de Morzine, qui se propagea par imitation, il parla d'attaques convulsives épileptiformes elles prononçaient des paroles inintelligibles, ces malades (!) étaient isolés de tous leurs sens, leur peau était insensible. L'auteur nota encore une « *passivité de l'esprit, absence de l'action de la volonté sur la venue des accès et leur invasion subite [...]* »¹¹⁷.

Alors que les possédés à accès étaient sains d'esprits, appréhendés par LIEBAULT comme des rêveurs à accès analogues au somnambulisme ; les possédés passifs se retrouvaient affublés d'un diagnostic d'aliénation mentale, leurs productions morbides étant effectives hors sommeil.

114. Didi Huberman G. Ibid., p. 172.

115. Liebault Ambroise-Auguste. *Le sommeil provoqué et les états analogues* (O. Doin), 1889, p. 261.

116. Liebault A. - A. Ibid., p. 262.

117. Liebault A. - A. Ibid., p. 266.

Cependant la ligne de démarcation entre *possédés à accès* et *possédés passifs* n'est pas pour autant étanche, le risque de devenir fou paraissait guetter surtout les spirites et les sorciers, s'ils répétaient trop souvent leurs états : « à force de tendre le ressort de leur attention, ce ressort finit par se relâcher ; l'état passif devient continu, et de la folie physiologique ils passent dans la folie morbide »¹¹⁸.

LIEBAULT considéra sa critériologie comme étant bien plus judicieuse que celle de l'Eglise catholique, trop arbitraire et opportuniste selon lui, car pratiquant les exorcismes pour les cas les moins graves (possédés), usant du bâcher pour les individus les plus hérétiques (sorciers).

Notons que l'auteur qui parla à propos des possédés passifs d'attaques convulsives épileptiformes, sembla entre-ouvrir la porte à la Salpêtrière à propos de ces manifestations morbides qui, d'un point de vue hypnotique, n'intéressaient que modérément l'école de Nancy, bien que LIEBAULT ne mentionna pas le terme de *Grande Hystérie* qu'il dénonçait par ailleurs.

A propos de la vision, il la définit comme « caractérisée à la fois par des idées pures, sous le rapport moral, et par des idées-images, sous le rapport physique ; celle que l'on se fait des êtres surnaturels, est le résultat d'une opération de l'esprit de l'homme qui transporte hors de lui et au-dessus de lui, ses qualités et ses défauts matériels et psychiques »¹¹⁹. Là encore, l'approche se voulut laïque, avec une théorie explicative centrée sur le psychisme et limitée à une saisie naturaliste ; LIEBAULT par ailleurs aligna sur ce modèle les prophètes de l'Ancien Testament, les pythonisses, les voyants, les extatiques religieux, les thaumaturges tel M. VINTRAS, les possédés démoniaques ou encore les somnambules et autres spirites...

C'était là une fois de plus outrepasser l'orthodoxie catholique sensible à des *frontières apologétiques*, et dont les susceptibilités ne furent pas épargnées, quand à mélanger sans distinction aucune, le prophète VINTRAS et les saints canonisés par l'Eglise, les spirites tant critiqués par le clergé avec l'authenticité des possédés du démon, exorcisés suivant le Rituel... Par ailleurs, comment envisager la même identité entre mystiques extatiques et sorciers hérétiques ... la théologie catholique, par l'intermédiaire de ses apologétistes et ses alliés (médecins catholiques), se devait de réagir, pour opposer une réponse ferme et claire, sur le terrain même de l'hypnotisme, à ces attaques perçues comme anticléricales.

En effet, certains auteurs se servaient de l'hypnose pour déstabiliser la religion et détruire la croyance au surnaturel ; auxquels auteurs, des théologiens rétorquèrent non tant sur la présence supposée du démon mais bien sur les risques médicaux (accidents physiques, déchéance morale...) d'un hypnotisme thérapeutique ; relevant également de l'emprise psychologique susceptible de suggérer à un individu un passage à l'acte criminel...

A l'orée des années 1890, alors que le Saint Siège ne s'était plus prononcé officiellement sur ces questions de licéité ou d'illicéité, de naturel ou de diabolique, depuis le *Syllabus* de 1864 qui épingla l'immoralité du magnétisme animal et des médiums ; plusieurs tendances peuvent être dégagées au sein de l'Eglise au cours de cette dernière décennie du XX^e siècle, à propos du caractère de l'hypnose.

118. Liebault A. - A. Ibid., p. 262-267.

119. Liebault A. - A. Ibid., p. 277.

-Tout d'abord les adeptes de l'hypothèse *diabolique* constituée de théologiens, parmi lesquels J. RIBET, F. GOMBAULT, S. J. PERRONE, E. SAVINO, G. C. FRANCO, X. PAILLOUX, F. CLAVERIE, E. BLANC, CURY... soutenus dans cette option par les médecins catholiques A. IMBERT-GOURBEYRE et C. HELOT.

Ce groupe milita pour la reconnaissance d'une *influence diabolique extra-naturelle*, selon le mot de RIBET, dans les opérations hypnotiques ; en s'inscrivant dans la filiation de leurs prédécesseurs du début du XIX^e siècle, appartenant à « *l'extrême droite catholique* » (B. MEHEUST, p. 354), les abbés FIARD, FUSTIER et WURTZ qui dénonçaient avec virulence les accointances entre magnétisme, thèse diabolique et corrélation conspirationniste.

- Les tenants d'un hypnotisme expliqué sur un plan *naturel* étaient moins nombreux, au moins quant à se déclarer officiellement, car le risque fut bien entendu de se retrouver assimilés aux thèses anticléricales de l'école de la Salpêtrière ou des libres penseurs de Nancy ; les uns comme les autres, niant par ailleurs la réalité et l'authenticité des miracles, en leur substituant des explications certes divergentes, mais scientifiques. Les auteurs qui se rangèrent sous cette bannière furent les R. P. M. T. COCONNIER, J. P. SCHNEIDER et le président de la Société de Saint-Luc, le docteur Jean FERRAND...

- Enfin un troisième courant tenta de se définir, se voulant *intermédiaire* aux deux précédents, ne niant pas radicalement une influence diabolique de type surnaturelle dans les phénomènes hypnotiques, mais penchant surtout pour le caractère naturel de ces derniers ; finalement légitime quant à être pratiqué avec au préalable un discernement médical et moral. Les théologiens raccordés à cette dernière tendance furent les abbés A. TOUROUDE, P. - G. MOREAU, A. LELONG, P. FERET, E. MERIC et J. de BONNIOT...

En 1889-1890 parut un article posthume du R. P. Joseph de BONNIOT, « Possession et hypnotisme », dans la revue jésuite, les *Etudes*, où l'auteur reconnut la proximité de ces deux états, considérant l'*organisme* humain comme un instrument sous l'influence du démon, des anges ou de la nature ; l'*âme* étant réservée à Dieu seul. Selon lui, hypnotisme ou possession seraient des phénomènes qui se surajouteraient à une névrose.

Le sujet hypnotisé aurait perdu la liberté de la réflexion, altérant la faculté de la volonté, et agissant sous l'influence suggestive d'un hypnotiseur qui « *réveille par le dehors l'imagination de l'hypnotisé. Il ne lui est pas permis de mettre devant cette imagination un objet nouveau* »¹²⁰. A contrario, dans les cas de possession diabolique, « *le démon agissant directement sur l'organe de l'imagination, peut y faire naître des images nouvelles qui rappellent plus ou moins fidèlement la réalité, et faire croire au sujet qu'il voit, lorsqu'il ne fait qu'imaginer* »¹²¹.

BONNIOT ajouta un complément de précisions, « *l'action démoniaque n'a qu'un rôle objectif : elle atteint les organes intérieurs seulement, y produisant les impressions matérielles d'où résultent les images auxquelles se termine le sens interne ; le système nerveux est comme une toile ou un artiste invisible et malfaisant applique son pinceau [...]* »¹²².

120. Bonniot Joseph de. Possession et hypnotisme, in *Etudes religieuses, historiques et littéraires*, 1890, XLIX, janvier, p. 124.

121. Bonniot J. de. Ibid., p.124.

122. Bonniot J. de. Ibid., p.125.

Le pouvoir de « *l'agent extra-naturel* » (alias le démon) s'étendrait jusqu'aux organes de l'imagination et des affections sensibles. Deux des trois principales facultés de l'âme, la raison et la volonté étant inaccessibles au démon, « *mais comme ces deux grandes facultés s'exercent avec le concours de l'imagination et des affections sensibles, il s'ensuit qu'en agissant sur ces puissances inférieurs, le démon atteint indirectement les puissances supérieurs* »¹²³. Cette opération de « *parasitage satanique* » (A. BOUREAU) suspendrait les facultés rationnelles (volonté et raison) et passionnelles (imaginaires et affections sensibles), empêchant l'âme de gouverner le corps, tout en y subissant le contrecoup des conditions du ressort de la sensibilité : plaisir et souffrance.

BONNIOT conclua sur la distinction de la *possession démoniaque* et la première phase dite léthargique du *Grand hypnotisme*, tel qu'il était « *pratiqué* » à la Salpêtrière. Si de part et d'autre la vie rationnelle et animale était suspendue, quelqu'un influençait de l'extérieur le sujet en suggestion, qui obéissait, le théologien mettait là un aspect principal en avant afin de dissocier ces deux états : « *l'hypnotiseur après avoir plongé son sujet dans l'inconscience, est incapable de s'en servir pour manifester sa propre vie, sinon en le remuant avec plus ou moins de gaucherie et par l'extérieur. Le démon, au contraire, se substitue au sujet dans son propre corps ; il le fait agir comme s'il en était le principe vivant, et l'on a le spectacle d'un corps d'homme manifestant par ses opérations une vie de démon* »¹²⁴.

Dans la même veine apologétique parut en 1889-90 une série de sept articles, « La vérité sur l'hypnotisme », de l'abbé Alphonse LELONG, chanoine honoraire du diocèse d'Orléans, publiée initialement dans les *Annales de philosophie chrétienne*. Si BONNIOT tenta de distinguer la possession démoniaque de l'hypnotisme, LELONG essaya de séparer ce dernier état des phénomènes mystiques (miracles, extases, stigmates...) avec une érudition certaine, l'auteur étant très au fait de théories scientifiques en vigueur tant dans la capitale (Paris) qu'en province (Nancy). Il s'intéressa moins aux faits conformes aux lois de la nature ou ceux paraissant les dépasser, qu'à ceux qui sont opposés à la nature où, tout du moins, contredisant les lois connues. Deux sortes¹²⁵ furent avancées :

- Les faits propre au « *préternaturel simple* » : seconde vue, vue à distance, pénétration de la pensée d'autrui, possibilité de découvrir par le regard le genre de maladie intérieure d'une personne, la transposition des sens, la science infuse, la prévision de l'avenir.
- Le « *préternaturel religieux* » intégrant quant à lui la transfiguration, l'invulnérabilité, l'impassibilité, l'agilité ou impondérabilité.

Si durant *l'extase mystique* l'insensibilité se manifestait, c'était suite au ravissement en Dieu, alors que dans *l'extase hypnotique*, l'insensibilité serait plutôt le fruit d'une surexcitation nerveuse exclusive produisant une anesthésie. Dans l'extase mystique, l'âme était attirée vers Dieu qui se manifestait à elle, attirant également le corps [grâce surnaturelle] ; alors que l'extase hypnotique était un pur produit de l'esprit du sujet par auto-hypnotisme ou auto-suggestion, induisant par là même le sommeil [imagination naturelle].

123. Bonniot J. de. Ibid., p.126.

124. Bonniot J. de. Ibid., p.132.

125. Lelong Alphonse. La vérité sur l'hypnotisme. La suggestion hypnotique (suite), in *Annales de philosophie chrétienne*, 1890, janv. p. 345 ; Ibid, La vérité sur l'hypnotisme. L'extase et l'hypnose, in *Annales de philosophie chrétienne*, 1890, mars, p. 548.

Enfin, l'effet de la grâce pouvait produire chez les mystiques, telle sainte Thérèse d'AVILA, « *une certaine langueur, mais cet affaiblissement du corps, cette débilitation de l'organisme ne nuit ni aux lumières de la raison, ni à la vigueur de la volonté, ni surtout à l'amour du bien et au zèle infatigable pour la pratique de toutes les vertues* »¹²⁶ ; cet état étant radicalement distinct, aux dires de l'auteur, des « *névrotiques de l'hypnose* » (sic), « *qui ne sont maîtresses ni de leur organisme, ni de leurs pensées, ni de leurs actes, et dont la vertu n'est pas l'inséparable apanage* »¹²⁷.

De même, le « *miracle évangélique* », pouvait opérer son effet sur tout type de maladie, agissant par la seule foi, sans nécessiter de secours étranger, avec un résultat instantané, complet et récurant chez le miraculé. Au contraire, la suggestion était restreinte et bornée à un seul genre d'affections, celles de type nerveuses, agissant par un ressort extérieur, celui d'un opérateur, dont le résultat (qualifié ironiquement de « *miracle expérimental* ») n'était pas instantané, plusieurs séances semblaient requises, ou alors la suggestion n'était pas complète, ni définitive, mais plutôt passagère.

En fait les miracles évangéliques étaient selon LELONG inséparables de la *foi* et du *divin*, dans un rapport surnaturel assumé ; les miracles expérimentaux seraient, quant à eux, soumis à l'*imagination* et à la *suggestion*, étant revendiqués d'essence naturelle. C'est ce même débat qui sera prolongé lors des controverses suscitées par la parution du fameux article de J. M. CHARCOT, *La foi qui guérit* en 1892.

LELONG prit ensuite l'exemple de Lazare en parlant d'une résurrection surnaturelle opérée par Jésus, et dénigra l'explication naturaliste proposée par certains auteurs, tel un certain SKEPTO (qui fut un pseudonyme) qui parlait de la léthargie ; LELONG pointant le fait qu'il n'était jusqu'alors pas possible de ressusciter hypnotiquement les morts (!)

Enfin les *stigmates de la Passion* ne peuvent être ramenées à des « *stigmates hypnotiques* » (ou autographiques), l'auteur ayant repéré quatre niveaux de divergence : dans leur nature physique, les plaies des hypnotisés sont superficielles, celles des mystiques sont profondes ; dans leurs effets ; « *les turgescences rougissent, se dessinent en relief, finissent par suinter du sang. Quant aux plaies de S. François d'ASSISE [...] elles étaient larges, mais elles saignaient* »¹²⁸ ; dans leur durée, le phénomène hypnotique ne durant qu'un instant, les stigmatisés mystiques conservant leurs plaies des années ou même des décennies, le sang coulant avec la même profusion ; dans leur production, nécessitant l'intervention d'un opérateur extérieur qui soumettait la volonté du sujet, plongeant ce dernier dans un sommeil provoqué, alors que chez les stigmatisés mystiques ou saints, aucun secours humain n'intervenait, quant le phénomène s'opérait, ils conservaient toujours leur intelligence et leur libre arbitre.

De fait la cause des stigmates mystiques était, selon la théologie catholique, de type surnaturelle et divine ; alors que les phénomènes hypnotiques s'apparentaient à des stigmates expérimentaux, ils étaient de cause naturelle, purement physiologique, l'imagination étant envisagée en tant qu'aspect principal.

126. Lelong A. Ibid., p. 563.

127. Lelong A. Ibid., p. 563.

128. Lelong A. La vérité sur l'hypnotisme. Le miracle et l'hypnose, in *Annales de philosophie chrétienne*, 1890, 22, p. 59.

L'abbé LELONG critiqua ensuite les adeptes de la théorie de l'hypnose considérée en tant qu'artifice diabolique ; au même titre d'ailleurs que les tenants d'une approche exclusivement naturaliste. Afin de mieux saisir la position de l'auteur, favorable à l'usage de l'hypnose thérapeutique, mais avec des garanties d'encadrement spécifiques limitant les abus, garanties de type moral, sans pour autant nier l'aspect préternaturel diabolique, nous allons maintenant pointer l'axe *apologétique* qu'il défendit : pour lui, les derviches, les fakirs, les extatiques hindous dans leur ensemble, mais aussi les fanatiques de tout bords, les moines du mont Athos... pourraient soit atteindre des états analogues à l'hypnose, suite à des entraînements et des pratiques répétées ; ou bien ces états seraient conditionnés par une cause supérieure du ressort du préternaturel diabolique.

Une fois de plus un *discernement* semble nécessaire à ce niveau, au sein même des techniques pratiques de production propre à des traditions religieuses extra-chrétienne, où le diable serait toujours agissant ; pour ce qu'il en est des extatiques catholiques, ils ne rentrent évidemment pas dans la catégorie précédente, le discernement étant déjà opéré (ce fut l'objet des articles de LELONG), dès lors ils ne peuvent absolument pas être réduit aux phénomènes hypnotiques.

Le milieu des années 1890 marqua *officiellement* l'amorce de la fin de la diabolisation de l'hypnose ; des consultations au Saint-Office (1892-1895) tinrent compte des avancées scientifiques à la Salpêtrière et à Nancy, pour aboutir à un jugement *naturel* des phénomènes hypnotiques, sous le joug désormais des cliniciens. Le père S. SANGUINETTI, consultant du Saint Office démonta les thèses démonologiques du R. P. Giovanni G. FRANCO : « *l'hypnotisme est définitivement un phénomène naturel qui n'a rien de diabolique, puisque la clinique l'a clairement détaché des dérivés spirites ; la psychologie traditionnelle scolastique et la physiologie moderne fournissent de concert une explication plausible ; l'hypnotisme est un phénomène essentiellement psychique et non physique, que l'on nomme suggestion* »¹²⁹.

Pourtant certains réfractaires à cette « *nouvelle donne* » cléricale entrèrent en résistance, durant deux bonnes décennies, les théologiens F. GOMBAULT et J. RIBET d'une part, les médecins catholiques A. IMBERT-GOURBEYRE et C. HELOT d'autre part ; étant tous d'accord quant à reconnaître dans ces avancées des explications naturalistes, une oeuvre occulte tentant de masquer l'influence satanique du Diable dans l'hypnose.

A. IMBERT-GOURBEYRE attaqua dans *L'hypnotisme et la stigmatisation* (Bloud et Barral, 1899) l'imagination stigmatogène au profit d'un hypnotisme diabolique ; C. HELOT continua jusqu'en 1908 de voir des possédés du démon derrière chaque hypnotisé, tel qu'il l'illustra dans la troisième édition de *L'hypnose chez les possédés* (Bloud et cie, 1908). Ce dernier auteur y établissait entre autre une ligne de démarcation entre hypnotisme (possédés démoniaques) et ravissement de l'esprit (cf annexe 32).

Nous venons d'examiner les positions propres aux neurologues de la Salpêtrière sur les questions de la Grande Hystérie d'une part, du frayage de l'hypnose expérimentale ou clinique (opposition Paris et Nancy) d'autre part, afin de coloniser puis naturaliser les manifestations surnaturelles relevant jusqu'alors du domaine bien défendu de la théologie mystique. En parallèle nous avons également passé en revue quelques unes des positions des principaux théologiens, auteurs de travaux apologétiques au cours des années 1880.

129. Guillemain H. Ibid., p.179.

Nous allons maintenant envisager d'autres perspectives d'études ayant émergé approximativement à la même époque, respectivement les postures de la *médecine aliéniste* examinée autour de la controverse portant sur l'alternative d'une entité nosographique, la *folie religieuse* (B. BALL) ; d'un *délire chronique à évolution systématique* (V. MAGNAN) ; ou encore les travaux de *psychologie pathologique* du philosophe T. RIBOT, s'étalant sur une période d'une quarantaine d'années (1873-1914), et la place que ce dernier accorda au « mysticisme » dans son modèle hiérarchisé des activités mentales, de type affectives et intellectuelles.

6) Alternatives nosologiques au premier classicisme de la médecine aliéniste française : *folie religieuse* (BALL), ou *délire chronique à évolution systématique* (MAGNAN).

Afin de saisir la portée des conceptions nosographiques propre à la médecine aliéniste en ce dernier tiers du XIX^e siècle, en rupture avec le *paradigme de l'aliénation mentale* (couplé aux monomanies et à une indifférence à l'opposition du *chronique* à l'*aigu*) ; il nous faudra faire un petit retour en arrière sans quoi, on ne pourra mesurer la réception de la *folie religieuse* (BALL, 1880) d'une part, et du *délire chronique à évolution systématique* (MAGNAN, 1882) d'autre part, dans ce contexte dit du premier classicisme de la psychiatrie française, selon l'expression de G. LANTÉRI-LAURA.

L'historiographie de la psychiatrie retint que c'était en fait Jean-Pierre FALRET (1794-1870), aliéniste, ex-disciple d'ESQUIROL, qui porta l'estocade finale contre le modèle des *monomanies*¹³⁰ de son maître, marquant de ce fait une rupture épistémologique avec le paradigme de l'aliénation mentale (1793-1854) unique, initié jadis par PINEL. Il précisa son axe de réflexion, à savoir que « *le progrès le plus sérieux qu'on puisse réaliser dans notre spécialité consistera dans la découverte d'espèces vraiment naturelles, caractérisées par un ensemble de symptômes physiques et moraux, et par une marche spéciale* »¹³¹. Il annonça donc dans un article que nous pouvons qualifier de princeps, datant de 1854 et intitulé « De la non-existence de la monomanie », que dorénavant, « *nous n'admettons pas l'unité des délires dans l'aliénation mentale* »¹³² et, prenant entre autre pour exemple les monomanes religieux, il tenta de démontrer qu'il existerait chez un même malade d'autres idées pathologiques qui pouvaient coexister, parallèles aux idées religieuses telle par exemple une tendance orgueilleuse, des symptômes hypocondriaques...résumant un état général, par des degrés divers mais limités à un état d'expansion ou un état de dépression (annonçant la future *folie circulaire*). Ces maladies mentales sont alors définies par FALRET comme « *des espèces morbides naturelles, irréductibles les unes aux autres, et non pour les variétés de l'une d'entre elles, rendues typiques au moins par une sémiologie et une évolution propre retrouvées chez tous les patients qui s'en trouvent atteints* »¹³³. Il retiendra quatre maladies mentales répondant à ces critères et qu'il considéra comme bien isolées dès 1864 : la *paralysie générale*, sa *folie circulaire*, la *folie épileptique* et le *délire aigu* (ou *chronique alcoolique*).

130. Il déclara, non sans polémiques devant ses collègues à la société savante en 1855 que « *La monomanie n'existe pas dans la nature ; elle n'est que dans la tête des aliénistes et dans leurs livres* », in *Annales médico-psychologiques*, 1855, 2^e série, p. 500.

131. Lantéri-Laura Georges. *Essai sur les paradigmes de la psychiatrie classique* (éd. du temps), 1998, p. 97.

132. Falret Jean-Pierre. De la non-existence de la monomanie, in *Des maladies mentales et des asiles d'aliénés* (J. B. Baillière), 1864, p. 425, mais paru initialement aux *Archives générales de médecine*, 1854, 5^e série, IV.

133. Lantéri-Laura G. Ibid., p. 120.

C'est aussi dans ce mouvement progressif de bascule paradigmatique, en ce milieu du XIX^e siècle, que la médecine élaborait une sémiologie et une approche anatomo-pathologique ; une clinique qui se voulut objective ; une pathologie dont les investigations tentèrent de distinguer les maladies les unes des autres, afin d'en préciser un diagnostic positif et fixer un diagnostic différentiel. Enfin, c'est à peu près à cette même période que se précisera l'opposition *aiguë* versus *chronique* qui, tout en s'affinant, deviendra pertinente dans la nosologie aliéniste française de la seconde moitié de ce XIX^e siècle.

Les postulats novateurs de J. P. FALRET seront bien sûr propices à une frénésie d'initiatives visant à individualiser des maladies mentales, ceci malgré certaines résistances de quelques nostalgiques des monomanies qui tentèrent, par des compromissions nosographiques, d'en prolonger la présence...

Cette période transitoire fut qualifiée par certains historiens¹³⁴ de la psychiatrie du ***premier classicisme français***, dont la caractéristique majeure fut l'opposition marquée entre deux maîtres, Charles LASEGUE (1816-1883) et Valentin MAGNAN (1835-1916), tenants de deux conceptions en opposition.

- Le premier courant, sous l'autorité de C. LASEGUE, secondé par Jules FALRET (fils de J. P. FALRET !), contribua à l'identification d'un *délire chronique à évolution progressive*, parcourant quatre phases successives, sans terminaison proprement démentielle. Ils ajoutèrent toutefois qu'en parallèle de ce délire, pouvaient cohabiter des maladies caractérisées par leurs thématiques : le *délire des persécutions* (H. LEGRAND du SAULLE, 1871), le *délire de grandeur* (A. FOVILLE, 1869), le *délire des négations* (J. COTARD, 1882) ou encore le *délire de jalousie* (M. BOMBARDA, 1896).

Ces quatre maladies mentales s'opposaient au *délire chronique à évolution progressive* dans la mesure où elles ne parcouraient pas plusieurs phases, illustrées par des thématiques différentes en lien avec chacune des phases, mais démarreraient à partir d'une thématique déterminée et invariable, constante par l'absence de changements. Les adversaires de cette option ne manquèrent pas de dénoncer un retour pur et simple aux *monomanies* esquiroliennes (que beaucoup avaient cherché à dépasser quelques décennies auparavant), caractérisées sous la forme d'une réviviscence de proliférations à venir de thématiques diverses et sans fin.

- Valentin MAGNAN, médecin aliéniste aux admissions de Sainte-Anne, et ses élèves (P. SERIEUX, M. LEGRAIN, P. GARNIER, M. BRIAND...) récusèrent cette « *restauration* » des monomanies, et se décentrèrent de ce point cardinal du courant précédent.

MAGNAN décrivit lui-même dès 1882 un *délire chronique à évolution systématique*, qualifiant l'enchaînement de quatre phases avec un ordre régulier et immuable. Appréhendant les quatre périodes se succédant de manière régulière et progressive, à partir d'une marche méthodique, il les qualifia comme suit : *période d'incubation* (illusions, interprétations délirantes, inquiétude constante...), *période de persécution* (hallucinations surtout auditives, troubles de la sensibilité générale, idées de persécutions...), *période ambitieuse* (idées et hallucinations à caractère ambitieux, troubles de la sensibilité générale...), suivi inéluctablement par la *période de démence* (déchéance de l'intelligence...).

134. Ces conceptions figurent dans l'article de G. Lantéri-Laura, la place de la notion de schizophrénie dans la tradition française, in *Synapse*, 1988, janvier, p. 32-49.

Il constitua un tableau clinique (cf. annexe 33) illustrant la *couleur* du délire suivant la religion, les croyances, l'instruction et le milieu social dont était issu le malade, ceci afin de caractériser son délire chronique à évolution systématique dont la forme et la marche furent affinées et spécifiées, entre 1882 et 1911 environ.

Opposant ce *délire chronique* aux *délires des dégénérés* (aigu ou chronique), il en fonda le socle en matière de diagnostic différentiel : « *on ne peut donc plus accepter comme espèces pathologiques distinctes les formes mentales décrites sous le nom de démonopathie, délire religieux, théomanie, mégalomanie, etc. Avec ces formes purement symptomatiques tout est confusion et le pronostic reste incertain. L'important n'est pas de savoir si le sujet est théomane ou mégalomane, s'il est Dieu, Roi ou Président de la République, mais de savoir comment il l'est devenu, de bien établir la marche de la maladie, de saisir si le Dieu ou le Roi, avant d'arriver à cette suprême puissance, n'a pas eu à subir des vexations ou de nombreux tourments. Ce puissant, d'abord persécuté, se range dans le délire chronique, et pour le clinicien cela signifie incurabilité. Au contraire, le potentat devenu grand, sans épreuve préalable, se range dans le groupe des dégénérés et l'accès délirant est le plus souvent curable* »¹³⁵. En fait, le vaste édifice à prétention synthétique de V. MAGNAN ne sera jamais unanimement reconnu ni accepté par la communauté scientifique, démembré lors du second classicisme de la psychiatrie française, il continuera de faire débat, l'aliéniste G. GENIL - PERRIN allant jusqu'à remarquer en 1913 que « *peu de cliniciens ont eu l'occasion d'observer ces délires chroniques à évolution si mathématiques* »¹³⁶!

Couvrant à peu près la même période, surgissait sous l'impulsion de BALL une entité morbide individualisée, la *folie religieuse*, qui s'inscrivait plutôt dans la filiation du premier courant précité, celui patronné par LASEGUE qui était en opposition avec MAGNAN. Benjamin BALL (1833-1893), interne chez MOREAU de TOURS, médecin à Bicêtre, assistant de LASEGUE à l'Infirmerie spéciale du dépôt de la préfecture de police, postula à la *chaire officielle des maladies mentales et de l'encéphale* en 1876, soutenu par LASEGUE ; et se retrouva en compétition avec MAGNAN. Nommé en 1877, il démarra deux ans plus tard son enseignement à Sainte-Anne, le fief de MAGNAN où les deux hommes, chefs d'écoles rivales, ne s'entendirent guè(r)e. D'ailleurs les salpêtriers de CHARCOT (celui là même qui intrigua pourtant contre la nomination de MAGNAN) à BOURNEVILLE se rangèrent derrière MAGNAN en considérant BALL comme leur « *bête noire* », n'hésitant pas à critiquer ses leçons dans leurs périodiques, des *Archives de Neurologie* au *Progrès médical*.

BALL publia ses *Leçons sur les maladies mentales* en 1880 en consacrant sa vingt-deuxième leçon à la *folie religieuse*, en tant que délire partiel (ou monomanie¹³⁷ !) qui affectait l'aliéné mystique (!). Prenant ses distances avec les critiques anticléricale modérées d'un MAGNAN, ou radicales de l'école de la Salpêtrière, il précisa ne pas vouloir « *attaquer l'esprit religieux en lui-même [...] (car) il existe dans toutes les branches des connaissances humaines de puissantes intelligences qui allient une piété fervente aux dons intellectuels les plus précieux* »¹³⁸.

135. Magnan Valentin. *Le délire chronique à évolution systématique* [1891] (l'Harmattan), 1998, p. 78-69.

136. Citation in Haustgen Thierry. *Une histoire des psychoses* (N. Attali), 1997, p. 84.

137. Ball emploie lui-même le concept désuet de « *monomanie* », marquant son appartenance à l'école de Lasègue qui comme nous venons de le voir, était opposée à celle de Magnan, in *Leçons sur les maladies mentales* (Asselin & Cie), 1880, p. 468.

138. Ball B. *Ibid.*, p. 468.

Pour cet auteur, les aliénés atteints de folie religieuse sont des faibles d'esprit (sic) et leur intelligence médiocre (re-sic !) s'attacherait surtout aux formes extérieures de la religion, mais BALL cita aussi quelques exceptions, Martin LUTHER et Mahomet, des « *névropathes, qui ont dirigé vers les croyances religieuses leur suractivité cérébrale* »¹³⁹. En fait BALL explicita également une marche propre à la folie religieuse qui pouvait être divisée en trois périodes : une *période du développement*, une *période d'état* et enfin une *période de déclin*. Toute une série de symptômes pouvaient affecter les sujets qui ont une vocation religieuse ; hallucinations de la vue et de l'ouïe, troubles multiples du système nerveux (hystérie, épilepsie, extases, catalepsie, hypochondrie) excitation sensuelle et... « *profonde incapacité de travail* » (!)

Cette période de développement peut résulter d'un « *traumatisme moral* » (émotion pénible, amour contrarié), de veilles, d'abstinences et de macérations ascétiques. Trois caractères de la folie religieuse seront isolés : « *le mariage intime et constant des idées mystiques avec les idées érotiques* »¹⁴⁰, son aspect épidémique et contagieux. La folie religieuse se déclinant en fait sous deux formes principales, la forme expansive dite de *théomanie*, et la forme dépressive qualifiée de *démonomanie*. La forme expansive étant alliée avec des idées ambitieuses, c'est là le troisième caractère essentiel de cette variété délirante, qui pouvait être reliée avec le délire des grandeurs (A. FOVILLE, 1869) : « *les femmes s'attribuent le rôle de mère de Dieu, les hommes sont prophètes réformateurs, messies [...]* »¹⁴¹ ajoutera l'auteur.

La période d'état de la théomanie qui peut être extrêmement longue serait soumise aux hallucinations (c'est à dire les « *visions célestes* », selon BALL...) tactiles, visuelles, sexuelles et enfin les hallucinations de l'ouïe (prophéties, révélations, mission et ordres divins, jugés équivalents par l'auteur). BALL mit en garde les passages à l'action de certains théomanes, pratiquant les mutilations, les castrations (cf. secte des skoptzi), les crucifixions mais aussi le suicide ou encore les assassinats (cf. références à la tendance homicide dans les monomanies d'ESQUIROL...). Enfin lors de la période de déclin, « *les hallucinations s'évanouissent, le délire devient moins actif, les facultés intellectuelles s'émoussent et le malade verse peu à peu et par une pente douce dans la demi-démence [...]* »¹⁴², l'auteur, il est vrai, se voulut extrêmement réservé sur le pronostic de la théomanie.

La folie religieuse à forme dépressive, la *démonomanie*, était, quant à elle, subdivisée en trois catégories (les damnés, les sorciers, les possédés) et ne sera pas plus détaillée ici car dépassant, dans le cas de la nosologie de BALL, le thème de recherche qui est le nôtre dans cette thèse. Nous n'ajouterons qu'une seule chose, c'est la plus grande curabilité postulée par l'auteur à l'encontre des cas de démonomanie par rapport à ceux de théomanie.

En 1886 l'égyptien Soleiman NAGATY, disciple de BALL soutint sa thèse, portant pour titre *Contribution à l'étude de la folie religieuse*, rédigée sous la direction de son maître. Il définit la folie religieuse en tant que « *délire partiel caractérisé par la réunion d'idées spéciales à ce délire avec prédominance d'idées religieuses* »¹⁴³, prenant une forme expansive (théomanie) ou dépressive (démonomanie).

139. Ball B. Ibid., p. 469.

140. Ball B. Ibid., p. 471.

141. Ball B. Ibid., p. 473.

142. Ball B. Ibid., p. 477.

143. Nagaty Soleiman. *Contribution à l'étude de la folie religieuse*. Thèse de médecine (Paris), 1886, p. 20.

Les sources principales citées en matière de médecine aliéniste furent ESQUIROL, CALMEIL, LEURET, MOREAU de TOURS, MICHEA, LEGRAND du SAULLE, COTARD, REGIS et bien sûr BALL, c'est à dire quelques uns des tenants de l'école de *physiologie historique* de l'époque, fixés sur les monomanies; et les membres de l'école de LASEGUE qui implicitement poursuivaient une entreprise de réexhumation de ces monomanies esquiroliennes.

Si NAGATY parla d'une « *monomanie mystique* » (!) en spécifiant que dans l'état extatique « *le malade perd presque complètement la perception du monde extérieur ; il ne sent plus, n'entend plus, ou plutôt n'éprouve plus qu'un vague sentiment de l'existence matérielle et des sensations* »¹⁴⁴, force est de reconnaître que son travail n'est pas très original. En fait NAGATY s'enferma dans les conceptions de BALL, son maître, en ayant repris toutes les idées qui figuraient dans le chapitre vingt-deux des *Leçons sur les maladies mentales* (1880) de BALL, auxquelles il rajouta des observations cliniques qu'il puisa exclusivement dans différents traités aliénistes, en vue d'illustrer et confirmer la thèse d'un délire partiel (monomaniaque) de type religieux.

Du même coup, ces critiques peuvent être pour partie transposées à BALL qui, non content de se ranger derrière l'école de LASEGUE contre celle de MAGNAN, utilisa des concepts anciens (voire rétrogrades) tels que *démonomanie* et *théomanie* (ESQUIROL)... pour caractériser sa *folie religieuse* en tant qu'entité circonscrite. Fidèle aux monomanies, il semblait volontairement négliger le passage au *paradigme des maladies mentales* initié par J. P. FALRET en 1854.

Une année auparavant, paru le *Manuel pratique de médecine mentale* (Paris 1885) rédigé par l'aliéniste E. REGIS et préfacé par B. BALL. L'auteur, Emmanuel REGIS (1855-1918) fut chef de clinique de BALL avant de s'installer à Bordeaux, où il fut nommé titulaire en 1913 de la chaire de clinique des maladies mentales, tout en diffusant, cette même année dans la cinquième édition de son manuel, devenu un précis, la psychanalyse « *freudique* » (sic) en France.

L'auteur distingua dans son Manuel une *folie généralisée* symptomatique et curable (trouble mental accompagné d'une réaction pathologique chez le sujet, sous forme d'agitation maniaque ou de dépression mélancolique), et des *folies partielles* idiopathiques et incurables (l'activité générale de l'individu n'étant pas altérée, seul apparaissent des troubles intellectuels et moraux sur un versant délirant), afin de contrer l'hégémonie sémiologique du *délire chronique à évolution systématique* de MAGNAN. REGIS cita la folie hypocondriaque, le délire de persécution, la folie religieuse ou mystique et la folie ambitieuse, quatre variétés où l'on « *voit que toutes ont un point de départ et un point d'arrivée communs, ou plutôt qu'elles ne sont que l'expression, aux différents moments de son existence, d'une folie unique, la folie partielle* »¹⁴⁵.

De manière plus explicite, la folie partielle serait constituée par trois périodes successives : un stade primitif d'*analyse subjectif* avec hallucinations (folie hypocondriaque) ; une seconde phase d'*explication délirante* (délire de persécution, délire mystique) ; une troisième période enfin, de *transformation de la personnalité* (folie ambitieuse).

144. Nagaty S. Ibid., p. 50.

145. Régis Emmanuel. *Manuel pratique de médecine mentale* (O. Doin), 1885, p. 200.

La folie partielle fut définie par REGIS comme « *une folie chronique essentielle, sans réaction générale, caractérisée par des hallucinations, surtout de l'ouïe, par un délire tendant à la systématisation, et aboutissant à la transformation de la personnalité* »¹⁴⁶. Nous expliciterons maintenant la seconde période, dite des explications délirantes, qui fut conditionnée par les individus, les conditions, les milieux et les siècles. Comme MAGNAN, REGIS subdivisa un contexte en *époques religieuses*, c'est le délire mystique qui dominait alors avec la théomanie, la démonolâtrie, la sorcellerie ; et en *siècles des lumières et politiques*, c'est le délire de persécution pénétré par l'influence de sociétés secrètes, de la police, de l'électricité, du phonographe etc... Dans le délire mystique, l'aliéné attribuait les sensations extraordinaires à l'intervention divine (ou diabolique). Ces malades entendaient des voix, éprouvaient des sensations bizarres, présentaient des illusions internes afférentes à la sphère génitale, produisant des idées délirantes mystiques qui jadis auraient été désignées en termes de théomanie, démonomanie, démonolâtrie, incubes et succubes. Souvent, selon REGIS, une fusion entre délire mystique et délire de persécution s'opérait chez un même individu, aboutissant brusquement ou lentement vers la troisième phase, celle de la transformation de la personnalité, qui les amenait à la folie ambitieuse : « *ceux qui ont marché par la voie du délire mystique, en viennent fatalement à se croire Antéchrist, Prophète, Archichancelier de Dieu, Jeanne d'ARC, la Vierge, Jésus-Christ, Dieu lui-même. Alors tout est expliqué pour eux et s'enchaîne logiquement. Ces sensations étranges qu'ils ressentaient au début n'étaient que le résultat de leurs premières communications avec la puissance divine qui les a d'abord éprouvés, puis éclairés, et finalement appelés à remplir une haute mission céleste* »¹⁴⁷.

La folie ambitieuse pouvait durer indéfiniment, pour évoluer sous la forme d'une démence terminale qui « *affaiblit et plonge peu à peu dans un néant confus* »¹⁴⁸, selon l'auteur.

Lors d'une leçon du cours libre de médecine mentale à Bordeaux en 1892, E. REGIS spécifia ses vues à propos de « la folie systématisée religieuse avec hallucinations motrices, orales et graphiques ». Précisant par là même qu'elle n'était pas une entité morbide mais rentrait « *dans le cadre de la folie systématisée essentielle ou progressive, dont elle ne constitue qu'une forme ou variété, au même titre que la folie de persécution* »¹⁴⁹, ponctuée par les trois mêmes périodes que celles qu'il explicita dans la première édition de son Manuel datant de 1885. Par ailleurs, il fut attentif aux avancées de Jules SEGLAS en matière d'hallucinations, qui venait de présenter sa nouvelle classification (hallucination verbale auditive ou visuelle, et hallucinations psychomotrices orales ou graphiques) qui se démarquait de celle de Jules BAILLARGER, datant de 1846 (hallucinations psycho-sensorielles et hallucinations psychiques). Cette avancée fut capitale en médecine aliéniste, nous reviendrons un peu plus loin sur partie des travaux de SEGLAS.

Le docteur Alphonse GOIX, médecin catholique à la Société Saint-Luc répondit à BALL à l'occasion de la seconde édition de ses Leçons (1890), dans les *Annales de philosophie chrétienne* de 1891, à travers une série d'articles portant pour titre, « De la folie religieuse et de la possession diabolique ». L'auteur tenta d'examiner les tenants et aboutissants de la médecine mentale, la philosophie et la théologie, à propos de la folie religieuse.

146. Régis E. Ibid., p. 204.

147. Régis E. Ibid., p. 202.

148. Régis E. Ibid., p. 218.

149. Régis Emmanuel. *Folie systématisée religieuse avec hallucinations motrices orales et graphiques* (Gounouilhou), 1892, p. 24.

GOIX s'essaya ensuite à une définition du délire religieux (dit partiel ou monomaniaque) qui se rencontre dans les vésanies (!) et dans les affections du système nerveux (hystérie, épilepsie, paralysie générale) : « *il se caractérise par des idées religieuses incohérentes, variables, désordonnées et groupées au hasard des réminiscences* »¹⁵⁰, associées à des idées de grandeur, de persécution, de mission céleste, de suicide ou encore de pensées obsédentes...

Tantôt le délire pouvait être uniforme et cohérent, il était alors organisé et systématisé, et il fut décrit en terme de folie religieuse. En fait ce partage de conceptions pointa le désaccord entre les adeptes d'une entité morbide (BALL), et les tenants d'une coloration d'une maladie mentale ayant une évolution systématique (MAGNAN). Egrenant les terminologies aliénistes telles la démonomanie, la démonopathie, la théomanie, la mégalomanie religieuse, la monomanie blasphématoire, GOIX prétendit à leur suite que « *ces diverses variétés de folie religieuse n'ont aucune existence distincte ; utiles pour la clarté des descriptions, elles n'ont pas de valeur pour le diagnostic* »¹⁵¹. L'auteur prit ensuite le parti de considérer l'état général du malade ainsi que l'incohérence ou la coordination de ses idées et de ses actes [l'évolution du délire], et non pas le thème délirant.

En fait l'objectif du médecin catholique était bien de casser la causalité inductrice anticléricale (pratiques religieuses menant à *folie religieuse*), en niant l'existence d'une entité morbide individualisée. Il tenta par là même d'opposer un rempart aux thèses de BALL qui circonscrivait une folie religieuse en tant qu'espèce pathologique. Afin d'appuyer son argumentation, GOIX se tourna vers les quatre périodes (inquiétude, persécution, ambition, démence) du *délire chronique à évolution systématique* de MAGNAN, afin de se retrancher derrière la *coloration* délirante, contrevenant du même coup au projet d'une folie (ou du moins une forme) religieuse pure !

Cet épithète « *religieux* » n'est alors plus qu'un qualificatif descriptif, sur le tableau de MAGNAN, qui sépare les délires du moyen-âge et ceux dits modernes, en terme de couleur. Seulement ce qui paraît étonnant, c'est que GOIX, tout en prenant opportunément position pour la conception du délire chronique de MAGNAN, contre l'école de LASEGUE (FOVILLE, COTARD, LEGRAND du SAULLE, BALL...) , persistait à employer des terminologies telles que délire partiel (ou monomanie), vésanie, aliénation mentale... qui n'appartenaient plus à l'option qu'il avait choisie, ni au paradigme des maladies mentales (1854-1927) en vigueur à l'époque ou il écrivit !...De plus, GOIX se dut d'employer des compromissions en s'appuyant sur les travaux de MAGNAN, pas vraiment favorables au clergé, pour contrer le danger d'une entité morbide, la folie religieuse, d'un BALL beaucoup plus modérée dans ses opinions à l'égard de l'Eglise et de la religion.

150. Goix Alphonse. De la folie religieuse et de la possession diabolique, in *Annales de philosophie chrétienne*, 1891, 23, p.145.

151. Goix A. Ibid., p.147.

7) La « Foi qui guérit » de Jean-Martin CHARCOT : Opportunité d'un miracle thérapeutique.

Le début des années 1890 offrit un regain d'intérêt à propos du miracle, compris comme intercession surnaturelle d'après les théologiens et les médecins catholiques, amenant la guérison chez des malades s'étant rendus dans des lieux de pèlerinages, tels Lourdes ou La Salette. Pourtant, si les guérisons en question furent constatées, authentifiées, reconnues même par des médecins non croyants et des anticléricaux radicaux, l'explication scientifique avancée par ces derniers restaient marquée par le sceau du naturel. Tour à tour, trois médecins¹⁵², postulèrent des thèses divergentes, S. FREUD en 1890, dans son article « Traitement psychique »; H. BERNHEIM en 1891 dans son livre *Hypnotisme, suggestion, psychothérapies* ; et J. M. CHARCOT en 1892 avec un bref article, « La foi qui guérit », commandé par un périodique anglais, la *New Review* suite semble t'il, au voyage effectué par Emile ZOLA à Lourdes. Les trois concepts explicatifs avancés furent, respectivement *l'attente croyante* (peines et épreuves sacrificielles exaltant l'imagination, pouvant induire naturellement la guérison), la *suggestibilité* (de type hypnotique, selon des lois idéodynamiques, alignée sur la suggestion religieuse) et enfin la *faith healing*.

En fait les termes « faith healing » (guérison par la Foi) et « faith cure » (cure par la foi) étaient contemporains de cette fin du XIX^e siècle, même si leur usage fut impropre dans une acception religieuse, au sens catholique du terme.

Cette foi qui guérit, CHARCOT essaya d'en révéler le mécanisme de production, aux fins d'en utiliser la puissance, qui mènerait à son aboutissement, c'est à dire le « *miracle thérapeutique* ». Pour y parvenir, l'auteur envisagea un déterminisme et des lois naturelles (et non surnaturelles) qui quadrillaient ce miracle. Il admettait que la foi qui guérit (le « miracle thérapeutique ») produisait la guérison, affirmant que les « *faits dits miraculeux* », étaient gratifiés d'un « *double caractère ; ils sont engendrés par une disposition spéciale de l'esprit du malade ; une confiance, une crédibilité, une suggestibilité, comme on dit aujourd'hui, constitutives de la faith-healing dont la mise en mouvement est d'ordre variable. D'autre part, le domaine de la faith-healing est limité ; pour produire ses effets, elle doit s'adresser à des cas dont la guérison n'exige aucune autre intervention que cette puissance que possède l'esprit sur le corps* »¹⁵³.

Progressivement, la science porta la lumière dans les zones obscures encore moyenâgeuses, éclairant un nombre conséquent de phénomènes convulsifs, contractures, cancer, ulcère du sein, paralysie... tous d'origine hystérique de nature dynamique, et non pas organique. Les plaies de François d'ASSISE et les stigmates de Louise LATEAU furent également intégrées au groupe, en tant que « *ulcérations persistantes de la peau* »¹⁵⁴.

Sûr de ses avancées, CHARCOT énonça, « *pourquoi jeter tant de défis à la face de la science, qui finit, en somme, par avoir le dernier mot en toutes choses ! [...] la faith-healing religieuse et laïque ne pouvant être dédoublée, c'est la même opération cérébrale produisant des effets identiques* »¹⁵⁵.

152. Rausky Franklin. La foi qui guérit : Charcot, Bernheim, Janet et Freud, in *L'hypnose cent un ans après Charcot, Bernheim, Janet et Freud* (Actes de la société française d'hypnose), 1994, p. 73-75.

153. Charcot Jean Martin. La foi qui guérit (1892), in *Les démoniaques dans l'art* (Macula), 1984, p. 112.

154. Charcot J. - M. Ibid., p. 120.

155. Charcot J. - M. Ibid., p. 113 (c'est nous qui soulignons).

Passant ensuite aux lieux où ce type de guérisons s'exerçaient, les sanctuaires religieux, il évoqua pêle-mêle et sur le même plan, divers thaumaturges, de Simon le magicien, le diacre janséniste François de PARIS, Léopold Alexandre de HOHENLOHE, les prêtres égyptiens, les intercesseurs de l'Asclepieion d'Athènes... Quelles que soient les époques, les civilisations, les traditions religieuses diverses, les miracles thérapeutiques se ressemblent tous, païens, chrétiens ou musulmans, « *les statues du Dieu guérisseurs seules diffèrent, mais l'esprit humain, toujours lui-même, dans ses grandes manifestations, les confond dans une même évocation* »¹⁵⁶.

CHARCOT étudia aussi le développement progressif de l'intensité curatrice de la *faith healing* chez le malade, soumis à des difficultés matérielles, s'exposant tantôt à des paroles encourageantes de son entourage, enfin il mentionna la prière, l'incubation, le pèlerinage... « *dans ses conditions, l'état mental ne tarde pas à dominer l'état physique. Le corps rompu par une route fatigante, les malades arrivent au sanctuaire l'esprit éminemment suggestionné* »¹⁵⁷.

Au centre du processus de guérison par la foi, l'influence psychique sur le corps que CHARCOT entretenait stratégiquement à l'égard de ses propres malades à la Salpêtrière : « *j'ai vu revenir de sanctuaires en vogue de malades qui y avaient été envoyés avec mon consentement, n'ayant pu moi-même leur inspirer la *faith-healing** »¹⁵⁸ !

En conclusion, le maître de la Salpêtrière précisa que les effets de cette *faith healing* étaient conditionnés par des « *sujets spéciaux* » (!) et des « *maladies spéciales* » (!) ; en fait celles soumises à l'influence de l'esprit sur le corps : « *les hystériques présentent un état mental éminemment favorable au développement de la *faith-healing*, car ils sont suggestibles au premier chef, soit que la suggestion s'exerce par des influences extérieures, soit surtout s'ils puisent en eux-mêmes les éléments si puissants de l'auto-suggestion* »¹⁵⁹. J. LALOUETTE nota à juste titre que « *la version française de « la foi qui guérit » semble donc plus nettement scientifique et antireligieuse que la version anglaise, sans que l'on puisse dire laquelle correspond le mieux à la pensée de CHARCOT* »¹⁶⁰.

Ce texte produisit évidemment des réactions hostiles du côté des médecins catholiques, tels G. BERTRIN ou A. VOURCH, se sentant en quelque sorte investis d'une mission tendant à protéger le caractère sacré des miracles surnaturels, afin de batailler sur un plan scientifique du caractère déplacé (!) de cette attaque.

La défense apologétique postula d'établir un seuil critique et infranchissable entre l'occurrence naturelle (ici la Salpêtrière) et la grâce surnaturelle (de ressort temporel de l'Eglise). CHARCOT parlait d'une « *opération cérébrale* » activée par un terrain hystérique favorisant l'influence du psychisme sur le corps, par (auto-) suggestion du sujet, pour caractériser sa foi qui guérit. Les médecins catholiques notèrent que la *faith-healing*, « *diffère donc essentiellement de la foi, cette vertu théologale, cette adhésion aux vérités révélées par Dieu et enseignées par son Eglise* »¹⁶¹, substituant ensuite au terme « foi » usité par CHARCOT, les mots « *confiance* » ou « *espoir* » plus adaptés, selon eux, à ce phénomène.

156. Charcot J. - M. Ibid., p. 115.

157. Charcot J. - M. Ibid., p. 115.

158. Charcot J. - M. Ibid., p. 121.

159. Charcot J. - M. Ibid., p. 122.

160. Lalouette Jacqueline. Charcot au cœur des problèmes religieux de son temps : à propos de « la foi qui guérit », in *La République anticléricale XIX^e-XX^e siècles* (Seuil), 2002, p. 287.

161. Lalouette J. Ibid., p. 289.

Sur un plan *naturel*, le miracle dit thérapeutique viserait à une guérison physique à partir d'une influence, d'une suggestion au niveau psychique. D'après l'enseignement de l'Eglise catholique, la guérison miraculeuse, serait une anticipation d'un salut d'essence surnaturelle, la foi ayant une fonction salvatrice, la « *guérison pouvant venir de surcroît* » ; à partir d'une modalité éventuelle mais non systématique. Les « *modus operanti* » sont donc bien distincts, les médecins catholiques se réfèrent à une orthodoxie en matière de discernement des esprits : Dieu (action de la vierge qui intercède...), le *démon* (qui contrefait le miracle afin d'étendre son empire maléfique sur la terre...), et la *nature* (pouvant être l'objet des deux occurrences précédentes, mais aussi traversée par la simulation ou la pathologie d'apparence surnaturelle...). Pour CHARCOT au contraire, le diagnostic différentiel évoqué n'était fondé que sur l'hystérie (« *sujet spécial* », croisé avec « *maladie spéciale* ») et sa foi qui le guérira éventuellement (faith healing).

Comme il l'indiquait dans son texte, le chef de file de la Salpêtrière n'établissait point de distinction à propos des processus miraculeux, insistant plutôt sur leur similitude, quelle que soit l'origine des manifestations. Saint Louis et François de PARIS (extrait respectivement de l'article de LITRE et de la somme de CARRE de MONTGERON) furent inscrits par CHARCOT sur un plan d'identité. Dit autrement, « *quel outrage plus grand pouvait-il commettre envers l'Eglise catholique que de mettre sur le même plan le roi canonisé et le diacre janséniste, c'est à dire suspect d'hérésie* »¹⁶²...

L'Eglise catholique ne pouvait pas laisser passer cette « *offense* », au cours d'une période historique en France, où la laïcisation fut instaurée dans les écoles et les hôpitaux ; l'abolition du système des cultes reconnus venait d'être instaurée, la faculté de théologie catholique étant également supprimée dans l'université, alors qu'une cinquième section (dite des sciences religieuses) était créée en 1886 à l'école pratique des hautes études... En parallèle à un anticléricalisme galopant, s'étendait un mouvement d'extension du savoir scientifique face auquel les théologiens tentaient de faire résistance, à partir de publications dans les périodiques catholiques, des ouvrages d'apologétique ou de morale sociale et enfin, d'un Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique contenant les preuves de la vérité de la Religion et les réponses aux objections tirées des sciences humaines (paru d'abord en un volume en 1889 ; puis pour sa quatrième édition, en cinq volumes entre 1911 et 1931), dont le titre à lui seul révélait le projet éditorial, soutenu par une résistance aux sciences dites humaines, incluant la médecine, mais aussi la sociologie, la psychologie, les sciences religieuses, l'ethnologie...

La foi qui guérit de CHARCOT cristallisa les tensions exacerbées de l'époque autour de tentatives d'invasions ou de découpages polémiques entre la science et la foi. Si CHARCOT put quasi - réunifier le « *lien structural du miracle – fut-il de guérison et du symptôme* »¹⁶³ (le miracle étant envisagé en guise précisément de symptôme !) ; il esqua la question de la nature du « *miracle thérapeutique* ». En effet, il passa à côté du type de savoir dont le médecin était investi par le malade qui le plaçait sur un piédestal éminent, propice à la production, à la conversion même, de symptômes corporels. Un parallèle intéressant pourrait être établi, à partir d'un travail controversé, la thèse de médecine de H. MEIGE sur Le Juif errant à la Salpêtrière. Etude sur certains névropathes voyageurs Paris, (1893), stigmatisant les *névropathes voyageurs* en établissant certaines typologies. Par extension, certains de ces névropathes écumant l'Europe se rendaient à la Salpêtrière [lieu de pèlerinage] afin de rencontrer le prestigieux CHARCOT [le thaumaturge], qui pourrait les guérir [couplage hystérie et miracle thérapeutique]...

162. Lalouette J. Ibid., p. 292.

163. Didi Huberman G. Ibid., p. 128.

Pourtant les salpêtriers n'étaient pas partie prenante du « *tableau clinique* », se situant de préférence dans une extériorité descriptive, à contrario d'un S. FREUD, ex-disciple du maître, qui théorisa un peu plus tard *le transfert* (lointain héritier du rapport magnétique et l'analyse de celui-ci). De fait, « *miracle et symptôme ont la même forme, et cette forme n'est autre que celle du symptôme lui-même* »¹⁶⁴, assujetti à une loi naturelle, immuable, plastique et prototypique, de la Grande hystérie.

En 1894, une année après la mort de CHARCOT, sortit une étude sur « Les possédées des dieux dans l'art antique » rédigée par Henri MEIGE, pour le compte de la *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*. Encore une fois, la réversibilité entre *mystique* et *démoniaque* fut postulée, l'auteur avait établi que la possession diabolique imaginée (!) par le christianisme était en fait issue de croyances antérieures touchant au monde païen : « *avant les possédées du démon existaient de longue date les Possédées des Dieux* »¹⁶⁵. S'appuyant sur des travaux de mythographes, il passa en revue le culte de Dionysos, l'enthousiasme et la Mania, l'oracle de Delphes, et leurs lointains avatars collectifs, le corybantisme, le tarentisme, les épidémies de danse de Saint Guy, sans oublier les sectes de Jumpers, les Derviches et bien sûr la chorée rythmique, preuve que la « *dansomanie* » pouvait être ramenée à la Grande hystérie. (Nous présentons en annexe 34 les épidémies psychiques, contagions mentales, et psychoses collectives subdivisées d'une part en entités nosographiques, et d'autre part en figures littéraires et mécanismes sous-jacents, en tachant de respecter une chronologie allant du XV^e au XX^e siècles, dans une emprise française et germanique et anglo-saxonne).

MEIGE commenta une gravure ou « *la pythonisse élève des bras vers le dieu. C'est un geste qui n'est pas rare au cours des attitudes passionnelles de l'attaque hystérique, on le retrouve souvent décrit dans les récits des exorcistes : c'est tantôt une pose d'humble adoration, tantôt un symbole de crucifiement, et, dans ce cas, la raideur cataleptique est quelquefois notée* »¹⁶⁶.

L'auteur parla d'un délire prophétique admettant qu'il « *serait assurément téméraire de vouloir préciser à quelle période de l'attaque classique correspond le geste de cette ménade... Est-ce une attitude passionnelle, ou une pose cataleptique ? ou même ne serait-ce qu'un stade des mouvements désordonnés [...]* »¹⁶⁷.

Le pas suivant fut franchi, avec une certitude affichée par Maurice PROUVOST, disciple d'Albert PITRES (lui-même élève direct de CHARCOT), dans sa thèse de médecine, *Le délire prophétique. Etude historique et clinique* (Bordeaux, 1896). Il y forgea une entité pathologique se déclinant sous deux formes spécifiques¹⁶⁸ :

- *délire prophétique vésanique* (aliénés et dégénérés mystiques).
- *délire prophétique névropathique* (chez les hystériques, sous forme aiguë ou chronique).

164. Didi Huberman G. Ibid., p. 155. Cet auteur précisa aussi que Charcot affirmait que le miracle était son « *idéal épistémologique* ».

165. Meige Henri. Les possédées des dieux dans l'art antique, in *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière*, 1894, 7, p. 41.

166. Meige H. Ibid., p. 54 (c'est nous qui soulignons).

167. Meige H. Ibid., p. 54.

168. Prouvost Maurice. *Le délire prophétique. Etude historique et clinique*. Thèse de médecine (Bordeaux), 1896, p. 119-123.

De là, PROUVOST articula ce *délire prophétique* (subdivisé en deux espèces, l'une divine, l'autre démoniaque), en tant que *variante* de la troisième période de la Grande Hystérie de CHARCOT, celle des attitudes passionnelles.

Ultime extension, Maurice APTE, disciple du successeur de CHARCOT, Fulgence RAYMOND soutint une thèse de médecine en 1903, intitulée *Les stigmates. Etude historique et critique sur les Troubles vaso-moteurs chez les mystiques* (Paris). Utilisant des termes démonologiques tels que *obsédés* (par la croix) ou *possédés* (du christ), il subdivisa ce dernier groupe en deux catégories¹⁶⁹ :

- Les *stigmatisés par la conscience* qui sont des scrupuleux dont l'obsession de la croix, devient « *monoïdétique* » (unité de la conscience), grâce aux pratiques ascétiques.
- Les *crucifiés volontaires* qui sont des mystiques dont il faut rapprocher leurs stigmates des auto-mutilations religieuses (la couronne d'épine se rapportant à une céphalée en casque).

En fait, les *possédés des dieux* (MEIGE) ou encore les *possédés du christ* (APTE) trouvent leurs places, quant à loger dans la catégorie du *démoniaque*, d'après la tendance salpêtrienne.

Au début du XX^e siècle, un nombre conséquent d'études consacrées à l'interface *médecine/art*, avec *l'histoire* comme alibi heuristique, seront produites et publiées dans la *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*. Une œuvre magistrale, *L'art et la médecine* (Paris) de P. RICHER, sortit en 1902, censée rendre compte des avancées de cette vaste entreprise de médecine rétrospective, recherchant toujours la forme hystérique, traquant le signe morbide afin de les convertir en preuves fondées sur des lois scientifiques ; notons que cette œuvre fut en quelque sorte le *chant du cygne* de la Grande Hystérie appliquée à l'art. La forme démoniaque¹⁷⁰, ayant eu pour fonction de lier sur un axe linéaire direct, les possédés du moyen-âge aux « *démoniaques convulsionnaires d'aujourd'hui* » ; y intégrant également les danseurs de Saint-Guy, les convulsionnaires de Saint Médard, les extatiques et les possédés des dieux dans l'art antique...; semblait avoir fait son temps, du point de vue strictement médical, alors que l'hystérie, devenue le *pithiatisme*, commençait à être démembrée par un certain Joseph BABINSKI, ex-disciple de CHARCOT.

L'année 1909 sonnera le glas des recherches salpêtriennes autour des démoniaques hystériques en tant que noyau dur « *infigurable* », accompagné par la mystique comme objet périphérique évanescent. Cette année fut d'abord entachée par la mort de D. M. BOURNEVILLE (1840-1909), celui-là même qui fut le co-inspirateur de ce projet scientifique républicain et anti-clérical, doublé d'une « *Bibliothèque diabolique* ». Egalement en 1909, H. MEIGE lui même instaura un doute dans cette clinique picturale en tant que système idéalement rodé de certitude pathognomonique.

169. Apte Maurice. *Les stigmatisés. Etude historique et critique sur les Troubles vaso-moteurs chez les mystiques*. Thèse de médecine (Paris), 1903, p. 188-190.

170. Richer Paul. *L'art et la médecine* (Gaultier, Magnier et cie), 1902, p. 15.

Dans son article, « Les fous dans l'art » publié dans le *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*, il énonça la critique suivante : « *on se rappelle les intéressantes études suscitées par les anciens procès de sorcellerie et les drames de la possession diabolique. Et bien ! la critique médicale des textes anciens mériterait d'être révisée aujourd'hui, si l'on voulait tenir compte des acquisitions de la science psychiatrique. Et il est vraisemblable que l'on ne porterait plus actuellement le même diagnostic sur sœur Jeanne des ANGES et sur Françoise FONTAINE qu'à l'époque où leurs prétendus stigmates et leurs propos délirants semblaient ne pouvoir être rattachés qu'à la seule hystérie. Car il n'est pas contestable qu'on a fait en faveur de cette dernière des interprétations abusives. Sans doute, on n'ignorait pas, même alors, que les délires de possession ou les délires mystiques s'observent en dehors de l'hystérie ; mais les critiques médicaux, entraînés par un exclusivisme scientifique inévitable, ne songeaient guère à faire intervenir les psychoses quand la névrose suffisait à tout expliquer. De plus, l'attention n'avait pas été attirée suffisamment sur certains désordres psychopathiques, tels que les troubles de la cénesthésie, les délires de la zoopathie interne, etc., dont l'existence autonome est aujourd'hui unanimement reconnue* »¹⁷¹.

En effet, les avancées de la « science neuro-psychiatrique » (!) ne devaient pas être ignorées ou écartées au profit d'une explication seule et unique, dusserait-elle porter pour nom l'illustre Grande Hystérie selon l'aveu de MEIGE. Le chapitre suivant montrera que malgré l'omnipotence de l'école de CHARCOT, un corpus médical et aliéniste portant sur des saisies cliniques du mystique était par ailleurs opérant, avec quelques auteurs notables autres que BALL ou MAGNAN ; travaux qui aboutirent à terme à l'abandon du modèle hystérique unique.

Nous pouvons donc dire dès à présent que cette première décennie du XX^e siècle marqua, *symboliquement*, le déclin progressif des intérêts de l'école de la Salpêtrière pour la médecine rétrospective, accompagné par la recherche de preuves morbides, d'invariants pathologiques, chez les *démoniaques* et les *mystiques* de l'histoire, alors même que la *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière*¹⁷² survivra jusqu'en 1918.

8) Les avatars aliénistes, des « persécutés-possédés » aux psychoses mystiques : amorce du second classicisme de la psychiatrie française.

Jules SEGLAS (1856-1939), médecin aliéniste des hôpitaux de Paris, adjoint à la Salpêtrière avant d'y être titularisé, non sans un passage en parenthèse d'une dizaine d'années par Bicêtre, où il fut également médecin titulaire (1898-1910).

171. Meige Henry. Les fous dans l'art, in *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*, 1909, 22, p. 102 (c'est nous qui soulignons).

172. La parution de la *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière* (N. I. S.) cessera en 1918, mais elle fut officieusement relayée par le périodique *Aesculape* [1911-1974] qui traita et analysa des travaux d'iconographie médicale. De nombreux articles paraîtront sur des thématiques aussi diverses que des possédés guéris par Jésus ; les convulsionnaires de Saint-Médard ; des fous ou des mélancoliques dans l'art ; les stigmates de Saint-François d'Assise ; les délires prophétiques ; la foi qui guérit ; Gilles de Rays, l'iconographie de la sorcellerie et du diable... Les auteurs de ces publications, médecins, juristes, historiens ou pharmaciens furent des anciens de la N. I. S. tels H. Meige, F. Regnard, A. Marie... ou bien des jeunes auteurs tels M. Laignel-Lavastine, M. Garçon, J. Vinchon, A. Rouhier, R. Villeneuve...

Auteur prolifique, dispensant son enseignement à la Salpêtrière, il se positionna comme sémiologiste en s'attachant notamment à reprendre les travaux de J. BAILLARGER portant sur les hallucinations, et distinguer « *des hallucinations sensorielles auditives (élémentaires, communes, verbales) des hallucinations verbales psychomotrices dont il place le siège dans le « centre moteur d'articulation » et dont il décrit plusieurs degrés* »¹⁷³; simple conversation mentale ; hallucinations verbo-motrice complètes ; impulsion verbale.

Dans une conférence faite à l'hospice de la Salpêtrière le 19 mars 1894 sur « Les hallucinations et le dédoublement de la personnalité dans la folie systématique », SEGLAS porta son travail sur les « *persécutés possédés* » et la variété psycho-motrice du délire des persécutions systématiques. Une fois de plus, son étude consista en un partage nosographique, consécutif au type d'hallucinations en jeu, au niveau des persécutions systématiques :

- *persécutés sans hallucinations* (cf. les persécutés persécuteurs, ou persécutés raisonnants étudiés par J. FALRET, ou le « *Querulantenwahnsinn* » des auteurs allemands...).
- *persécutés hallucinés sensoriels* (évoluant vers l'écho de la pensée que SEGLAS lui-même individualisa en 1892, la pensée du malade est formulée à ses oreilles...).
- *persécutés hallucinés moteurs*, dits aussi persécutés-possédés.

C'est cette dernière entité nosographique, ultérieurement désignée par le concept de *délire d'influence*, que nous allons aborder, à partir de cinq symptômes cardinaux propre à cette variété psycho-motrice : hallucinations motrices ; impulsions diverses ; fréquence importante d'hallucinations visuelles ; rareté des hallucinations auditives ; dédoublement de la personnalité ; et enfin idées de possessions à caractère *mystique*.

Nous allons spécifier le modèle médico-psychologique de SEGLAS, empruntant tant à J. BAILLARGER, J. J. MOREAU de TOURS qu'au philosophe T. RIBOT..., afin de suivre son mode de pensée portant sur une sémiologie novatrice, qui tenta de métaboliser médicalement le religieux dans ses versants démoniaques et mystiques.

Tout d'abord les *hallucinations motrices* sont quasi-continuelles, ne s'adressant pas qu'au langage, elles traduisent une atteinte profonde à la volonté (impulsions, sensations de déplacement d'une partie du corps, fuite de la pensée...), dont des troubles de l'attention (les malades ont l'impression qu'on leur retire la pensée, ils ne peuvent penser à rien de suivi...) qui révèlent « *le fonctionnement défectueux de la synthèse mentale qui est à la base de toutes nos opérations intellectuelles, volontaires et conscientes* »¹⁷⁴. SEGLAS ajouta à tous ces troubles dits psycho-moteurs ceux qui affectent le domaine de la sensibilité générale ou viscérale (cf. les troubles coenesthésiques qui sont prolongés, parfois même permanents...).

173. Haustgen T. Ibid., p. 90.

174. Seglas Jules. Les hallucinations et le dédoublement de la personnalité dans la folie systématique. Les persécutés possédés et la variété psycho-motrice du délire des persécutions systématiques, in *Annales médico-psychologique*, 1894, XX, 7^e série, p. 16.

Les *hallucinations visuelles* sont également fréquentes, parfois elles se combinent avec des hallucinations verbales, et sont qualifiées par SEGLAS de communes, prenant souvent une couleur *mystique*, le malade voyant le diable, la Vierge ou encore le paradis ou l'enfer... « *et les personnages qui lui apparaissent, communiquent avec lui par une hallucination verbale le plus souvent motrice, ou auditive, parfois même visuelle* »¹⁷⁵.

A cette symptomatologie se surajoute, ou plutôt se déduit, une désagrégation psychique menant à un *dédoublé de la personnalité*. Alors que la *coenesthésie* constitue la personnalité et l'idée du moi, les sens externes ont un apport qui se veut secondaire, renseignant sur le « *dehors* », en étant l'origine de la connaissance. Dans les cas de persécutés, d'après SEGLAS, les hallucinations motrices s'adressent au sens coenesthétique (base de la personnalité), en accordant les données sur les faits intimes, du « *dedans* » (phénomènes internes). Ces phénomènes d'automatisme (l'auteur ne citant pas BAILLARGER, ni MAINE de BIRAN) traduisent, ou plutôt rendent explicite l'atteinte subie par la volonté, entraînant également ces manifestations intellectuelles. Egalement, mais sur un mode oppositionnel, des « *manifestations involontaires lui semblent venir d'une région de l'esprit qui reste dans l'obscurité pour son moi, souvent même il n'en a pas conscience avant qu'elles se traduisent en dehors* »¹⁷⁶.

Ce dédoublement de la personnalité se caractérisant par une action contraignante sur la pensée du sujet malade, s'opposant à elle pour conquérir une existence indépendante. A ce propos, pour les hallucinations verbales motrices, « *la pensée qui dicte ses mouvements lui semble étrangère à son « moi », les mouvements d'articulation qui la traduisent, tout involontaires qu'ils sont, restent conscients pour lui. Il a conscience qu'ils s'exécutent, mais ne peut s'opposer à leur exécution* » [...] »¹⁷⁷ devenant même, dans certaines circonstances, « *inconscient* » !

Le dédoublement de personnalité provoquant donc chez les malades des idées délirantes de persécution, prenant une teinte mystique, « *ils attribuent leurs tourments aux sorciers, aux prêtres, à la théologie sacrée ou démoniaques, s'en prennent aux esprits, au spiritisme, à la suggestion, se disent « ensabattés »* »¹⁷⁸; pour se rapprocher, tout en étant filtrés par l'éducation et le milieu social, des idées de possession médiévales. SEGLAS reprit ensuite les classifications passées de la médecine aliéniste afin de préciser où les *persécutés-possédés* pouvaient s'inscrire. Il mentionna d'abord la *damnomanie* qu'il attribua à M. MACARIO (oubliant F. E. FODERE, qui fut à l'origine du concept en 1829), posé comme équivalent à la *terreur de damnation* de F. LEURET, ou de la *démonophobie* de J. GUISLAIN. Ensuite la *démonomanie* qu'il préféra qualifier de *démonopathie*, évoquant M. MACARIO, H. DAGONET, A. RITTI (et omettant L. F. CALMEIL, pourtant l'auteur du concept en 1845), qu'il subdivisa en *externe* (folie systématique avec délire de persécution), et en *interne* (possession démoniaque des théologiens, c'est à dire les mélancoliques et les hystériques, concernant également la folie systématique, mais des nuances seraient du même coup à établir avec la forme typique de SEGLAS, les *persécutés-possédés*).

175. Seglas J. Ibid., p. 18.

176. Seglas J. Ibid., p. 24.

177. Seglas J. Ibid., p. 25.

178. Seglas J. Ibid., p. 27.

Suivront ensuite une *démonomanie vraie* (zoanthropie, lycanthropie) et enfin la *démonolâtrie* (ancienne folie des sorciers, l'auteur intégrant également les délires toxiques). En établissant « *un examen scrupuleux des phénomènes sous-jacents qui donnent naissance à l'idée de possession : l'aboulie, les phénomènes d'arrêt, les impulsions, et surtout le dédoublement de la personnalité qui représente la synthèse de ces phénomènes là, on peut très bien se passer de l'interprétation du malade lui-même, et porter un diagnostic aussi précis que s'il y avait des idées de possession nettement formulées* »¹⁷⁹. Notons que la parole du sujet (de la conscience), si celui-ci n'est pas dans un état de désagrégation trop important, n'est pas prise en compte par SEGLAS. Plus justement, s'il en entend quelque chose, c'est plutôt de disqualifier à priori le contenu délirant exprimé par le malade à partir de son interprétation propre, et non scientifique. Ces « *idées de possession* » traduisaient donc le dédoublement de la personnalité, alors même que d'autres idées s'agrégeaient, ou se surajoutaient telles des idées hypocondriaques. Celles-ci de même que les idées de possession peuvent aboutir à des idées de négation systématisées (anéantissement, possession par une autre personnalité, la première étant niée...), ou encore des idées mégalomaniaques ou de grandeur, « *les malades regardent comme une faveur les symptômes de possession qu'ils accusent. Il formulent de véritables idées de grandeurs : Dieu, les Esprits parlent par leur bouche ; ils sont inspirés, ils prophétisent, etc...* »¹⁸⁰. De là, un passage pourra s'opérer, de la *possession démoniaque*, d'essence maléfique, aux faveurs divines qui gratifient l'âme, dans une *possession divine*, d'où une alternance possible de la démonomanie vers la théomanie. SEGLAS précisa que ces malades « *ne cessent pas pour cela d'être possédés ; ils n'ont pas seulement comme d'autres systématiques mégalomanes et mystiques des rapports externes avec les puissances supérieurs par l'intermédiaire des sens externes, ouïe et surtout vue ; le souffle divin qui les anime est tout intérieur* »¹⁸¹.

En arrière plan de cette « *possession théomaniaque* » se décline le dédoublement de la personnalité avec une désagrégation qui libère certains éléments de la personnalité ancienne, à la faveur de l'automatisme, avec une « *voix intérieure* » (attribuée par certains patients à l'Esprit) qui s'exprime, repris par quelques malades par l'écriture sur un mode graphomaniaque : « *la nouvelle personnalité devenant de plus en plus envahissante, il se fait une véritable transformation par laquelle le malade arrive à s'identifier complètement avec l'esprit supérieur qui le possède et se considère comme un être supérieur et exceptionnel* »¹⁸².

Les idées de persécution se manifestent alors par des inimitiés, des jalousies émanant des autres, car inévitablement (?) envieux des faveurs surnaturelles dont le malade se retrouve gratifié. SEGLAS posa un diagnostic différentiel de « *sa* » folie systématique, vis à vis de l'hystérie, de la mélancolie délirante et du syndrome de Cotard ; profitant de ce travail pour spécifier plus encore les contours de ses *persécutés-possédés*. Dans ce dernier cas, si la désagrégation aboutit jusqu'à la formation de personnalités distinctes, celles-ci ne sont pas pour autant indépendantes. On ne peut donc pas parler de personnalité nouvelle, mais de phénomènes d'aliénation, d'incoordination partielle, de modification transitoire de la personnalité, et tantôt de troubles psycho-moteurs (hallucinations motrices, impulsions...).

179. Seglas J. Ibid., p. 33.

180. Seglas J. Ibid., p. 34.

181. Seglas J. Ibid., p. 35.

182. Seglas J. Ibid., p. 42.

Cette pathologie se divisant en deux périodes : « l'une où le malade présente la symptomatologie du persécuté ordinaire, l'autre où apparaissent les nouveaux symptômes déterminant le dédoublement de la personnalité, et c'est alors que de persécuté il est devenu possédé »¹⁸³ (cf. annexe 19). La trame persécutive semble donc être l'invariant nosologique de ce genre particulier, qu'il prenne une *couleur* démoniaque de possession, ou bien qu'il soit habillé d'idées mystiques. D'ailleurs, d'un point de vue sémiologique, les *persécutés-possédés* (futur *délire d'influence*) furent réunis en un groupe spécial opérant la transition entre les persécutés proprement dit (cf. les « possédés systématiques ») et les mélancoliques véritables (cf. les « mélancoliques possédés »).

A peu près à la même époque, parurent dans les *Archives de neurologie*, 1896-1897 une série d'articles rédigés par Auguste MARIE et Charles VALLON, « Des psychoses religieuses à évolution progressive et à systématisation dite primitive ». Ces auteurs s'inscrivirent directement dans le sillage de MAGNAN et de son *délire chronique à évolution systématique*, en tentant d'y articuler les avancées de J. COTARD, J. SEGLAS, P. JANET... à propos des dédoublements de personnalité appliqués aux persécutés, que VALLON et MARIE essayèrent de figer et d'individualiser à partir d'un prisme, celui des *psychoses mystiques*.

Fidèles à la trame balisée par MAGNAN, ils abordèrent l'influence du contexte social dans la constitution des *délires du moyen âge* et des *délires modernes*, pour tenter d'illustrer le cas des persécutés mystiques (cf. le fameux tableau de V. MAGNAN qui figurait, une fois de plus, dans cet article). Passant rapidement sur la première période, dite d'incubation, ils abordèrent la seconde période délirante, en vue de différencier cliniquement les *mélancoliques religieux* des *persécutés religieux*.

Pour ce faire, il firent un détour par les traités de démonologie au sein desquels ils reprirent la distinction classique entre *possédés* et *obsédés* ; en déduisant que les mélancoliques démonophobes se croyaient perdus et s'accusaient eux-mêmes ; « les troubles psychomoteurs initiaux montrent que les lésions de la volonté sont primitivement dominantes chez eux, aussi sont-ils vite vaincus et possédés »¹⁸⁴, alors que les persécutés-obsédés cherchent une défense possible, « *obsédés et persécutés par le démon, se fortifient, au contraire, progressivement sous la résistance* »¹⁸⁵.

MARIE et VALLON citèrent ensuite COTARD, disant que « le délire se greffe moins aisément sur les lésions de la volonté, que sur celles de la sensibilité »¹⁸⁶, afin de séparer ces deux formes cliniques. Pour être plus explicite nous dirions que les lésions de la volonté [internes] induisent une altération de la personnalité, en rappelant que la volonté est à l'origine de la constitution du moi (cf. le philosophe spiritualiste MAINE de BIRAN), les lésions psychomotrices altérant le moi chez le mélancolique religieux, que les démonologues qualifiaient jadis de possédés.

183. Seglas J. Ibid., p. 42

184. Marie Auguste, Vallon Charles. Des psychoses religieuses à évolution progressive et à systématisation dite primitive, in *Archives de neurologie*, 1896, vol. 2, déc., p. 422.

185. Marie A., Vallon C. Ibid., p. 422.

186. Marie A., Vallon C. Ibid., p. 422.

A contrario, les lésions de la sensibilité [externe] provoquent une altération de la connaissance, étant donné que la sensibilité est à la base de l'élaboration de la connaissance, les lésions psycho-sensorielles modifiant ici le milieu, chez ces persécutés religieux, que les théologiens catholiques percevaient jadis comme des obsédés. Les auteurs tentèrent ensuite de mesurer les effets distincts du dédoublement de la personnalité : « *le vrai dédoublement de la personnalité qui se produit chez le mélancolique possédé par deux puissances contraires, et déjà même, atteint dans sa personnalité, déjà dédoublé, lorsqu'il n'est possédé que par une seule. Ce dédoublement subjectif des vrais possédés est bien différent du dédoublement apparent, objectif des persécutés mystiques, à hallucinations dialoguées, ou idées de sens contraire* »¹⁸⁷. Dans ce dernier cas, celui des *possédés persécutés*, le dédoublement porte bien sur le monde extérieur, avec troubles sensoriels sans que la personnalité ne soit anéantie ni même diminuée. Cette forme est également caractérisée par des hallucinations psycho-sensorielles surtout visuelles (comme l'attestait SEGLAS, à l'origine du remaniement sémiologique de ces hallucinations, et du groupe des persécutés-possédés), faisant dire aux deux auteurs que « *c'est qu'un effet chez nos mystiques l'érethisme des centres cortico-optiques, semblent l'emporter sur celui des centres auditifs* »¹⁸⁸. Ces visions mystiques, comme les appelaient VALLON et MARIE, se voudraient variables, terrifiantes et consolantes, « *répondant au double courant antagoniste d'attaque et de défense* »¹⁸⁹. En plus des hallucinations visuelles, les « *illuminés* » (!) ravis par des extases, gratifiés d'apparitions, s'imaginaient, toujours selon les deux auteurs, être transportés en lévitation au sein même de la divinité, phénomène explicable par des troubles de la sensibilité générale et de la sphère génitale...

La troisième période, dite théomanique selon la nomenclature du *délire du moyen-âge* de MAGNAN, était le moment où s'opérait, selon cet auteur, progressivement la jonction, le mouvement de bascule entre les hallucinations effrayantes (de type obsession démoniaque), et celle consolantes, de nature divine : « *c'est alors qu'apparaissent généralement les phénomènes psychomoteurs secondaires, constituant une sorte de possession théomaniaque [...]* »¹⁹⁰.

Ici, le moi se dédoublerait secondairement et ultérieurement, la personnalité surajoutée (!) se greffant « *sur une mentalité antérieurement exagérée par un long érethisme sensoriel [...]. Ce dédoublement est donc la conséquence de l'hyperthrophie du moi, au lieu d'être la cause de sa désagrégation* »¹⁹¹.

Dans certains cas, ces malades gardent la notion de leur unité psychique, et « *se croient les intermédiaires entre la divinité et le genre humain, ce sont les papes, les messagers de Dieu, ses représentants, ses secrétaires, il leur dicte ses volontés (hallucinations de l'ouïe et motrices combinées) et ils les répètent. Tantôt ils sont directement inspirés et croient à une sorte d'incarnation en eux, de possession divine [...]. Dans l'un et l'autre cas, il s'établit une sorte de dialogue entre le patient, représenté par son lobe frontal, et le mystérieux interlocuteur cantonné dans le cerveau moteur* »¹⁹².

187. Marie A., Vallon C. Ibid., p. 423.

188. Marie A., Vallon C. Ibid., p. 424.

189. Marie A., Vallon C. Ibid., p. 424.

190. Marie A., Vallon C. Ibid., p. 427.

191. Marie A., Vallon C. Ibid., p. 428.

192. Marie A., Vallon C. Ibid., p. 428-429 (c'est nous qui soulignons).

En fait, le patient (lobe frontal) poserait des questions auxquelles le « *mystérieux interlocuteur* » (logé dans le cerveau moteur) répondrait sur un mode automatique. De sorte qu'un « *dynamisme psychomoteur* » (!) se réaliserait, conscient mais involontaire chez certains (cf. les papes, messagers de Dieu...), inconscient et involontaire chez les autres (cf. les inspirés tels les jansénistes...). Selon COTARD, ce dynamisme se voudrait initialement limité aux sphères de l'automatisme [non-Moi], « *alors les éléments liés aux images sensibles ou abstraites réalisant pour le malade les êtres, les personnalités ayant une vie propre dans son cerveau comme son moi, mais en dehors de lui* »¹⁹³. Jusqu'alors, l'hyperkinésie automatique était extériorisée, mais lorsque le dynamisme gagnerait la sphère du Moi, se produirait la mégalomanie avec une hyperkinésie qui devient volitionnelle, le [Moi] s'attribuant alors la toute puissance : « *les inspirés, les mystiques, les prophètes, les messies, en communication directe avec Dieu, par la convergence de la volition (moi) et de l'automatisme (non moi) en arrivent très ordinairement, à se croire eux-mêmes Dieu* »¹⁹⁴, selon J. COTARD. MARIE et VALLON se référeront ensuite aux travaux de BAILLARGER sur les hallucinations ; les malades évoquant des *voix*, alors que selon les aliénistes, « on » leur parlerait en pensée, « *conversation d'âme à âme* », « *voix secrètes, intérieures* »... subissant l'influence de cet « être » qui s'est identifié à eux. Si durant cette période, les troubles psycho-moteurs peuvent coexister, sur une alternance d'idées de grandeurs (possession d'un bon esprit) et d'idées de persécution primitives (possession démoniaque), ces persécutés mystiques « *s'expriment souvent par le moyen d'articulations verbales inspirées aux malades, ou par des mouvements graphiques automatiques (possession théomaniaque) ; ces hallucinations motrices finissent par être inconscientes, le malade se confond finalement avec la divinité inspiratrice qui prophétise par sa bouche* »¹⁹⁵. Enfin, l'évolution progressive des psychoses religieuses aboutit à la phase terminale, dite de démence mystique, compliquée de lésions cérébrales.

Une dizaine d'années plus tard, le même Auguste Armand MARIE (1865-1934), médecin en chef des asiles de la Seine et professeur au Collège libre des sciences sociales, récidiva avec une entreprise de plus grande ampleur. Dans son ouvrage, *Mysticisme et Folie (Etude de Psychologie normale et pathologique comparée)*, sorti à Paris en 1907 il soutint que les déviations morbides actuelles (au sein desquels le mysticisme se trouvait à une place d'honneur) reproduisaient les nombreuses anomalies historiques qu'à présentée « *l'évolution psychique commune* » (!). S'appuyant sur les périodes de l'évolution *religieuse*, selon le positivisme d'Auguste COMTE (fétichisme, polythéisme, monothéisme), les états *métaphysiques* et *positifs* lui succéderont, il n'en est pas moins vrai, selon le médecin Henri THULIE, auteur de la préface de ce livre, que « *le fonds de superstition presque toujours implanté dans la première enfance, reste fixé dans l'esprit à l'état latent et, malgré les connaissances positives acquises plus tard, fermente et végète dès que l'homme par un accident ou par la maladie n'est plus en possession de lui-même* »¹⁹⁶.

H. THULIE, directeur de *l'école anthropologique*, tout comme MARIE, fraya avec les idées ambiantes du début du XIX^e siècle, où le développement humain passait par différentes phases au sein desquelles certains y seraient encore fixés, tel que l'ethnologue Lucien LEVY- BRUHL le montra avec « sa » *mentalité primitive* dite pré-logique ; souvent alignée sur le développement de l'enfant, et permettant peut-être, en fin de compte, d'appréhender la pathologie mentale.

193. Marie A., Vallon C. Ibid., p. 420-430.

194. Marie A., Vallon C. Ibid., p. 430 (les ajouts entre parenthèse sont de nous).

195. Marie A., Vallon C. Ibid., 1898, mars, p. 178.

196. Thulié Henri. Préface, in *Mysticisme et folie (Etude de psychologie normale et pathologique comparée)*, de Auguste Marie (Giard & Brière), 1907, p. VII.

Une hiérarchie de faits fut donc posée, entre les peuples dits « *sauvages* », toujours au stade animiste, jusqu'à l'homme occidental rationnel qui tendrait vers la phase positive, même s'il n'était pas à l'abri d'une défaillance anthropologique.

Dans son chapitre sur le *psychoses mystiques*¹⁹⁷, MARIE tenta de différencier le *délire religieux* qui a pour objet les choses de la religion et la divinité (tant les déités bienfaites que malfaites !), et le *délire mystique* ou mysticisme (au sens péjoratif de V. COUSIN), qui est « *une forme de délire religieux dans laquelle l'individu qui en est atteint se croit en relation directe avec la divinité* »¹⁹⁸. MARIE admit ensuite que ces deux définitions pouvaient s'interpénétrer, mais il lui sembla essentiel de ne pas réhabiliter les monomanies (esquiroliennes), ces entités morbides qui récemment encore connurent un second printemps grâce à l'école de LASEGUE et la *folie religieuse* de BALL.

Les *psychoses mystiques* ne seraient donc pas à classer du côté des monomanies mais bien plutôt des délires systématisés qui peuvent se rattacher, au grand ensemble taxinomique de MAGNAN, en tant que variété de *délire chronique à évolution systématique*. L'auteur ajouta encore des causes sociales propices à l'éclosion de ces délires, tels que l'ignorance, l'hérédité ou le contexte des régions montagneuses. Une fois encore, MARIE tenta de *séparer*¹⁹⁹ les délires religieux à forme dépressive (systématisation des mélancolies chroniques), des délires religieux à systématisation (sans états mélancoliques ou hypocondriaques vrais antérieurs). Trois périodes, « *à la Magnan* » segmentaient chacun des ses ensembles. Le premier groupe traversait un état anxieux pour aboutir, lors de la seconde période (démonomanie interne), à une systématisation secondaire, un dédoublement subjectif de la personnalité avec désagrégation mentale et idées de négation partielle. Enfin la troisième période débutait avec une *démonolâtrie* (négation de l'ancienne personnalité), suivie d'une pseudo-mégalomanie finale. Le second groupe débiterait quant à lui par une phase d'inquiétude, suivie lors de la seconde période (*démonomanie externe*), par une systématisation primitive, un dédoublement objectif sans dissociation du moi, la personnalité pouvant être attaquée ou entamée mais résisterait ou se réparerait). Enfin une troisième période démarrerait par une mégalomanie vraie, accompagnée d'une identification progressive avec la divinité inspiratrice, compliquée par une exagération de la personnalité sur un versant théomaniaque.

A. MARIE tenta d'individualiser une *psychose mystique* qu'il essaya de rapprocher des *délires du moyen-âge* dans la nomenclature de MAGNAN, mais pouvant être également formalisée dans la période actuelle, sous augure de délire religieux à forme dépressive (systématisation des mélancolies chroniques), ou bien de délire religieux à systématisation (persécutés mystiques). L'écueil de la démarche de l'auteur était un retour par la petite porte aux monomanies, à partir de la caractérisation du délire chronique par ses idées délirantes (psychose mystique), et la question de la succession (?) des thèmes, alors même que MARIE prétendait s'inscrire en faux vis à vis de l'école de LASEGUE...

197. Un rapport de proximité peut s'établir avec la *folie mystique dite primitive* (1912) de Philippe Chaslin, où quatre phases se succèdent dans un ordre bien défini ; à une période d'inquiétude religieuse inaugurale, succède « *une période d'état avec hallucinations de la vue* », ensuite des « *idées de grandeur, prophétisme, fondations de religions, etc. [...], enfin période de stéréotypie du délire et rarement affaiblissement intellectuel* », in *Eléments de sémiologie et clinique mentale* (Asselin & Houzeau), 1912, p. 742.

198. Marie A., Ibid., p. 152.

199. Marie A., Ibid., p. 173 (cf. le résumé comparatif des phases d'évolution des délires religieux à systématisation secondaire ou à systématisation primaire).

Au premier classicisme de la psychiatrie française (dernier tiers du XIX^e siècle) que nous avons examinée précédemment, succédera au second classicisme, au début du XX^e siècle, saisissant la problématique de la dégénérescence mentale et l'évolution démentielle du *délire chronique à évolution systématique*, avec pour risque, nous le disions déjà plus haut, une restauration de monomanies à thèmes divers, en suspens d'ajout perpétuel.

De ce fait, face à ce risque, les novateurs de cette époque décidèrent de se polariser sur les *mécanismes délirants en cause*. L'objectif étant, « *tout en tenant la thématique pour désuète, de rechercher le phénomène initial à la source du délire, et en postulant que chaque type autonome de délire doit correspondre à un mécanisme propre* »²⁰⁰. Ce mouvement de « réforme » taxinomique s'opéra à partir du démembrement du délire chronique à évolution systématique, car l'unité de MAGNAN était de plus en plus contestée. De sorte que Paul SERIEUX et Jules CAPGRAS, élèves du même MAGNAN, identifièrent en 1909 un *délire d'interprétation* (ou folies raisonnantes), en tant que « *type clinique très spécifique, entièrement constitué par la perte progressive du sentiment de la contingence et l'envahissement continu par des interprétations endogènes et exogènes qui réalisent peu à peu un système en réseau occupant tout l'intérêt et toute la pensée du sujet* »²⁰¹. Entre 1911 et 1914, Gilbert BALLEET (et quelques autres aliénistes) individualisa une *psychose hallucinatoire chronique* dont le mécanisme essentiel était caractérisé par des hallucinations auditives et cénesthéniques, évoluant vers un affaiblissement intellectuel.

Cette entité recouvrait, selon le psychologue Pascal LE MALEFAN, deux aires bien différentes, celle des délires hallucinatoires de persécution chronique [pathologiques], et l'état psychologique non ordinaire du médium²⁰² [non pathologique]. De là, BALLEET fit « *de la désagrégation la base de la psychose hallucinatoire chronique [et] scellait dans le même destin [...] la médiumnité et par delà les spirites à la psychose hallucinatoire* »²⁰³. (cf. aussi annexe 35 pour un complément aliéniste des diverses entités nosographiques et syndromes morbides forgés à cette époque). Suivront les *délires passionnels* (érotomanie, jalousie, revendication) de Gaëtan Gatian de CLERAMBAULT, après la première guerre mondiale, à base d'« automatisme mental »²⁰⁴, et enfin les *délires d'imagination* d'Ernest DUPRE en 1910.

200. Lantéri-Laura Georges. *Essai sur les paradigmes de la psychiatrie moderne* (éd. du temps), 1998, p.125.

201. Lantéri-Laura G. *Ibid.*, p.125.

202. Notons, qu'à notre connaissance, juste avant l'émergence du spiritisme aux Etats-Unis et son « importation » en Europe, L. F. Calmeil évoqua comme variété monomaniaque, la *spectropathie* (1845). Dans cette suite, la médecine aliéniste française produisit une série d'entités morbides ou d'ensembles groupaux telles par exemple les *névroses extraordinaires* (1857), et au début du XX^e siècle, les *délires de médiumnités* (1903), la *folie ou délire spirite* (1904), les *psychoses néo-mystiques* (1907), les *délires télépathiques* (1910-1921), les *délires médiumnoïdes* (1921), ou encore les *délires métapsychiques* (1927)... afin de tenter de saisir sur un plan morbide, les mécanismes délirants à l'œuvre dans les productions médiumniques. Préalablement déjà, mais à l'étranger, avait surgit un syndrome de *mediomania* (1874) forgé par F. R. Marvin...

203. Le Malefan Pascal. Les délires spirites et le spiritisme dans la nosographie psychiatrique française, in *Synapse*, 1989, 59, p.73.

204. Si Lantéri-Laura fit dater le concept d'*automatisme mental* de 1919, c'est bien parce que Clérambault publia les premiers textes à son propos entre 1919 et 1934. Cependant les expressions « *automatisme mental* » (apparue en octobre 1905), « *automatisme psychique* » (mai 1906) et « *automatisme cérébral* » (juin 1906) firent leur apparition bien avant, dans les certificats établis par Clérambault. cf. Edel Yves. *A propos des certificats de G. de Clérambault dans le fond d'archives de l'admission Sainte-Anne. Réflexions et résultats d'une histoire quantitative et clinique de l'automatisme mentale. De 1905 à 1934*. Mémoire pour le C. E. S. de psychiatrie, ULP Strasbourg, 1988, p. 33.

Ce second classicisme règnera jusqu'à la fin des années 1920, les délires d'interprétation (SERIEUX et CAPGRAS), la psychose hallucinatoire chronique (BALLET et alii) et les délires passionnels à base d'automatisme (CLERAMBAULT) seront ensuite intégrés aux *psychoses délirantes chroniques sans évolution déficitaire*, de Henri CLAUDE et Henri EY, préfigurant un nouveau paradigme, celui des *structures psychopathologiques* (1926-1977), toujours selon G. LANTERI-LAURA.

Si donc les *psychoses mystiques* de MARIE et VALLON (1896-97) purent avoir une cohérence sémiologique et taxinomique, s'intégrant plus ou moins bien dans le premier classicisme de la psychiatrie française de la fin du XIX^e siècle, en s'apparentant à l'école de MAGNAN et à son aspect systématique qui qualifiait l'enchaînement de quatre phases prototypiques, ayant des colorations diverses (*délires de moyen-âge* et *délires modernes*), avec un ordre régulier et immuable, il n'en fut plus de même en 1907. En effet, MARIE dans son ouvrage sur le *Mysticisme et la folie*, tentait toujours d'appuyer l'autonomie d'une psychose mystique en tant que délire religieux à évolution progressive et à systématisation dite primitive, se plaçant à contre-courant, de manière rétrograde, vis à vis des avancées de la médecine aliéniste française dont l'objet fut alors de repérer des mécanismes délirants en cause, dans l'émergence des maladies mentales. Au contraire, MARIE se situa en double porte-à-faux : d'abord à l'égard de l'école de MAGNAN auquel il se référa, en tentant malgré la systématisation postulée, de cerner une entité morbide caractérisée par une thématique spécifique (mystique), basculant du même coup dans ce que V. MAGNAN et ses élèves dénonçaient, un retour pur et simple aux monomanies ..., sous couvert d'une vetûre du type *délire chronique à évolution systématique*. Ensuite, MARIE ne tint pas compte des débats et travaux portant sur les mécanismes délirants, propre au *zeitgeist* français de l'époque, persistant dans la voie qu'il avait lui-même ouverte, avec Charles VALLON, dix ans plus tôt, dans leur série d'articles (1896-97).

Cette transition marqua le déclin des *entités morbides* portant un estampillage religieux (démonopathie, théomanie...), quand bien même ces terminologies étaient intégrées en un ensemble plus général, du type *délire chronique* ; au profit de l'émergence de *syndromes* d'allure mystique, qui ne soutenaient plus le projet d'une autonomie sémiologique.

Si globalement les travaux de SEGLAS furent épargnés par les apologétistes chrétiens et les médecins catholiques, il n'en fut pas de même pour la tentative de MARIE, de confondre le mysticisme avec la folie. En effet, si SEGLAS resta dans le giron médical et sémiologique par ses recherches, MARIE ne se gêna pas pour afficher son athéisme en usant d'arguments anticléricaux, affirmant que la religion était affaire de faiblesse cérébrale et que la foi ne se trouvait que chez les humains de constitution débile, ou encore les fous ! Dans un article intitulé « Cérébrologie (ou science des fonctions du cerveau) », paru en 1911 dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, tome premier, le Dr. Georges SURBLED, polygraphe catholique, membre fondateur de la société des sciences psychiques, qui vit le jour à Paris (1895), et lié à la société Saint-Luc ; tenta de contredire les assertions anticatholiques de MARIE, s'érigeant d'abord contre les prétentions affirmatives de certains aliénistes, alors même que « *leur science est à peu près nulle, manquant de sa base nécessaire, l'anatomie pathologique. Ils ignorent les lésions propres de presque toutes les variétés de folies, et ne sont pas d'accord sur les causes de la seule psychose définie, la paralysie générale* »²⁰⁵.

205. Surbled Georges. Cérébrologie, in *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1911, t. 1, p. 491.

SURBLED leur suggéra dans cette suite une certaine modestie, les enjoignant de se cantonner à leur domaine et de ne pas s'égarer dans des « *domaines étrangers* » (!) tels que la sociologie, la philosophie ou bien encore la politique. Contre MARIE qui assimila mysticisme et folie, SURBLED pointa l'élément douteux de son argumentation, « *parce que nombre de pensionnaires des asiles ont un délire religieux* »²⁰⁶.

Selon le médecin catholique, les croyances religieuses, très répandues, se reflétaient évidemment dans les psychoses, « *les fous puisent dans le vaste réservoir du subconscient ou du sous-moi les éléments de leur délire, [...] leur vie psychique déviée tend à reproduire leur vie psychique normale antérieure dont s'est imprégné en quelque sorte le cerveau* »²⁰⁷.

Cette « *explication* » de SURBLED résuma très sommairement les débats en *psychologie religieuse* de l'époque où, au dessous d'un Moi raisonnable et conscient, opérait un sous-moi subconscient responsable des actes psychiques, en liaison avec le moi. Les théologiens catholiques eurent tôt fait de distinguer les thèses psychologiques de type naturel, des arguments théologiques du domaine de la grâce surnaturelle ; alors même que d'autres auteurs, psychologues, philosophes, médecins, aliénistes... identifiaient l'un à l'autre, arguant que tout phénomène mystique pouvait trouver sa « raison » d'être dans la théorie psychologique du subconscient, ou entre l'option *monodéist* défendue par James LEUBA ou André GODFERNAUX. Nous considérerons plus en détail ce débat dans le chapitre à venir que nous accorderons à la psychologie religieuse.

A propos du *positivisme* qui introduisait l'ouvrage de MARIE, son « *crime* » (selon le jésuite Lucien ROURE) fut d'avoir initié d'habituer l'humanité à se passer de Dieu. Cet auteur, (successeur en matière d'apologétique à J. de BONNIOT, aux *Etudes*, éditées par la Compagnie de Jésus) dans un article sur le « Positivisme » y dénonça la tendance à faire rétrograder de quelques degrés les manifestations de la nature et de l'homme. Cet aspect régressif s'illustrerait dans le fait où « *on prétend expliquer la pensée par le cerveau, la volonté par une nécessité vitale, l'activité de l'âme jusque dans ses manifestations les plus hautes par des besoins organiques, le génie par la folie, la religion par le fétichisme, les états mystiques par des désordres morbides. C'est une sorte de conspiration, consciente ou non, qui va au rabaissement constant de l'humanité* »²⁰⁸.

Mais le pire était encore à venir pour les apologétistes catholiques, par l'initiative du médecin aliéniste Henri THULIE, directeur de l'Ecole d'Anthropologie, qui préfaça en 1907 le livre de A. MARIE, et qui fit sortir un ouvrage, *La Mystique divine, diabolique et naturelle des théologiens* (Paris, 1912), prenant le parti de l'interprétation rationaliste contre la tradition catholique (en s'appuyant, pour ses sources, surtout sur GORRES et... RIBET). En effet, l'auteur partit en guerre contre ce qu'il appelait la méthode spécifique de la théologie mystique, le **discernement des esprits** car, selon lui, « *le merveilleux est le fléau de l'intelligence humaine* »²⁰⁹.

206. Surbled G. Ibid., p. 491.

207. Surbled G. Ibid., p. 491.

208. Roure Lucien. Positivisme, in *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1922, t. 4, p. 48 (c'est nous qui soulignons).

209. Thulié Henri. *La mystique divine, diabolique et naturelle des théologiens* (Vigot frères), 1912, p. V.

THULIE s'acharna ensuite à démontrer, tout comme SURBLED à propos des fondements anatomo-pathologiques de l'aliénation mentale, le peu de crédit à accorder aux diverses distinctions opérées à l'égard des phénomènes mystiques, par des théologiens voyant dans telle manifestation une origine divine, d'autres parlant de contrefaçon diabolique, les uns associant cette dernière à un phénomène naturel, d'autres au contraire affirmant son essence surnaturelle. En tout cas, l'auteur nota qu'une série conséquente de théories « bizarres » (!) ont affleuré au cours des siècles, illustrant les divisions et les contradictions même de leurs auteurs, au sujet de cette méthode dite du discernement.

A propos des trois voies de la mystique divine (purgative, illuminative, unitive) postulées jadis par Saint Ignace de LOYOLA, à partir des modèles antérieurs de Saint Augustin et Saint Thomas d'AQUIN, poursuivies notamment par Sainte Thérèse d'AVILA et Saint Jean de la CROIX (cf. annexe 36), THULIE trancha net en prétendant : « *on peut dire, sans crainte de se tromper, que les trois voies de la mystique divine sont les grandes routes de la folie, que les parcours de ces trois grands chemins, des phénomènes maladiques se constatent, et que lorsqu'on arrive à la voie unitive la maladie mentale est déjà absolument établie et, dans le plus grand nombre des cas, qu'elle est incurable* »²¹⁰. L'auteur n'y alla pas par quatre chemins, trois suffisants, les mystiques *divines*, *diaboliques* et *naturelles* répertoriaient, ou regroupaient selon lui une collection d'observations morbides, référées à des « malades » atteints d'« *aliénation mentale* ». Par ailleurs, insista t'il, cet enseignement doctrinal, le discernement des esprits des théologiens était la voie la plus sûre qui mène à la folie !

THULIE passa ensuite en revue le terrain mystique, arguant de l'hérédité, de la dégénérescence, de la misère psychologique... chez les « *dégénérés supérieurs* » (référence à B. A. MOREL, enrichie par l'épithète *supérieur* selon V. MAGNAN), stigmatisant par la suite la culture mystique par entraînement physique (mortification du corps) et moral, dont la visée fut d'amener la pensée à être dominée par l'idée mystique.

De là l'auteur établit un parallèle entre *l'idée mystique* et le *rêve* car dans l'un comme dans l'autre l'absence de volonté et de raisonnement était patente, renforcée par l'incohérence des associations d'idées et d'images, qui néanmoins se fixent dans la mémoire : « *dans le travail automatique du cerveau pendant le sommeil les idées et les images s'entraînent sous la tutelle du jugement* »²¹¹. THULIE étudia par la suite les phénomènes mystiques d'essence intellectuelle, corporelle et affective, selon la critériologie de la théologie catholique.

Les saints, prophètes, inspirés et autres mystiques seraient sujets à des *hallucinations psychiques* (phénomènes mystiques intellectuels) des *hallucinations sensorielles* (phénomènes mystiques corporels), ou bien au « *mélange inévitable de l'idée fixe implantée dans l'esprit par la suggestion avec les entraînements physiologiques naturels pour les uns, ou pour les autres, avec les entraînements d'une ambition surhumaine* »²¹² (visant les phénomènes mystiques affectifs tels que l'extase ou les stigmates). Lui aussi considéra d'ailleurs que « *les saints et les possédés ont un fond commun qui est un état général hystérique dont les éléments sont ce que CHARCOT appelait les stigmates permanents* »²¹³, s'alignant sur l'opinion des Salpêtrien, la réversibilité des symptômes et des phases, entre l'extase et la possession, concernant l'entité de la *Grande Hystérie*.

210. Thulié H. Ibid., p. 13 (c'est nous qui soulignons).

211. Thulié H. Ibid., p. 165.

212. Thulié H. Ibid., p. 160.

213. Thulié H. Ibid., p. 343.

De sorte que THULIE milita (le mot ne nous paraît pas trop fort) pour un fond commun propre à la « *famille pathologique* » (sic) englobant les saints et les possédés, ce socle unique était bien entendu l'hystérie. En guise de conclusion, THULIE magnifia la toute puissance des sciences : celles-ci « *survivront parce que par leurs applications elle sont devenues nécessaires à la vie. Les révélations, les forces divines, les prières, les exorcismes ne peuvent rien contre elles ; il faut que les divinités se soumettent à leurs lois* »²¹⁴.

Une fois encore, la réplique ne tarda point, le Dr. Robert VAN der ELST, ancien élève de F. RAYMOND à la Salpêtrière et membre de la Société Saint Luc fut responsable, pour le compte de la *Revue de philosophie* (organe catholique, à ne pas confondre avec la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, parue à partir de 1876 à l'initiative de T. RIBOT), d'une revue critique de l'ouvrage de H. THULIE, toujours en cette même année 1912. VAN der ELST, supposa à THULIE une « *compétence magistrale* » (!) quant à identifier les mystiques à des malades, par rapport à l'élément clinique de la pathologie mentale, voyant dans ses comparaisons multiples et autres descriptions et analyses, le guide le plus sûr pour l'étude des « *caricatures des phénomènes mystiques* » ! L'auteur décrit ensuite la méthode de THULIE : « *prendre des cas historiques ; isoler de leur ensemble les éléments éprouvés, connus, communiqués par les privilégiés eux-mêmes, dissimuler tous les critères extrinsèques, les contrôles, les signes [...] auxquels on reconnaît la transcendance de l'inspiration ou de l'extase, insister en revanche, sur les apparences subjectives du mysticisme, sur un détail mutilé, sur une pensée trahie par le langage, sur une parole séparée d'un contexte, sur un acte en lui-même insignifiant [...], comparer enfin la mosaïque des détails ainsi juxtaposés avec un tout pathologique dont on respecte, en revanche, l'intégrité complète* »²¹⁵. L'auteur épingla ensuite l'absence de contact de THULIE avec des mystiques, celui-ci s'étant borné aux asiles de Bicêtre ou de Charenton, pour assimiler certaines malades à partir de leurs attitudes et autres symptômes, à des mystiques, aliénés dont la pathologie ne fait pas grand doute. Pour une plus grande équité, VAN der ELST proposa enfin un critère de discernement, censé transcender les alternatives rationnelles et catholiques ; « *le critère auquel on reconnaît ce qu'est au juste une extase ou une vision, et non plus seulement ce qu'elle peut être* »²¹⁶.

Nous pensons que THULIE situa son axe de réflexion principalement à partir des *hallucinations* (sensorielles, cénesthésiques et motrices ; ces dernières subdivisées ensuite en verbales et graphiques) et de la *Grande Hystérie*. Si son argumentation fut solidement documentée, surtout du côté de la médecine aliéniste²¹⁷, nettement moins sur le versant théologique, il est par contre étonnant que l'auteur accorda autant de crédit à l'hystérie des Salpêtrieniens en 1912 ! En effet, dès 1901, BABINSKI la démembra pour parler de *pithiatisme* et, en 1909, MEIGE admit lui-même que les avancées de la médecine mentale venaient infirmer le vaste modèle hégémonique de CHARCOT.

214. Thulié H. Ibid., p. 403.

215. Van der Elst Robert. Analyses et comptes rendus. H. Thulié : La Mystique Divine, Diabolique et Naturelle des Théologiens, in *Revue de philosophie*, 1912, 21, 2, p. 612.

216. Van der Elst R. Ibid., p. 613.

217. Thulié cita dans son ouvrage Esquirol, Calmeil, Moreau de Tours, Falret, Morel, Marcé, Legrand du Saule, les salpêtrieniens (Charcot, Bourneville, Regnard, Richer, Gilles de la Tourette, Pitres, Legué), Magnan, Ball, Régis, Seglas, Janet, Dupain, Marie, Vallon, Ballet ; et des auteurs germaniques tels Krafft-Ebing ou encore Schüle... témoignant de la grande érudition de l'auteur et de sa connaissance du corpus aliéniste et neurologique des deux derniers tiers du XIX^e siècle, sur la question du *démoniaque*, et bien sûr du *mystique*.

De plus lui aussi passa « à côté » du début du mouvement de « réforme » intellectuelle qui traversa à ce moment là la psychiatrie, et que nous avons exposé un peu plus haut, à propos des *mécanismes délirants en cause* dans le déclenchement et la pérennisation des maladies mentales ; THULIE se cantonnant dans une approche quasi-exclusivement centrée sur les hallucinations. De plus, malgré ses dénégations, l'ouvrage avait valeur anticléricale en tentant de détruire et décrédibiliser les phénomènes mystiques ou, à moindre mesure, de les ramener à des productions pathologiques.

Pourtant accordons à THULIE d'avoir approché judicieusement la question du *discernement* à partir d'une position médicale ; mais en traitant de la sorte cette critériologie doublée d'un enseignement religieux, contrairement à un RIBOT, il passa complètement à côté de la profondeur et de la pertinence d'analyse psychologique des auteurs spirituels et des théologiens mystiques, à propos de l'expérience du *discernement spirituel*.

Ce dernier étant, selon la théologie catholique, du registre de la grâce, du charisme, alors que le *discernement des esprits* qui est pourtant lié au discernement spirituel, relève plus de règles institutionnelles et de dogmes cléricaux, du ressort de l'Eglise catholique (cf. annexe 7). Il nous semble dommage que H. THULIE ait entrepris une entreprise de démolition de cette critériologie des expériences mystiques, là où par exemple, un BAILLARGER s'inspira (!) des visions intellectuelles, imaginatives et corporelles de Sainte Thérèse d'AVILA, afin, il est vrai, de fonder respectivement les *hallucinations psychiques* et les *hallucinations psycho-sensorielles*, en 1846.

9) La « Folie de Jésus » sous influence de la théorie de la dégénérescence mentale en France.

En France, sous la *Monarchie de Juillet* (1830-1848) souffla déjà un vent de matérialisme et de positivisme, orienté notamment par l'école de physiologie historique, dirigée par L. F. LELUT, son chef de file, entraînant dans son sillage des auteurs aussi divers que A. MAURY, L. F. CALMEIL, M. MACARIO, J. BAILLARGER, J. J. MOREAU DE TOURS... qui articulèrent les visions mystiques, les auditions célestes, les extases des saints, les stigmates de la passion à des *hallucinations physiologiques*. Jusque là pourtant, aucun médecin aliéniste français ne prit la liberté, *officiellement*, de s'attaquer à la figure du Christ, encore moins d'apposer un diagnostic d'aliénation mentale au Jésus des Evangiles. Les premières attaques centrées sur la personnalité de Jésus furent initiées par des historiens, David Friedrich STRAUSS (*Das Leben Jesu, Kritisch bearbeitet*, en deux tomes, Tübingen, 1835, 1480 p., et traduit en français en 1864 par Emile LITTRE !), et en France, l'immense Ernest RENAN (*La vie de Jésus*, Paris, 1863). Le premier aliéniste à rédiger une monographie sur Jésus fut Jules SOURY, secrétaire de RENAN, qui considéra le Christ d'abord en 1878, comme « *aliéné et halluciné [...] hystérique et exalté* »²¹⁸, diagnostic qu'il retira ultérieurement.

Alors que jusqu'alors la « *médecine rétrospective* » (E. LITTRE, 1869), que nous avons située à la jonction du courant de physiologie historique [1830-1871], et de l'école de la Salpêtrière [1872-1909], fut la méthode utilisée afin de convertir des pans entiers d'histoire et de personnages en des productions morbides ; une nouvelle expression vit le jour, les « *pathographies* » (P. J. MOEBIUS, 1893).

218. Lange-Eichbaum Wilhelm, Kurt Wolfram. Pathographische Belege. Das Problem Jesus, in *Genie, Irrsinn und Ruhm* (Ernst Reinhardt), 1979, 6^e éd., p. 423.

Ce dernier, inspiré par les études de V. MAGNAN, portant sur les *dégénérés supérieurs*, et leurs points de contacts psychologiques et physiologiques avec le Génie, tenta de circonscrire une nouvelle aire d'investigation. La pathographie se voulait être une science ayant pour objet l'examen des rapports entre d'éventuelles déviances pathologiques et les actions rapportées, voire les œuvres rédigées, de certaines personnalités célèbres ayant marqué de leur empreinte l'Histoire dans des domaines aussi variés que la philosophie, la politique, la musique, la littérature, la religion, le mysticisme ou la sainteté, le prophétisme etc. Afin d'établir un état des lieux, nous avons rassemblé chronologiquement les thèses, articles et pathographies portant sur des visionnaires ou mystiques, dont les noms figurent dans le titre, parus entre 1859 et 1967 (cf. annexe 37). De fait, les auteurs qui souhaitaient s'attacher à une étude pathographique portant sur des figures de la Bible, qu'il s'agisse des nombreux prophètes de *l'Ancien Testament*, ou bien de Jésus et ses apôtres figurant dans le *Nouveau Testament* ; il leur fallait s'astreindre à une posture méthodologique typique. En effet, contrairement aux *mythographes* qui se devaient de nier l'existence historique de Jésus ou d'autres personnages figurant dans les Ecritures, afin de les ramener à des mythes, en accordant un primat aux symboles ; les *pathographes* se devaient, au contraire, de reconnaître, au moins partiellement, un certain crédit, à la fois historique et psychologique, aux Evangiles, afin de pouvoir les exploiter comme matériaux de réflexion psychophysiologique et psycho-pathologique.

Si des écoles italiennes (C. LOMBROSO, A. VERGA, G. PORTIGLIOTTI, E. MORSELLI...) ou allemandes (H. HOLTZMANN, G. LOMER, H. SCHAEFER, H. LEHMANN...) se constituèrent, déterminées par un *zeitgeist* spécifique, le courant français ne peut être dissocié d'un organe d'enseignement théorique et pratique, à savoir l'école de Psychologie, fondée en 1900. En 1907, huit branches principales du savoir y étaient enseignées, telles l'anatomie et la physiologie du système nerveux, la psychologie expérimentale (hypnotisme expérimental...), la psychologie de l'homme normal, la psychiatrie, la psychologie comparée ou encore les recherches psychiques..., l'enseignement dispensé se voulut toutefois essentiellement positif et scientifique. Le leitmotiv, précisé par le Dr. Edgar BERILLON, était que « *le titre de l'Institut psycho-physiologique indique nettement notre tendance à ramener les faits de la psychologie à des lois physiologiques, c'est à dire physiques. C'est dire que nous ne risquons pas de compromettre les études psychologiques par des interprétations hasardeuses ou des hypothèses extra-physiologiques. Nous cherchons l'explication des phénomènes psychologiques dans des rapports matériels, nettement déterminés sans invoquer l'intervention d'aucun élément extra-naturel* »²¹⁹. Autrement dit, tout ce qui débordait d'une explication naturaliste ne pouvait, à la lumière des statuts de l'Ecole de psychologie, être envisagé ; les pathographies portant sur des personnages appartenant à l'histoire de la religion, furent soit ramenées à un mysticisme pathologique ; soit rapportées à une production hypnotique. Précisons enfin que parmi les professeurs de psychologie de cette école figuraient entre autres Félix REGNAULT et surtout Charles BINET-SANGLE.

Deux angles d'études seront préconisés : La science hypnotique usitée par Jésus afin de guérir une multitude de maladies attestées dans le *Nouveau Testament* ; l'objectif de F. REGNAULT fut dès lors une naturalisation des miracles évangéliques, ramenés à des pratiques hypnotiques menées par un thaumaturge. La visée de C. BINET-SANGLE était tout autre : son propos fut de débusquer chaque symptôme, chaque signe suspect figurant dans *l'Ancien Testament*, afin d'établir un diagnostic de dégénérescence mystique attribué à la plupart des prophètes juifs cités dans l'Ecriture Sainte.

219. Berillon Edgar. L'Ecole de psychologie, in *Revue de l'hypnotisme et de psychologie physiologie*, 1907, fév., p. 227.

Ensuite son objectif fut de tenter une « *psychiatisation de Jésus* »²²⁰ en réalisant une vaste étude publiée en quatre tomes, entre 1908 et 1915, sur Jésus et sa famille, dans le but de ramener son parcours dans les marques morbides (« *paranoïa religieuse* » et « *théomégalomanie hystéroïde* » postulé comme diagnostic final). L'esquisse de son entreprise fit également l'objet de quelques leçons au cours de l'année 1907, à l'Ecole de Psychologie.

Félix REGNAULT dans son article sur « La vie de Jésus devant la science hypnotique », paru en 1901-02 dans la *Revue de l'hypnotisme et de psychologie physiologie* (après avoir été initialement professée à l'Ecole de Psychologie), annonça d'emblée son positionnement : « nous ne nous proposons pas de discuter la valeur des Evangiles, ni de rechercher lequel est le premier en date et le plus authentique »²²¹. La visée envisagée de son travail fut plutôt d'explicitier, à l'aide de la science hypnotique, les miracles opérés par Jésus sur des possédés, paralytiques, fiévreux ou lépreux... D'abord l'auteur apporta une série de diagnostics, l'épilepsie ou hystéro-épilepsie dans les cas de possession ; l'aveugle retrouvant la vue aurait souffert en fait de « *cécité hystérique* » ; la maladie de la main sèche était peut-être une contracture accompagnée d'athrophie de nature hystérique. La marche sur les eaux tout comme la transfiguration du Christ s'expliquait selon REGNAULT par une hallucination des apôtres. L'auteur frisa le ridicule quand il annonça « *l'apaisement de la tempête et du vent a pu n'être qu'une coïncidence, et la pêche miraculeuse, une bonne pêche qui a été exagérée* »²²² (sic). Ensuite la transmutation de l'eau en vin témoignerait d'une « suggestion collective », et la résurrection du Christ enfin, pourrait être expliquée part des « hallucinations collectives » des apôtres et des saintes femmes ou bien, si « *elle est réelle, Jésus était simplement tombé en lethargie* »²²³!

Après l'examen (?) des miracles, REGNAULT étudia les procédés hypnotiques du Christ, s'intéressant à la toute puissance de la foi (également nécessaire lors de la consultation d'un hypnotiseur, dixit l'auteur). Usant de restrictions en refusant de produire des miracles à ceux qui n'avaient pas la foi, il précisa que Jésus « *s'adressant à un peuple éminemment suggestionnable et qui attendait le Messie* »²²⁴, dans un « *milieu propice de gens nerveux, excitables, prêts à se grouper autour d'un chef* »²²⁵. Le dispositif étant propice à l'émergence du christianisme (hypothèse de REGNAULT), analyse permise grâce à la « *science nouvelle* », c'est à dire l'hypnotisme.

REGNAULT tout en prétendant se garder de douter de l'authenticité des évangiles, établit une conversion rétrospective d'essence laïque, ramenant les miracles évangéliques dans le giron de l'hypnotisme, alors même qu'une théorie psychologique ou psycho-pathologique faisait magistralement défaut dans son article. Il se contenta d'aligner des terminologies médicales, des syndromes ou des entités nosographiques telle l'hystéro-épilepsie qui, dès 1901 était entrain de se désagréger sous le coup de boutoir de BABINSKI, les plaçant face à des guérisons rapportées dans des Evangiles, en envisageant un parallèle qu'il ne nuança ni ne questionna.

220. Forthomme Bernard. *L'Etre et la folie* (Peeters), 1997, p. 165.

221. Regnault Félix. La vie de Jésus devant la science hypnotique, in *Revue de l'hypnotisme et de psychologie physiologie*, 1901-02, p.168.

222. Regnault F. Ibid., p. 174.

223. Regnault F. Ibid., p. 174.

224. Regnault F. Ibid., p. 213.

225. Regnault F. Ibid., p. 214.

Charles BINET-SANGLE (1868-1941), médecin de formation, accomplit toute sa carrière dans l'armée, atteignant le grade de médecin général en fin de carrière, après avoir exercé notamment à l'hôpital Maillot d'Alger. Erudit, possédant un savoir éclectique, ayant publié des travaux en anatomie (thèse de doctorat), physiologie pathologique, anthropologie, psychologie normale et morbide..., l'auteur porta un vif intérêt à la psychologie du sentiment religieux ²²⁶. De son vrai nom Jules BINET, il usa d'un pseudonyme afin de conserver l'anonymat au sein du milieu militaire où il évoluait, et du même coup pour éviter certaines condamnations morales et autres sanctions qui auraient pu freiner sa carrière dans l'armée. S'inspirant surtout des travaux de G. BALLET sur les dégénérés mentaux (in *Traité de médecine* de J. M. CHARCOT, t. VI, 1894), et de H. MEIGE (« Prophètes et thaumaturges au XIX^e siècle », in *Journal des connaissances médicales*, 1896, avril-mai), il devint professeur à l'Ecole de psychologie de Paris et s'attela à la rédaction de son premier ouvrage : *Les prophètes juifs, étude de psychologie morbide (Des origines à Elie)* paru à Paris en 1905.

Dans son premier chapitre, BINET-SANGLE s'inscrit dans la filiation de B. A. MOREL, V. MAGNAN et M. LEGRAIN, concernant leurs travaux respectifs portant sur la dégénérescence de l'espèce humaine en général ; l'auteur réservant ensuite ses investigations psychologiques aux dégénérés mystiques qui « ne se rencontrent pas seulement, comme on pourrait le croire, dans les asiles d'aliénés : ils emplissent ces asiles spéciaux qu'on appelle les monastères »²²⁷ !

L'auteur envisagea les influences de milieu ainsi que l'alimentation comme la cause unique de la dégénérescence, distinguant ensuite trois types de dégénérés (inférieurs, moyens et supérieurs). La classe des dégénérés supérieurs englobait certains hommes de génie : « au point de vue anatomique, ce qui caractérise les dégénérés, c'est l'asymétrie cérébrale »²²⁸, induisant la déséquilibration mentale et justifiant physiquement le génie... La théorie de BINET-SANGLE fut donc la suivante : « la découverte soudaine me paraît être le résultat d'une décharge nerveuse éclatant, par suite de la difformité des condensateurs et de l'inégalité des charges, entre deux groupes de neurones éloignés, et par suite revêtus d'empreintes notablement différentes. De là un rapprochement imprévu, irréfléchi, involontaire, entre deux idées disparates »²²⁹ (!).

Ces prémices anthropologiques et physiologiques permirent à BINET-SANGLE d'annoncer la latitude de son entreprise, situant la psychologie des dégénérés mystiques dans le vaste ensemble de la psychologie religieuse, aussi appelé par lui « hieropsychologie ». Celle-ci fut définie comme suit : « c'est la science des phénomènes dont le cerveau des religieux de vocation et des dévots est le théâtre, et particulièrement des idées, des émotions et des sentiments religieux. Cette science qui est une branche de l'anthropologie, fait partie des sciences naturelles et emprunte leur méthode »²³⁰.

226. Hamraoui Eric. Article Binet-Sanglé Charles, in *Les sciences religieuses. Le XIX^e siècle 1800-1914.* sous la dir. de F. Laplanche (Beauchesne), 1996, p. 64-66.

227. Binet-Sanglé Charles. *Les prophètes juifs. Etude de psychologie morbide (Des origines à Elie)*, (Dujarric et cie), 1905, p. 2.

228. Binet-Sanglé C. Ibid., p.16.

229. Binet-Sanglé C. Ibid., p.16.

230. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 23-24.

La méthode annoncée se subdivisant en quatre temps : l'*observation*, la *comparaison*, la *généralisation* et l'*induction*. BINET-SANGLE s'appuya surtout sur l'hétéroobservation (sic) indirecte de type rétrospective à partir de documents historiques, mémoires, biographies ou confessions des religieuses de Port-Royal.

Les chapitres suivants furent propice à l'étude psychologique des prophètes anonymes des livres des Juges et de Samuel, les voyants du roi David, Ahiya le Schilonite, Schemaya, les nabis anonymes de Bethel, Iddo le voyant, Iehou ben - Hanani, Azariahou ben-Oded, et les prophétesses de la Bible...

L'auteur tenta alors d'esquisser la physionomie du prophète juif : il se caractériserait par l'ignorance, la simplicité d'esprit, la naïveté, la rusticité et surtout par la suggestibilité ; attributs consécutifs à l'environnement, les pays montagneux, propices à des épidémies religieuses. L'aspect alimentaire se réduisant à l'alcoolisme qui serait la cause première de la dégénérescence mentale de nombreux prophètes. D'un point de vue héréditaire, BINET-SANGLE reprit les théories controversées de la dégénérescence, si populaire dans les milieux aliénistes, dégénérescence qui se développait sur plusieurs générations à partir de types distincts, mais qui peuvent aussi naître les uns des autres (original, *mystique*, criminel, débile mental, monstre, ou encore mort-né). Il prit pour exemple « Mosche » (ou Moïse) atteint d'« *hallucinations inconscientes* » (sic), Assaph, Eman et Iedouthoun qui se trouvaient eux sujet à un état psychopathique.

Ensuite, il postula que la condition première de la folie prophétique était l'*hypersuggestibilité* (conséquence de l'hypercontractibilité des neurones arrêtés dans leur développement, là encore un signe de dégénérescence physiologique !) : « *pour devenir prophète, il faut être crédule, enclin au merveilleux, et avoir subi des suggestions religieuses* »²³¹.

A propos des hallucinations du prophète juif en général, l'auteur suggéra pour explication que « *dans le cerveau assymétrique de ce dégénéré, parmi ses neurones hypercontractiles, un court-circuit se forme et les images s'illuminent* »²³², produisant des rêves intenses (Myriam, Aaron), des hallucinations visuelles (Debora) et verbales de type hynagogique (Schemouël), ou encore des pensées soudaines attribuées à Iahvé.

Le prophète juif type (toujours selon la version BINET- SANGLE), sous l'influence de ces hallucinations s'imaginerait investi d'une mission divine, « *que Iahvé est descendu vers lui (Debora), que l'esprit d'Iahvé est sur lui (Azariahou), qu'Iahvé est en lui (Schemouël)* »²³³. S'identifiant même avec le Dieu, il reçoit des ordres, se sent investi d'une puissance, Iahvé parlant par sa bouche, c'est un halluciné et un monomane, à la fois théomane et débile sans pour autant être un imbécile ou un idiot (!).

Il en résulterait deux sentiments, l'orgueil et l'égoïsme ; le prophète juif étant par essence « *triste et malveillant* » (!) tout en étant doué de « *réceptivité télépathique* » (cf. les possédées de Loudun et les prophètes cévennols, cités en exemples), et d'un pouvoir suggestif considérable.

231. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 307.

232. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 312.

233. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 313.

Le diagnostic de ces dégénérés mystiques, pénétrés de dogmes et de mythes, en proie à des hallucinations, étant le suivant : ils seraient atteints de *délire théomégalomaniaque*, étant donné qu'ils seraient « *parfois intelligents, habiles ou astucieux, toujours égoïstes et d'un orgueil extrême, triste, haineux, jaloux, vindicatif, impulsif et parfois criminel, se plaisant à la conspiration, la rébellion, l'insurrection, le coup d'Etat, et doués d'un pouvoir suggestif considérable [...]* »²³⁴.

Non content d'avoir passé les prophètes de *l'Ancien Testament* au crible de la psychiatrie, BINET-SANGLE se décida ensuite à rédiger une œuvre, *La Folie de Jésus, son hérédité, sa constitution, sa physiologie* (Paris, 1908), qui se déclina finalement en quatre tomes, parus entre 1908 et 1915, et faisant en tout 1876 pages (!). Nous examinerons maintenant la trame principale de cette série, et tenterons d'en dégager le fil conducteur en termes de diagnostic et de psychopathologie, pour ensuite porter une critique générale sur les ouvrages et la méthode de BINET-SANGLE, appliquée d'abord aux prophètes juifs, et utilisée ensuite pour le cas de Jésus et sa famille.

BINET-SANGLE explicita lui même le parcours intellectuel de sa démarche visant à la rédaction de son ouvrage. N'ayant consulté jusqu'alors que la seule oeuvre de RENAN, c'est en 1898 à la bibliothèque d'Angers, qu'il lut pour la première fois les évangiles canoniques, ce qui l'amena au constat suivant : « *cette lecture terminée, ma conviction était faite : le dieu du chrétien était un aliéné. [...] je suis arrivé, par le seul travail de la raison universelle [au] diagnostic de la psychose du Fils de l'Homme* »³⁵ !

L'auteur fut ensuite persuadé que la vocation mystique s'étaya sur la *dégénérescence* du sujet, alimentée par des siècles de « *suggestions familiales* », il s'essaya d'abord, comme il le décrit lui-même, à l'analyse psychologique des prophètes juifs ayant précédé Jésus, pour aboutir au postulat suivant : « *ainsi la religion chrétienne procédait d'un aliéné, cinq cent millions d'hommes croyaient dur comme fer aux affirmations d'un théomégalomane. J'en étais sûr : il fallait le démontrer* »²³⁶ (sic).

Pourtant, contrairement aux mythographes, BINET-SANGLE se devait d'accorder créance (!) aux évangiles canoniques, « *les évangiles sont des biographies naïves et sincères d'une valeur historique incontestable, que les légendes qui y furent incorporées aisément reconnaissables [...]* »²³⁷; condition *sine qua non* de l'érection d'une pathographie à partir de textes ou d'écrits historiques.

Le plan de l'auteur fut le suivant : Il s'attela d'abord à l'étude de l'hérédité psychopathique de Ieschou bar-Iossef (Jésus, fils de Joseph) à partir de sa famille, pour s'intéresser par la suite à sa constitution physiologique (hématurie chez les mystiques, attaques d'angoisses, physiologie pathologie du crucifiement...hypothèse de la léthargie). Il étudia ensuite sa mémoire, son imagination, ses facultés intellectuelles dans leur ensemble, ses sentiments (joies, tristesses, craintes, haines...) pour aboutir à sa manière de s'exprimer, la bizarrerie de ses attitudes et gestes, sa vie de vagabond et de mendiant (évoquant la *dromomanie* affectant les névropathes voyageurs...), en vue d'aboutir à un diagnostic médical.

234. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 323-324.

235. Binet-Sanglé Charles. *La Folie de Jésus, tome 4. Sa morale, son activité. Diagnostic de sa folie* (chez l'auteur), 1915, p. 320-321.

236. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 324.

237. Binet-Sanglé Charles. Introduction à la psychologie de Jésus de Nazareth, in la *Revue de l'hypnotisme et de psychologie physiologie*, 1907, fév., p. 237.

A sa manière, BINET-SANGLE se sentit également investi d'une mission, celle de réformer, ou du moins remanier, la nomenclature médicale et psychiatrique, « *il faudrait que le nom des maladies évoquât le poison ou le germe qui la détermine, ce dernier pouvant être désigné par le nom de son inventeur* »²³⁸, ceci afin de parfaire la classification étiologico-anatomique en luttant contre « *l'argot corporatif* » (!).

A l'origine de tout délire il y a une erreur primordiale, découlant d'une passion, et sous-tendue par un sentiment, l'objectif de l'auteur étant de converger vers une classification des folies d'après le sentiment dominant (folie de l'humilité, folies du plaisir, folies de la crainte...), chacune de ces catégories étant ensuite séparée en aiguë ou chronique, sur des modes systématisés ou non systématisés. Suivront cinq pages de tableaux présentant les dénominations en cours sur la moitié de chaque page et, sur l'autre moitié, la classification proposée en remplacement par ce même auteur (euphoriomanie, aphédonomanie, chymédonomanie, tryphémanie, charamanie, anthropophilomanie, patromisomanie, panophobomanie etc...).

Sur le versant religieux, l'auteur psychiatria également les pratiques ascétiques (*algomanie*, ou passion et folie chronique de douleur physique) ; les passions anti-religieuses et passions des exorciseurs (*mythomisomanie*, ou haine des personnages mythiques) reprenant aussi d'anciennes entités nosographiques émanées du contexte esquirolien telle la théomanie (devenant une *théomégalomanie*, ou orgueil métaphysique) ; la théophilie (?) et la démonolâtrie (renommé *mythophilomanie*, en lien avec l'amour des personnages mythiques) ou encore une théophobie (?), et bien sûr la démonopathie (requalifiée en *mythophobomanie*, ou crainte de personnages mythiques).

Du point de vue d'un diagnostic différentiel, BINET-SANGLE affirma d'abord que la folie de Jésus n'était ni un « délire systématisé secondaire post-maniaque », ni un « délire systématisé de Cotard », ni même un « délire systématisé de persécution », ni un « délire d'interprétation », encore moins un « délire des persécutés-persécutés », assertions à chaque fois argumentées par l'auteur. Le diagnostic finalement retenu par BINET-SANGLE fut une folie chronique et systématisée de type mégalomaniaque, consistant dans l'exaltation de l'orgueil, qui « *résulte d'une malformation du cerveau* »²³⁹.

L'hérédité et la dégénérescence sont toujours au premier plan, l'orgueil morbide engendrant des « *idées fausses, absurdes, vésaniques, qui se coordonnent, se systématisent et [...] se résolvent en images ou en hallucinations* »²⁴⁰. Le sujet, (c'est à dire Jésus), issu de la classe ouvrière aurait rejeté ses parents, les jugeant indignes de lui et leur prêtant des dispositions hostiles à son égard. Les idées de grandeurs, accompagnées d'idées de persécutions furent renforcées par des hallucinations visuelles, le sujet « *respire l'orgueil* » (!), arrogant il méprisa les incrédules et ses contradicteurs, se voulant protecteur à l'égard de ceux reconnaissant sa suprématie : « *quand il s'abaisse à répondre aux objections, il use inconsciemment de raisonnements faux* »²⁴¹. De plus « *sa superbe n'est pas constante. Il lui arrive de plier devant la force, de dissimuler ses prétentions. Il emploie alors un langage symbolique, qu'il est le seul à comprendre. Il échappe adroitement aux questions qu'on lui pose et peut faire illusion sur son état mental aux magistrats, aux médecins, parfois même aux aliénistes* »²⁴².

238. Binet-Sanglé C. Ibid., tome 4, p. 338.

239. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 359.

240. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 359.

241. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 360.

242. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 360.

Sur un modèle du type MAGNAN et son *délire chronique à évolution systématique*, BINET-SANGLE distingua, quant à lui, trois périodes²⁴³ propres à cette vésanie : une période d'*incubation* où le sujet s'abandonnerait à des rêveries de type mégalomaniaques ; une période d'*état* traduisant l'émergence de conceptions délirantes qui se démultiplieraient et se systématiseraient, au travers d'hallucinations, perceptibles dans les actes et les discours ; enfin une période dite de *déclin*, le sujet se rétractant dans une attitude réservée et hautaine, ou bien il exprimerait invariablement les mêmes idées délirantes.

Affinant plus encore son diagnostic, il parla de *théomégalomanie*, car le mysticisme, stigmate de la dégénérescence, peut logiquement se surajouter à toutes les passions et autres folies chroniques : « *le mysticisme résulte d'une exaltation de la personnalité qui conduit le sujet à se projeter au dehors et à affubler d'une « âme » semblable à celle qu'il se prête, les forces de la nature* »²⁴⁴.

L'association entre orgueil (mégalomanie) et cette exaltation (mysticisme) permit à l'auteur de forger cette *théomégalomanie*, transformant le malade en divinité ou en inspiré de Dieu. Afin de compléter ce regard clinique, l'auteur évoqua enfin une *théomégalomanie hystéroïde*, car l'hystérie, tout comme la *paranoïa religieuse* (empruntée à R. von KRAFFT-EBING) serait une autre forme de dégénérescence mentale qui s'associerait souvent avec cette folie. Une série d'auteurs sont cités afin d'appuyer cette assertion, F. RAYMOND et P. JANET, G. BALLEZ, A. MARIE, et les thèses de H. COLIN et L. GAUBERT pour l'école française ; R. von KRAFFT-EBING et SCHULE représentant quant à eux l'école allemande. BINET-SANGLE prétendit ensuite avoir repéré son *syndrome* (théomégalomanie hystéroïde) chez la mystique Marie-Marguerite ALACOQUE, Mohammed (sic) le fondateur de l'Islam, le théosophe Emmanuel SWEDENBORG, ou encore chez TORRALBA.

Ce syndrome étant caractérisé par un ensemble de phénomènes en lien direct avec « *l'hypercontractibilité des neurones* » (!), sorte de biomécanisme morbide à la base de l'hystérie : attaque d'extase avec transfiguration, attaque d'angoisse avec hématidrose, accès d'hypermnésie, accès de sommeil paroxystique, réceptivité télépathique... seraient quelques uns des signes constituant ce nouveau syndrome. L'auteur rappela que ce syndrome fut jadis décrit sous les terminologies suivantes : *théomanie* (CALMEIL, DAGONET, ARNAUD...), BINET-SANGLE oublia pourtant de citer ESQUIROL !), *folie religieuse* (BALL), *paranoïa religieuse* (KRAFFT-EBING) ou *délire systématisé ambitieux chronique* (SCHULE).

Afin de proposer sa description personnelle, BINET-SANGLE affirma que les « *mégalothéomanes hystéroïdes* » se « *recrutent fréquemment dans la race sémitique, surtout dans la race juive et dans la classe ouvrière* »²⁴⁵. Son hérédité était « *chargée (il comptait dans sa famille, composée de treize membres, sept mystiques, dont deux demi-fous)* »²⁴⁶, dans un pays où « *l'alcoolisme sévissait sur la peuplade juive* »²⁴⁷. Ce « *dégénéré physique* » faible de constitution et certainement tuberculeux avait un goût prononcé pour le surnaturel, des facultés syllogistiques, présentant également un état anxieux, bref son délire était le fruit des sentiments orgueilleux et mystiques qui dominaient chez Jésus.

243. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 360.

244. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 362.

245. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 450.

246. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 451.

247. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 451.

Ce délire serait apparu dès l'enfance et éclata au moment de la puberté (vers douze ans : fugue, accès d'hypermnésie, affirmation de sa filiation divine), enfin se systématisa pour se fixer dans sa forme ultime à l'âge de trente ans. Dès la première période, des formes hallucinatoires propre à son délire se déclenchèrent : hallucinations visuelles, exoauditives verbales, « *endoauditives verbales, kinesthésiques verbales avec automatisme* (« *les propos que je tiens, je ne les tiens pas de moi-même, mais le père, demeurant en moi, accomplit ses œuvres* »), *kinesthésiques de transport* (« *le diable le transporte sur le faite du temple* » puis « *vers une haute montagne* ») »²⁴⁸.

Certaines hallucinations visuelles, les plus fréquentes, s'accompagnaient d'une attaque d'extase avec transfiguration : « *le malade voyait des personnages divins ou démoniaques (Iahvé, les anges, Schatan), entendait leurs voix, les sentait près de lui* (« *Je ne suis point seul, le père étant avec moi* ») *ou en lui* (« *le père est en moi*»), *les sentait parler par sa bouche* (« *le propos que vous entendez n'est pas de moi, mais du père* ») »²⁴⁹.

Sa mémoire n'était pas altérée, Jésus était un « *imaginatif et contemplatif* » (!), et lorsque le délire fut totalement édifié, il se traduisit dans les actes, le malade souhaitant, selon les dires de l'auteur, rénover la religion, réformer la morale juive, régénérer la société... en menant une « *vie de vagabondage* ». Il eut des idées d'auto-mutilation sexuelle, se livrant également à des actes de violence envers les marchands du Temple de Jérusalem, usant de monologue dans la solitude ou en public, caractérisé par un « *dialogue avec la divinité, la logorrhée, la paralogie thématique ; l'embolalie, l'auto-écholalie, l'abus des pronoms je et moi, l'auto-désignation par la troisième personne, la parole autoritaire, l'incohérence, des explosions verbales et un accès de mutisme* »²⁵⁰.

Par ailleurs, il fut victime d'insomnies hallucinatoires, et BINET-SANGLE observa aussi un accès de sommeil paroxystique. Tout d'abord il « *dissimula son délire* », lorsqu'il fut l'objet d'enquêtes, puis il répliqua orgueilleusement par un « *acte anti-social* » (les « *voies de fait* » contre les marchands), ce qui entraîna sa mort. Néanmoins, il réussit à communiquer son délire à son frère, parvenant également à impressionner des ignorants, des débiles mentaux et des névropathes... ce qui, conclura BINET-SANGLE, « *par des repiquages successifs de ses erreurs, détermina cette épidémie mentale qu'on appelle le christianisme* »²⁵¹.

Nous allons maintenant édifier notre critique à partir d'une série de points, qui pourront ultérieurement s'assembler, axés sur les références théoriques de l'auteur sur un plan aliéniste ; l'influence de la théorie de la dégénérescence mentale dans le *zeitgeist* du XIX^e siècle français, de B. A. MOREL à la pièce ajoutée de M. NORDAU (le mysticisme). Nous tacherons également d'étudier le contexte de l'émergence de ces idées politiques, certaines de leurs fonctions dans le champ de la médecine aliéniste, jusqu'à leur déclin, relayées par des thèses *eugénistes* pouvant déboucher sur une idéologie raciste, dont BINET-SANGLE ne fut pas exempt. Enfin nous questionnerons aussi la pertinence des sources historiques de ce même auteur ainsi que l'envergure de son syndrome dit de *théomégalomanie hystéroïde*, postulé à partir d'un projet de réforme de la nomenclature aliéniste.

248. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 455 (chaque citation est référée par Binet-Sanglé à l'Evangile dont la sentence est issue).

249. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 457.

250. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 459.

251. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 461.

C'est Bénédicte Augustin MOREL (1809-1873) dans son *Traité des dégénérescences physiques intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives* (Paris, 1857) qui décrit, dans le domaine de la médecine aliéniste, une dégénérescence mentale. Celle-ci, inspirée des théories du philosophe catholique Louis de BONALD, était définie comme un processus irréversible, une « *déviations malade d'un type primitif* »²⁵²; envisagée en tant que prédisposition morbide affectant l'hérédité de certaines familles, alors même que d'autres individus n'y étaient pas soumis, continuant du même coup d'évoluer dans les franges de la normalité. Deux aspects, intimement liés, sont à repérer, le versant institutionnel d'une part, l'aspect de la coercition à l'égard de l'individu, l'institution d'un « *corps de savoir et de pouvoir* » (M. FOUCAULT), d'autre part.

Au delà du milieu du XIX^e siècle, suite à une frénésie accrue des internements de personnes séniles par leurs familles, et de provocateurs de troubles par les autorités civiles..., les traitements thérapeutiques usités rendaient de plus en plus saillant le degré d'incurabilité au sein de ces asiles d'aliénés (instaurés selon la Loi de 1838) : « *les explications héréditaires devenaient ainsi populaires au fur et à mesure que les conditions de vie asilaire se détérioraient, essentiellement parce qu'elles justifiaient après-coup l'incapacité de la médecine à surmonter les difficultés thérapeutiques [...]. L'héréditarisme soutenait l'idée que les asiles étaient remplis de pauvres fous dont l'incurabilité provenait de leurs faiblesses héréditaires et de leur absence de volonté à se défaire de leurs conduites dépravées et malsaines* »²⁵³. Sur un plan nosographique, notons que les monomanies esquiroliennes datant de la première moitié du XIX^e siècle, permettaient le classement au sein d'une grande nosographie de type médical, de toute une série de dangers (monomanie homicide, suicidaire...), et dont la vocation thérapeutique était au moins postulée, tout cela devait progressivement disparaître vers 1857, pour être remplacé par la *dégénérescence*. En rupture avec les monomanies, la dégénérescence fut utilisée comme manière d'isoler, de parcourir et de découper une zone de danger social, tout en lui donnant un statut de pathologie. Un rapport de synthèse fut établi entre les déviations de conduites [sociales] et l'état héréditaire et définitif du « *trouble* » [maladie], le sens thérapeutique étant évacué. Selon M. FOUCAULT, « *la nosographie des états anormaux – remplacée dans le grand corps à la fois polycéphale, labile, flottant, glissant de l'hérédité – va se formuler dans la grande théorie de la dégénérescence* »²⁵⁴.

Les entités nosographiques propre au *paradigme de l'Aliénation mentale* (1793-1854), tant décriées par J. P. FALRET, seront partiellement remplacées par la recherche d'espèces naturelles caractérisées par des symptômes physiques et moraux, et une marche spéciale (les maladies mentales), par des *syndromes* valant pour eux-mêmes ; et tentant de commander toute une série de conduites aberrantes, de déviances, d'anomalies, d'actes de délinquances... sur un versant social, finalement ramenés dans le giron aliéniste : aliéné incendiaire (ZABE, 1867), agoraphobie (WESTPHAL, 1872), exhibitionnistes (LASEGUE, 1897), invertis (WESTPHAL, 1878), kleptomanie (GORRY, 1879), folie des antivivisectionnistes (MAGNAN, 1884)...etc.

252. Rausky Franklin. «Fin de siècle» et «Fin de race» dans la théorie de la dégénérescence de Max Nordau, in *Le racisme. Mythes et sciences* (éd. complexe), 1981, p. 379.

253. Dowbiggin Ian. *La folie héréditaire ou comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps de savoir et de pouvoir dans la seconde moitié du XIX^e siècle* (EPEL), 1993, p. 222.

254. Foucault Michel. *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975* (Gallimard/Seuil), 1999, p. 297.

C. BINET-SANGLE s'inspira directement de cette théorie de la dégénérescence de MOREL, non sans coupler à notre avis sa recherche avec les travaux du médecin-psychiatre, philosophe, psychologue, sociologue et romancier d'origine hongroise, Max NORDAU (1849-1923), qui fut aussi un disciple de CHARCOT à la Salpêtrière. Il fut l'auteur d'une œuvre au retentissement international, *Dégénérescence Fin de siècle – le mysticisme* (tome premier), parue initialement en 1892, et qui voyait le mysticisme comme le symptôme de la dégénérescence, en le définissant de la manière suivante : « *état d'âme dans lequel on croit percevoir ou pressentir des rapports inconnus et inexplicables entre les phénomènes, où l'on reconnaît dans les choses, des indications de mystères, et où on les considère comme des symboles par lesquels quelque puissance obscure cherche à relever, ou du moins à faire soupçonner, toutes sortes de choses merveilleuses que l'on s'efforce de deviner, le plus souvent en vain* »²⁵⁵. Enfin BINET-SANGLE s'appuya aussi comme nous le disions déjà plus haut, sur certains travaux contemporains de G. BALLEET et de H. MEIGE.

L'auteur proposa également une grande réforme des systèmes de classification, souhaitant le classement des folies d'après le sentiment dominant, et intégrant tout un ensemble de déviations, ceci afin de filtrer médicalement ces sentiments, pour mieux psychiatriser la société : gourmandise (devenant l'euphoriomanie), onanisme (tryphémanie), ascétisme (algotomanie), égotisme (égomanie), débonnaireté (panophilomanie), homosexualité (idem), piété filiale (eusebéiamanie), chauvinisme (homilophilomanie), antipatriotisme (homilomisomanie), passion antireligieuse, passion des exorcismes (mythomisomanie) etc...

BINET-SANGLE insistait dans son œuvre sur l'articulation entre deux aspects chez les prophètes juifs en général, et Jésus en particulier ; psychopathie héréditaire en lien avec l'influence du milieu, mystique en l'occurrence ; son objectif étant de dégager des lois psycho-physiologiques du développement des religions. Jésus était décrit tel un dégénéré mystique, un « *théomégalomane hystéroïde* » (syndrome !), au sujet duquel BINET-SANGLE nota une alternance entre « *court-circuit congénital* » (?) et « *neurone de l'orgueil* » (?). La classification syndromique de l'auteur lui permit d'isoler d'abord, de circonscrire ensuite, tout un ensemble d'aspects héréditaires de Jésus, issu de sa famille, imprégnant ses facultés intellectuelles (intelligence, volonté, mémoire...) et ses sentiments, le poussant vers les *marges* de la normalité. Pénétré par l'idéologie sécuritaire de la fin du XIX^e siècle, luttant contre la propagation de la dégénérescence mentale, BINET-SANGLE utilisa même un vocabulaire juridique et policier pour décrire Jésus comme un « *délinquant* » : fugueur, alcoolique, hérédité chargée, dégénéré physique, « *enquête policière* » sur son compte, attitudes antisociales violentes, voie de faits...

L'auteur semblait lui-même animé d'une « *passion antireligieuse* » (si l'on reprend sa classification, il la requalifia de mythomisomanie !... sans bien sûr se l'attribuer) contre ces dégénérés supérieurs, porteurs de tares héréditaires dont la judéité, aux dires de BINET-SANGLE, ne semblerait pas étrangère à ces aspects morbides.

Alors justement, le contexte de ce début du XX^e siècle fut marqué par l'arrivée des idées de l'eugénisme en France, fondant la conviction médicale que des actions prophylactiques étaient possibles pour produire des hommes et des femmes plus forts et en meilleure santé.

255. Citation in Rausky F. Ibid., p. 379.

Si paradoxalement ce mouvement d'idée, fut accompagné du rapprochement de la neurologie et de la psychiatrie, sortant cette dernière de l'isolement thérapeutique auquel elle fut confinée ; et la découverte en 1913 de la syphilis indiquant que la paralysie générale était un état tertiaire de la syphilis, et non pas une maladie héréditaire...ces deux événements participèrent au déclin de la théorie de la dégénérescence, mais ouvrirent aussi la porte aux thèses racistes.

Dès 1896 en fait, BINET-SANGLE tenta d'atteindre par des recherches théoriques, les « lois de l'eugénétique » (sic) comme il le reconnut dans le quatrième tome de sa *Folie de Jésus*, sans pourtant y parvenir. Dans le sillage de travaux antérieurs ou postérieurs, telles les thèses de H. MEIGE, *Le juif-errant à la Salpêtrière* (Paris, 1893) ou de Georges WULFING-LUER, *La pathologie nerveuse et mentale chez les anciens Hébreux et dans la race juive* (Paris, 1907), les préjugés de BINET-SANGLE furent confortés par cette littérature, le contexte récent de l'affaire Dreyfus en France, et ses « découvertes » (?) : « la mégalomanie est particulièrement fréquente chez les juifs, lesquels sont d'ailleurs enclins à l'orgueil »²⁵⁶, Jésus étant juif, il serait d'autant plus aliéné selon le raisonnement de l'auteur, qui mentionna comme source sa propre clinique en Algérie, et l'ouvrage de Victor TRENGA, *Sur les psychoses chez les juifs d'Algérie* (Montpellier, 1902)...

Remarquons que l'auteur de la *Folie de Jésus* se situa alors à un carrefour d'idées qui traversèrent la France, pour l'imprégner ou la marquer au fer rouge : en 1915 (date de sortie de son quatrième tome), il n'avait pas renoncé aux théories de la dégénérescence qui étaient de plus en plus caduques dans les milieux médicaux, opérant de fait une résistance certaine sur ce registre. Par ailleurs, sous couvert de cours à l'Institut de psychologie de Paris, dissimulé derrière un pseudonyme afin de ne pas risquer de coup de frein à sa carrière militaire, il véhicula des thèses xénophobes et racistes, d'allure pseudo-scientifique à l'aide d'arguments douteux, l'auteur disait ne s'intéresser qu'aux juifs aliénés... affirmation sous-tendue toujours selon lui, par le degré élevé d'aliénation dans la « race juive »...!

Il nous reste encore à examiner les références théoriques²⁵⁷ de l'auteur qui décrivit son approche comme anthropologique. BINET-SANGLE prôna un consensus nosographique en forgeant des néologismes s'appuyant sur les sentiments dominants dans chaque type de folie (mais le type n'était pas le sentiment, comment alors le déterminer a priori, afin d'ensuite le recouvrir terminologiquement par l'expression sentimentale en rapport ?), et usa dans son œuvre d'un *flou conceptuel*, sorte de « fondu-enchaîné » alternant véspanie, monomanie, aliéné, psychose, théomégalomanie...

Il nous a semblé que les principales références françaises citées par lui, étaient soit des auteurs défendant les monomanies, d'ESQUIROL à CALMEIL, ou bien les tenants de l'école de LASEGUE, BALL et sa *folie religieuse* en tête de liste, qui restaureront provisoirement les monomanies tombées entre-temps en désuétude. Pourtant, fait étonnant, BINET-SANGLE distingua dans son syndrome de *théomégalomanie hystéroïde* trois périodes successives (incubation, état, déclin), insistant sur la systématisation... faisant penser à l'école de MAGNAN.

256. Binet-Sanglé C. Ibid., p. 361.

257. Nous avons pu consulter l'ouvrage d'un médecin catholique, *Voilà vos bergers... Jésus devant la science* (Paris, 1929 pour sa seconde édition augmentée), l'auteur, Emile Verut y consacra cent pages pour réfuter (?) la thèse de Binet-Sanglé sur la Folie de Jésus. Fustigeant les « apôtres du rationalisme » (p. 225), son argumentation est extrêmement pauvre, n'avançant que le « bon sens » (p. 180) pour contredire « l'absurde » (p. 183) ou « l'infamie » (p. 220), l'auteur persévéra, à la fin de chaque chapitre, sur l'annonce de son argument clé : « le désaccord manifeste avec les textes évangélistes et les données de la science »...(?).

BINET-SANGLE sembla bien être à contre-courant en tentant de camper d'un point de vue épistémologique une position *intenable* psychopathologiquement, car favorable à l'école de LASEGUE, il retint par contre la terminaison démentielle du *délire chronique à évolution systématique* de MAGNAN (terminaison qui, rappelons-le, ne figure pas dans la description du *délire chronique à évolution progressive* de LASEGUE). Par ailleurs, enfermé dans des débats quelque peu dépassés de la fin du XIX^e siècle (premier classicisme de la psychiatrie) il fut aux prises avec des concepts pseudo-transhistoriques ayant migré (vésanie, folie religieuse...), pour fonder un pot-pourri syndromique, la « *théomégalomanie hystéroïde* », qui ne survivra pas à son auteur.

Enfin du point de vue des sources, le théologien protestant et médecin Albert SCHWEITZER, futur prix Nobel de la paix en 1952, critiqua en 1913 quelques médecins à l'origine de pathographies sur Jésus, visant dans sa thèse de médecine, LOOSTEN (alias Georg LOMER), E. G. HIRSCH et surtout BINET-SANGLE, auteur de contresens assez patents : « *ils s'expliquent par leur ignorance des dernières recherches critiques et la méconnaissance de l'univers mental du bas-judaïsme, marqué par une pensée de tournure apocalyptique* »²⁵⁸. En effet, l'auteur de *La folie de Jésus* se référa à une multitude d'écrits périphériques tels des textes attribués à Ponce Pilat, dont l'authenticité était déjà douteuse à l'époque... des travaux réalisés par BINET-SANGLE !

258. Schweitzer Albert. *Les jugements psychiatriques sur Jésus. Examen et critique* (éd. Eglise réformée de la Bastille-le-Foyer), 2001, p. 87.

2. THEODULE RIBOT ET SA PSYCHOLOGIE PATHOLOGIE APPLIQUEE AUX ETATS MYSTIQUES.

L'émergence en France d'une psychologie expérimentale s'inscrit dans une filiation philosophique inspirée du *Sensualisme* (J. LOCKE, E. de CONDILLAC) et des *Idéologues* dans leurs branches médicales (F. J. BROUSSAIS, X. BICHAT) et aliénistes (P. CABANIS, P. PINEL, J. E. ESQUIROL...) pour l'axe médico-philosophique ; et un peu philosophique (A. DESTUTT de TRACY) pour l'idéologie rationnelle venant renforcer l'idéologie physiologique. En contrepoint des différentes tendances idéologiques, un courant scientifique s'instituera en opposition au courant spiritualiste de tendance éclectique. Si l'école médico-psychologique écumera ces deux courants, c'est seulement dans le deuxième courant dit scientifique, qu'émanera outre l'*Idéologie* (M. BERTHELOT, C. BERNARD...), le *positivisme* : à la critique de spiritualisme des facultés de l'âme de V. COUSIN, T. JOUFFROY... feutrée dans les écrits phrénologiques de F. J. GALL, la dénonciation se fera plus virulente vers 1830 avec F. J. BROUSSAIS, P. LEROUX, J. FERRARI, et A. COMTE sous la *Monarchie de Juillet*, puis ironique dans les années 1870 avec H. TAINÉ et T. RIBOT.

Dans la suite d'Auguste COMTE, ennemi de l'introspection et de la psychologie éclectique, deux écoles seront fondées, dont le point commun fut bien le refus d'admettre la psychologie comme base de la philosophie : le *positivisme comtien orthodoxe* d'abord (P. LAFITTE, G. AUDIFFRENT, J. F. ROBINET...) qui prétendait que la seule manière de connaître les « lois de la pensée » était d'étudier soit ses conditions organiques [cerveau] sur un mode statique, soit ses produits [sociologie avant l'heure] sur un plan dynamique. Le *positivisme dissident* ensuite (E. LITRE, C. ROBIN, G. WYROUBOFF...), parlant de « *physiologie psychique* » indiquant qu'en arrière-plan des phénomènes psychiques se situerait la pure physiologie à substrat exclusivement nerveux. Ce fut là un désaveu affiché de la « *vieille psychologie* », celle des facultés de l'âme chère aux tenants universitaires du spiritualisme.

C'est donc dans le sillage des dissidents hétérodoxes du comtisme que naquit, entre autres influences, la *psychologie expérimentale*, dans le contexte des années 1870 et de la III^e République, traversée par l'amplification de la crise de la philosophie en France. Il s'agissait, à cette époque, d'un positivisme plus large, appelé expérimentalisme, s'originant dans la philosophie anglaise de A. BAIN, S. MILL, H. SPENCER, H. JACKSON...en décalage avec un positivisme comtien modélisé sur un versant achevé, définitif et étanche. Le philosophe Hippolyte TAINÉ (1828-1893), un des chefs de file de ce courant introduira cette psychologie associationniste anglaise en France et montrera « *l'importance du principe d'association des idées et la prévention de cette école contre la métaphysique, contre la connaissance des substances et des causes* »¹. La psychologie moderne fut donc perçue comme une science s'accordant aux seuls faits, afin de dégager des lois, tout en rejetant l'hypothèse métaphysique des facultés de l'âme.

Théodule RIBOT (1839-1916) philosophe de formation, fut connu comme le fondateur de la psychologie française dans sa veine universitaire, en revendiquant pour celle-ci un statut de science autonome, et une méthode, l'expérience au sens large du terme (différemment de WUNDT ou de FECHNER) : malgré l'interdit comtien, RIBOT « *fera exister la psychologie à travers une psychopathologie et une neuropsychologie* »².

1. Nicolas Serge, Marchal Anne, Isel Frédéric. La psychologie au XIX^e siècle, in *Revue d'histoire des Sciences Humaines*, 2000, 2, p. 86.

2. Nicolas S., Marchal A., Isel F., Ibid., p. 87.

A l'origine de la création de la *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* (1876), il fut aussi le premier à être chargé de cours en psychologie expérimentale à la Sorbonne (1885) obtenant ensuite une chaire de « *psychologie expérimentale et comparée* » au Collège de France (1888), faisant école en formant des élèves aussi illustres que P. JANET, G. DUMAS, C. BLONDEL...pour ne citer que ceux-ci.

Nous allons d'abord dans ce chapitre examiner la méthode pathologique de l'auteur, ensuite son système articulé dans ses œuvres majeures, afin de dégager la « *ligne Ribot* » en matière de psychologie pathologie appliquée aux mystiques, entre **1883**, date de parution de l'ouvrage *Les maladies de la volonté* ; et **1915**, publication de son article sur l'idéal quiétiste. Enfin nous discuterons brièvement de la portée et de la postérité éventuelle des conceptions psychologiques de RIBOT en France.

L'auteur envisageait sa méthode pathologique sur plusieurs points cardinaux :

« 1°) comme fondée en vertu du principe de Broussais : la physiologie et la pathologie, - celles de l'esprit aussi bien que celles du corps - ne s'opposent pas l'une à l'autre comme deux contraires, mais comme deux parties d'un même tout ;

2°) comme applicable à tous les faits psychologiques (perception, mémoire, volonté, sentiment, langage, etc.) et la seule applicable à un certain nombre de ces faits (activité inconsciente ou subconsciente) ;

3°) comme logiquement et pratiquement supérieure à toutes les autres méthodes : elle tient à la fois de l'observation pure et de l'expérimentation »³.

S'attacher à l'étude des maladies, initiées par la nature elle-même, dans des conditions bien déterminées échappant à l'art humain, permet donc, grâce à cette méthode d'instituer des *plans de coupe* tout comme, lorsque cela paraît nécessaire des *gros plans*, voir des *plans d'ensemble*. En fait « *la psychologie morbide est une façon objective d'arriver à la psychologie normale ; elle sert à établir cette dernière ou à la vérifier. Elle en est la preuve indirecte ou la contre-épreuve* »⁴. Un des objectifs visé est bien d'objectiver le mécanisme de l'activité mentale en le rendant accessible à la connaissance, tout en maintenant le postulat fécond d'un lien entre cette activité mentale à ses conditions tant organiques que cérébrales.

Le premier travail d'envergure de RIBOT fut sa thèse philosophique *L'Hérédité, Etude Psychologique sur ses Phénomènes, ses Lois, ses Causes* (Paris, 1873), soutenue à la Sorbonne, qui peut être envisagée comme son « *œuvre séminale* »⁵, point névralgique ou matrice de ses travaux ultérieurs qui seront polarisés, dans un premier temps sur l'étude de la *vie intellectuelle* : *Maladies de la mémoire* (1881), *de la volonté* (1883), *de la personnalité* (1885), *de la psychologie de l'attention* (1889) et de la pensée : *L'évolution des idées générales* (1897) et enfin *L'imagination créatrice* (1900).

3. Nicolas S., Marchal A., Isel F. Ibid., p. 87.

4. Nicolas S., Marchal A., Isel F. Ibid., p. 88.

5. Nicolas Serge. Théodule Ribot (1839-1917). *Philosophe breton fondateur de la psychologie française* (L'Harmattan), 2005, p. 53.

Ensuite, dans un second temps, l'auteur approfondira la *vie affective* dans une œuvre se déclinant en une *Psychologie des sentiments* (1896), la *Logique des sentiments* (1905), *l'Essai sur les passions* (1907), les *Problèmes de psychologie affective* (1910) et, pour finir, la *Vie inconsciente et les mouvements* (1914).

Avant de passer en revue ces diverses monographies aux fins d'entrevoir la place accordée par RIBOT au *mysticisme*, à la lumière de la méthode de *psychologie pathologie*, nous allons tenter d'esquisser, de manière synthétique, les grandes lignes de son modèle des activités mentales intellectuelles et affectives (cf. annexe 38).

Afin d'étudier d'une part l'origine des instincts et, d'autre part les facultés sensorielles, intellectuelles (intelligence, imagination, mémoire), affectives (sentiments et passions, volonté), RIBOT élaborera un édifice psychologique avec ses lois propres, qu'il tentera de dégager, en s'inspirant de sources plurielles :

M. F. P. MAINE de BIRAN via les aliénistes français de l'école médico-psychologique (J. E. ESQUIROL et ses disciples J. BAILLARGER, J. J. MOREAU de TOURS, J. P. FALRET, A. BRIERRE de BOISMONT...), l'évolutionnisme propre à C. DARWIN, le courant associationniste anglais représenté par H. SPENCER, A. BAIN, S. MILL, le neurologue H. JACKSON...et bien sûr le positivisme expérimental de son ami TAINÉ. Ce vaste édifice hiérarchisé s'originant dans une *vie organique*, forme stable douée d'acquisition fixe [élémentaire et simple], ayant évolué chez l'homme, au travers des besoins, des instincts (émotions primitives) de la *vie affective*, tendances et sentiments supérieurs jusqu'à la volonté, achevant de manière, il est vrai, précaire, la *vie intellectuelle* d'un homme dit raisonnable dont la forme instable et mal assurée, étant [complexe et composée]. Donc au sommet de cette construction trônerait la personnalité qui est définie, selon RIBOT, comme « *l'individu qui a une conscience claire de lui-même et agit en conséquence : c'est la forme de la plus haute individualité [...]* »⁶, nuancée cependant par l'auteur car issue de forme inférieure et non point parfaite (comme le considérait au contraire la psychologie métaphysique spiritualiste des V. COUSIN, T. JOUFFROY, A. GARNIER, A. FRANCK ou encore Paul JANET). Cette personnalité comprendrait donc des éléments *organiques*, *affectifs* et *intellectuels*. La base du modèle s'appuie sur les « *legs de générations* » dans une veine darwiniste, que RIBOT spécifia en termes d'activité automatique primitive, à coordination simple, presque invariable, inconsciente, c'est à dire biologique et physiologique.

Chaque état *psychologique* supposerait donc, structurellement, un antécédent *physiologique* (viscéral, moteur, vaso-moteur), l'auteur postulant une identité du phénomène physique et du phénomène moral, une série continue depuis la parfaite inconscience jusqu'à la conscience, sans pourtant être à même de déterminer la limite, le point de jonction entre ces deux états. Si la vie intellectuelle est garantie d'une évolution complète, sur un mode psychologique, une « *dissolution pathologique* » (H. JACKSON) peut à tout moment, suite à une influence morbide, initier une évolution à rebours (ou *involution*) jusqu'à une vie purement organique. RIBOT conceptualisera une « *loi de régression* » calquée sur le modèle jacksonien, qu'il appliquera aux différents états *intellectuels* ou *affectifs*, et caractérisant par exemple la destruction progressive de la mémoire, en suivant une marche logique, une loi, descendant progressivement de l'instable vers le stable.

6. Nicolas S. Ibid., p. 85.

Précisons aussi que selon ce philosophe, « *l'inconscient est le gouffre où tout rentre et d'où tout sort, la racine de toute notre vie mentale, et que notre personnalité est comme une lumière errante sur un lac immense et sombre, où il semble qu'à chaque instant elle s'engloutit, peut être sera t'on disposé à admettre que l'ordre physique et l'ordre moral qui nous paraissent différents dans la conscience sont identiques dans l'inconscient, que la dualité consciente est dérivée d'une unité inconsciente, en sorte que dans l'inconscient, la matière et la pensée, l'objet et le sujet, l'externe et l'interne seraient tout un* »⁷.

En fait, la plupart des opérations de l'âme peuvent se produire sous une double forme, conscience [*psychologie*] et inconscience [*physiologie*] ; allant du simple (action réflexe) au composé (cérébration inconsciente). Si donc il semble bien impossible de dire où finit le conscient et où démarre l'inconscient (thèse anti-démarcationniste, contre J. LOCKE et R. DESCARTES), RIBOT ne put envisager qu'un *continuum* complexe et continu, à l'aune d'une *psychologie pathologie* attentive à un homme automatique (cf. BAILLARGER) permettant de fixer des lois propre à la conscience, aux activités mentales et donc en déduire une psychologie du normal. La conscience n'est pas inhérente aux fonctions psychiques ; avec la conscience [intelligence], sans la conscience [instinct]. C'est sous l'angle de l'étude de la pathologie d'une fonction qu'on pourrait appréhender son fonctionnement et la structure, la physiologie ; et la pathologie du corps et de l'esprit ne s'opposeraient en fin de compte pas, mais seraient à appréhender comme deux parties d'un tout commun.

RIBOT explicita d'abord quelques *Maladies de la mémoire* (1881) telles l'exaltation de la mémoire (ou hypermnésie), les aphasies, les amnésies progressives (démences) et les amnésies générales périodiques (double conscience, d'après les travaux d' E. AZAM, somnambulisme naturel ou provoqué, actes épileptiques...) afin de saisir ensuite, sur un versant de « *normalité* », une mémoire organique et une mémoire psychique. *Les maladies de la volonté* (1883) sont plus intéressantes au regard de notre thématique de recherche. Il mentionna d'abord un affaiblissement de la volonté (ou aboulie) avec défaut d'impulsion (mélancolie, lypémanie esquirolienne, stupeur, agoraphobie, folie du doute) ou excès d'impulsion. Suivra un affaiblissement de l'attention volontaire et enfin un anéantissement de la volonté, dans une forme haute : l'*extase* ; et dans une forme mitigée : le somnambulisme. L'auteur condensa ses vues sur l'anéantissement de la volonté dans le chapitre V de son ouvrage annonçant d'emblée qu'il s'agissait d'un des cas où « *l'activité psychique est ou semble complètement suspendue, comme dans le sommeil profond, l'anesthésie provoquée, le coma et les états analogues, c'est un retour à la vie végétative* »⁸ ajoutant toutefois que des cas atypiques existent, où persisterait malgré tout une « *forme d'activité mentale* » sans pourtant qu'il y ait ni choix ni actes : il s'agirait de l'extase et du somnambulisme.

RIBOT considéra qu'il était tout à fait valable, d'un point de vue expérimental, de consulter des « *manuels opératoires* » écrits par des mystiques de premier ordre tels Sainte Thérèse d'AVILA, Plotin, J. TAULER, ou des « *docteurs bouddhistes* » à propos de la *Bhagavad Gîta* (l'auteur confondant là le bouddhisme et l'hindouisme, car ce texte se rapporte à l'épisode le plus célèbre du *Mahâbhârata*, propre à la spiritualité hindoue), afin d'étudier sous l'angle psychologique les étapes permettant l'accès à l'extase. Commentant la « *frappante uniformité* » des expériences mystiques relatées dans ces divers écrits issus de traditions plurivoques, RIBOT émit que « *leur état mental se réduit à une idée-image unique où servant de moyen à un groupe unique qui occupe toute la conscience et s'y maintient avec une extrême intensité* »⁹.

7. Nicolas S. Ibid., p. 61-62 (c'est nous qui soulignons).

8. Ribot Théodule. *Les maladies de la volonté* (Alcan), 1888, 5^e éd., p. 123.

9. Ribot T. Ibid., p. 125-126.

Il cita ensuite de longs extraits des quatre degrés d'oraison éprouvés par Sainte Thérèse, qu'elle tenta jadis de décrire dans son Autobiographie. La mystique espagnole du XVI^e siècle parla entre autre du troisième degré d'oraison (l'extase) comme suit : « *cet état est un sommeil des puissances [facultés] où, sans être entièrement perdues en Dieu, elles n'entendent pourtant pas comme elles opèrent [...] c'est pour l'âme une agonie pleine d'inexprimables délices, où elle se sent presque entièrement mourir à toutes les choses du monde et se reposent avec ravissement dans la jouissance de son Dieu [...] c'est un glorieux délire, une céleste folie, une manière de jouir souverainement délicieuse [...] l'âme se sent avec un très vif et très suave plaisir défaillir presque toute entière [...] évanouissement qui peu à peu enlève au corps la respiration et toutes les forces [...]. J'ajoute que les puissances ne revenant à elles qu'imparfaitement, elles peuvent rester dans une sorte de délire l'espace de quelques heures, pendant lesquelles Dieu de temps en temps les ravit de nouveau et les fixe en lui [...] cet importun papillon de la mémoire voit donc ici ses ailes brûlées, et il n'a plus le pouvoir de voltiger ça et là. La volonté est sans doute occupée à aimer, mais elle ne comprend pas comment elle aime. Quant à l'entendement, s'il entend »¹⁰.*

Ecartant Dieu de ses considérations, RIBOT fit ensuite retour à une approche psychologique fondée sur un *homo-duplex* (corps-âme) pour déterminer deux catégories d'extases :

- une « *extase avec mouvement* » caractérisée par une série d'images intenses avec enchaînement invariable et parfait automatisme, tels chez Maria de MOERL ou bien Louise LATEAU.
- une « *extase en repos* » ou l'idée abstraite, dite métaphysique, seule règne alors même que les mouvements sont supprimés, et que l'on retrouverait notamment chez Sainte Thérèse d'AVILA, Plotin ou encore chez les bouddhistes.

Selon le modèle hiérarchisé des activités mentales, lorsque les idées abstraites priment, la tendance au mouvement est à son minimum puisque l'élément moteur s'affaiblit car soumis à la primauté de « *purs schémas* ». Pourtant « *l'état mental de l'extase est une infraction complète aux lois du mécanisme normal de la conscience* »¹¹ selon RIBOT, car la conscience est par essence discontinue, soumise à des changements permanents et perpétuels. Dans le cas de certains mystiques, il semblerait exceptionnellement envisageable, de considérer leur conscience homogène et continue lors d'états extatiques. Etonnamment, RIBOT convoqua Sainte Thérèse d'AVILA pour expliciter ce point : « *ou bien la conscience disparaît, ou bien l'entendement et la mémoire – c'est à dire la discontinuité – reviennent par moments et ramènent la conscience* »¹². A cette « *anomalie psychologique* » (!) se surajouta un constat différentiel entre certaines hautes extases et la vie ordinaire :

10. Thérèse d'Avila citée par Ribot T. Ibid., p. 128-130 (c'est nous qui soulignons).

11. Ribot T. Ibid., p. 132.

12. Ribot T. Ibid., p. 132.

Chaque état de conscience se *dépense en* raison de son intensité : le cerveau étant un organe *intellectuel* et *moteur*.

Activité psychique [*diffusion & extensif*]

→ Etats de conscience hétérogènes et multiples.

Dépense nulle au niveau des différents états de conscience, d'où l'intensité se maintient : le cerveau est un organe intellectuel, cessant d'être moteur.

Activité psychique [*concentration & intensif*]

→ suppression des sensations et des états de conscience hétérogènes et multiples.

A propos de l'extase, « *les sensations sont supprimées ; avec elles, les associations qu'elles suscitent. Une représentation unique absorbe tout [...] dans cet état d'éréthisme intellectuel, l'extatique paraît transfigurée, au-dessus d'elle-même* »¹³ dira encore RIBOT. Il nous semble que cet écueil, qu'il qualifia d'anomalie psychologique sans pour autant disqualifier les expériences de certains mystiques, marque bien la limite de la *psychologie pathologie* dans son champ d'investigation propre. Aller au-delà serait s'engager sur une voie théologique où RIBOT n'a évidemment pas l'autorité nécessaire. Par là même, incapable d'envisager dans sa théorisation une troisième dimension (celle de l'Esprit Saint), et se limitant à une étude des activités mentales (organiques, affectives, intellectuelles) quadrillant uniquement le corps et l'âme, il ne pourra amener comme explication ultime, de nature psychologique, qu'une explication fondée sur une « *représentation unique (qui) absorbe tout* » (!) chez le mystique ; alors qu'une Thérèse d'AVILA fixa une typologie visionnaire, discernant des visions corporelles, imaginaires et intellectuelles. Les témoignages *théodidactes* de nombreux mystiques, pas uniquement chrétiens d'ailleurs, à propos de ces visions intellectuelles, attestent pourtant qu'il s'agit d'une connaissance communiquée sans images sensibles, du registre précisément de l'irreprésentable et non plus d'une « *représentation unique qui absorberait tout* ». D'ailleurs RIBOT ne s'avança pas plus en vue d'éventuellement spécifier ce qu'il entendait par cette « *représentation unique* » !

Domage aussi que l'auteur qui évoqua mainte fois la mystique carmélitaine, notamment à propos des *facultés de l'âme* (dite les *puissances*, dans le vocable scolastique médiéval qui alors faisait toujours autorité, dans le domaine de la théologie catholique morale), entendement, mémoire et volonté, n'ait pas été plus hardie en explorant les « *ligatures des puissances de l'âme* » (intelligence, volonté, mémoire) et celles sensibles, tant internes qu'externes selon Thérèse d'AVILA ; ou encore les cinq étapes du processus d'après Saint Jean de la CROIX. Cependant cette réticence d'aller plus loin, outre le fait que RIBOT fut un psychologue et non un théologien, peut également trouver sa raison dans son affranchissement passé à l'égard du courant de la philosophie éclectique de Victor COUSIN à Paul JANET, régnant jusqu'alors sur l'université française en ce XIX^e siècle, et dont le cheval de bataille spiritualiste fut... les facultés de l'âme. S'engager dans cette direction aurait signifié pour RIBOT à la fois un revirement idéologique et un sabotage épistémologique, que ses amis n'auraient pas pu comprendre, et ses ennemis auraient considéré avec circonspection et méfiance cette hypothétique tentative qui aurait été perçue comme un rapprochement opportuniste... peut-être pour décrocher un poste à la Sorbonne.

13. Ribot T. Ibid., p. 133.

Adeptes d'une explication en lien avec la psychologie plutôt que la métaphysique pure des spiritualistes, RIBOT n'évoqua t'il pas à propos de l'extase cet « état d'éréthisme intellectuel ». C'est bien là sa fidélité à son édifice hiérarchisé qui ressort, alliant *éréthisme* (du grec *erethismos*, « irritation », attesté dans la langue française en 1741, dont le sens médical est le suivant : « *Etat d'excitabilité accrue d'un organe* »¹⁴) et *intellectuel*. Autrement dit il s'agit là du lignage démarrant sur la base stable de la *vie organique* (physiologie, viscérale, motrice...) et évoluant à travers une *vie affective* pour éventuellement atteindre, sous forme toujours instable, la *vie intellectuelle* (psychologie, centres nerveux supérieurs...). L'extase ne peut donc pas échapper à son modèle, il parla d'antagonisme psychologique ; « *tout ce qu'une fonction gagne est perdu par une autre ; tout ce qui est gagné par la pensée est perdu par le mouvement. A cet égard l'extase est le contraire des états où la mobilité triomphe, telles que l'épilepsie, la chorée, les convulsions* »¹⁵.

L'anéantissement de la volonté sous sa forme la plus élevée (l'extase) est conditionné par la disponibilité d'un capital nerveux et psychique, accaparé par une fonction (intensité de la conscience), toujours au détriment des autres fonctions (cf. la motilité). La volonté dans son fond est une force organique, c'est sur la base du legs générationnel que s'appuiera l'activité consciente et individuelle des appétits, désirs, sentiments, passions à coordination plus complexe et nettement moins stable. L'activité idéo-motrice pouvant enfin atteindre une coordination à la fois ferme et très complexe, la « *volition complexe* ».

Les maladies de la personnalité (1885) permirent à RIBOT de spécifier ses idées en marge de la psychologie métaphysique ivre d'une conscience claire inaltérable. L'auteur annonça deux éléments, une personnalité consciente (psychique) et une personnalité réelle (physiologique). RIBOT accorda le primat à la personnalité réelle qui engloberait, ou envelopperait corporellement, les aptitudes, tendances, besoins, passions et désirs ; et si c'est bien dans les centres nerveux les plus élevés qu'elle parviendrait à son unité au travers de la pleine conscience, il expliqua que « *ce qui en émerge jusqu'à la conscience est bien peu de chose au prix de ce qui reste enseveli, quoique agissant. La personnalité consciente n'est jamais qu'une faible partie de la personnalité physique* »¹⁶. C'est donc bien par « *en bas* » que le problème du moi doit être exploré, à partir des troubles, altérations et autres désordres physiologiques, traçant là un boulevard propice à sa méthode qualifiée de *psychologie pathologie*. Concernant les altérations spontanées de la personnalité avec troubles intellectuels, RIBOT attribua leur origine à une *idée fixe* et intense induisant une rupture d'équilibre, car fonctionnant sur un mode « *automate* » : « *Les idées, quoiqu'on en dise, sont toujours au service des passions ; mais elles ressemblent à ces maîtres qui obéissent toujours en croyant toujours commander* »¹⁷. Il classa parmi ces formes d'altérations de cause intellectuelle la lycanthropie, la zoanthropie, les possédés et les démonomaniaques. Sa construction hiérarchique vient une fois de plus étayer ces assertions. RIBOT prétendant que « *les transformations de la personnalité par l'effet d'une idée ne sont pas très fréquentes, et ceci est une nouvelle preuve de ce que nous avons répété à satiété : la personnalité vient d'en bas. C'est dans les centres nerveux les plus élevés qu'elle atteint son unité et s'affirme avec pleine conscience ; en eux, elle s'achève. Si, par un mécanisme agissant à rebours, elle va de haut en bas, elle reste superficielle, précaire, momentanée* »¹⁸.

14. Article éréthisme. *Petit Robert* (Robert), 1990, p. 682.

15. Ribot T. *Ibid.*, p. 134.

16. Nicolas S. *Ibid.*, (2005), p. 86.

17. Ribot Théodule. *Les maladies de la personnalité* (Alcan), 1911, 15^e éd., p. 131.

18. Ribot T. *Ibid.*, p. 133-134.

Il évoqua ensuite la « *disparition de la personnalité* » en tant que fait exprimé par les mystiques lors des extases, cette « situation psychologique » paraissant être selon RIBOT, « *la confiscation absolue de l'activité mentale par une seule idée [...], mais qui, par son haut degré d'abstraction, son absence de détermination et de limites, contredit, exclut tout sentiment individuel* »¹⁹. Très justement selon nous, RIBOT ajouta que « *cet état n'est ni au-dessus, ni en-dessous de la personnalité mais au-dehors et au-delà* »²⁰, car nécessitant pour un temps donné la personnalité et donc les fonctions identificatoires, mais s'en détachant ensuite, au moins momentanément, dans un hors temps sans plus d'emprises discursives.

Un an après l'obtention remarquée d'une chaire de psychologie expérimentale au Collège de France, RIBOT sortit une *Psychologie de l'attention* (1889). Au sujet de *l'hypertrophie de l'attention*, faisant écho à ses deux ouvrages précédents, il précisa que l'idée fixe était sa forme chronique (1885), l'extase sa forme aiguë. Cette dernière fut d'abord étudiée sur son versant négatif, l'anéantissement de la volonté (1883), RIBOT souhaita ensuite l'appréhender dans cet ouvrage sous son angle positif, l'exaltation de l'intelligence.

Afin de marquer la proximité traditionnellement évoquée entre l'attention et l'extase, il convoqua certains auteurs tels BERARD, MICHEA, MAURY. Ce dernier mentionna jadis, en étant cité par RIBOT, qu'une « *simple différence de degré sépare l'extase de l'action de fixer avec force une idée dans l'intelligence. La contemplation implique encore l'exercice de la volonté et le pouvoir de faire cesser la tension extrême de l'esprit. Dans l'extase qui est la contemplation portée à sa plus haute puissance, la volonté, susceptible à la rigueur de provoquer l'accès, est impropre à la suspendre* »²¹. RIBOT nota une série de gradations intermédiaires entre l'état normal et l'extase : contemplation (ou ravissement intellectuel), violentes opérations, attention extatique (« *entranced* ») chez certains martyrs, et dans le fanatisme politique. Rapidement l'auteur se borna à l'étude principale de cette « *extase franche* » (!) définie en tant que « *extrême activité intellectuelle, avec concentration sur une unique idée. C'est un état d'idéation intense et circonscrit [...]* »²².

C'est dans la suite de ces considérations qu'il distingua deux catégories de mystiques, comme nous l'avons précisé un peu plus tôt dans cette partie, une forme *inférieure* polarisée sur une image maîtresse autour de laquelle un rayonnement s'institue (Vierge, Nativité...), et une forme *supérieure* où l'auteur indique magistralement que « *l'esprit, après avoir traversé la région des images, atteint celle des idées pures et s'y fixe* »²³. Une fois de plus, il va s'inspirer (!) de l'œuvre de Sainte Thérèse d'AVILA, cette fois-ci *Le château intérieur* (Castillo interior) celle-ci y distinguait les sept demeures menant au palais, lieu par excellence, selon RIBOT d'un « *monoïdéisme complet* », absolu, état unique et permanent de la conscience.

19. Ribot T. Ibid., p.137.

20. Ribot T. Ibid., p.137.

21. Ribot Théodule. *Psychologie de l'attention* (Alcan), 1889, p. 139. La citation est issue de l'ouvrage de A. Maury, *Le sommeil et les rêves* (1861).

22. Ribot T. Ibid., p.141.

23. Ribot T. Ibid., p.142.

Le chemin ascensionnel du Mont Carmel (cf. la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure*, deux traités de Saint Jean de la CROIX qui ne peuvent être compris séparément), durant la quête mystique, sembla convenir à l'auteur qui y superposa son système théorique, y voyant une série de paliers propres à la concentration progressive de la conscience, « *partant d'un état ordinaire de diffusion, revêt la forme de l'attention, la dépasse et peu à peu, dans quelques cas rares, parvient à la parfaite unité de l'intuition* »²⁴. Le propos de RIBOT fut bien de (dé)montrer une concentration toujours croissante et un « *rétrécissement du champ de la conscience* ».

Afin d'atteindre le château de l'âme, forgé d'un seul diamant, sept demeures sont à parcourir au travers de sept degrés d'oraison. A l'« *oraison vocale* » fera suite une « *oraison mentale* » où le travail de concentration est facilité, puis une « *oraison de recueillement* » où « *la conscience va passer de la forme discursive à la forme intuitive, de la pluralité à l'unité [...]* »²⁵, succédera (peut-être) une « *oraison de quiétude* » (ou état de haute contemplation) puis l'« *oraison d'union* » (commencement de l'extase).

Enfin suivront l'« *oraison de ravissement* » (le corps devient froid, la parole et la respiration sont suspendues...) et la dernière demeure, que le mystique atteint par le « *vol de l'esprit* ».

Là où Thérèse d'AVILA évoqua la descente de Dieu dans la substance de son âme sous les auspices d'une union parfaite, RIBOT continua de citer la mystique mais bifurqua en appuyant le fait que « *à son plus haut degré, l'abolition même de la conscience est atteinte par son excès d'unité* »²⁶, menant au dernier degré de cette concentration, à un « *monoïdéisme absolu* » où la conscience uniforme pourrait subsister. A la différence de l'extase ordinaire où la conscience, malgré son rétrécissement, persiste dans une forme discursive, même atténuée ; les grands mystiques ont pu éprouver ce monoïdéisme où « *la conscience est placée en dehors de ses conditions nécessaires d'existence, et les éléments nerveux qui sont les supports et les agents de cette prodigieuse activité ne peuvent y suffire longtemps* »²⁷. RIBOT conserva somme toute sa ligne de conduite, ramenant des expériences mystiques dites extraordinaires (au sens chrétien) à des anomalies psychologiques (au sens ici de hors bornes des normes, et non de pathologique) ; qui méritent d'être étudiées à l'aune de la psychologie pathologie, afin de tenter de les expliquer par une étiologie double : *psychologique* (attention volontaire ou artificielle) et *physiologique* (attention spontanée ou naturelle).

La psychologie des sentiments (1896) sera propice à une exploration plus approfondie du sentiment religieux (chapitre IX) calé d'abord sur une étude de son émergence historico-sociale notamment selon les dogmes de l'école positiviste comtienne ; ensuite rapporté à la *folie religieuse* et ses variantes, à partir d'une méthode de *psychologie pathologie* désormais consacrée. Le sentiment serait un « *fait* » primitif qui, ne se ramenant à aucun autre, se démarquerait en plusieurs périodes (sensibilité organique, besoins, émotions primitives pouvant évoluer vers les sentiments supérieurs). Le sentiment religieux dériverait de deux éléments, la peur et l'émotion tendre (amour) que la psychologie analysera et suivra « *dans ses transformations, sans aucune compétence pour discuter sa valeur objective ou sa légitimité* »²⁸.

24. Ribot T. Ibid., p. 143.

25. Ribot T. Ibid., p. 145.

26. Ribot T. Ibid., p. 148.

27. Ribot T. Ibid., p. 150.

28. Ribot Théodule. *La psychologie des sentiments* (Alcan), 1896, p. 297.

Passant en revue les théories de Max MULLER et Herbert SPENCER, RIBOT traça un sillon influencé par trois temps (ou périodes) successives caractéristiques de l'évolution du sentiments religieux aux diverses époques de l'histoire, selon une philosophie positiviste : un premier moment qualifié par l'auteur de *fétichisme, naturisme, polydémonisme*, ne dépasserait guère le moment de l'imagination, forme primitive de la croyance dite religieuse, et aurait émergé des tendances du sauvage (!), de l'enfant et de l'animal supérieur quant à accorder à la nature des caractéristiques affectives (désir, passions...) émanant de l'homme « *moteur* », peu évolué, élémentaire, bien plus que de l'homme pensant.

Un deuxième moment dit de l'*animisme* ou du *spiritisme* (!) succédera dans l'histoire, amenant la réflexion et la généralisation (RIBOT véhiculant un préjugé phare ayant trouvé un regain d'intérêt en Europe au XIX^e siècle, « *l'inégalité des races humaines* »), mais sur le plan non des monothéismes, mais de la « *monolâtrie* » (p.706), avec de nombreux systèmes panthéistes et autres hiérarchies de divinités, considérés comme inférieurs aux religions dites du Livre par la théologie catholique... et de divers scientifiques de l'époque.

Enfin un troisième moment, actuel (c'est à dire propre à cette fin du XIX^e siècle), venant ponctuer ce cheminement progressif pour tendre vers une période *dogmatique*, avec « *prédominance toujours croissante de l'élément intellectuel (rationnel) ; effacement progressif de l'élément affectif qui tend à se rapprocher des sentiments intellectuels et à rentrer dans ce groupe* »²⁹. Ce changement affirmerait le passage d'une *religion* (culte, rites, liturgie) à une *philosophie religieuse* marquée par une croyance individuelle et spéculative. Au sentiment religieux dans sa forme inférieure [*affective*] se substituerait une approche métaphysique et rationnelle du concept du divin, de forme supérieure [*intellectuelle*]. Ces deux éléments de croyance sont bien en opposition, même si durant cette nouvelle époque dogmatique, le sentiment ne cesse pas pour autant d'irriguer les grandes religions, sous la forme du mysticisme.

<i>PHILOSOPHIE RELIGIEUSE</i>	<i>RELIGION</i>
Croyance individuelle et spéculative (forme <u>supérieure</u>) Théorie rationnelle du concept de Dieu [<i>Intellection</i>] <i>Dogme métaphysique</i>	Cultes et rites (forme <u>inférieure</u>) Sentiment religieux éprouvé affectivement [<i>Affectif</i>] <i>Mysticisme</i>
	←

L'auteur se demanda ensuite si le sentiment religieux était bien une émotion complète, comprenant un état purement psychique accompagné d'une résonance somatique dans l'organisme (« *changements de la circulation, de la respiration et des fonctions en général ; en mouvements, gestes et actes qui constituent son mode propre d'expression* »³⁰).

29. Ribot T. Ibid., p. 309.

30. Ribot T. Ibid., p. 311.

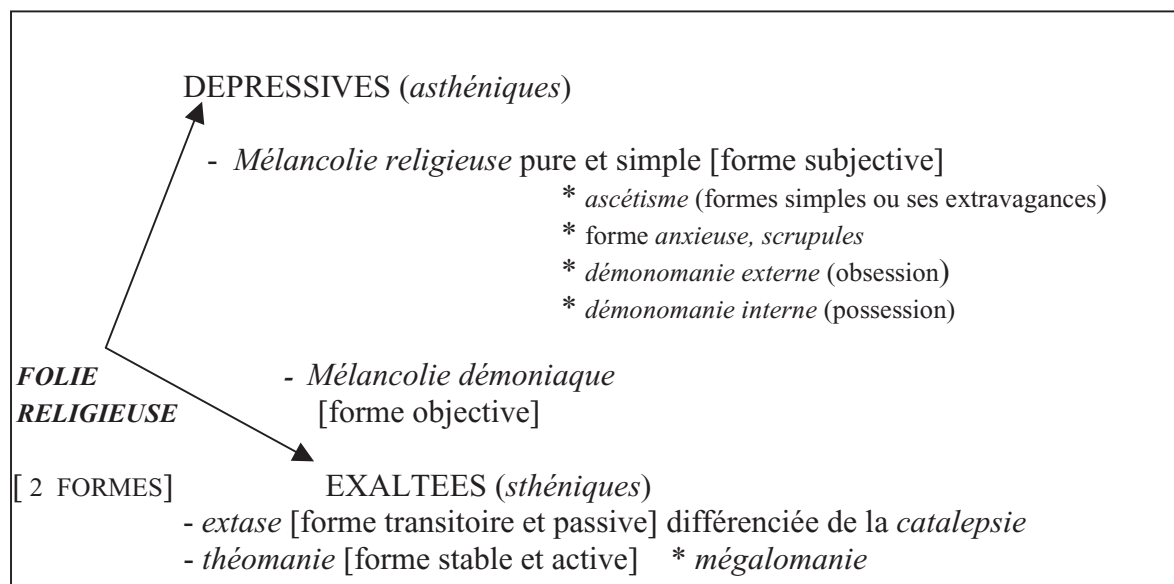
Pour le facteur physiologique, RIBOT convoqua l'exemple des austérités, macérations, mortifications insensées des ascètes, mais aussi l'enthousiasme (« avoir la divinité en soi »). Il cita dans les *formes inférieures* les ivresses mécaniques (danses, musiques...), l'ivresse toxique (soma, vin, cultes dionysiaques, orgies des Ménades...), et les moyens sanglants (cultes de l'Asie mineure, corybantes, flagellants médiévaux, fakirs, derviches...). Pour les *formes dites supérieures*, il mentionna les excitations collectives (pèlerinages, revivals...), les moyens artificiels, et l'amour mystique.

A propos de ces faits, il s'agissait pour RIBOT de « montrer qu'ils ont leurs raisons psychologiques ; ce ne sont pas des aberrations [...] mais les conditions nécessaires de l'émotion intense »³¹, concluant par la suite au statut d'émotion complète accordé au sentiment religieux, empreint de manifestations physiologiques, traversé aussi par les sentiments intellectuels et métaphysiques, lorsque point, précisément, son déclin amorcé. Par ailleurs, surtout à l'époque de son plein épanouissement (2^e période), le sentiment religieux peut aussi se transformer en passion dont un des points d'orgue fut le *fanatisme* religieux, sans pour autant mériter l'estampillage morbide de la folie.

Toutefois, d'autres situations ont pu montrer qu'un passage était envisagé, menant de la passion à la folie religieuse, relevant de l'enfermement et du traitement de l'aliéné dans un asile sous la haute autorité de médecins aliénistes.

Dans la mouvance de V. MAGNAN (et son *délire chronique à évolution systématisée*), mais aussi de B. BALL, E. REGIS, sans pour autant citer l'un de ces médecins ou aliénistes, RIBOT reprit partie de leurs travaux (1880-1893) en affirmant (contre BALL) d'abord que la *folie religieuse* ne pouvait être perçue comme une entité morbide, mais plutôt comme un symptôme, articulé la plupart du temps à des pathologies plus ou moins isolées : épilepsie, hystérie, formes mélancoliques.

Les manifestations de ce type de folie se distinguerait en deux formes : *dépressives* (ou asthéniques) et *exaltées* (ou sthéniques).



31. Ribot T. Ibid., p. 312.

- Les formes dépressives se constitueraient sur une base mélancolique, avec du point de vue *affectif* la peur graduée des scrupules jusqu'à la terreur, et comme caractéristique *intellectuelle* l'idée fixe obsédante.

Une première catégorie, la *mélancolie religieuse* pure et simple [subjective], est représentée par l'anxiété, les scrupules, la culpabilité...rattachée à deux émotions primitives (peur et humilité). RIBOT y intégra aussi l'ascétisme, surtout dans ses manifestations « *extravagantes* » (castration, mutilation, destruction partielle ou suicides religieux).

Une seconde catégorie mélancolique fut examinée, de nature *démoniaque* celle-ci, et subdivisée en démonomanie externe (ou délire d'obsession, le malade touchant, entendant, voyant des esprits malfaisants... mais ne les sentant pas en lui) et démonomanie interne (les démons sont perçus par lui dans son corps, « *il y a dédoublement de la personnalité avec des hallucinations sensorielles, viscérales et psycho-motrices, ces dernières consistant en voix intérieures que le possédé entend parler en lui, malgré lui* »³²).

- L'exaltation morbide du sentiment religieux s'originerait quant à elle dans l'attraction et l'amour, en lien avec la joie et parfois la mégalomanie ; elle se traduirait par une augmentation de la vie physique et psychique, illustrée sur le modèle hiérarchique fondé par RIBOT.

Tout d'abord l'extase (forme transitoire et plus ou moins passive) qui semblerait à priori se rapprocher de la catalepsie, de par la suspension de l'activité sensorielle et bien sûr par l'insensibilité aux impressions externes. Cependant, à postériori, l'auteur précisa que « *vue du dedans, l'extase est un état de conscience intense dont le souvenir reste au réveil ; tandis que la catalepsie s'accompagne d'inconscience ou tout au moins d'oubli total* »³³. Deux traits psychologiques sembleraient se détacher selon différentes traditions religieuses : « *1° rétrécissement du champ de conscience avec une représentation intense et maîtresse qui sert de pivot et de centre unique d'association ; 2° un état affectif – le ravissement – forme de l'amour à son plus haut degré, avec désir et plaisir de la possession et qui, comme l'amour profane, ne trouve sa fin que dans la fusion et l'unification complète* »³⁴.

Enfin la théomanie, en tant que forme d'exaltation religieuse plus stable et active, fut définie comme « *un état mental ou le patient se croit Dieu ou du moins inspiré par lui pour révéler sa volonté aux hommes* »³⁵. RIBOT admit peiner à trouver les réformateurs, et les « *purs théomanes* », allant jusqu'à abandonner son critérium pratique (la réussite des uns et l'échec des autres) car trop simpliste.

Cependant, à la terreur du possédé s'oppose la joie inaltérable du théomane, RIBOT terminant le chapitre en précisant que cette esquisse « *aurait pour seul but de faire voir que la composition primitive du sentiment religieux sert de fil conducteur dans sa pathologie qui repose toute entière sur la peur ou sur l'amour* »³⁶.

32. Ribot T. Ibid., p. 317.

33. Ribot T. Ibid., p. 318.

34. Ribot T. Ibid., p. 318.

35. Ribot T. Ibid., p. 318.

36. Ribot T. Ibid., p. 319.

Quelques brèves remarques s'imposent à partir de cette synthèse intéressante qui tentait de jeter une articulation saillante entre certaines thèses positivistes, reprise ou critiquée par l'histoire des religions (les trois périodes), la physiologie et la psychologie du sentiment religieux (affections à la base, intellection à un niveau plus évolué !) et enfin la méthode pathologique comme garante expérimentale d'une psychologie normale ne pouvant être déterminée qu'à postériori. Prudent et pondéré, RIBOT marqua les limites de l'investigation psychologique à l'égard de la religion, se gardant de dissenter sur sa validité objective. Pourtant il n'arriva pas pour autant à se départir, contrairement à son affirmation initiale, des préjugés à l'égard des première période (fétichisme, naturisme...) et seconde période (animalisme, spiritisme...) à dépasser, condamnant par là même les formes qu'il nomma « *extravagantes* » des religions. De même il reprit le leitmotiv courant et ambiant d'aligner sur un même plan de développement le « *sauvage* », l'enfant et ici, l'animal supérieur ; critériologie propagée par quelques générations d'ethnographes, de missionnaires et autres voyageurs, qui écumèrent des contrées éloignées de l'Europe telles que l'Amérique du Sud, l'Afrique noire ou encore l'Océanie.

Par ailleurs, l'abord de la *folie religieuse* est peu original (si ce n'est quant à tenter de l'articuler au système général de l'œuvre de RIBOT), car l'auteur reprend les travaux des aliénistes parisiens dans la lignée V. MAGNAN (1883-1893), E. REGIS (1885), B. BALL (1890) lui seul n'était pas aliéniste, ou encore J. SEGLAS (1893-1895)... sans pourtant citer une seule de ses sources !

Qu'il s'agisse de la folie religieuse perçue comme symptôme et non comme entité, qui « *suit une direction qui dépend du caractère, de l'éducation, du milieu, de l'époque, de la forme de la croyance* »³⁷, et se manifestant sous formes dépressives et exaltées, ou « *le dédoublement de personnalité avec des hallucinations sensorielles, viscérales et psycho-motrices* » cher à SEGLAS... D'un point de vue épistémologique, cette époque fut sous l'influence du second paradigme dit des maladies mentales (1854-1927) selon la systématisation de G. LANTERI-LAURA, marquée par le premier classicisme de la psychiatrie, précédant le démembrement à venir du *délire chronique à évolution systématique* du chef de file MAGNAN.

Enfin RIBOT, à propos de ce sentiment religieux qui dérivait de la peur et de l'émotion tendre (amour), sembla anticiper, à moindre mesure, le concept du *numineux* (« *das numinose betreffend* ») propre au philologue germanique Rudolf OTTO, intégrant une dimension effrayante (« *mysterium tremendum* ») corrélée à une dimension fascinante (« *mysterium fascinans* ») figurant dans son célèbre ouvrage *Das Heilige* (1917) et qui inspira par la suite un certain Carl G. JUNG...

Dans son *Essai sur l'imagination créatrice* (1900), après avoir étudié les trois facteurs (intellectuel, émotionnel, inconscient) constitutifs de l'imagination constructive, RIBOT suivit l'imagination dans son évolution ascendante (chez les animaux, l'enfant, les primitifs, et les formes supérieures d'invention) pour aboutir à une analyse des principaux types d'imagination (plastique, diffluente, *mystique*, scientifique, pratique et mécanique, commerciale et utopique). Nous suivrons les vues de RIBOT sur *l'imagination mystique* au chapitre trois de la troisième partie. S'il reconnut d'emblée que le mysticisme reposait sur deux modes de la vie mentale, le sentiment et l'imagination, il précisa qu'il n'approfondirait que cette dernière qui représentait à ses yeux l'élément intellectuel.

37. Ribot T. Ibid., p. 316. Précisons en ajout que Ribot suivit en parallèle de sa formation philosophique, de nombreux cours ayant trait à la neurologie et à la médecine mentale, entre 1873 et 1885, assistant notamment aux enseignements de J. Baillarger, V. Magnan à Sainte-Anne, B. Ball à l'école de médecine, J. Luys, F. Voisin et bien sûr J. - M. Charcot à la Salpêtrière... ce qui explique ses connaissances à la fois livresques, théoriques et cliniques (cf. les présentations de malades auxquelles il put assister).

Il semblerait que « *le mystique considère les données des sens comme des apparences vaines, tout au plus comme des signes qui révèlent et souvent dérobent la réalité ; il ne trouve donc aucun appui ferme dans les perceptions. D'autre part, il répudie la raison raisonnante [...]* »³⁸.

A partir de ce constat initial, RIBOT considéra que les mystiques avaient un primat sur l'imagination (construction en image), en transformant les images concrètes en images symboliques, traduites subjectivement, et pêchant par là même d'un « *extraordinaire abus de l'analogie et de la comparaison sous ses diverses formes (allégorie, parabole, etc.) : conséquence naturelle d'un mode de pensée qui procède par symboles, non par concepts* »³⁹, citant notamment les kabbalistes et les critiques émises au XVII^e siècle par le prélat et prédicateur Jacques BOSSUET à ce propos.

Il opposa ensuite l'ordre de l'imagination *scientifique* ou la croyance est conditionnelle et provisoire [naturel] à l'ordre de l'imagination *mystique*, relevant d'une croyance inconditionnelle et permanente [surnaturelle] fondée sur la foi.

Dans cette dernière catégorie, l'intuition n'atteindrait un statut d'objet de connaissance qu'en étant mise en forme d'images, à tel point répandu selon RIBOT, que « *l'imagination constructive n'a jamais atteint la forme hallucinatoire aussi souvent que chez les mystiques. Les visions, les contacts, les voix extérieures, les voix du dedans et « sans paroles » que l'on considère actuellement comme des hallucinations psycho-motrices : tout cela se rencontre à chaque instance dans leurs œuvres, jusqu'à en devenir banal* »⁴⁰.

Ces « *états psychiques* » sont ensuite appréhendés aux dires de l'auteur, en termes *naturels* (approche médicale sur un versant hallucinatoire) ou en termes *surnaturels* (version théologique sur un registre de réalité et de révélation).

L'imagination mystique tendrait « *naturellement vers l'objectivité ; elle s'exteriorise par un mouvement spontané qui la pose sur le même plan que la réalité* »⁴¹, en produisant de nombreuses constructions cosmologiques, religieuses et métaphysiques. Reprenant son partage introduit dans *La psychologie des sentiments* (1896), entre sentiments religieux à élans *mystiques* et dogmes rationnels d'essence *métaphysique*, il le transposa du côté de l'imagination *mystique*, distinguée de l'imagination *religieuse*. Cet antagonisme intrinsèque, selon RIBOT, à toutes les « *grandes religions* », entre les raisonneurs et les imaginatifs se traduirait comme suit : « *Les premiers, architectes rationalistes, édifient à l'aide d'idées abstraites, de rapports et d'opérations logiques, déduisent et induisent ; les seconds, architectes imaginatifs, sont assez peu soucieux de ce savant appareil [...] excellent dans les créations vivantes, parce que le ressort qui les meut est dans leurs sentiments, « dans leur cœur » [...]* »⁴². De fait, les états affectifs ainsi que les idées abstraites se condensent en images symboliques, substituts de la réalité. Mais l'auteur indiqua que « *cette phase imaginative n'a été qu'une forme inférieure pour certains esprits qui ont essayé de la dépasser par l'extase, aspirant à saisir le principe dernier comme unité pure, sans image et sans forme* »⁴³.

38. Ribot Théodule. *Essai sur l'imagination créatrice* (Alcan), 1900, p. 185.

39. Ribot T. Ibid., p. 188.

40. Ribot T. Ibid., p. 191.

41. Ribot T. Ibid., p. 191-192 (c'est nous qui soulignons).

42. Ribot T. Ibid., p. 194.

43. Ribot T. Ibid., p. 195.

T. RIBOT sembla à ce moment attentif au respect de son schéma évolutif, tant sur le plan des différentes époques historiques que du côté des activités mentales intellectuelles et affectives propre à l'espèce humaine. D'une certaine manière, dans la suite de Charles DARWIN, il paraît exprimer certes quelque peu différemment, l'adage du naturaliste Ernst HAECKEL, à propos d'une ontogenèse qui récapitulerait la phylogenèse. N'envisage-t'il pas que son « *mysticisme métaphysique* » (Plotin, les « *créations délirantes des Gnostiques et des kabbalistes* »⁴⁴) serait une transition menant à une étape plus évoluée, caractérisée par un « *rationalisme métaphysique* », où l'imagination représente bien un maillon faible, même s'il reconnaît la présence invariable à ce stade d'un « *mysticisme latent* » !

Si l'imagination est stimulée par le besoin de créer, le pouvoir de grouper les images en de nouvelles combinaisons est son corrélat indispensable : RIBOT fixa des typologies hiérarchisées de l'imagination (ébauchée, fixée, objectivée), redistribuées en fonction de trois types d'esprits. Il s'agit des « *positifs* », des « *abstracteurs de quintessence* » et, dans cet entre-deux, les « *imaginatifs chez qui prédomine la vie intérieure sous forme d'images* »⁴⁵ (variant selon l'abondance des images seules ; ou combiné avec leur intensité ; éventuellement renforcé par la durée des images ; ou encore leur systématisation complète). Sur le modèle des activités mentales normales de l'auteur, *l'imagination vive et intense* située à la base, se complexifiant en une imagination froide et terne, suivie du *concept pur* de l'homme raisonnable et l'une des ses variantes, l'imagination mystique.

L'œuvre de RIBOT se poursuivra avec *La logique des sentiments* (1905) et surtout *L'essai sur les passions* (1907) venant compléter ses études sur la vie affective. La visée de l'auteur, dans ce dernier ouvrage, fut tout d'abord, dans un premier chapitre, de forger aux passions un statut particulier tout en dégagant leurs caractères spécifiques (fixité, durée, intensité). Divisant provisoirement les sentiments en trois groupes ; les états affectifs communs et d'intensité moyenne, les émotions, les passions ; RIBOT ajouta que ces dernières étaient « *caractérisées par la prédominance d'un état intellectuel (idée ou image), d'où résulte une stabilité et leur durée relative* »⁴⁶. Revenant plus loin sur cette distinction kantienne entre émotion et passion, il la décrivit sous des aspects psychologiques avec quelques nuances ; « *l'émotion est un état primaire et brut, la passion est de formation secondaire et plus complexe. L'émotion est l'œuvre de la nature, le résultat immédiat de notre organisation ; la passion est en partie naturelle, en partie artificielle, étant l'œuvre de la pensée, de la réflexion appliquée à nos instincts et à nos tendances. L'émotion s'oppose à la passion, comme en pathologie, l'état aigu à l'état chronique* »⁴⁷.

Les chapitres deux et trois furent prétexte pour l'auteur quant à procéder à une généalogie des passions, décrivant et analysant d'abord les passions dites universelles, qualifiées également par RIBOT de « *passions-types* », il se démarqua ensuite sensiblement de celles-ci au profit des passions plus rares et plus complexes qui « *ont pour la plupart un caractère collectif et n'atteignent leur complet développement que comme manifestations sociales ; mais cette remarque n'est pas rigoureusement applicable à toutes. On peut dire encore qu'elles sont moins égoïstes et plus impersonnelles* »⁴⁸. L'état passionnel sera donc abordé à cet endroit sous les formes *esthétiques, religieuses et politiques*.

44. Ribot T. Ibid., p. 196.

45. Nicolas S. Ibid. p. 103.

46. Nicolas S. Ibid., p. 130.

47. Ribot T. cité par Nicolas S. Ibid., p. 130.

48. Ribot Théodule. *Essai sur les passions* (Alcan), 1917, 4^e éd., p. 95-96.

Dans la sous-partie réservée à l'esthétique, RIBOT tenta une comparaison entre degrés de la vie esthétique et de la vie religieuse et, de fait, introduisit dès lors une transition avec la partie suivante : à la base il envisageait des « *croyants sincères* » caractérisés par la constance de leur foi et la régularité de leurs pratiques ; à l'échelon supérieur il convia une « *foi ardente* », sorte de passion moyenne, teintée de ferveur et de retenue ; et enfin au-dessus encore, une « *foi enflammée* » qui « *sous la forme de l'ascétisme, du mysticisme ou du fanatisme, consume l'homme tout entier* »⁴⁹.

Le sentiment religieux, état affectif composé par excellence, atteindrait ses cîmes dans la *passion religieuse* qui elle-même pourrait prendre quatre formes majeures : contemplative et à caractère individuel (mysticisme, ascétisme) ; active et à caractère social (persuasion positive, force négative).

- Les contemplatifs à caractère individuel furent finalement ramenés à la [combinaison simple] de l'expression du sentiment religieux.
- RIBOT repéra l'équivalence convenue entre le *mysticisme* et l'amour d'une part, les moments d'extase correspondant à la possession d'autre part. De plus il précisa que ces deux formes affectives n'auraient pas d'équivalent chez les « *non civilisés* ».

A propos de l'*ascétisme*, il l'articula intimement au mysticisme, présupposant les effets des mortifications, macérations et autres formes d'austérités sur l'ascète, pouvant entraîner la folie. S'arrêtant d'abord à *l'ascétisme chrétien*, RIBOT le considéra sous les aspects physiques (le corps comme source de tentation) et mentaux (l'esprit se devant d'être humilié et dompté afin de faire table rase de ses désirs et de sa volonté), spécifiant qu'il « *paraît essentiellement un entraînement moral vers la possession de Dieu* »⁵⁰. Ensuite il s'intéressa à *l'ascétisme de l'Inde* en tant que « *monachisme exalté* » supposant finalement que « *cet ascétisme forcené et sans fin s'explique par des raisons intellectuelles. Il repose sur cette idée que les sens et tout ce qui vient du corps limitent notre faculté de connaître et que par cet anéantissement physique, on peut atteindre l'état de pensée pure et de vision béatifique. Les procédés de l'ascète sont un auxiliaire pour avancer dans la voie de la méditation et s'acheminer vers la contemplation des vérités supérieures* »⁵¹. Dans cette suite il établit encore un ultime parallèle entre cette « *position intellectuelle* » (!) des mystiques de l'Orient et le romantisme allemand, avançant l'exemple du « *suicide philosophique* » explicité par le baron Friedrich NOVALIS.

- Les actifs à caractère social furent quant à eux rapportés à une [combinaison complexe] de l'expression du sentiment religieux.
- la forme *positive* de sa manifestation se voudrait conquérante par persuasion, fondée sur l'apostolat, le besoin de convertir les incroyants (tendance altruiste, besoin d'expansion conquérante, désir ardent des voyages), sur fond de [tendance sympathique], dans le but d'une assimilation. L'unique exemple avancé dans l'ouvrage fut celui du jésuite François XAVIER, surnommé l'apôtre des Indes, dans ses œuvres missionnaires datant du XVI^e siècle au Mozambique, au Japon ou en Chine...

49. Ribot T. Ibid., p. 100, l'auteur précisa encore au même endroit que « *la passion consiste à être possédé par une idée maîtresse, dirigeante et tenace [...]* ».

50. Ribot T. Ibid., p. 107.

51. Ribot T. Ibid., p. 107-108.

- la forme *négative* de l'expansion du sentiment religieux serait déterminée par un conservatisme doublé par des agissements via les persécutions. Une attitude offensive prendrait le relais d'une attitude défensive envers les incroyants, sur fond ici de [tendance antipathique], avec pour but la coercition : « *sa direction dépend du caractère individuel qui est sympathique et expansif ou autoritaire et borné (ex. : CALVIN) et du milieu où la passion se développe* »⁵².

Ces aspects propres au mysticisme et à l'ascétisme seront repris ultérieurement par RIBOT dans un article sur l'idéal quiétiste (1915) ; article que nous discuterons et critiquerons un peu plus loin. Enfin cet ouvrage, *Essai sur les passions* se clôtura sur un ultime chapitre discutant l'évolution terminale des passions, cinq destins furent postulés : par épuisement, par transformation, par substitution, par la folie, par la mort.

Suivront les *Problèmes de psychologie affective* (1910) et enfin *La vie inconsciente et les mouvements* (1914) que nous examinerons maintenant. RIBOT, dans cette ultime œuvre, tenta d'appréhender l'au-delà de la conscience affective, et pour concevoir cet inconscient, il posa le *mouvement* comme antérieur à la conscience, d'où le titre de son travail. Il s'agissait alors pour lui d'avancer que « *tout état de conscience est un complexus dont les éléments kinesthésiques forment la portion stable, résistante et constituent en quelque sorte le squelette. Or ce squelette, ce résidu moteur des états affectifs et intellectuels, formerait pour RIBOT le substratum de la vie inconsciente, l'infrastructure de l'inconscient* »⁵³.

L'inconscient est donc conçu en terme de mouvement, soit statique ou bien dynamique. Dans le chapitre trois (le problème de la pensée sans images et sans mots), il fit l'hypothèse de la pensée sans images en convoquant une fois de plus certains mystiques et leurs théories, cette fois polarisées sur la *vision intellectuelle*, selon Sainte Thérèse. Citant cette mystique carmélitaine, il réintroduisit son témoignage à propos de la vision intellectuelle qu'elle disait succéder à la *vision imaginaire*, où « *l'esprit les contemples (les objets supra-sensibles) indépendamment de toute représentation sensible soit extérieure, soit intérieure : et cette opération est dite intellectuelle [...]* »⁵⁴. A ce propos, la méthodologie postulée par RIBOT est sans équivoque à cet endroit : « *Nous n'avons rien à dire de la valeur du but que les mystiques poursuivent ni des tendances affectives qui les entraînent vers ce but et les soutiennent. Seul leur état intellectuel nous concerne* »⁵⁵.

L'auteur poursuit sa réflexion axée sur une éventuelle pensée sans images, les mystiques tendant à vider leur conscience de toute représentation afin « *de s'identifier avec l'Absolu et de se penser « sub specie aeternitatis »[...]* »⁵⁶, s'approchant à la *limite* de ce but (saisir l'insaisissable !), la pensée évoluant en rêve qui lui-même, in fine, se rapprocherait d'un « *anéantissement total* » ! RIBOT alla même jusqu'à s'interroger « *si cette connaissance intellectuelle, vide de toute représentation consciente, est en fait vide de tout contenu ayant une valeur psychique. N'est-il pas possible, qu'elle ait pour soutien un travail inconscient intense et d'une haute portée ? [...]* »⁵⁷, hypothèse d'ailleurs invérifiable en l'état, vu le cadrage méthodologique dit « *expérimental* » préconisé par l'auteur.

52. Ribot T. Ibid., p. 110.

53. Nicolas S. Ibid., p. 142.

54. Ribot Théodule. *La vie inconsciente et les mouvements* (Alcan), 1914, p. 96.

55. Ribot T. Ibid., p. 98.

56. Ribot T. Ibid., p. 98.

57. Ribot T. Ibid., p. 98.

La médecine aliéniste française et certains philosophes positivistes ont tenté d'expliquer les *voix intellectuelles* (à la suite des *visions intellectuelles*) par des images motrices, verbales, devenant hallucinatoires, RIBOT ne tenta pas, admit-il, de s'inscrire dans les pas de ces explications : « *Le caractère de ces paroles intellectuelles est de se faire entendre à l'âme sans l'intermédiaire des sens extérieurs ou intérieurs, par la pénétration directe de l'entendement* »⁵⁸. Citant pèle mèle Mme GUYON, le cardinal Giovanni BONA, Sainte Thérèse et Emmanuel SWEDENBORG, il constata que ces paroles dites intellectuelles sont pour eux, d'après leurs témoignages, des pensées sans mots exprimées dans des langues inconnues. « *Nous touchons ici à l'idéal de la pensée pure, à ce que j'appelle la limite de l'anéantissement intellectuel ; à ce degré de ténuité intellectuelle où voir et entendre se confondent* »⁵⁹. D'après l'auteur, les grands mystiques visant à pénétrer dans la pensée pure, en se libérant du sensible, lors de contemplations dont le caractère de *connaissance* ne peut leur être prêté, puisqu'ils « *la* » déclarent insaisissable à une approche conceptuelle. Elle semble se rapprocher « *d'un état spécial où la vie intellectuelle et la vie affective coexistent* »⁶⁰, ou aux dires de l'auteur philosophe, la pensée sans objet est un état auquel on ne peut conférer nul nom !

Difficile à priori d'envisager une « *pensée pure* » à l'oeuvre sans induction (association, dissociation, coordination...), sinon à postuler une activité inconsciente qui peut produire un travail de la pensée, au deçà ou en l'absence de représentations conscientes. L'inconscient, constitué d'éléments moteurs forgeant des représentations, fait office de socle stable et permanent, travaillant « *en mouvements* », la conscience constatant les productions, mais n'en est pas à l'origine. Enfin RIBOT conclua que « *l'hypothèse d'une pensée pure, sans images et sans mots, est très peu probable et en tout cas, n'est pas prouvée* »⁶¹. Ce registre de la « *preuve* » est bien la marque de l'auteur, qui toute sa vie durant, milita contre des approches de métaphysiques spéculatives (visant la vieille philosophie éclectique...) alors même qu'il convoqua régulièrement dans ses écrits certains grands mystiques pour affermir ses positions « *expérimentales* », dans un sens bien à lui.

Participante d'une tradition philosophique « *à la française* », sa psychologie évolutionniste envisageait l'inconscient comme élémentaire, moteur et simple, à la base d'une activité automatique certes nécessaire, mais peu valorisée vis à vis de la mémoire (1881), de la volonté (1883), de la personnalité (1885), de l'attention (1889) ou encore des sentiments (1896)... Il se situa aux antipodes de l'inconscient au sens freudien du terme, en cette année 1914, qui indiqua l'imminence du premier conflit mondial. C'est dans un contexte de conflit ouvert à l'égard de la théorie de l'inconscient (initié par son élève Pierre JANET, en débat public face à Carl G. JUNG venant représenter FREUD à la demande de ce dernier), gratifiée d'une aura sulfureuse de « *pansexualisme* » qui figea sa réputation, et aussi d'une germanophobie certaine, que la réception du freudisme en France fut retardée malgré certains « *pionniers* » tels A. HESNARD ou encore E. REGIS. Les guillemets désignent en fait l'ambivalence des postures intellectuelles de ces deux auteurs dans leur ouvrage commun, *La Psychanalyse des névroses et des psychoses* (Paris, 1914), qui usèrent d'une stratégie aux fins de préserver l'édifice psychiatrique classique. Celle-ci visait à filtrer cette psychanalyse de ses fondations d'origine, à partir d'une « *mesure inspiratrice du génie latin* »⁶².

58. Ribot T. Ibid., p. 106.

59. Ribot T. Ibid., p. 109.

60. Ribot T. Ibid., p. 112.

61. Ribot T. Ibid., p. 115.

62. Mordier Jean-Pierre. 3. De 1903 à 1918 : la psychanalyse mise en scène, in *Les débuts de la psychanalyse en France. 1895-1926* (Maspero), 1981, p. 198.

Les auteurs, reprirent à leur compte l'accusation de panséxualisme (proférée initialement par Eugène BLEULER, dès 1910) et usèrent là d'un subterfuge censé saper les assises de la psychanalyse afin de rendre cet *objet polémique* inoffensif d'abord et de l'intégrer au discours psychiatrique. Nous partageons là l'idée de J. P. MORDIER qui disait que « *l'histoire du mouvement psychanalytique français n'est peut-être, en fin de compte, que l'histoire du mouvement de la résistance à la psychanalyse* »⁶³.

Un dernier article portant sur « *L'idéal quiétiste* », paru le *Journal de psychologie normale et pathologique* de 1915 (fondé par ses disciples JANET et DUMAS en 1904) ponctua les contributions psychologiques de RIBOT en lien avec l'ascétisme et le mysticisme. D'emblée il typologisa la nature humaine en deux formes bien distinctes.

Les *actifs* qui « *ont besoin d'être toujours en mouvement et leur vie se dépense surtout extérieurement* »⁶⁴ et les *inactifs* qui « *tendent à se renfermer en eux-mêmes et leur vie s'écoule surtout intérieurement* »⁶⁵. C'est au sein de ce second type que se logeraient notamment les contemplatifs, où peut se rencontrer un fait rare qui est « *un état d'âme anormal, on peut même dire pathologique qui consiste en une perversion de l'instinct de conservation qui, au rebours de sa nature essentielle, tend avec persévérance vers la dissolution de la personnalité, la liquéfaction du moi* »⁶⁶.

Différentes étapes semblent « *nécessaires* » à cette destruction : tout d'abord un renoncement au monde tel qu'on le retrouve dans la vie monastique et ses variantes (Inde, Egypte, Syrie, Europe...) où le moi est d'abord rétréci et atrophié. Ensuite la dénudation complète du moi tel qu'on peut le constater chez les anachorètes et autres ermites. Selon RIBOT l'Inde serait le pays d'élection du quiétisme honni. « *Le caractère impersonnel de la contemplation est évident. C'est un état où le moi n'a plus ni forme ni limites. C'est un miroir qui reflète plutôt qu'une activité qui s'affirme par la préhension des choses* »⁶⁷. Suivra une autre étape où le moi physiologique, alias le corps, sera condamné comme cela est illustré dans l'ascétisme. Enfin une répudiation radicale du moi moral tel qu'un Miguel de MOLINOS a pu l'affirmer avant sa condamnation par Rome, ou encore, de manière plus édulcorée, une Mme GUYON. T. RIBOT (tout comme l'Eglise romaine, mais avec des arguments il est vrai différents) dénonça cet amoralisme présent chez certains mystiques, signe d'une « *réversion* », d'un mouvement regrédiant vers des âges passés bien en deça de l'évolution actuelle !

L'auteur cependant tenta de différencier quiétisme et mysticisme : « *le mysticisme est un genre dont le quiétisme est une espèce. Le mystique aspire à l'immuable, à l'éternel qui est pour lui la plénitude de l'être. Le quiétiste tend à l'extinction de son moi* »⁶⁸, ou comme a pu le dire en son temps le philosophe Arthur SCHOPENHAUER, dans *Le Monde comme volonté et représentation* (1819), « *la négation en acte du vouloir-vivre* ». RIBOT utilisa les termes « *anomalie* », « *état morbide* » ou encore « *maladie* » pour qualifier le quiétisme, en raison de l'idéal qui y est visé, « *la vie du quiétiste est totalement viciée par une contradiction interne. D'une part l'instinct de conservation, la tendance à persévérer dans son être. D'autre part, l'effet persévérant de l'être conscient pour l'anéantir* »⁶⁹.

63. Mordier J. P. Ibid., p. 106.

64. Ribot Théodule. L'idéal quiétiste, in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1915, p. 440.

65. Ribot T. Ibid., p. 440

66. Ribot T. Ibid., p. 440 (Notons qu'ici Ribot rapproche l'*anormal* du *pathologique* ce qui n'était pas jusqu'alors la règle systématique dans ses écrits antérieurs, notamment à propos des mystiques).

67. Ribot T. Ibid., p. 443 (c'est nous qui soulignons).

68. Ribot T. Ibid., p. 445.

69. Ribot T. Ibid., p. 448.

Il avança deux processus à priori contraire, le premier, taxé de « *néгатif* » illustre le travail de destruction que RIBOT décrit en quatre étapes successives (voir ci-dessus) et tendant vers l'anéantissement total et parfait. Le second processus serait « *positif* », s'appuyant sur la tendance ascétique vers cet idéal impersonnel, l'infini, l'éternel ou l'absolu. Encore une fois, observons la méthode de RIBOT en le citant : « *Il serait anti-scientifique d'affirmer que cela n'est pas ; mais on a le droit d'admettre que c'est un cas rare, propre à peu de gens dans des conditions spéciales. Cette vision béatifique qu'on prétend atteindre est-elle une illusion, une imagination pure, mais vide de toute réalité objective, un état existant dans la conscience du mystique, mais seulement en lui et pour lui ? Toute réponse péremptoire échappe aux prises de la conscience expérimentale ; le problème est hors de sa portée* »⁷⁰.

RIBOT affirma cependant que la cause de cet état d'anéantissement final propre au quiétisme était composé de deux éléments : un état **intellectuel** qui peut être ramené à une idée fixe de nature obsédante telle une conception religieuse (Dieu personnel ou idéal vague) et « *une disposition **ffective** permanente qui entraîne vers l'immutabilité dans le repos [...] la cause essentielle de l'inspiration vers la dissolution du moi est la synthèse de ces deux facteurs dont chacun implique l'autre ; car l'idée obsédante suppose un désir inassouvi et le désir se concrète dans l'idée fixe* »⁷¹.

Cette *œuvre testamentaire*, selon nous, est intéressante à plus d'un point. Le quiétisme fut d'abord un adjectif forgé en 1682 par l'archevêque de Naples CARRACIOLO à l'adresse de toute pensée pouvant conduire à des interprétations éronnées au sens dogmatique de la théologie catholique (et visant des Juan FALCONI, François MALAVAL, Miguel de MOLINOS et autres FENELON, Mme GUYON...). Ces doctrines fondées sur l'intériorisation, recommandées par leurs adeptes à tous, risquaient non seulement d'encourager le goût à l'extase et la recherche de phénomènes mystiques extraordinaires, au nom d'une subjectivité magnifiée (abolition du moi comme preuve de l'amour contemplatif, selon Mme GUYON), mais dispensant aussi l'âme de toutes autres pratiques morales et religieuses, ce qui remettait en cause les fondements même de l'Eglise ! Si une mystique catholique orthodoxe est cautionnée, le quiétisme propre à une hétérodoxie (de même d'ailleurs que les « *panthéismes* » orientaux ou extrême orientaux) furent condamnés et donc disqualifiés par la « *doxa* » catholique. RIBOT de son côté sembla plutôt traquer le « *fait psychique* » même s'il parut s'aligner sur ce démarcage apologétique propre à l'Eglise catholique à l'égard du mysticisme. Se défendant de se mêler de la théologie, il ne parla pas moins dans cet article de « *suicide psychologique* » (p. 441) et de ... « *suicide spirituel* » (p. 454), comme si l'un recouvrait l'autre en terme d'homologie de perspectives. Cet idéal quiétiste, l'auteur l'aborda d'abord sous l'angle de la maladie, fidèle à sa méthode de *psychologie pathologie*, où il parla de « *perversion de l'instinct de conservation* » (groupant les tendances fondamentales) au rebours de sa nature. Dit autrement, à partir de son modèle des activités mentales, il s'agirait d'une involution marquée par la dissolution de la personnalité (H. JACKSON) ou par sa propre loi, dite de régression.

70. Ribot T. Ibid., p. 452.

71. Ribot T. Ibid., p. 453.

Cette dissolution étant alternativement associée à une « *entrée dans le nirvana* », une extinction, ou encore un « *anéantissement total* » ou l'âme perd toute propriété et passe en Dieu (GUYON), étant finalement perçue par RIBOT que comme un état morbide. En effet, dans son système, le moi est souverain cela même si sa forme, complexe et composée, est instable et mal assurée ; et un idéal quiétiste fondé selon lui sur des causes négatives ou destructives de l'homme raisonnable à partir d'actes conscients et volontaires, ne peuvent être que condamnés !

D'un point de vue psychique « *il y a rupture d'équilibre entre l'action et le repos qui, peu à peu, devient le but idéal. Nous avons suivi la marche progressive de cette interversion [...] « la libération » dans un suicide spirituel* »⁷² dira t'il.

Les disciples de Théodule RIBOT seront influencés diversement par leur maître, Pierre JANET et Georges DUMAS, s'ils ne fondèrent point d'écoles, jouirent de leur vivant d'une renommée considérable en France et à l'étranger. Georges DUMAS (1866-1946) occupa la chaire de psychologie expérimentale (1913-1936) à la Sorbonne, publiant notamment *Psychologie de deux messies positivistes* (Paris, 1905), quelques articles sur les stigmatisés mystiques ou le cas Jeanne d'ARC ; un *Traité de psychologie* qui fut la référence en France entre les années 1920 et 1940, et qu'il réactualisa plus tard (le cinquième volume de son *Nouveau Traité de psychologie* sortit en 1936) ; et surtout *Le surnaturel et les dieux d'après les maladies mentales. Essai de théogénie pathologique* (Paris, 1946).

Quant à Pierre JANET (1859-1947), il succéda à T. RIBOT et enseigna au Collège de France, en tant que titulaire de la chaire de psychologie expérimentale et comparée (1902-1934), publiant entre autres *De l'angoisse à l'extase* (Paris, 1926-28), ouvrage en deux tomes dont nous examinerons plus loin la teneur ainsi que la réception de ses idées dans les milieux catholiques et les franges médicales.

Ces deux auteurs restèrent peu ou prou dans le sillon de la **psychologie pathologie** que DUMAS définissait en 1908 en tant qu'elle « *a pour objet d'établir les lois psychologiques de nos états morbides et de conclure si possible aux lois psychologiques de nos états normaux* »⁷³. Et, ajouterons-nous, c'est en partie cette tradition française qui freina l'arrivée de la psychanalyse freudienne dans l'enseignement supérieur, précisément à l'Université, à la Sorbonne et surtout au Collège de France (cf. annexe 39).

72. Ribot T. Ibid., p. 454.

73. Dumas Georges. Qu'est ce que la psychologie pathologique ?, in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1908, p.10.

3. L'AGE D'OR DES PSYCHOLOGIES RELIGIEUSES, ENTRE *MYSTIQUE* ET *METHODES*

On ne peut pas évoquer à proprement parler, une « école de psychologie religieuse »¹ tant les démarches, mais aussi les auteurs appartenant à des courants disciplinaires divers (sociologie, philologie, psychologie expérimentale, médecine, théologie catholique ou protestante, sciences psychiques, philosophie, ethnologie, histoire des religions et plus tard psychanalyse...) et les zones d'influences en jeu, sur des plans apologétiques et/ou épistémologiques, furent multiples. L'objet de recherche étant du même coup éclaté, démultiplié ; cette psychologie religieuse ne servant alors que d'annexe pour mettre en valeur une autre doctrine, référence première et dernière de chaque chercheur. Avant de préciser nos hypothèses à partir des supposées fonctions de ce courant de pensée dans le *zeitgeist* du début du XX^e siècle, nous allons tenter de fixer une brève généalogie historique, situer quelques auteurs majeurs, et enfin cerner les tentatives d'instituer une méthodologie propre, ayant un succès modéré, jusqu'au déclin relatif de ce mouvement aux Etats-Unis dans les années 1930.

Les prémices de la future *psychologie religieuse* pourraient être situées durant les dernières décennies du XIX^e siècle, à partir des années 1880, émergeant parallèlement dans des laboratoires de recherches européens et américains. Tout d'abord dans l'Allemagne bismarckienne, avec Wilhelm WUNDT, fondateur officiel de la psychologie expérimentale, et surtout son élève Oswald KULPE à Bonn, ce dernier s'intéressa à l'introspection expérimentale qu'il tenta d'appliquer à la religion. Ensuite en Suisse où l'on peut relever quelques chercheurs notables qui se sont intéressés à la psychologie religieuse, de Théodore FLOURNOY (1854-1920) à Georges BERGUER (1873-1945), d'Oskar PFISTER (1873-1956) pasteur et disciple de FREUD, à Hermann RORSCHACH (1884-1922) inventeur du fameux test portant son nom, en passant par Jean PIAGET (1896-1980) et évidemment Carl Gustav JUNG (1875-1961), cette psychologie pénétrant même pour un temps la faculté protestante de Genève²... D'autres pays européens peuvent encore être comptabilisés à ces prémices, dans des travaux ultérieurs, citons la Belgique, l'empire Austro-hongrois (l'école de psychanalyse de Sigmund FREUD...), la Grande Bretagne (avec la British Society for Psychical Research and other Hypnotic Researchers, dont le concept de « conscience subliminale » de Frederic W. H. MYERS influença énormément les chercheurs en psychologie religieuse, de William JAMES à Henri DELACROIX, en passant par Joseph MARECHAL...) et bien entendu la France, que nous étudierons en détail, au travers de quelques unes des grandes controverses qui se jouèrent sur cette « aire polémique » que fut la psychologie religieuse, investie entre autre par des portes paroles de la théologie catholique et certains tenants d'un rationalisme plus ou moins nuancé.

Enfin, le second grand vivier déclaré, concernant les études appliquées à la psychologie des religions, fut l'Amérique du Nord qui contribua de manière remarquable à l'émergence de ce courant, par l'intermédiaire de quelques grandes figures dont les recherches furent rapidement traduites et introduites en France, dans les débats intellectuels intrinsèques à certains périodiques et dans les universités.

1. Delacroix Henri. Une école de Psychologie religieuse, in *Revue germanique*, 1905, p. 226-275.

2. Reymond Bernard. Quand la théologie de la faculté de Genève était tentée de virer à la psychologie religieuse, in *Actualité de la Réforme* (Labor et Fides), 1987, p. 191-206.

Les principaux auteurs furent Stanley HALL (1844-1924) qui fonda la Clark School of the Psychology of Religion³, et forma surtout deux élèves qui connurent une grande notoriété, Edwin D. STARBUCK (1866-1917) et James LEUBA (1868-1946), qui développèrent une approche statistique à base de questionnaires pour leurs études de psychologie des religions.

Le premier popularisa le terme dans un ouvrage, *The Psychology of Religion an empirical study of the growth of religious consciousness* paru en 1899, le second sera notamment l'auteur d'un ouvrage dont nous examinerons plus tard la genèse, *The Psychology of Religious Mysticism* sorti dans sa version définitive en 1925.

Toutefois, le véritable promoteur de cette nouvelle tendance fut bien William JAMES (1842-1910), auteur entre autre en 1896 de Leçons à l'Institut Lowell de Boston sur les « états mentaux exceptionnels », source de son ouvrage majeur, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human nature*, publié en 1902, qui eut un retentissement énorme. D'autres auteurs enfin restent à être mentionnés, J. B. PRATT (1875-1944) et ses études sur le bouddhisme et l'hindouisme, W. E. HOCKING (1873-1965) et R. M. BUCKE (1837-1902), ce dernier inspira ultérieurement les courants de psychologie humaniste et transpersonnels.

Parallèlement, une série de périodiques exclusivement consacrés à ce type d'études vit également le jour durant la première décennie du XX^e siècle dans les deux pays qui ont été le plus à l'origine du « lancement » de la psychologie religieuse : *Archiv für Religionspsychologie* (1914-aujourd'hui), *Zeitschrift für Religionspsychologie* (1904-aujourd'hui), *American Journal of Religious Psychology and Education* (1904-1911) poursuivi par le *Journal of Religious Psychology, Including Its Anthropological and Sociological Aspects* (1912-1915)... Les articles de ce dernier périodique portaient sur des thèmes aussi divers que « la prière, la conversion, le mysticisme, les émotions religieuses, le paranormal, les mouvements revivals [...] »⁴, couplés avec des études de religion comparées et des réflexions sur les enjeux psychologiques et sociaux entre la religion, la culture, la maladie, la société...etc.

En Europe c'est T. FLOURNOY qui édicta « Les principes de la psychologie religieuse », dans le cadre d'une introduction à une série de quatorze leçons sur la psychologie religieuse, tenues à l'Université de Genève, en 1901-02, dans un cours de psychologie expérimentale de la faculté des sciences. A notre connaissance, c'est lui le premier qui employa le terme « psychologie religieuse » en langue française, traduit de l'américain (STARBUCK, 1899), tout en mentionnant la référence aux études réalisées aux Etats Unis. Prudent, il précisa en note de bas de page de la retranscription de son introduction dans le périodique suisse, les *Archives de psychologie* (qu'il co-fonda en 1901 avec son cousin Edouard CLAPAREDE), que « il va de soi que la dénomination de Psychologie religieuse n'implique aucun caractère religieux, pas plus qu'antireligieux ; c'est une simple abréviation pour Psychologie de la religion ou des phénomènes religieux »⁵.

3. Ces données figurent dans l'article de Parsons William, Psychology : psychology of religion, in *Encyclopedia of Religion*, 2nd éd., 2005, t. 11, p. 3473-3481.

4. Parsons W. Ibid., p. 7473.

5. Flournoy Théodore. Les principes de la psychologie religieuse, in *Archives de Psychologie*, 1902, 2, p. 33.

Deux axes principaux au niveau méthodologique seront à retenir, tout d'abord le « *principe de l'EXCLUSION DE LA TRANSCENDANCE* », c'est à dire ce qui dépasse le monde ordinaire *perceptible* de tout un chacun ; faisant défaut, en terme d'éprouvé, à celui qui ne l'a point expérimenté : « *la psychologie s'abstient de tout verdict sur la portée objective de ces phénomènes, et écarte de son sein les discussions relatives à l'existence possible et à la nature d'un Monde invisible* »⁶. FLOURNOY nomma cet aspect méthodologique son principe négatif et de défense.

Deuxièmement, il posa un « *principe de l'INTERPRETATION BIOLOGIQUE des phénomènes religieux* » prenant en compte les caractères physiologiques, génétiques, comparés et enfin dynamiques de la psychologie religieuse. Celle-ci « *envisage ces phénomènes comme la manifestation d'un processus vital, dont elle s'efforce de déterminer la nature psychophysiologique, les lois de croissance et de développement, les variations normales et pathologiques, le dynamisme conscient ou subconscient et, d'une façon générale, les rapports avec les autres fonctions et le rôle dans la vie* »⁷. Il s'agit là, pour l'auteur, de son principe positif et heuristique.

T. FLOURNOY fut un personnage intéressant et ambivalent, considérant que la psychologie devait, afin de gagner son autonomie, s'affranchir de la *métaphysique*⁸, au profit d'un « *parallélisme psychophysique* », alors que par ailleurs, ce même auteur se passionna pour le spiritisme et l'occultisme, influencé lui aussi par les travaux de Frederic MYERS (1843-1901) sur le *moi subliminal*. Son œuvre la plus célèbre fut *Des Indes à la planète Mars. Etude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie* (Genève, 1901) où il observa un sujet expérimental, la médium Catherine-Elise MULLER (alias Hélène SMITH dans le livre de FLOURNOY) sans d'ailleurs, reconnaissons-le, adhérer aux thèses des différents cycles de vie qu'elle aurait vécus jadis...

Précisons d'emblée que l'hypothèse privilégiée de ce courant fut le subconscient ou subliminal, successivement évoqué afin d'expliquer certaines formes de conversions, des intuitions spirituelles, la foi, les inspirations prophétiques, le mysticisme, la sainteté etc... du côté de l'automatisme, avec il est vrai des nuances selon les différentes écoles (F. MYERS et son *moi subliminal* qui contrôlerait à la fois les fonctions organiques les plus basiques et *inférieures*, tout en possédant des facultés *supérieures* qui indiqueraient, toujours selon ce même auteur, que l'homme serait en liaison avec un monde spirituel dit « *métaéthérique* » !). Nous avons constitué un tableau qui résume très succinctement quelques particularités des différentes théories du subconscient en vigueur à l'orée du XX^e siècle ; celle des *cérébralistes* dit matérialistes et monistes ; la théorie des psychologues s'appuyant sur une *philosophie leibnizienne* des petits percepts, sous-tendue par deux interprétations, une explication purement psychologique et rationnelle, et une surcroyance métaphysique ; enfin une théorie *spiritualiste* de l'âme, basée sur la philosophie néo-thomiste et investie par le clergé catholique.

6. Flournoy T. Ibid., p. 57

7. Flournoy T. Ibid., p. 57.

8. « *The « new » psychology will escape the abyss of metaphysics* », et encore « *the purely introspective analysis of personality feeling finds a place beside laboratory work, proceeding by graph lines borrowed from recording cylinder [...]* ». (Traduction : « *La « nouvelle psychologie » va s'évader de l'abysse de la métaphysique* » et « *l'analyse purement introspective des sentiments de la personnalité trouve une place à côté du travail de laboratoire, procédant par lignes graphiques empruntées d'enregistrement...* ») Nicolas Serge, Charvillat Agnès. Théodore Flournoy (1854-1920) and experimental psychology : Historical note, in *American Journal of Psychology*, 1998, 111, 2, p. 281 et p. 288 pour les deux citations.

Evidemment ces trois tendances esquissées se sont interpénétrées sur divers points, des auteurs ayant emprunté certains concepts, des échanges se sont profilés ... de sorte que notre modèle ne peut pas complètement échapper à la critique de la caricature, critique que nous assumons donc partiellement (cf. annexe 40).

Henri DELACROIX, philosophe et tenant d'une explication psychologique écartant les spéculations métaphysiques, avança que c'était « *le rapport du subconscient au conscient qui seul rend possible une telle expérience ; le moi subliminal est le vaste milieu où se forme par un travail obscur et une sélection habile, en même temps que le moi conscient, le tissu de sentiments dans lesquels le moi clair condense la conscience obscure dans son rapport à un moi plus profond et plus obscur* »⁹ : c'est un chemin direct qui peut mener dans la vie religieuse, à des états morbides, déficitaires, pathologiques... et qui peuvent affermir la foi religieuse dans le sens où elle est encore accrue par les visions, les inspirations, les paroles libérées par ces états automatiques qui échappent au contrôle de l'individu, maître uniquement dans la conscience claire qui trône au sommet de l'édifice médico-philosophique de l'homme raisonnable (de MAINE de BIRAN à P. JANET, en passant par J. BAILLARGER, J. J. MOREAU de TOURS, H. TAINE et T. RIBOT qui importa les idées de H. JACKSON). En effet, toujours selon DELACROIX, « *l'extase est au mystique une sorte d'anéantissement de tout vouloir personnel, elle est l'état de conscience qui approche le plus de l'inconscience ; elle serait un néant si l'individu au sortir de l'extase, en pensant cette inconscience ne lui donnait la forme d'un état de conscience* »¹⁰.

Ajoutons que dès lors, le danger pour la théologie catholique fut grand ; en effet les rationalistes, matérialistes, anticléricaux et autres athéistes qui jusqu'alors niaient la dimension du surnaturel au profit d'une explication naturelle, furent à ce moment relayés par des psychologues et des philosophes des religions, qui tendaient à remplacer l'influence de Dieu dans l'âme par le subconscient à l'œuvre dans les soubassements inférieurs et automatique du psychisme !

A notre avis, le courant de la *psychologie religieuse* aura pu faire office, surtout au début du XX^e siècle, de *plaque tournante* entre les Etats Unis et une partie de l'Europe, afin d'alimenter un vivier culturel dense et riche, investi par des auteurs appartenant à des courants de pensées divers. L'hypothèse centrale du subconscient, théorie psychologique par excellence, se voyait employée par certains afin d'éprouver des thèses rationalistes, alors que quelques auteurs, surtout des théologiens protestants, postulèrent que Dieu pouvait user de la médiation du subconscient, pour refléter sa grâce en l'homme ; d'autres encore, tentèrent de valider leurs théories métapsychiques au travers d'un *moi subliminal*, du côté des sciences psychiques... En fait, cette filière de la psychologie religieuse fit fonction de tournant, non tant quant à canaliser les discussions entre tenants de diverses disciplines, ou bien encore à essayer de cerner puis fixer des consensus, mais il s'agissait plutôt d'après nous de légitimer des discussions et des échanges souvent universitaires. L'intérêt fut que par l'entremise d'articles portant sur la mystique, une voie alternative fut tantôt trouvée, sans qu'il n'y ait d'emblée précipitation ou retranchement sur les deux options majeures usitées jusqu'alors, *barrière apologétique* ou *explication morbide*. De plus, ces débats eurent le mérite d'intégrer des aspects psychologiques au sein des réflexions de certains théologiens catholiques, préparant peut-être, quoique indirectement la réception ultérieure du « *freudisme* » en France, dans les rangs du clergé.

9. Delacroix H. Ibid., p. 230.

10. Delacroix H. Ibid., p. 231.

Dans l'immédiat nous allons nous contenter d'établir un état des lieux de la place de la mystique dans l'université française en ce moment charnier de l'apparition dans l'hexagone d'une nouvelle discipline quelque peu éclatée, faisant son apparition dans l'hexagone, la *psychologie religieuse*.

1) L'Université face à la mystique : réceptions diverses et scansion épistémologique.

Sous la III^e République réémergea, dans les dictionnaires de Pierre LAROUSSE et Emile LITRE le vocable « *mysticisme* », avec une série de définitions ambivalentes, plus ou moins négatives, mais en tout cas zébrées par un esprit de nature éminemment positiviste. En effet, l'anticléricalisme se faisait de plus en plus marquant dans la société française, investissant le politique, l'institutionnel et bien sûr l'idéologique. De fait, ce mouvement peut être envisagé, dans un *après-coup*, comme une réaction défensive de l'esprit libéral et rationnel contre les prérogatives théologiques, le pouvoir temporel du pape, le « *Syllabus* » (1864), les dévotions nouvelles et le regain d'intérêt de certaines franges de la population pour les miracles...

En cette fin du XIX^e siècle, la théologie catholique avait établi une classification tripartite de ses productions en traités d'*oraison* ; de *vie religieuse et direction*, et enfin de *spiritualité spéculative*. Pour cette dernière occurrence, certains auteurs spirituels reprécisaient ou retravaillaient des questions spéculatives afférentes à la théologie spirituelle, annonçant par là même un retour marqué des études mystiques.

En fait, à partir de l'émergence du *néo-thomisme* (Aeterni Patris, 1879), un mouvement de type apologétique fondé sur le *discernement des esprits* (Divin, diabolique, naturel, et une variante préternaturelle) se développa suite aux idées et travaux véhiculés par le positivisme, l'empirisme médical, la psychologie pathologique, mais aussi contre l'émergence des sciences humaines (censées être assujetties à la théologie, d'après Vatican 1) telles l'histoire des religions, la sociologie et l'ethnographie, et bien sûr la psychologie des religions... Toutes ces disciplines réussirent à court ou moyen terme, une percée à l'université, en étant tantôt diffusées dans un contexte anticlérical faisant contrepoids avec l'enseignement « *officiel* », celui de la théologie catholique.

Le double mouvement initié contre cet anticléricalisme républicain fut donc le retour au néo-thomisme (Léon XIII) et le renouveau des études de théologie spirituelle vers 1885, par André-Marie MEYNARD et son *Traité de la vie intérieure*, après une longue période d'improductivité remontant aux environs de la Révolution française ; *l'Encyclopédie Théologique* [1845-1866] de l'abbé MIGNE ne permit que la réédition d'anciens ouvrages de patristiques...et quelques dizaines d'écrits apologétiques de qualité discutable.

La mystique fut donc redécouverte à partir de deux entrées bien distinctes, l'*université* (souvent laïque) et *l'Église catholique* : les études et recherches de cette dernière furent représentées d'abord par la *Grégorienne* à Rome ; mais aussi *l'université de Louvain* qui put s'appuyer sur un laboratoire et une chaire de philosophie thomiste, et enfin bien sûr les universités nationales dans de nombreuses villes, auxquelles se rajoutaient les séminaires. Du côté des universités dispensant un enseignement ne portant pas l'estampillage théologique au sens catholique du terme, citons *l'École pratique des hautes études* et sa section religieuse (1886) ; le *Collège de France* pour des enseignements de philosophie, de psychologie expérimentale, d'histoire des religions...; la *Salpêtrière* et *Sainte-Anne* dispensant des cours de médecine aliéniste ou de neurologie à Paris et venant garnir les rangs. Enfin, la *Sorbonne* fut un lieu déchiré par des batailles intestines, la philosophie et la

psychologie purent continuer de siéger dans la « *nouvelle Sorbonne* », la théologie catholique fut finalement boutée hors de son enceinte.

Comme Emile POULAT¹¹ le présenta si bien, la « *culture moderne et libérale* », issue du siècle des Lumières se construisit, en cette fin du XIX^e siècle, contre la « *culture catholique traditionnelle* » et à son détriment : deux cultures se sont alors affrontées, non sans partages ou échanges fructueux, une science laïque et une science catholique, toutes deux portant sur un objet mystique saisi et/ou par nature insaisissable.

Ces *découpages du Réel*, consécutifs d'une coupure, voire d'une *fracture épistémologique*, ne sont pas sans effets sur la perception, l'analyse, les constructions discursives, et les types d'expériences mystiques postulées à cette époque :

- D'une part les *sciences de l'expérience* qui tentaient d'établir des faits, leur vérification préparant l'explication : les psychologies cherchaient à atteindre la nature profonde de l'homme en tenant compte des conditions physiologiques et automatiques de son substrat organique. La sociologie et l'ethnographie, polarisées sur les sociétés, cherchaient à embrasser l'humanité depuis les stades les plus reculés et archaïques, jusqu'aux niveaux les plus développés... (cf. annexe 41 pour un tableau des *sources et courants de la philosophie en France entre le XIX^e siècle et 1933*).

A ces disciplines se rajoutaient les sciences religieuses (ou histoire des religions), la médecine et ses branches aliénistes puis psychiatriques, la neurologie, la psychologie religieuse avec son statut mitoyen, et bien sûr, un peu plus tard la psychanalyse freudienne et certaines autres tendances rivales...

Tous ces courants annonceront l'étude des *phénomènes mystiques*, en tant que visibles, rendus saillant par un stock de manifestations particulières classées comme exceptionnelles ou étranges, tels les stigmates, l'extase, les miracles..., appréhendés la plupart du temps dans une perspective laïcs et naturalistes. Le lieu dit objectivable étant les lisières du corporel, qui exprimerait ou traduirait quelque chose de l'expérience éprouvée par le *supposé* mystique.

Les lieux de diffusion et les auteurs impliqués dans la transmission et la recherche universitaire furent entre autres : le *Collège de France* avec Théodule RIBOT, Pierre JANET, Henri BERGSON, Alfred LOISY, Edouard LE ROY, Jean BARUZI, Louis MASSIGNON, Marcel MAUSS ; la *Sorbonne* avec Georges DUMAS, Emile BOUTROUX, Emile DURKHEIM, Robert FAWTIER, Maurice PRADINES, Lucien LEVY-BRUHL, Roger BASTIDE...; la section « Sciences religieuses » à *l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* avec Paul ALPHANDERY, François PICAUVET, Paul MASSON-OURSSEL...; et enfin *la Salpêtrière* avec Jean-Martin CHARCOT, Paul RICHER, Désiré-Magloire BOURNEVILLE, Jules SEGLAS... sans oublier l'enseignement à *Sainte-Anne* avec Benjamin BALL, Valentin MAGNAN,...et beaucoup d'autres.

11. Poulat Emile. *L'Université devant le Mystique. Expérience du Dieu sans mode. Transcendance du Dieu d'Amour* (Salvator), 1999, 292 p.

- En face de ces bastions laïcs, de tradition plus ancienne, la *théologie catholique* et une certaine *métaphysique* tentèrent chacune d'elle de se partager un domaine non plus visible comme les phénomènes mystiques, mais caché, tamponné par la radicalité existentielle de l'expérience.

Il s'agissait bien là d'opérer un frayage vers *l'expérience mystique* où les mystiques goûtent, par don de grâce, la profondeur de Dieu ; cet absolu dont ils rendront difficilement témoignage par leur parole, et qui sera situé dans une dimension obscure et insaisissable, hors discours. Aux études philosophiques et religieuses initiées par certains philosophes catholiques tels par exemple Maurice BLONDEL, Jacques MARITAIN..., de nombreux théologiens catholiques s'essayeront avec leurs nuances respectives dans ce type de recherches, citons Jérôme RIBET, Joseph de BONNIOT, Auguste SAUDREAU, Augustin POULAIN, Jules PACHEU, Joseph MARECHAL, Léonce de GRANDMAISON, Lucien ROURE, Joseph de TONQUEDEC, Henri BREMOND, Adolphe TANQUEREY, Joseph de GUIBERT...pour ne mentionner que quelques uns des auteurs les plus prestigieux (cf. annexe 42).

La mystique se retrouva concernée par une opération d'isolement et d'objectivation devant le *regard* [clinique] à partir de l'observable du phénomène dit exceptionnel, localisé ou exprimé par le corps. Cependant il ne faut pas perdre de vue le malentendu consistant à *confondre* la mystique chrétienne avec le miracle et l'extraordinaire : si la théologie ascétique et mystique¹² peut très bien prendre en compte les phénomènes dit mystiques, elle les considère la plupart du temps comme accessoire de l'expérience des profondeurs de Dieu, qui elle étant insondable et relevant du *discernement spirituel*. A contrario, la médecine et les diverses psychologies (pathologiques, des religions etc...) ramenaient dans leurs considérations les phénomènes mystiques comme l'aspect visible, perceptible, la conversion corporelle de l'expérience mystique, sans tenir compte dans leur méthodologie de la dimension de l'Esprit Saint, car référé au surnaturel.

A cette dualité de type cartésienne, fondée sur un *homo-duplex* (corps/âme) s'affronta une approche ternaire, les théologiens et certains philosophes catholiques envisageant l'œuvre de l'Esprit Saint ou, à défaut, d'une dimension transcendante.

De sorte que, du côté des sciences de l'expérience, dites humaines, les *théories de la pratique* (Pierre BOURDIEU, 1972) furent filtrées par l'expérience clinique, mais également par les ouvrages biographiques et les traités historiques, voire les terrains ethnographiques...propre à la réalité de chaque discipline. Pour la théologie ascétique et mystique, la « *théorie de la pratique* » se fondait surtout sur les traités d'oraison, la vie religieuse et la direction de conscience attentive à l'Écriture sacrée, aux dogmes, à la spiritualité spéculative orthodoxe d'auteurs spirituels et, seulement pour certains, à l'expérience mystique !

12. Alors que le dominicain Auguste Saudreau considérait l'*unité* de la théologie ascétique et mystique (les degrés de la vie spirituelle, 1896), le jésuite Augustin Poulain établissait quant à lui une *division* entre ascétique (contemplation acquise) et mystique (contemplation infuse) dans ses *Grâces d'oraison. Traité de Théologie mystique* (1901).

Enfin, après avoir fixé de manière sommaire cet état des lieux de la réception et de la prise en compte de la mystique à l'université en France, entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, il nous reste à préciser, dans le sillage de notre thèse, l'érection de ce que l'historien et sociologue des religions E. POULAT appela le « *triangle de fer* » : cet auteur constata qu'à cette époque « *le triangle de fer est en place : mystique, pathologie, ésotérisme. Les études mettront un demi siècle à s'en échapper. Et, avant de s'ouvrir, le triangle commencera par devenir carré avec la découverte des primitifs par l'ethnologie, puis polygone, avec l'étirement en tous sens de « mystique » et « mysticisme » [...] »¹³.*

Si les périodiques et dictionnaires catholiques du début du XX^e siècle mentionnaient dans leurs ensembles les productions « *laïques* » émanant des médecins, philosophes, psychologues, sociologues, historiens des religions, métapsychistes... et portant sur les faits mystiques, en vue secondairement d'asseoir une position apologétique, ceci afin que l'orthodoxie fut préservée ; il n'en était pas de même dans les universités catholiques françaises. En effet, la question, il est vrai, épineuse, de l'association éventuelle de la *mystique* (catholique) avec la *folie*, ou encore la proximité de la religion avec la médecine aliéniste, le rapprochement de la foi avec l'aliénation mentale ne furent pas des pistes encouragées, si ce n'est à quelques très rares exceptions. Peu de thèses académiques portant sur ces domaines ont pu voir le jour dans les franges catholiques. Ce secteur de recherches fut effectivement soumis à un *tabou* ; ou bien se décentrant plus volontiers du côté des études de théologie ascétique ou mystique, voire à l'étude de la vie des saints. Il n'en fut pas de même à la faculté de théologie protestante de Montauban¹⁴ où un cours de psychologie religieuse put y trouver sa place, dès le début du XX^e siècle, dispensé par le professeur Henri BOIS. Ce dernier dirigea de nombreuses thèses, portant sur l'expérience chrétienne et la foi, la conversion, la prière, les guérisons par la foi ou encore la psychologie religieuse dite anormale (les persécuteurs, les martyrs, les obsessions, le spiritisme...) y discutant surtout la place du mysticisme, à partir d'une réflexion ouverte engageant lesdits apports de la psychologie. Il n'est d'ailleurs pas surprenant que cette ouverture universelle émana des milieux protestants, il faut se souvenir que déjà en 1877, Frédéric LICHTENBERGER mena une entreprise protestante qui eut pour projet assumé de s'appuyer sur les avancées des sciences humaines dans le domaine des religions, dans leur ensemble, et aboutissant à *l'Encyclopédie des sciences religieuses*¹⁵ parue en treize tomes, entre 1877 et 1883.

En parallèle, sur un tout autre versant, cette même époque charnière fut gratifiée de nombreux travaux universitaires de médecine aliéniste, souvent méconnus ou tombés dans l'oubli, portant sur le mysticisme, les extases, les stigmates, les miracles, les guérisseurs, le prophétisme, mais aussi la démonomanie, la possession, la sorcellerie... en liaison avec la pathologie mentale, éclairant la plupart du temps les versants déficitaires et morbides des pratiques religieuses en général, et bien évidemment des *mystiques* et des *saints* en particulier.

13. Poulat E. Ibid., p. 30.

14. On pourra trouver de nombreux renseignements sur cette faculté de théologie à Montauban et quelques travaux exposés dans l'article de Georges Berguer, une école de psychologie religieuse, in *Revue de théologie et de philosophie*, 1918, 6, p. 293-307.

15. Consulter l'article de Reymond Bernard. Une centenaire : l'Encyclopédie des sciences religieuses, in *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, 1977, t. CXXIII, p. 617-638.

Entre 1896 et 1912 de nombreux médecins soutinrent leurs thèses dans les facultés de médecine de Paris, Bordeaux, Lyon, Montpellier, Toulouse... Du côté du *démoniaque* d'abord, retenons les travaux de l'école de Montpellier avec notamment Charles PEZET qui établit une nouvelle classification des *démonomanies* (1909), contre celle en vigueur de l'école de Paris, soutenue par les écrits de Jules SEGLAS (1894-96) qui firent alors autorité jusque là. Les travaux de Henri LEVY et Christophe KERNEIS sur les *délires de zoopathie interne* (1906-1907) furent une autre piste afin d'aborder la possession démoniaque dans un registre morbide, inspirés des travaux de Ernest DUPRE.

Sur le versant du *mysticisme*, surgissait une nouvelle entité, le *délire prophétique* (Maurice PROUVOST, 1896 ; Gérassime GHIANNOULATOS, 1912) relayant la *folie prophétique* (1845) de L. F. CALMEIL (datée car s'appuyant sur les monomanies esquiroliennes) ; pour lui substituer une explication morbide plus récente, fondée sur la Grande Hystérie. Suite aux travaux de Benjamin BALL, Soleiman NAGATY, Jean-Marie DUPAIN, d'autres auteurs tentèrent d'affiner la sémiologie des *délires religieux* (Roger HYVERT, 1899 ; François da COSTA-GUIMARAES, 1908...). La question des stigmates et de l'hystérie préoccupa également quelques médecins (Jules BERT, 1901 ; Maurice APTE, 1903 ; Sylvain COUSY, 1908), les mystiques étant coup sur coup examinés sous l'angle de la *dégénérescence* (Jules CLOITRE, 1902), de la *cataplexie* (Léo GAUBERT, 1903), ou encore de l'*hystérie religieuse* (Auguste AUMAITRE, 1907). Enfin la question des guérisons miraculeuses fut un sujet passionné et brûlant, deux médecins, Jean Antoine VOURCH et Jeanne BON virent même leur thèse refusée pour le premier, ajournée par le jury de soutenance pour la seconde... Nous avons établi un index général et chronologique des thèses de médecine aliéniste et de psychiatrie soutenues en France du début du XVII^e siècle à 2007, portant sur les faits religieux et mystiques ; index qui a pour propos de permettre de prendre la mesure des périodes historiques et politiques plus ou moins opportunes quant à élaborer ce type de recherches, ainsi que les thématiques diverses traitées dans ces thèses (cf. annexe 43).

Tous ces aspects réunis montrent bien que ce début du XX^e siècle fut propice à la réception d'éclairages apportés par la *psychologie religieuse* dans les universités française et les divers lieux de formation, étant donné que, le moins que l'on puisse dire, c'est que cet objet *mystique* par définition évanescence et insaisissable, se trouvait être objet d'étude dans différents milieux académiques. Cet état des lieux n'invalide pas pour autant des approches critiques et contrastées, les « *liaisons dangereuses* » de certains auteurs avec la théorie psychologique appliquée aux religions, la fracture de plus en plus importante entre phénomènes mystiques et expériences mystiques... autant de débats opportuns nourrissant les échanges, les recherches et les travaux nombreux et originaux, que nous allons maintenant succinctement aborder.

2) Ernest MURISIER et la « ligne Ribot » : méthode de psychologie pathologie appliquée aux *maladies du sentiment religieux*.

Ernest MURISIER, professeur à la faculté des lettres de l'Académie de Neuchâtel s'inscrit, si l'on peut dire, dans la droite ligne de RIBOT, se réclamant de sa méthode de *psychologie pathologie*, et dédiant au « *maître* », son ouvrage *Les maladies du sentiment religieux*. Commencé en 1898 et publié en 1901, à partir du constat d'un manque de recherches portant sur ce domaine, et de l'appel que RIBOT fit en 1896 dans sa *Psychologie des sentiments* pour encourager « *quelqu'un* » à s'y engager, ce quelqu'un fut donc MURISIER qui répondit à la convocation.

Le modèle des activités mentales de type intellectuelles et affectives fut sollicité, établissant une hiérarchie au sommet de laquelle résidait un homme raisonnable, sujet de la conscience, que la maladie pouvait décomposer selon une *loi de régression* (RIBOT), passant d'une psychologie à la physiologie, c'est à dire de la vie intellectuelle à la vie organique en libérant par là même une activité automatique : « *cette méthode nous permettra d'envisager successivement, dans l'extase, le sentiments religieux sous sa forme individuelle ; dans le fanatisme, le sentiment religieux sous la forme sociale [...]* »¹⁶. Les maladies du sentiment religieux se sépareraient, selon l'auteur, en deux formes bien distinctes : l'*extase* ou sentiment religieux sous une forme individuelle, qui relève d'une psychologie du mysticisme ; le *fanatisme* ou sentiment religieux sous forme sociale, qui requiert une psychologie du fanatisme. MURISIER avança alors que « *dans la maladie, l'idée religieuse détermine l'évolution régressive de la personnalité. Dans la santé, elle tend à réaliser, parfois sans aucune mutilation, l'harmonie des états et des tendances, leur organisation en une unité hiérarchique, en un mot, elle contribue puissamment à l'édification de la personne. Le moi atteint au moins par instants cette unité complexe et synthétique dans l'adoration* »¹⁷.

Dans l'extase, l'organisation hiérarchique bascule, une exagération de la « *tendance unificatrice* » exclut toute forme de diversités d'idées du champ de conscience, au profit des idées religieuses, « *c'est pourquoi l'extase aboutit à l'anéantissement de la personnalité* »¹⁸ toujours selon MURISIER. Les exercices religieux qui permettent d'asseoir l'hégémonie de l'idée religieuse ont pour visées d'aboutir à un « *monoidéisme extatique* ». Ces exercices revêtent une double forme, physiologique et psychologique ; « *cela signifie que l'image du Christ devenue maîtresse d'une conscience rétrécie étend son empire sur les sentiments et jusque sur l'organisme (stigmatisation, extase motrice, etc.), ce qui doit satisfaire en une certaine manière le besoin d'unité et de direction* »¹⁹. Le degré de l'extase est marqué par un rétrécissement du champ de la conscience initié par la maladie et par des pratiques ascétiques, déterminant *naturellement* des visions et des hallucinations, selon l'auteur. Durant la période de quiétisme, le monoidéisme tout comme la passivité de l'individu devient absolue. S'ensuit le ravissement ou « *la conscience extérieure est suspendue, la sensibilité ne répond plus aux excitations* »²⁰, et enfin un état d'indifférence entraînant l'extinction totale de la conscience.

En fait, le désordre organique, la maladie de type intellectuel ou affectif peut entraîner un anéantissement progressif et graduel de la personnalité, le champ de la conscience étant rétréci et polarisé sur une idée fixe de nature subconsciente pourrait-on dire, même si MURISIER n'utilisa pas ce concept. De fait, « *l'idée religieuse altérée par la maladie, amène naturellement des phénomènes anormaux et néanmoins propres à satisfaire pour un temps le besoin le plus impérieux et le plus profond du mystique* »²¹.

16. Murisier Ernest. *Les maladies du sentiment religieux* (Alcan), 3^e éd., 1909, p. 4.

17. Murisier E. Ibid., p. 92.

18. Murisier E. Ibid., p. 43.

19. Murisier E. Ibid., p. 58.

20. Murisier E. Ibid., p. 66.

21. Murisier E. Ibid., p. 68.

Alors que le *mystique* est un « être isolé », la tendance unificatrice agirait surtout au dedans pour régler, par l'anéantissement, le cours de la vie intérieure ; le *fanatique* serait, quant à lui, un « être adapté », la tendance unificatrice s'exerçant plutôt au dehors et déterminant le cours de la vie sociale. MURISIER prétendit que « *estatiques (sic) et fanatiques sont caractérisés par la perversion, plus ou moins grave, de leurs sentiments sociaux et moraux et par l'extraordinaire intensité de leurs sentiments religieux* »²². Ces deux périodes fonctionneraient sur le mode de l'alternance, entre vie contemplative [solitaire] et vie active [sociale], même si le sentiment religieux se développe parfois chez des personnes isolées, mais tantôt aussi dans des communautés.

Concernant la critique de l'ouvrage, l'historien des religions Jean REVILLE, pour le compte de la *Revue de l'histoire des Religions* en 1901 regretta d'abord que MURISIER ne se soit pas appuyé sur des matériaux puisés auprès des peuples primitifs, en matière de phénomènes d'extase, car selon cet auteur baignant dans le préjugé classique de l'époque, « *ils offrent le grand avantage d'être en général beaucoup moins complexes que les états d'âme des extatiques civilisés* »²³. Pourtant ce qui sembla le plus gêner REVILLE, fut la méthode d'analyse qui se voulut trop générique, faisant fi des déterminismes sociaux et culturels propre à des sociétés différentes (pour les cas de fanatismes), et d'expériences mystiques atypiques (pour les cas d'extases). Autrement dit, beaucoup plus de « *cas d'espèce* » auraient été les bienvenus, « *quelques analyses aussi soigneuses que possible de la vie psychique de certains mystiques ou de certains fanatiques déterminés fourniraient des résultats beaucoup plus solides que les analyses générales, somme toute théoriques, appuyées par des exemples pris dans les milieux les plus divers et utilisés sans que l'on tienne compte des circonstances particulières propre à chaque individu. Quel est l'état d'âme d'un sorcier nègre, quel est celui d'un fakir, d'un derviche, d'un moine bouddhiste, d'un visionnaire chrétien déterminé ?* »²⁴. Enfin REVILLE souligna la difficulté à discerner ce qui relevait de la maladie du sentiment religieux par rapport à des manifestations de sainteté...

Dans un article sur « Les états mystiques » paru dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en 1905, le vicomte BRENIER (dit Maxime) de MONTMORAND s'insurgea contre certains psychologues qui percevaient l'extase comme une folie transitoire, un type d'exaltation morbide du sentiment religieux, avec rétrécissement progressif du champ de la conscience menant à un monodéisme. Les psychologues incriminés furent T. RIBOT, A. GODFERNAUX, E. MURISIER, E. RECEJAC et J. LEUBA. Pour le cas de MURISIER, MONTMORAND critiqua sa terminaison de l'extase, devant aboutir à « *l'extinction totale de la conscience* »²⁵ qui résulterait paradoxalement, selon lui, de son excès d'unité. Il s'agirait là d'une sorte d'évolution régressive de la vie psychique, partant de la vie intellectuelle, via les états affectifs, et menant vers l'inconscience ou, tout du moins au monodéisme, ce qui semble équivalent. Cette extinction de la conscience pourrait tantôt favoriser l'exaltation d'une activité automatique (sur un versant pathologique) ou libérer une conscience subliminale type MYERS (avec des manifestations psychiques exceptionnelles, en lien avec un monde spirituel !). En fait, selon nous, il s'agit bien d'une réalité déterminée par la grille de lecture apposée sur les phénomènes.

22. Murisier E. Ibid., p. VIII.

23. Reville Jean. Analyses et comptes rendus. E. Murisier. – Les maladies du sentiment religieux, in *Revue de l'histoire des religions*, 1901, 44, p. 440.

24. Reville J. Ibid., p. 441.

25. Montmorand Brenier de. Les états mystiques, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1905, 60, p. 13.

Dans le cas de MURISIER, l'activité monoïdéique est systématiquement déficitaire sur un plan organique, physiologique et moteur, l'extase étant symptomatique d'une destruction progressive, selon certaines lois, des sentiments intellectuels et affectifs, menant du stable à l'instable.

Pourtant, en contrepoint, l'école carmélitaine mentionna notamment une extase d'origine contemplative ou l'intelligence serait envahie par une lumière et une vision qui la dépasse ; « *paralyser* » ou annihiler provisoirement une ou plusieurs facultés de l'âme (intelligence, volonté), de manière isolée ou plurielle : la théologie mystique évoque en ce cas une « *ligature des sens* » ou « *des puissances* ».

Cet aspect semble avoir été complètement scotomisé par MURISIER, qui fit l'impasse sur l'expérience mystique de Sainte Thérèse d'AVILA (ne la citant que de manière périphérique), contrairement à son maître officieux T. RIBOT, qui s'appuya quant à lui à de nombreuses reprises sur ses écrits, y voyant une mine de renseignements psychologiques sur la vie intérieure. Au contraire, MURISIER dont le travail fut estimable, avait tendance à projeter un diagnostic systématiquement *morbide* sur les états extatiques chez les mystiques ; et si son ouvrage portait sur les maladies du sentiment religieux, il eut fallu selon nous, qu'il nuance son approche sans disqualifier les expériences vécues et rapportées par un certain nombre de mystiques. S'il est vrai que les limites entre *transcendance* et *déficience* ne sont pas faciles à cerner, cela ne devrait pas mener d'office à une entreprise de démolition de certaines expériences mystiques, en lien avec les domaines de la psychologie et parfois de la pathologie, mais qui, sous un autre aspect, les dépassent radicalement.

3) William JAMES, *The Varieties of Religious Experience* (1902) : Pragmatisme philosophique dans une œuvre phare, et réactions en série.

Le livre de William JAMES fut constitué d'une suite de leçons professées à Edimbourg en 1901 et en 1902, sorti sous le titre de *The Varieties of Religious Experience. A study in human nature*. En cette même année 1902, il fut « traduit » (et raccourci !) en français par F. ABAUZIT, professeur de philosophie, avec pour nouveau titre *L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive*, paru en 1906, et préfacé par Emile BOUTROUX.

William JAMES (1842-1910), philosophe et professeur de physiologie puis de psychologie à l'Université d'Harvard, fut également le fondateur du *Pragmatisme* américain. Son ouvrage, *The Varieties of Religious Experience* semble avoir été alimenté par des lectures qu'il fit en 1896 à l'institut Lowell, portant sur les « *états mentaux exceptionnels* »²⁶. Nous n'allons pas passer en revue chacun des chapitres qui constituent cette œuvre, mais il s'agira plutôt de repérer la méthode employée par JAMES, la trame générale de son travail qui nous mènera à son chapitre consacré au mysticisme, afin de saisir la place qu'il accordait aux activités subconscientes.

26. Il s'agissait de huit lectures portant sur les rêves et l'hypnotisme, l'automatisme, l'hystérie, les personnalités multiples, la possession démoniaque, la sorcellerie, la dégénération, le génie. Les notes de W. James furent retrouvées en 1977 à Harvard, et publiées par Eugène Taylor en 1983 : *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures* (The University of Massachusetts Press).

D'emblée W. JAMES précisa que ce qui l'intéressait c'était non pas les institutions mais bien plutôt les sentiments et les instincts religieux, en accordant à ces derniers un intérêt prononcé qu'à un certain niveau : « *je m'en tiendrais donc à ces phénomènes subjectifs qui n'apparaissent qu'aux degrés les plus avancés du développement religieux et que nous connaissons par les témoignages écrits d'hommes arrivés à la pleine conscience d'eux-mêmes c'est à dire par la littérature religieuse et notamment par les autobiographies* »²⁷.

Afin de comprendre la religion intérieure et personnelle, il s'agirait d'étudier le contenu immédiat de la conscience religieuse. Comme le souligna H. NORERO, pour JAMES la religion équivaut aux « *impressions, les sentiments et les actes de l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec ce qui lui apparaît comme divin* »²⁸.

La méthode de JAMES se voulut empirique et inductive, elle se conformait rétrospectivement (l'ouvrage étant antérieur) au premier principe de psychologie religieuse émis en 1902 par FLOURNOY, l'« *exclusion méthodologique du transcendant* », mais il ne développa par contre pas l'« *interprétation biologique* », le second principe du psychologue suisse, s'en tenant plutôt à des méthodes comparatives et dynamiques.

Par ailleurs, JAMES releva deux sortes de jugements, distinguant la question de « *fait* » et la question de « *valeur* » (p. 46-47). L'auteur se situa du côté des *faits* religieux, qu'il tenta de décrire en tant que faits, s'abstenant d'y ajouter un *jugement* de valeur comme le pratique l'homme religieux. L'écueil postulé par JAMES à propos de la prise en compte de la valeur, serait de filtrer l'expérience religieuse à partir de principes théologiques ou philosophiques, en délaissant la réflexion du sentiment religieux comme *fait*, au profit de sa *valeur* objective et sa légitimité. Comme le prétendit fort justement H. DELACROIX dans l'étude critique qu'il réalisa sur l'ouvrage de JAMES en 1903, « *observer, décrire, classer et expliquer les faits religieux, voilà, semble t'il, toute la tâche de la psychologie religieuse [...]* »²⁹, selon le psychologue américain, peu intéressé par les spéculations métaphysiques, et adepte (fondateur) du pragmatisme.

Les caractères religieux se subdiviseraient donc, selon W. JAMES, en « optimisme religieux » (tempérament heureux) et « pessimisme religieux » (âmes souffrantes), soutendus par la capacité affective ; l'auteur poursuivant ensuite sur un chapitre traitant de la conversion dont la phase terminale s'accompagnerait de sentiments mystiques, force, paix, joie surnaturelle, certitude des réalités divines. La transformation occasionnée suite à la conversion libérerait des énergies extraordinaires qui pourraient être appréhendées du côté du mysticisme d'une part, de l'activité subconsciente d'autre part.

27. James William. *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive* [1902] (Exergue) 2001, p. 44. Nous nous appuyons sur cette récente édition, préfacée par Bertrand Méheust, et dont le titre a quelque peu été modifié, plus fidèle, d'après nous, à l'original.

28. Norero H. Etude critique. William James. – L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive, in *Revue de l'histoire des religions*, 1906, 54, p. 67.

29. Delacroix Henri. Etudes critiques. Les variétés de l'expérience religieuse par William James, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1903, 11, p. 643.

Dans le chapitre dix réservé au « *Mysticisme* », JAMES annonça immédiatement que « *on peut dire que la vie religieuse a sa racine dans des états de conscience mystique* »³⁰, angle d'approche qui eut pour propos l'étude de l'expérience religieuse intime. Le terme mysticisme, ambigu dans son usage, employé régulièrement de manière péjorative, nécessita d'être caractérisé par l'auteur, qui se résolut à circonscrire quatre traits spécifiques, censés faire *critères* dans la détermination d'une expérience mystique.

Tout d'abord l'« *ineffabilité* », au sens où « *le sujet qui éprouve un tel état de conscience dit qu'il ne peut trouver de mots pour l'exprimer. Il faut donc l'éprouver directement, il est incommunable* »³¹, l'état mystique étant plutôt, selon JAMES, un sentiment qu'une idée.

Le second trait étant l'« *intuition* », les états mystiques qui sont plutôt des sentiments « *apparaissent aussi au sujet comme une forme de connaissance. Ils lui révèlent des profondeurs de vérité insondables à la raison discursive* »³².

Le troisième trait est l'« *instabilité* », marquant la durée provisoire des états mystiques (durée moyenne selon l'auteur, une demi-heure à une heure, parfois deux heures...!) qui disparaissent au profit d'un retour à la conscience normale.

Enfin le dernier caractère, la « *passivité* » mettant à mal les techniques pratiques d'induction d'états mystiques, JAMES affina sa pensée en ajoutant que « *quand l'état de conscience a pris sa forme caractéristique, le sujet sent sa volonté paralysée ; parfois même il se sent comme dompté par une puissance supérieure* »³³. Cette dernière remarque jette un pont entre les états mystiques et les phénomènes de dédoublement de la personnalité, glossolalie, écriture automatique et « extase médianimique » (sic).

A partir de sa définition initiale, W. JAMES tenta de décrire une variété de degrés des états mystiques, depuis les états hypnoïdes ; l'ivresse produite par la morphine, l'éther, l'alcool ; les révélations anesthésiques induites par le protoxyde d'azote ou le chloroforme ; diverses variétés théosophiques ou ésotériques ; religieuses tels le yoga hindou, l'expérience du samadhi bouddhiste ou encore la secte des « çoufis » (sic) mahométans ; le degré ultime, le plus achevé, étant réservé dans son écrit à l'extase des grands mystiques chrétiens, ou sainte Thérèse d'AVILA fut convoquée comme exemple princeps principal.

Ce vaste modèle hiérarchisé amena donc JAMES à préciser ce qu'il entendait par expérience mystique : « *elle est en somme panthéiste et optimiste, ou du moins dégagée de tout pessimisme. Elle s'oppose au naturalisme, et s'accorde très bien avec l'idée de la régénération et d'un monde surnaturel* »³⁴.

Dans son étape ultime, les états mystiques s'imposeraient avec une autorité absolue à ceux qui les éprouvent, s'appant l'autorité d'une conscience exclusivement rationnelle, bornée à l'entendement et aux différents sens. Pourtant, JAMES enferma néanmoins ces états mystiques, en tant que faits psychologiques, dans le giron de la *conscience*, en mettant à jour d'autres potentialités de celle-ci.

30. James W. Ibid., p. 363.

31. James W. Ibid., p. 363.

32. James W. Ibid., p. 364.

33. James W. Ibid., p. 364.

34. James W. Ibid., p. 395.

Enfin ce même auteur avança une explication psychologique, *l'activité subconsciente*, aussi qualifiée par différents auteurs d'automatisme, sous tendue il est vrai par des acceptions pas toujours identiques, chez Alfred BINET, Pierre JANET, Frederic MYERS, Joseph GRASSET ou encore Morton PRINCE... Dans le chapitre sur les conversions, JAMES nota que les phénomènes d'automatismes jalonnaient non seulement les périodes de crise, mais également les moments d'assurance et de paix : inconscience, convulsions, visions, paroles involontaires, photismes... qui ne seraient occasionnés qu'à partir d'une vaste région dite *subliminale*, non accessible à la conscience claire, mais pouvant l'influencer, surtout dans des états caractérisés par une instabilité nerveuse. Ces symptômes à la base de la personnalité, ont pu occasionner des phénomènes psychiques anormaux chez des génies ou bien des grands initiateurs de religion, des mystiques ou des saints, sans qu'il faille condamner pour autant leurs expériences respectives.

Il nous semble que de ce point de vue, la pensée pragmatique de JAMES est relativement proche de l'école de *physiologie historique* française du deuxième tiers du XIX^e siècle, patronnée par Louis F. LELUT. Pourtant JAMES institua une *nuance* à partir de cette activité subconsciente, dans certains cas il s'agissait d'un état pathologique suite à la désagrégation du champ de conscience, l'automatisme de l'instinct prenant la direction des opérations chez l'aliéné ; parfois au contraire, l'activité subconsciente devient une condition du génie, l'esprit au lieu de se désagréger sur le mode d'une involution régressive fatale, voit par cette activité subliminale un déferlement de synthèse créatrice ou l'énergie convergerait vers des réalisations exceptionnelles.

W. JAMES nota également qu'il y avait un substrat psychologique identique, tant dans la pathologie (alias le « *mysticisme diabolique* », sorte de mysticisme religieux à rebours) que dans le mysticisme authentique et sain : « *le mécanisme psychologique est le même ; dans les deux cas, le mysticisme surgit des profondes régions de la vie subliminale, dont la science admet de plus en plus l'existence, mais qui est encore si peu connue. L'ange et le démon y résident côte à côte ce qui en vient doit être passé au crible et subir l'épreuve de l'expérience, tout comme les sensations ordinaires. L'origine subliminale n'est donc pas une garantie infaillible* »³⁵. A propos de certains ravissements mystiques, il parla d'invasions de la vie subconsciente dans la pensée, faisant néanmoins le constat que les « *conditions cérébrales* » de ces invasions sont encore tout à fait inconnues !

En conclusion, W. JAMES énonça son hypothèse : « *quel qu'il puisse être au-delà des limites de l'être individuel qui est en rapport avec lui dans l'expérience religieuse, le « plus grand » fait partie, en deça de ces limites, de la vie subconsciente. En se fondant ainsi sur un fait psychologique admis de tous, on censure avec la science positive un point de contact qui manque d'ordinaire aux théologiens. Mais en même temps, on justifie l'affirmation du théologien que l'homme religieux subit l'action d'un pouvoir extérieur ; car les irruptions du subconscient dans la conscience claire ont pour caractère de s'objectiver et de donner au sujet l'impression qu'il est dominé par une force étrangère. Dans l'expérience religieuse, cette force apparaît, il est vrai, comme étant d'un ordre supérieur ; mais puisque, suivant notre hypothèse, ce sont les facultés les plus hautes du moi subconscient qui interviennent, le sentiment d'une communion avec une puissance supérieure n'est pas une simple apparence, mais la vérité même* »³⁶.

35. James W. Ibid., p. 397-398.

36. James W. Ibid., p. 465.

Enfin, avant d'en arriver aux critiques, il ne faut pas oublier de préciser que W. JAMES introduisit la notion d'« *état théopathique* », entendue par lui sur un versant négatif. Il le distinguait du fanatisme, le référant plutôt à ceux qui ont un caractère « mou » (!), l'intelligence faible au point de s'absorber, à partir de l'imagination, dans le sentiment de l'amour de Dieu, et par là même se couper de toutes contingences humaines.

Selon JAMES « *il semble que l'amour divin, pour prendre possession d'une âme si exigüe, ait dû en expulser tous les amours et toutes les activités humaines. Comme il n'y a pas de nom pour désigner cet abandon langoureux à une dévotion outrée, je l'appellerai l'état théopathique* »³⁷. Il cita comme exemple de « *sainteté théopathique* » Marie-Marguerite ALACOQUE.

Il nous semble que la première critique en langue française de l'œuvre de W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, fut celle du psychologue suisse Théodore FLOURNOY, réflexion dont il rendit compte dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, en 1902. En fait, la critique fut plutôt une éloge sans nuances du travail de JAMES, FLOURNOY résumant l'ensemble sans émettre la moindre réserve tant il sembla débordé par l'enthousiasme d'une méthode de « philosophie religieuse » (!) de type inductive. FLOURNOY admit que « *il faut donc se rendre à l'évidence de fait qu'il n'y a aucun moyen d'établir d'une façon rationnelle et impersonnelle la validité objective de l'expérience religieuse et des croyances qu'elle entraîne ; mais il n'y a pas davantage moyen de les réfuter et de prouver que le phénomène mystique ne met pas l'individu en contact avec une réalité supérieure* »³⁸.

Par ailleurs, l'auteur avait fait sienne la théorie du moi subliminal ou subconscient en tant que « *intermédiaire entre la personnalité ordinaire et le monde spirituel problématique, pour expliquer tous les phénomènes immédiats d'expérience religieuse et leurs caractères typiques [...]* »³⁹. Les appréciations qui suivront maintenant ne seront heureusement pas aussi unilatérales, et marqueront certains contrastes théoriques vis à vis de l'œuvre de JAMES.

Dans une lecture critique de l'ouvrage de William JAMES, James LEUBA pointa l'ambiguïté méthodologique de ce dernier. La posture psychologique jamesienne étant doublée par une métaphysique de type idéaliste, permettant un raccordement potentiel de la théologie : « *the door into the extra-human world he has apparently so well closed with one hand is forthwith reopened with the other* »⁴⁰, au grand dam de LEUBA. Pour lui, comme nous le verrons juste après, l'explication ultime des phénomènes supposés transcendants se trouvaient déjà solutionnés par les apports empiriques et intra-humains (!) de la psychologie.

Dans une autre étude critique consacrée à l'analyse de l'ouvrage de W. JAMES pour le compte de la *Revue de l'histoire des religions*, H. NORERO releva d'abord que la religion pouvait avoir pour fruit pratique la sainteté et le mysticisme, et pour fruit intellectuel des théories spéculatives.

37. James W. Ibid., p. 335.

38. Flournoy Théodore. Revue critique. William James. – The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1902, 54, p. 521.

39. Flournoy T. Ibid., p. 524.

40. Leuba James. Professor William James' interpretation of Religious experience, in *International Journal of Ethics*, 1904, 14, p. 328. Traduit en français, cette sentence signifie « *la porte donnant accès au monde extra-humain qu'il a apparemment si bien fermé avec une main est immédiatement réouverte avec l'autre* ».

Si donc JAMES porta une attention accrue aux sentiments religieux, dont la sainteté et le mysticisme, il passa volontairement à côté des spéculations de type métaphysique au nom de la doctrine du pragmatisme, plaçant tout compte fait un jugement de *valeur* empirique, celui des résultats d'une croyance et non son origine. NORERO précisa ensuite, à juste titre selon nous, que « *notre pensée se refuse à l'hypothèse du polythéisme anthropomorphique. Nous reconnaissons une expérience comme divine au degré d'idéal qu'elle réalise. Mais d'après quelle règle juger cet idéal ? L'empirisme de W. JAMES est incapable de nous le dire : les instincts moraux et les préjugés philosophiques auxquels il se réfère, sont beaucoup trop vagues et contradictoires ; ils manquent d'autorité pour une tâche aussi haute* »⁴¹. Nous reviendrons un peu plus tard sur le sillon de cette critique. Pour conclure, NORERO reconnut néanmoins la qualité de la recherche de W. JAMES et son apport au vaste domaine encore en chantier, la psychologie religieuse.

Un autre travail critique, rédigé par Henri DELACROIX dès 1903 dans la *Revue de métaphysique et de morale* mérite d'être pris en considération. Contrairement à NORERO, DELACROIX fut très affirmatif, enthousiaste même quand il loua le « *beau livre* » de W. JAMES qu'il rattacha à un mouvement de psychologie de la religion, courant qui ne laissa pas indifférent DELACROIX étant donné qu'il y adhéra, en réalisant justement des travaux nourris par cette approche. Lui aussi fut partisan de la théorie du subconscient qui poursuivrait, dans une « *vastitude* » plus dense, le moi conscient, tendant vers la vie *subliminale*. En deça des théorisations et des dogmes religieux basés sur des interprétations spéculatives d'après coup, de surcroyances, c'est bien plutôt le socle de l'expérience qui, pour JAMES, serait la mesure de la valeur, ouvrant sur une étude de psychologie pure (!) des faits religieux : « *Abstraction du monde sensible – concentration sur les réalités idéales, sorte de monoïdéisme où défilent de pieuses images – pénétration, appréhension sans forme et sans images de la divinité : tels sont les états élevés, inaccessibles aux profanes, que les initiés nous décrivent ; ils ont chacun sa terminologie, chacun sa classification, mais les phénomènes qu'ils décrivent se ressemblent singulièrement* »⁴². Ces éléments permettant par là même de dégager des conclusions à prétentions générales à propos du *sentiment mystique*, vue que les traditions religieuses dont il est issu ne sont pas prises en compte par la psychologie des religions selon JAMES et DELACROIX, au motif d'un biais, celui du jugement de valeur, et l'écueil du raisonnement métaphysique abstrait. Ce constat a priori admit, DELACROIX émit l'hypothèse que « *le « surplus » que l'expérience religieuse constate au delà de nous n'est pas autre chose que la vie subconsciente, nous avons atteint la couche solide de l'expérience et du fait* »⁴³.

Cependant DELACROIX adressa tout de même quelques critiques à JAMES, tout d'abord son peu d'entrain quant à tenir compte de la dimension sociale ; en effet l'expérience individuelle ne peut pas être décrochée du milieu où elle s'exerce ni des *suggestions* auxquelles elle s'expose. De même on ne saurait, selon DELACROIX, faire l'économie de l'histoire (et donc de la *science des religions*) en remontant bien au-delà des autobiographies de mystiques, jusqu'aux premiers documents exploitables, aux fins d'étudier l'origine et la formation de la religion personnelle, en marge des Eglises et des théologies.

41. Norero H. Ibid., p. 77.

42. Delacroix H. Ibid., p. 656.

43. Delacroix H. Ibid., p. 659.

Pourtant « nulle part la question historique n'est posée. JAMES prend pour une vérité de sens commun, que la religion personnelle est à la base de la religion [...] »⁴⁴. De fait, insista le critique, « le livre de JAMES établit bien qu'il y a dans l'état actuel de la civilisation des formes personnelles de la religion, une dévotion intérieure accessible à la seule psychologie, mais il n'établit pas [...] qu'il en ait été ainsi antérieurement »⁴⁵.

D'autre part, à force d'insister sur le primat de la vie affective dans la religion, le sentiment étant le socle de la religion, JAMES négligea les éléments intellectuels à l'œuvre dans toutes les émotions religieuses, le travail de l'intelligence permettant précisément à une émotion de devenir religieuse. DELACROIX affirma ensuite, « je ne crois guère qu'il y ait affectivité sans intelligence, ni qu'on puisse isoler les états affectifs des états intellectuels et les présenter comme primitifs »⁴⁶.

Autre élément de critique, « le sentiment religieux se serait ainsi affranchi progressivement de l'intelligence au point de pouvoir actuellement flotter à l'état libre »⁴⁷ selon JAMES, celui-ci ne tenant pas compte des interactions entre affectivité et intelligence ; par exemple une expérience mystique a pu influencer des théologies, mais cette expérience mystique a également pu s'inspirer de traditions religieuses et de théologies.

Enfin DELACROIX conclua sur un point d'accord avec JAMES, en admettant, comme ce dernier, que « le fait central de la conscience religieuse, c'est la coexistence en nous de deux plans de conscience, l'un clair, l'autre subliminal ; de là des états affectifs, sentiments de division, de malaise. Mais de là aussi des expériences positives, rêves, hallucinations, impulsions, inspirations, etc., auxquels des esprits non éclairés attribuent une valeur objective et qu'ils interprètent comme extérieurs à eux. C'est en reportant les objets qu'ils dégagent de ces expériences intérieures et de leur expérience de la nature, interprétée comme ils s'interprètent eux-mêmes, sur ces états affectifs, qu'ils constituent, qu'ils construisent le sentiment religieux : la représentation du divin donne un sens religieux à l'émotion d'abord inqualifiable »⁴⁸.

Pour la *Revue du clergé catholique*, le philosophe catholique Georges MICHELET rédigea une série d'articles en 1906 et 1907 ayant pour titre « L'expérience religieuse d'après James », l'un d'eux étant spécifiquement consacré aux faits religieux et à la théorie de la subconscience.

L'auteur analysa avec profondeur et érudition les enjeux de la théorie psychologique du subconscient, appliquée au domaine de la théologie catholique. Cette théorie amena des explications, admises par l'auteur, pour les faits de la vie *normale* (rêverie, écriture automatique, distraction amenant une anesthésie fugitive...) et de la vie *pathologique* (hystérie, dédoublement de la personnalité, spiritisme, états psychasthéniques...). Pourtant, lorsque JAMES foula le domaine du religieux, considérant que le même mécanisme élémentaire de la vie mentale était à l'œuvre, dans les faits *naturels* et *supernaturels*, les seconds étant d'ailleurs assimilés pragmatiquement aux premiers, MICHELET n'acquiesçait plus.

44. Delacroix H. Ibid., p. 663.

45. Delacroix H. Ibid., p. 664.

46. Delacroix H. Ibid., p. 665.

47. Delacroix H. Ibid., p. 666.

48. Delacroix H. Ibid., p. 667-668 (c'est nous qui soulignons).

D'un revers de main, il faudrait balayer toute la théologie catholique, et lui substituer une exégèse scientifique fondée sur de la psychologie : « *d'un mot, là ou un théologien dit : grâce de Dieu, le psychologue doit traduire : influence du subliminal* »⁴⁹.

A terme le domaine de la psychologie dépouillerait la théologie catholique des phénomènes mystiques qui jusque là n'étaient disqualifiés que par certains médecins aliénistes qui les ramenaient à des manifestations pathologiques ; ou bien des incroyants, des philosophes libres penseurs, des anticléricaux qui niaient l'authenticité des miracles et des extases. Là il s'agirait d'une démarche quelque peu différente : la psychologie des religions tentait, selon MICHELET, de réaliser une sorte d' *O. P. A.* (offre publique d'achat) dirigée sur les phénomènes mystiques, afin de les « *laïciser* » et de leur appliquer une théorie naturaliste, à partir de l'hypothèse du subconscient.

Si, comme le prétendait avec une mesure certaine MICHELET, essayant de cerner la posture de JAMES, « *on peut en effet concevoir que la conscience subliminale soit le champ où agit directement la grâce et qu'ainsi elle serve de point de contact entre l'humain et le divin* »⁵⁰, il s'agissait là déjà d'une « *surcroyance métaphysique* » que JAMES postula dans sa conclusion, s'éloignant du même coup de son principe méthodologique axé sur les seuls faits psychologiques.

Si par ailleurs, JAMES voulut au nom du *Pragmatisme*, s'affranchir de toutes spéculations, c'est à dire de conceptions théoriques à priori, par là même il nia les spécificités des traditions religieuses au sein desquelles (ou par opposition à celles-ci) pouvait émaner une *expérience mystique*. De sorte que l'auteur milita pour un seul type d'expérience mystique constitué de caractéristiques *invariantes*, faisant fi du coup de la pluralité des formes que celles-ci (les expériences mystiques) peuvent prendre. En effet mettre sur un même plan l'usage de substances toxiques et les états extatiques chez certains grands mystiques chrétiens, revenait à envisager un « *montage* » qui somme tout se voulait « *panthéiste* », faisant œuvre d'un synchronisme dont l'artifice de l'abstention d'un jugement de valeur ne faisait plus effet. Un des risques étant de ne pas distinguer *expérience* mystique et *phénomène* mystique, l'autre étant de psychologiser l'expérience religieuse, en arguant de la « *représentation du divin [qui] donne un sens religieux à l'émotion d'abord inqualifiable* » (JAMES, in DELACROIX, *ibid*, p. 668).

W. JAMES pourtant sera reconnu comme un des précurseurs du courant psychologique américain des années 1960, portant sur les *A. S. C.* ou *Altered States of Consciousness* (traduit en français par *états modifiés de conscience*), courant retenant notamment du côté des états mystiques, les expériences induites, différenciées de celles dites spontanées. Pourtant l'usage de substances hallucinogènes avait déjà été étudié scientifiquement bien avant JAMES, par des auteurs tels Jacques-Joseph MOREAU de TOURS, Alfred MAURY, Max SIMON, Alexandre BRIERRE de BOISMONT, Alexandre CULLERRE... Sigmund FREUD expérimenta sur lui-même et quelques autres la cocaïne alors que Pierre JANET n'aborda que sommairement ce type de recherches dans l'ensemble de ses travaux publiés, si ce n'est dans son ouvrage *De l'angoisse à l'extase* (Paris, 1926-28) paru en 2 tomes.

49. Michelet Georges. L'expérience religieuse d'après James. III. Les faits religieux et la théorie de la subconscience, in *Revue du clergé français*, 1907, LII, 15 nov., p. 389.

50. Michelet G. *Ibid.*, p. 391.

Si l'ouvrage de W. JAMES eut jadis un retentissement énorme en France dans les sphères universitaires, dans un contexte propice à l'installation d'une psychologie des religions ; l'ouvrage fut, rappelons le, traduit en 1906 et réédité en 1926, il tomba ensuite dans un oubli tout au long du XX^e siècle dans notre hexagone. Bien que JAMES fut cité ça et là, surtout dans les travaux de quelques auteurs s'adonnant aux recherches sur les E. M. C., tel Georges LAPASSADE, ou encore dans une visée certes différente par le sociologue Bertrand MEHEUST qui rédigea un mémoire de maîtrise durant les années 70 sur W. JAMES, l'oeuvre en question n'eut droit à une réédition française qu'en l'an 2001 !

4) Divergences de propos entre érotomanie et mysticisme : la réaction de B. de MONTMORAND aux écrits portant sur la psychologie des religions de J. H. LEUBA [1902-1904].

James H. LEUBA (1868-1946), né à Neuchâtel, fut professeur de psychologie au Bryn Mawr Collège où il enseigna la psychologie des religions avec un intérêt prononcé pour l'application de cette discipline aux mysticismes. Auteur de nombreuses publications dans des périodiques nord-américains, il se fit connaître en France grâce à la publication en 1902 d'un long article en deux parties, sorti dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Le titre qu'il donna à son travail fut « Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens » ; il tenta d'abord de caractériser les deux traits majeurs du tempérament mystique chrétien, « l'instabilité de la sensibilité organique – elle alterne entre l'anesthésie et l'hyperesthésie – et l'énergie tenace et héroïque avec laquelle il poursuit un idéal moral bien déterminé »⁵¹.

Selon LEUBA, une sensibilité excessive à la vie intérieure altère certes la perception et le jugement mais, mêlée à d'autres tendances, cette sensibilité pourrait très bien mener à la réalisation d'un *état psycho-physiologique* d'une supériorité certaine, même s'il n'est par ailleurs que partiel. L'auteur ajouta, nous le citons, « c'est d'un système nerveux particulièrement sensitif et instable qu'on a le droit d'attendre du nouveau, soit dans la vie de la pensée pure, soit dans la vie affecto-motrice »⁵². LEUBA s'attacha ensuite à retracer partie de la vie intérieure de différents mystiques chrétiens, Mme GUYON, Saint François de SALES, Sainte Thérèse d'AVILA, J. van RUYSBROECK, J. TAULER, H. SUSO, afin de saisir les désirs et les tendances à l'œuvre. Prenant Mme GUYON par exemple, l'auteur indiqua tout d'abord que la présence ou l'absence d'un état coenesthésique équivalait, pour cette mystique, à la présence ou l'absence de Dieu ! Une seconde tendance étant également à circonscrire, l'hyperesthésie de la conscience morale ; aspects types des mystiques chrétiens, l'une étant prépondérante vis à vis de l'autre, expliquant par là même, selon l'auteur, la diversité des mystiques.

De sorte que, toujours chez Mme GUYON, le développement de la conscience morale était conditionné par la formation d'un autre moi, assimilant les tendances supérieures (les « *bons mouvements* » de Dieu), et écartant les tendances inférieures (les désirs mauvais de la mystique). Il s'agit en fait d'une dissociation psycho-physiologique, « la personnalité marche ici au dédoublement par le groupement des tendances suivant leurs valeurs morales »⁵³, un « moi central » (!) s'accroissant.

51. Leuba James. Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1902, 54, p. 2.

52. Leuba J. Ibid., p. 2.

53. Leuba J. Ibid., p. 15.

Les mystiques de LEUBA sont donc soumis à une tendance à l'action automatique doublée par l'action impulsive, « *le mécanisme de l'action morale peut donc être chez le mystique le même que chez les impulsifs morbides : les dysmaniaques, les obsédés, les perversés sexuels* »⁵⁴. Pourtant, l'auteur distingua les douteurs et les scrupuleux qui pâtissent d'un morcellement de la conscience, incapables d'unifier leur monde intérieur ; et les mystiques qui « *se mortifient pour affaiblir ou éliminer leurs sensations somatiques et leurs désirs corporels [...], ce dont il (le mystique) souffre c'est, au contraire, d'une trop complète systématisation de ses tendances en deux groupes opposés* »⁵⁵.

Des deux tendances abordées par LEUBA, on peut se demander si la « *pratique diligente du renoncement à soi-même et l'union mystique* »⁵⁶ sont bien compatibles ? Selon les références théoriques de l'auteur, la réponse est clairement négative. En effet, le modèle hiérarchisé des activités mentales intellectuelles et affectives emprunté à RIBOT (qu'il ne cite même pas !) rend saillant les deux extrêmes de l'étude de LEUBA, l'oubli dans l'inconscience soumise à la seule activité automatique et végétative, et la plénitude de la connaissance et de la sensation au sommet de la conscience claire : « *peut-on tout à la fois faire la volonté de Dieu avec le zèle de l'amant et vivre dans cet effondrement de la personnalité qu'est l'extase ?* »⁵⁷.

En fait, LEUBA tenta de situer, à partir de sa théorisation psychologique, la contradiction (faisant appel à une logique intellectuelle !) entre l'union mystique suprême (logé dans le repos de l'inconscience, c'est à dire l'effondrement de la personnalité), sorte de négation de l'activité, rendant du même coup le mystique incapable de réaliser dans la plénitude de la conscience et la volonté divine. Car pour le psychologue américain, il y a une indépendance majeure des éléments du système nerveux en lien avec la vie relationnelle de ceux en prise directe avec la vie de la végétation.

Dans la seconde partie de son article, LEUBA s'essaya à détacher le fait immédiat [expérience mystique] de son interprétation [philosophie mystique], car « *leur connaissance de Dieu est expérimentale. Ainsi toute leur métaphysique procède de données immédiates de la conscience et non pas de l'observation extérieure. Ce qui signifie que, chez eux, les sensations internes priment sur les sensations externes, c'est là un des traits distinctifs de leur psychologie. Le bien réaliser, c'est posséder la clef du monde mystique* »⁵⁸.

S'intéressant ensuite à « *comment on devient un amant de Dieu* » (!), l'auteur postula deux traits caractéristiques : « *le sujet entre dans l'extase mystique par la communion avec Dieu et il reste en rapport avec Lui aussi longtemps que la conscience dure. Cet état est dominé par des sentiments tendres : l'extase mystique est une transe amoureuse, au moins chez les mystiques chrétiens* »⁵⁹. A cette « transe » se surajouteraient des phénomènes accessoires et périphériques, mais de manière non systématique. LEUBA parla d'hallucinations pour y inclure pèle mèle des voix divines, des apparitions lumineuses, des visions⁶⁰...

54. Leuba J. Ibid., p. 26.

55. Leuba J. Ibid., p. 28 (l'ajout entre parenthèse est de nous).

56. Leuba J. Ibid., p. 72.

57. Leuba J. Ibid., p. 32.

58. Leuba J. Ibid., p. 442-443.

59. Leuba J. Ibid., p. 447.

60. Les perceptions ou les images ont été nommées par Alfred Binet le *fétichisme de l'amour* : l'auteur ajoutant que « *il est vraisemblable que la vision du Christ, de sa passion, de son supplice, peut devenir aussi, chez des personnes particulières, une cause d'excitation sexuelle* », in *L'Année Psychologique*, 1902, 9, p. 414.

Pour lui, l'extase débiterait par un rétrécissement de la conscience du monde extérieur (du non moi) contrebalancé par un accroissement de la conscience du monde interne (du moi). « *Ce rétrécissement se fait par la concentration de l'activité mentale autour d'une idée – celle du Dieu Amour et sainteté, chez les Mystiques, – qui va s'appauvrissant tandis que le sentiment du moi, devenu dominant, se perd dans une jouissance de plus en plus vague et finit par disparaître tout à fait dans l'inconscience* »⁶¹.

L'auteur distinguera enfin quatre tendances dans ce qu'il appela la religiosité mystique :

- Tout d'abord la tendance à la *jouissance organique* chez les mystiques chrétiens, LEUBA pointant le caractère érotique de leur langage et leurs images (amant, époux, amoureux, embrasements, béatitude jouissante, immersion amoureuse, enivrants délices...) afin d'envisager « *la possibilité de l'origine sexuelle d'une des jouissances qu'ils disent « spirituelles » [...]* »⁶².

L'organisme sexuel peut donner lieu, suite à son entrée en action, à une jouissance intense, éveillée par des images ou des perceptions sans pour autant être de valeur sexuelle prononcée. L'œuvre de la chair étant proscrite, LEUBA pensa avoir repéré le siège organique de la jouissance spirituelle, le dard enflammé que l'ange plongea dans le cœur de Sainte Thérèse d'AVILA, qui descendit « *jusqu'aux entrailles et qui en se retirant, semblait les emporter et la laissait toute embrasée d'Amour de Dieu [...] Sainte Thérèse dit entrailles, la femme médecin dit matrice, voilà tout* »⁶³ (!). De sorte que les mystiques sont, à divers degrés, des « *érotomanes* »⁶⁴ (!), et la satisfaction de cette première tendance à la jouissance organique donne la volupté !

- La tendance à *l'apaisement de la pensée* par unification ou réduction, autrement dit, deux moyens permettant d'arriver au calme intellectuel. L'organisation, ou centralisation, portait sur les idées chargées d'une valeur morale (cf. Mme GUYON), et une seconde voie, la réduction ou l'apaisement des éléments mentaux : « *les narcotiques, la danse effrénée (derviches, shakers) ; la fixation de l'attention, soit par les sens (doctrine Yogi, transes des soufis ; extases mystiques, etc.), soit par l'émotion esthétique (musique, etc.) ; sont autant de portes qui mènent au Nirvana* »⁶⁵. La satisfaction de cette tendance mènerait à la quiétude.
- Une troisième tendance concernerait la *recherche d'un soutien affectif*, Dieu étant substitué par les mystiques au soutien et à l'amour des hommes. Il pénétrerait « *dans l'âme de l'adorateur et la remplit toute entière d'une sécurité si douce qu'il lui arrive de s'endormir [...] Dieu en vient, chez eux (les mystiques), à suppléer à l'absence du père, de la mère, des époux, les supplante même parfois* »⁶⁶. Cette tendance satisfaite mènerait à la force dans la confiance.

61. Leuba J. Ibid., p. 455-456.

62. Leuba J. Ibid., p. 460.

63. Leuba J. Ibid., p. 465.

64. Selon l'auteur « *érotomanie signifie ici la capacité de satisfaire les besoins sexuels sans l'intervention de l'acte normal* », Ibid., p. 466.

65. Leuba J. Ibid., p. 469.

66. Leuba J. Ibid., p. 473.

- Enfin la tendance à *l'universalisation de la volonté et de l'action*, Dieu se manifestant directement à l'intelligence, ces communications directes exercent en fait, selon LEUBA, une influence sur la conduite morale des mystiques qui éprouvent ces « *hallucinations auditives directrices* » (!). Cette tendance une fois satisfaite, procurerait la paix doublée d'un sentiment d'ennoblissement.

A propos de l'extase, au moins deux affirmations invariantes se retrouvent chez la plupart des mystiques chrétiens, une « *Révélation* » et une « *Union avec Dieu* ». Pour la *Révélation*, LEUBA la considéra comme une illusion étant donné qu'au réveil (!) il ne subsiste que le sentiment d'avoir saisi ou expérimenté une vérité profonde, il s'agit en fait d'une superstition religieuse dont les sources seraient, selon ce même auteur, les suivantes : « *Le sentiment d'intimité provenant surtout du lien d'amour et de la disparition des désirs opposés à la volonté divine ; l'illumination illusoire assez fréquente dans le sommeil, nie l'exclusion des oppositions mentales et d'un sentiment d'aisance et de puissance ; les hallucinations visuelles et surtout les hallucinations auditives directrices ; l'appréhension plus claire de la volonté divine au sortir de l'extase* »⁶⁷.

Le second aspect, apparentant le sommeil des puissances à une *Union avec Dieu*, sorte de synthèse entre la conscience et l'Absolu, fut également contredit par LEUBA. Au fond, il ne s'agirait là que d'une interprétation enfermée dans une conception de Dieu déduite à priori par les doctrines chrétiennes : « *quand la conscience une fois de retour se met à penser au moment antérieur et sent un vide, ce vide, ce rien, en devenant ainsi un objet de la pensée, prend existence et devient le Rien qui cependant est. Il possède dès lors une sorte d'existence, celle que la conscience donne à tous les objets. Seulement, et voici l'erreur de nos auteurs, ce rien pensé n'est aucunement la même chose que le rien d'auparavant qui n'était pas pensé. Sans cette confusion, l'inconscience de l'extase ne pourrait guère être divinisée* »⁶⁸.

L'auteur s'attacha à la prise en compte de la part humaine de chaque mystique, traversé par une trame *désirante* (l'union à Dieu !) qui doit être appuyée par des qualités positives et des attributs sans quoi, toujours selon l'auteur, l'intelligence seule ne serait pas à même de relancer le désir (!) fondamental de l'union avec Dieu : « *qu'elles soient de Dieu, du monde, ou du diable, ces jouissances ont la même base physiologique et elles procèdent des mêmes besoins : c'est toujours la chair qui veut vivre, vivre dans la quiétude, vivre dans les délices de l'amour, vivre dans la sévère, mais profonde joie du devoir accompli* »⁶⁹.

En bref, c'est dans l'extase que peuvent se repérer les manifestations les plus explicites des tendances, des idées qui les accompagnent et des jouissances, passions, satisfactions, correspondantes. Dans l'attitude dévotionnelle (chez les protestants au même titre que les catholiques romains), « *le monde tend à disparaître, l'âme est recueillie, elle rentre en elle-même, elle s'unifie. Dieu et nos relations avec lui deviennent le centre de la conscience [...]. A mesure que cette concentration se prolonge, la tendance au monoïdéisme s'affirme et le contenu intellectuel de la conscience devient plus vague, suivant la loi psychologique qui veut que l'esprit ne puisse pas demeurer longtemps sur le même sujet sans s'engourdir. D'habitude, le résultat affectif, presque immédiat de cette concentration de l'activité mentale sur l'idée de Dieu, est agréable* »⁷⁰.

67. Leuba J. Ibid., p. 480.

68. Leuba J. Ibid., p. 481 (c'est nous qui soulignons).

69. Leuba J. Ibid., p. 483.

70. Leuba J. Ibid., p. 485.

L'approche psychologique de LEUBA se voulue naturaliste ; le monoïdéisme postulé lors de l'extase, avait pour propos de faire remarquer la prédominance de l'état affectif au détriment de l'intelligence, ouvrant la porte à la suggestion (l'extase n'étant qu'une variété de l'hypnose) lors de cet état, l'homme mystique (se) mystifiant à partir du seul *concept* de Dieu : « *l'attitude religieuse par excellence est, suivant les mystiques, une transe amoureuse dominée par l'idée tendancielle Dieu-Sainteté* »⁷¹. Cette érotomanie, cette volupté « *spirituelle* » il ne fait pas de doute pour LEUBA, se trouve bien ailleurs qu'en Dieu, sa psychologie religieuse est là pour pointer les aspects affectifs, désirants, les jouissances purement sexuelles en jeu dans la quête du mystique. De sorte que, par extension, les âmes religieuses et celles qui ne le sont pas, peuvent se rejoindre sur un point, celui des moyens utilisés pour arriver aux mêmes objectifs, réaliser les mêmes aspirations. LEUBA avait déjà situé sur le même plan l'usage du narcotique, l'induction extatique par des danses effrénées... et la contemplation mystique chrétienne, autant de techniques pratiques de productions, dont l'assimilation provocatrice fit réagir les milieux ecclésiastiques de l'époque.

Dans le même périodique parut en 1903 une réponse, ou plutôt une réfutation d'une partie du travail de James H. LEUBA, dans un article intitulé « L'érotomanie des mystiques chrétiens », écrit par le vicomte catholique Maxime (Brenier) de MONTMORAND. Celui-ci commença d'abord par nuancer l'usage du terme érotomanie, prit dans des acceptions fort diverses du côté des aliénistes eux-mêmes (ESQUIROL, DAGONET, ROUBY), et par LEUBA également : « *ces êtres ardents et purs ne sauraient être classés [...] parmi les aliénés atteints de manie érotique* »⁷². L'auteur reconnut ensuite que de nombreuses « *épreuves purificatrices* » jalonnaient le parcours des mystiques, les tentations d'impureté, de sensualité étant présentes, Dieu permettant à Satan de troubler leurs sens, leurs imaginations, par des représentations licencieuses... Cependant les aliénés qui sont atteints de *folie érotique* obéissent aveuglément, et sans discernement, aux impulsions irrésistibles qui les animent, alors que chez les mystiques chrétiens, leur volonté reste entière (!), ne cédant nullement aux désirs qui les obsèdent, « *en un mot, ils opposent aux révoltées de la chair une résistance héroïque et persévérante qui exclut absolument la folie* »⁷³.

Ayant clarifié le versant aliéniste de la manie érotique, MONTMORAND s'attacha ensuite à la version érotomaniaque postulée par LEUBA (capacité de satisfaire les besoins sexuels sans l'intervention de l'acte normal, selon ce dernier auteur). Là encore, le vicomte usa de l'argument des « *commençants* », sujets à de vives émotions sexuelles. Les jouissances spirituelles traduites en soupirs, larmes, cris, palpitations de cœur... se répercutent aussi sur l'organisme de certains mystiques confirmés tels Sainte Thérèse d'AVILA, cette dernière parlant de cette « *agonie délicieuse* », ce « *suave martyre* » mélangeant douleur et plaisir, évoqué dans sa *Vie* et dans la sixième demeure de son *Château intérieur*, ou encore l'épisode de la transverbération (« *ce n'est pas une souffrance corporelle, mais toute spirituelle, quoique le corps ne laisse pas d'y participer, et même grandement* »⁷⁴ écrivit la sainte).

71. Leuba J. Ibid., p. 486.

72. Montmorand Brenier de. L'érotomanie des mystiques chrétiens, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1903, 56, p. 383.

73. Montmorand B. de. Ibid., p. 385.

74. Montmorand B. de. Ibid., p. 387.

Si ce langage des mystiques semble confirmer à courte vue le diagnostic de LEUBA, il ne faudrait pas oublier que ce même langage est celui de l'amour le plus passionnément éprouvé, non pas concept *abstrait*, mais bien éveil et sensation du *cœur*. Pour MONTMORAND, l'érotisme verbal ne peut être réduit à l'érotomanie, car les mystiques chrétiens « *ne pouvaient s'exprimer autrement qu'ils ne l'ont fait. Divin ou humain, l'amour n'a qu'une langue, et même il n'a qu'un mot* »⁷⁵.

En conclusion l'auteur dit admettre la thèse de l'érotomanie des mystiques selon LEUBA, avec les réserves suivantes. D'abord sa définition de l'érotomanie est soit trop vaste, ou bien pas assez précise, « *s'il est vrai qu'en vertu des relations existant entre les différentes parties du système nerveux, toute émotion tendre éveillât les centres sexuels [...], la qualification d'érotomanies ne devrait pas être réservée aux mystiques : elle s'appliquerait à tous les hommes, par cela seul qu'ils ont un corps* »⁷⁶.

Les jouissances éprouvées par les mystiques ne sont, dans leur vie, qu'un épisode à la fois transitoire et préliminaire, précédant les « *aridités* » et autres « *sécheresses* ». B. de MONTMORAND ajouta que « *peu à peu leurs inquiétudes génitales s'apaisent ; leur organisme sexuel, privé de tout exercice, finit par s'atrophier [...]* »⁷⁷. L'auteur cita ensuite un groupe d'anormaux spécifique, les « *cérébraux antérieurs* » (ou psychiques) selon la nomenclature de Valentin MAGNAN dans ses *Leçons cliniques sur les maladies mentales* (1891), groupe chez qui « *la moëlle n'agit point, l'instinct de la génération est aboli [il] reste cantonné en pleine région frontale, dans le domaine de l'idéation [...]* il en est, parmi les mystiques, ou, plus généralement parmi les saints [...] qui répondent à cette description »⁷⁸. Selon MONTMORAND, il s'agissait là d'érotomanie classique au sens esquirolien de la définition⁷⁹.

Une réplique, sous forme de mise au point ne tarda pas, LEUBA usa de son droit de réponse l'année suivante, en 1904, toujours dans le même périodique patronné par RIBOT, à propos des observations de B. de MONTMORAND concernant la signification de l'érotomanie.

Reprenant les thèses centrales de son article princeps, l'auteur précisa que le positionnement qu'il chercha à partir de l'étude psychologique des mystiques, fut de se démarquer à la fois des positions *religieuses* par trop hagiographiques, et des postures *physiologistes* qui tendaient à ramener les mystiques dans une symptomatologie pathologique sur fond de diagnostic hystérique. Il reprocha ensuite à MONTMORAND de s'être polarisé exclusivement sur l'une des quatre tendances que LEUBA avait circonscrite (tendance à la jouissance organique), passant à côté du même coup, du projet explicite de son article de 1902. En effet, rappela t'il, à cette tendance initiale de l'érotomanie, doit s'ajouter l'hyperesthésie de la conscience morale afin de « *composer* » (!) la figure du mystique chrétien.

75. Montmorand B. de. Ibid., p. 391.

76. Montmorand B. de. Ibid., p. 392-393.

77. Montmorand B. de. Ibid., p. 393.

78. Montmorand B. de. Ibid., p. 393.

79. Cette définition de l'érotomanie selon J. E. Esquirol renvoyant à « *une affection chronique, caractérisée par un amour excessif, tantôt pour un objet connu, tantôt pour un objet imaginaire, et dans laquelle les idées sont fixes et dominantes [...]. Dans l'érotomanie, les yeux sont vifs, animés, le regard passionné, les propos tendres, les actions expansives, mais les érotomanes ne sortent jamais des bornes de la décence [...]* », cité par B. de Montmorand, à partir du *Traité médical des maladies mentales* de H. Dagonet, *ibid.*, p. 382.

L'aspect érotomane chez ces mystiques ne gagnant en cohérence, qu'articulé à d'autres aspects ou tendances, LEUBA admit cependant le côté « *transitoire et préliminaire* » de ce type d'épisode : « *j'aurais dit plutôt que les grandes extases avec jouissance sexuelle sont très rares chez plusieurs d'entre eux et qu'elles perdent chez tous leur intensité avec l'amortissement de la passion sexuelle qu'amène l'âge. Leur influence est cependant des plus considérables même quand elles sont très rares* »⁸⁰.

Les années suivantes permirent à LEUBA de préciser, au VI^e Congrès International de psychologie de Genève, en 1910, une double méthode : « *génétique pour déterminer l'origine de la religion considérée comme un phénomène naturel, et comparative ; cette dernière méthode fait voir une analogie entre les mystiques naturelles et religieuses, mais en supposant que leur différence est seulement quantitative* »⁸¹. LEUBA sortit son principal ouvrage sur cette thématique des mystiques chrétiens en 1925, *The Psychology of Religious Mysticism* (London), cinq années après la parution du livre de B. de MONTMORAND, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* (Paris, 1920). L'un comme l'autre ouvrage fut alimenté par les textes des auteurs publiés entre 1902 et 1906 dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, et constituant quelques chapitres dans les corpus respectifs de chacune de ces deux œuvres remarquées et remarquables.

LEUBA, comme une série d'autres psychologues, d'Ernest MURISIER à André GODFERNAUX, de Edouard RECEJAC à Théodule RIBOT etc... envisageaient avec certaines marges doctrinales intrinsèques à leurs systématisations théoriques, l'extase comme un état mental unique en sa base, consistant en un rétrécissement progressif du champ de la conscience, sorte d'involution régressive, menant au monoïdéisme, c'est à dire à un état exclusivement affectif et non plus intellectuel, lequel en fin de compte se dissoudrait dans l'inconscience totale. Seul RIBOT, dans ses *Maladies de la volonté* (1883) envisageait le phénomène de l'extase par son côté *négatif* (l'extase étant la forme haute de l'anéantissement de la volonté) et dans sa *psychologie de l'attention* (1889), l'extase étant caractérisée, sous son côté *positif*, dans sa forme aigüe (monoïdéisme absolu, contemplation...), et donc transitoire. Les autres psychologues considéraient eux la dissociation de la pensée et du sentiment, avec un état affectif exclusif qui envahirait le champ de la conscience, amenant à l'extinction de cette dernière, équivalant à une évolution régressive de la vie psychique.

L'impasse psychologique de LEUBA et d'autres psychologues des religions fut de ne pouvoir concilier révélation et identification du mystique à l'essence absolue (Dieu). Car comment un même état mental tel que l'extase, qui aboutit à l'inconscience, peut-il en même temps être une révélation, perceptible sur un plan intellectuel ! ? Le primat accordé par LEUBA aux états affectifs dans le monoïdéisme, ne put que l'amener à mettre en doute sur le plan du raisonnement logique, la véracité de l'union mystique, parlant du coup d'illusion d'une révélation. C'est là que d'autres psychologues ou philosophes des religions intercalèrent la théorie du *moi subliminal* de F. MYERS.

80. Leuba James H. A propos de l'érotomanie des mystiques chrétiens, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1904, 57, p. 71.

81. Savignano Armando. Maréchal et l'expérience religieuse. Dialogue avec Leuba, Delacroix, James, in *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste* (Lessius), 2000, p. 181 (c'est nous qui soulignons).

De sorte que le terme « *inconscience* », à ce moment, sous l'éclairage de cette conscience subliminale, cessa d'être systématiquement assimilé à un anéantissement absolu. Comme l'évoqua MONTMORAND dans un article datant de 1905, portant sur les « Etats mystiques », le mot d'inconscience « *implique simplement l'extinction de la conscience personnelle sous l'influence de causes diverses, extinction qui n'entraîne pas celle de la conscience subliminale : il semblerait, au contraire, que, dans certains cas, l'extinction de l'une favorisât l'exaltation de l'autre. Ainsi dans l'extase* »⁸².

Cette théorie alternative permit à certains auteurs, frayant avec la psychologie des religions, sans pour autant se ranger derrière le principe de FLOURNOY (« exclusion méthodologique de la transcendance »), de produire quelques systématisations audacieuses, tentant d'articuler les activités mentales avec le surnaturel⁸³. MONTMORAND en fut une illustration, et selon ce dernier, « *dans la première période de l'extase, la subconscience transmettait au moi, sous forme d'hallucinations symboliques (visions, révélations, paroles intérieures), ce que MYERS appelle des « messages subliminaux ». Et plus tard, la conscience personnelle, entrant en sommeil, serait comme ensemençée à son insu de germes émanés de la conscience subliminale, qui, la transe achevée, s'épanouiraient au dehors en résolution généreuse, en saints désirs, en vertus en apparence spontanées...* »⁸⁴.

L'éclairage discursif peut se situer aux antipodes, en terme d'issues phénoménologiques, aux confins des lisières de l'expérience mystique, selon que la grâce divine opérerait au travers du subliminal ; ou bien que la monoïdéisme soit perçu sur un versant déficitaire, affectif uniquement, régressif et automatique, soumis à une « *dissolution pathologique* » (H. JACKSON) menant par évolution à rebours, à l'inconscience et à la vie organique.

5) Henri DELACROIX. Sainte Thérèse d'AVILA, les grands mystiques chrétiens et leurs « états théopathiques ».

Henri DELACROIX (1873-1937), philosophe de formation soutint en 1899 sa thèse principale de doctorat ès lettres sur le *Mysticisme spéculatif en Allemagne au XVI^e siècle.* Enseignant la philosophie dans différentes villes françaises, il fut par la suite nommé professeur à la chaire de psychologie générale de la Sorbonne en 1909. Dans l'intervalle de ces dix années, DELACROIX rédigea de nombreux articles portant sur la psychologie des religions appliquée aux mystiques chrétiens. Nous examinerons principalement son intervention en 1905 à la *Société française de philosophie*, portant sur le développement des états mystiques chez Sainte Thérèse, article discuté et critiqué qui deviendra par la suite un chapitre principal d'une de ses œuvres maîtresse : *Etude d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens* (Paris, 1908).

82. Montmorand Brenier de. Etats mystiques, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1905, 60, p. 22.

83. L'un n'étant cependant pas réductible à l'autre, tel est l'avis de Henri Bois, professeur à la faculté de théologie protestante de Montauban. La Grâce divine n'agit t'elle que sur le subconscient ?, in *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1909, 18, p. 1-36.

84. Montmorand B. de. Ibid., p. 23.

Alors que sa thèse fut consacrée à une réflexion sur le plan de la mystique doctrinale, éclairée par une méthode de critique philosophique et historique, l'ouvrage sur les grands mystiques chrétiens se décentra de cette approche, au profit d'un mysticisme contingent de l'expérience, rendu compte par des témoignages, autobiographies et autres écrits théodidactes de mystiques chrétiens confirmés, sous l'angle d'une approche psychologique, de tendance *naturaliste* excluant méthodologiquement la transcendance... et toute autre métaphysique ! C'est cette approche méthodologique que nous observerons d'abord, avant de donner la parole à certains théologiens, Joseph MARECHAL et Jules PACHEU qui ne partagèrent pas toutes les vues de cet auteur. Enfin nous reprendrons les points essentiels de la doctrine (car s'en est une !) de DELACROIX, portant sur la *psychologie des mystiques*, en vue d'établir un regard critique sur quelques uns de ses pré-réquis.

La séance du 26 octobre 1905, à la *Société française de philosophie*, fut consacrée à une étude de H. DELACROIX sur « Le développement des états mystiques chez Sainte Thérèse », en présence d'une grande partie de l'*intelligentsia* parisienne, Albert BAZAILLAS, Gustave BELOT, Emile BOUTROUX, Léon BRUNSCHVICG, Alphonse DARLU, Emile DURKHEIM, André LALANDE, Xavier LEON, Edouard LE ROY, Dominique PARODI, François PICAVET etc...

Lors de sa communication, H. DELACROIX commença par préciser ses présupposés méthodologiques, articulant, en trois points, une « *sévère étude historique* » (!), l'histoire des idées et des doctrines (influences réciproques de la tradition sur l'expérience individuelle), et enfin analyse psychologique du développement des consciences mystiques. Souhaitant se démarquer des études convenues considérant que l'extase⁸⁵ serait la fin ultime de la vie mystique, il prétendit qu'elle n'était, chez les mystiques chrétiens, qu'un degré de la vie spirituelle : « *l'étude de Sainte Thérèse nous montrera précisément comment ils travaillent à reconstruire ce que l'extase détruit, à réaliser une synthèse plus ample, parce qu'elle contient dans une unité plus puissante un plus grand nombre d'éléments [...]* »⁸⁶.

L'auteur distingua ensuite trois états mystiques, une première période ou « *sainte Thérèse cherche l'union avec Dieu à travers différents degrés d'oraison dont le sommet est l'extase et le ravissement : quiétude, union, extase apparaissent l'une après l'autre, étroitement enchaînées* »⁸⁷.

Sur un plan psychologique, les degrés abolissent progressivement la conscience personnelle et permettent la réalisation intérieure, pour une durée relativement brève, la conscience à la fois affective et intellectuelle d'une présence, que les mystiques qualifient de divine.

Lors d'une seconde période, après que l'extase ait abouti à son plein épanouissement, surviendrait une *peine extatique*, sainte Thérèse sentant que Dieu lui est donné, l'âme sentant entre Dieu et elle le corps et donc toute la pesanteur de l'incarnation, faisant parfois obstacle à l'union.

85. H. Delacroix définissait l'extase comme « *l'anéantissement de la conscience personnelle par la suspension de l'activité sensorielle et motrice, en même temps qu'apparaît un état nouveau difficile à définir et que les mystiques appellent le divin* ». Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1906, 6, p. 4.

86. Delacroix H. Ibid., p. 4.

87. Delacroix H. Ibid., p. 5.

Une dernière période enfin, la mystique carmélitaine la désignant comme *mariage spirituel*, où « *l'âme ne possède plus le divin dans une intuition brève, elle l'étend, pour ainsi dire, sur toute sa vie [...]. Il y a identification de l'âme, ou de ce que sainte Thérèse appelle le centre de l'âme, avec Dieu. L'âme identifiée à Dieu, se sent divine dans tous ses actes [...] de là, la conscience d'un contrôleur supérieur qui s'exerce sur toute la vie, un sentiment d'automatisme, crée par la réduction de la conscience personnelle à l'opération divine* »⁸⁸.

Tout comme son pendant satanique, la *démonopathie*, DELACROIX proposa de parler d'une « *théopathie* »⁸⁹ qu'il entendait comme un type de possession continu de l'âme par le divin : « *le Dieu senti à l'intérieur, fait chair de la chair et conscience de la conscience, devenu le principe irrésistible de la volonté, auquel on s'abandonne sans résistance* »⁹⁰. A partir de là, comme le nota l'auteur, la contradiction entre la vie intérieure et les actes semblent levés : « *la contemplation et l'action coexistent dans l'âme déifiée, à la fois divine et humaine* »⁹¹, ce qui solutionna, ou plus modestement, amena un éclairage pertinent à l'*aporie* de LEUBA (contradiction dans l'union entre volonté divine du mystique du côté de l'activité et en même temps repos dans l'inconscience, c'est à dire effondrement de la personnalité).

A mesure que Sainte Thérèse d'AVILA arrive à la septième demeure du château de l'âme, DELACROIX nota une « *régression* » des autres états (extase, ravissement...) ; l'ultime demeure étant « *cet état dernier et définitif, synthèse des précédents [...]. La septième demeure est la définition de la vie* »⁹². Là encore, le modèle de référence théorique est capital, DELACROIX se référant partiellement au modèle hiérarchisé des activités mentales (sans d'ailleurs lui non plus citer T. RIBOT), évoquant en marge de ce développement, une involution du côté automatique, organique et inconscient, dans une tradition française. En effet, « *les états d'oraison se compliquent d'autres phénomènes qui leurs sont liés et qui interviennent dans leur formation [...] paroles intérieures, visions intellectuelles et imaginaires* »⁹³. Ces états en liaison, provoquant une excitation des images mentales et donc cette dissociation, sont « *nés sur un fond de névrose, de besoins affectifs, intellectuels et pratiques, et qui tendent à constituer à côté de Sainte Thérèse et au dehors, comme une réalité vivante, le Dieu précis de l'Écriture, en même temps qu'elle édifie au dedans le Dieu confus de la tradition mystique* »⁹⁴.

88. Delacroix H. Ibid., p. 6. (c'est nous qui soulignons).

89. En fait ce néologisme fit son apparition sous la plume du philosophe américain William James en 1902 (voir ci-dessus), ce dernier avait établi une définition négative de cet état. A contrario, H. Delacroix, qui rédigea en son temps une critique enthousiaste et favorable à l'ouvrage de James, *The Varieties of Religious Experience*, attribua à cet état théopathique une définition non déficitaire. Les grands mystiques chrétiens « *réalisent, – à la suite de la période extatique – un état supérieur et définitif – l'état théopathique – où sans quitter la contemplation qui les absorbe en Dieu, ils se sentent mus par Dieu même à agir et entraînés, par son opération immédiate et continue, à travailler dans le monde. La conscience du Moi s'efface définitivement devant la conscience du divin, en même temps qu'une force supérieure, une inconsciente énergie organisatrice pourvoit à l'action, sans laquelle il n'est pas de vie chrétienne* ». Delacroix Henri, Note sur christianisme et mysticisme, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1908, 16, p. 771 (c'est nous qui soulignons).

90. Delacroix H. (1906) Ibid., p. 6 (c'est encore nous qui soulignons).

91. Delacroix H. Ibid., p. 7.

92. Delacroix H. Ibid., p. 8.

93. Delacroix H. Ibid., p. 8.

94. Delacroix H. Ibid., p. 3.

DELACROIX cita aussi les *hallucinations psychiques* que Jules BAILLARGER étudia en 1846 à partir d'écrits de mystiques, contraire à des paroles extériorisées mais plutôt rapprochées des images mentales spontanées, incoercibles, vives et précises, rapportées à une « *pensée étrangère* », et susceptibles d'expliquer les paroles intérieures ou encore les visions imaginaires.

L'état théopathique concilierait action et contemplation d'une part, et hallucinations psychiques, induisant une « *sensation extérieure d'un Dieu objet installée en regard de toutes les sensations, de tous les états internes qui l'ont préparée ; et de cette sensation nouvelle se dégageant comme si elle les avait contenues [...], les visions imaginaires [...] de même que les paroles intérieures [...]* »⁹⁵, d'autre part. De sorte qu'une contradiction semble émerger, selon DELACROIX, à partir de ces deux résultats : Sainte Thérèse aurait édifié au dehors un Dieu fixé par l'écriture, personnel et représentable, affecté d'attributs et d'une histoire, et en même temps un Dieu interne, confus, infini, du ressort du néoplatonisme type pseudo-Denys l'AREOPAGITE : « *le premier lui est le garant orthodoxe de l'autre et l'empêche de se perdre dans une indistinction qui n'est plus chrétienne. Le Dieu interne et confus est fort dangereux* »⁹⁶.

Ajoutons à ce sujet que dans son ouvrage de 1908, il sera encore plus précis quant à sa pensée, énonçant que « *l'esprit de la plupart des mystiques est partagé entre deux tendances subconscientes, l'une qui les porte à s'enfoncer dans les états profonds ; l'autre qui les porte à réaliser en dehors d'eux les images précises, attributs du Dieu de l'Eglise* »⁹⁷. DELACROIX conclua son intervention à la société française de philosophie en précisant qu'à propos de ce Dieu interne, « *Sainte Thérèse a su éviter ce péril ; et servie par sa riche vie subconsciente, par l'exaltation de ses images mentales, et par sa faculté de dédoublement, elle a réalisé simultanément un état double où les deux Dieux se garantissent, se consolident et s'enrichissent mutuellement ; telle est la vision intellectuelle de la Trinité dans la septième demeure* »⁹⁸.

S'ensuivit une discussion de haute volée où Henri DELACROIX fut soumis aux questions de ses collègues membres de la *société française de philosophie*, suite à l'exposé qu'il venait de faire :

Le premier intervenant, le philosophe Emile BOUTROUX n'émit pas de grandes critiques, se contentant de résumer la « *doctrine vécue* » (!) de Sainte Thérèse en trois points que nous citons : l'ascétisme considéré comme libérant les forces spirituelles ; de cette action de Dieu au dedans de nous résulterait en premier lieu une connaissance surnaturelle qui s'obtiendrait par voie d'intuition intellectuelle, enfin l'action de Dieu dans l'âme aurait pour effet d'y créer un foyer nouveau d'activité et de force, efficace tout d'abord dans le domaine spirituel, où il produirait la paix, la joie, la liberté et l'amour, en même temps que la lumière ; efficace ensuite, dans le domaine temporel lui-même.

95. Delacroix H. Ibid., p. 10.

96. Delacroix H. Ibid., p. 11.

97. Delacroix Henri. *Etude d'histoire et de psychologie du Mysticisme. Les grands mystiques chrétiens* (Alcan), 1908, p. 447. Nous nous sommes appuyés sur l'édition de 1938, parue chez le même éditeur, sans aucune modification apportée par l'auteur, si ce n'est l'élimination de la première partie du titre de l'ouvrage.

98. Delacroix H. (1906) Ibid., p. 11.

A notre avis, le document le plus précieux fut une lettre de Maurice BLONDEL, absent car professeur de philosophie à Aix-en-Provence, excentré de Paris, mais qui réagissait ensuite, à la lecture de la communication, en émettant un doute quant à convertir les états mystiques en objets de science positive. A Henri DELACROIX il adressa le constat suivant : « *vous étudiez en effet les phénomènes mystiques non seulement comme étant dans le sujet qui en est affecté (ce qui est la condition même de la recherche positive), mais encore comme étant du sujet seul ; et c'est là, sous couleur de réserve scientifique, un parti-pris de l'ordre métaphysique qui réagit [...] sur l'interprétation et sur la description même que vous donnez des faits* »⁹⁹. Comparant d'abord la *sensation* qui, d'apparence passive, se veut en fait dynamogénique, alors que l'*hallucination* a priori spontanée, n'est qu'usure de forces d'un sujet passif ; BLONDEL supposa des oppositions analogues dans les états mystiques entre stigmates mentaux ou forces spirituelles : « *je vous demande seulement de ne pas exclure implicitement, par votre manière systématique de poser le problème et de décrire les états mystiques, une hypothèse qui ne relève pas de votre méthode ; car vous ne l'excluriez, – vous ne paraissez l'exclure – qu'en imposant illégitimement aux faits une interprétation ontologiquement négative, et qu'en dénaturant tendancieusement ces faits eux-mêmes* »¹⁰⁰.

Le philosophe catholique s'attaqua ensuite au supposé socle névrotique de Sainte Thérèse, soubassement à partir duquel la mystique « *cherche* » à s'élever, sa conscience personnelle se trouvant progressivement abolie suite à des influences naturelles (!) étant donné quelle « *s'est crée l'objet de la contemplation* »(!), les visions imaginaires lui servant à édifier « *deux séries confluentes de représentations compensatrices pour définir son Dieu* »¹⁰¹ ; BLONDEL accusant alors DELACROIX de pathologiser l'origine des états mystiques.

Par ailleurs BLONDEL distingua également fort judicieusement la démarche active de « *chercher* » à s'élever à la quiétude, à l'union, à l'extase, l'auteur n'y souscrivant pas ; au profit de la conscience du mystique de *subir une action* sans rien pouvoir, par lui-même, pour y parvenir, enchaînant sur le *discernement des esprits* propre aux théologiens. Celui-ci a pour objet, notamment du côté psychologique, de noter les apparences conscientes et si une telle passivité peut s'apparenter à la perception, c'est à dire à un « *mysticisme vrai* » alimentant les forces vives de l'âme ; ou étant du domaine de l'hallucination, à savoir d'un « *mysticisme faux* ». BLONDEL distingua donc névrose et état mystique ; y voyant respectivement « *l'abolition de la personnalité dans l'automatisme des sens ou de l'imagination et cette dilatation consentie de l'âme qui, après le travail et les souffrances de la vie purgative, demeure amoureusement identifiée avec la volonté, avec l'action divine* »¹⁰².

Enfin l'auteur conclua son courrier par une tentative d'illustrer l'écueil méthodologique dans lequel il supposa que DELACROIX s'était fourvoyé, dans son approche philosophique du mysticisme : « *Traiter Dieu comme un objet dont nous disposons dans notre pensée, chercher les origines ou les effets de cette idée dans l'esprit seul, ne voir même, en cette représentation, qu'une création vraie ou fictive, bienfaisante ou nuisible de nos puissances affectives ou contemplatives, oui, c'est la tentation naturelle de la réflexion savante ; et le Déisme n'y a pas échappé. Mais ce n'est rendre compte ni de la conviction de l'âme religieuse qui, elle, croit en l'action première du Dieu vivant, ni de son expérience intime d'une vie à laquelle aucune science ne supplée ou ne donne accès, ni de l'efficacité réelle et pratiquement vérifiée d'une telle foi.*

99. Blondel M. Ibid., p. 19-20 (c'est nous qui soulignons).

100. Blondel M. Ibid., p. 20.

101. Blondel M. Ibid., p. 21.

102. Blondel M. Ibid., p. 22.

Une psychologie qui prétendrait étudier ces faits, comme s'il s'agissait d'une création de nos puissances affectives ou contemplatives et d'opérations imaginaires, supprimerait à vrai dire ce qui, pour le croyant, est la substance même de la vie qu'il expérimente en soi ; elle érigerait sa méthode positive en doctrine « métapsychologiquement » négative ; et finalement les faits eux-mêmes, – elle serait réduite à dénaturer les faits, qu'elle a d'abord à décrire sans se prononcer, même indirectement, sur leur cause profonde. Croire qu'en pareille matière l'analyse psychologique peut être exhaustive et ne laisser aucun problème ultérieur, c'est là l'illusion que j'ai à cœur de dénoncer »¹⁰³.

Les réponses de DELACROIX furent les suivantes : pour l'exclusion de la transcendance, il prétendit en faire une méthode et non un postulat, considérant que celle-ci épuiserait l'intégralité des faits... *naturels*. Ensuite, à propos de la passivité, de la « *suspension des puissances* », l'absence de conscience chez les mystiques, quant à rechercher de tels états ne voudraient pas dire qu'il ne subsiste pas une activité psychique en nous, et que nous ne saisissons pas chez les mystiques, cette activité mue par le subconscient. Enfin il nuança l'importance de la névrose chez Sainte Thérèse, mais maintint l'effet de la dissociation du moi, de ce dédoublement (avec excitation des images mentales) sur l'apparition de visions !

Le philosophe et sociologue Georges SOREL considéra quant à lui sur un mode hiérarchique et évolutif les états mystiques, envisageant un rôle prépondérant aux lois de la vie affective, base sur laquelle pourraient se fixer et s'ériger des anomalies provenant des puissances intellectuelles. DELACROIX rétorqua que dans l'état extatique, des faits *affectifs* au même titre que *intellectuels* sont présent, le travail psychologique consistant justement à tenter de les distinguer.

Le philosophe Albert BAZAILLAS ne prit pas le parti d'une évolution logique et historique, bref d'un développement continu dans les états d'oraisons, mais s'attacha bien plutôt à des crises et à une alternance d'états, à partir d'un socle affectif fondamental : « *leur vie intérieure, appliquée à la même contemplation et au même amour, ne se déroule pas selon une logique qui irait de la thèse à l'anti-thèse, pour se reposer enfin dans la synthèse, cet « hegelianisme » n'est point leur fait . Ils ne sont pas aussi symétriquement construits »¹⁰⁴.*

Contrairement aux assertions de DELACROIX, admettant une unité intellectuellement construite sous l'aspect d'une série continue, BAZAILLAS opposa une organisation affective et complexe, opérant par « *transposition* » (!) sur un mode circulaire et non linéaire.

L'auteur en vint ensuite à formuler sa loi psychologique du mysticisme, « *qui n'est pas du développement de l'état conscient, mais d'un approfondissement continu de son être intime, d'une construction non en façade, mais en profondeur, d'une conquête, souvent laborieuse, par la réflexion et la conscience intellectuelle, de cette énorme somme de simultanités contradictoires qui forment le fond de la vie mystique. Bref, c'est la conscience, éveillée et analytique, en marche vers l'inconscient de la sensibilité, qu'elle interprète souvent à côté, mais qu'elle réussit quelquefois à pénétrer »¹⁰⁵.*

103. Blondel M. Ibid., p. 22-23.

104. Bazailles Albert. Ibid., p. 29.

105. Bazailles A. Ibid., p. 30 (c'est nous qui soulignons).

Là encore, comme nous pouvons le constater, A. BAZAILLAS se maintint sur le versant naturaliste, insistant sur la peine du mystique à entrer dans l'âme (il sembla d'ailleurs confondre *ascétique* et *mystique*, car l'exercice de la volonté, de la recherche, d'un « *forçage* » quant à rencontrer Dieu... n'est pas ce qui transparait dans les écrits spirituels, mais plutôt l'aspect « *subir l'action* » que M. BLONDEL explicita fort justement).

De même, BAZAILLAS supposa chez les mystiques une activité de déchiffrement et de traduction réflexive des « *hiéroglyphes de sa sensibilité* » (!), arguant d'un *dédoublé* entre réflexion analytique et spontanéité subconsciente, opposés initialement : « *la première s'applique à la seconde pour la traduire et l'interpréter ; enfin, il y a pénétration progressive, et souvent incertaine, de l'une en l'autre* »¹⁰⁶. Là encore, l'analyse nous semble fine sur un plan psychologique, pourtant l'activité réflexive semblerait, selon cet auteur, persister d'une manière ou d'une autre, tout au long des différents états mystiques, comme s'il fallait qu'un garant de la raison subsista, incarné en l'occurrence par la conscience intellectuelle !...

Le philosophe André LALANDE se demanda si les états des mystiques sont soit du ressort de la normalité, bien que leur expérience sembla touchée ou travaillée par une réalité que l'homme ordinaire n'atteint pas (une partie des forces inconscientes de l'humanité ?) ; ou bien s'il s'agit de malades, d'hallucinés « *tirant tout de leur propre fonds, et ne touchant rien de réel* »¹⁰⁷.

DELACROIX rappela brièvement le débat sous la *Monarchie de Juillet* en France, au sein de l'*école médico-psychologique* entre tenants de la physiologie historique (L. F. LELUT, L. F. CALMEIL, A. MAURY...) assimilant les hallucinations à des productions exclusivement morbides ; et l'aliéniste Alexandre BRIERRE de BOISMONT pour qui certaines hallucinations n'étaient pas à rattacher à la pathologie, mais compatibles avec la raison, partant en guerre contre les hallucinations, exclusivement pathologiques du courant concurrent.

Ensuite DELACROIX insista sur les paroles, les visions imaginaires, les visions intellectuelles, leurs complications etc... qui seraient en fait consécutives d'une « *élaboration subconsciente qui les prépare, période d'incubation ou on les voit s'ébaucher, s'esquisser, pour s'épanouir ensuite* »¹⁰⁸. Ces « *phénomènes* », selon l'expression de l'auteur, se présenteraient en fonction de l'état mental et affectif de la sainte (ici Thérèse d'AVILA), et susciteraient des *automatismes* se manifestant par des *hallucinations psychiques*. Celles-ci, selon BAILLARGER, « *sont des images mentales vives, spontanées, incoercibles, que ces caractères distinguent des images ordinaires, et qui touchant sur le fond normal de l'idéation, ne sont pas reconnues par le sujet comme des états qui viennent de lui* »¹⁰⁹. Là encore, on peut revenir sur les distinguo entre *hallucinations psychiques* et *hallucinations psycho-sensorielles*, et leurs pendants mystiques, selon BAILLARGER (et repris par DELACROIX), les visions ou paroles imaginatives ou intellectuelles d'une part, et les visions corporelles (images visuelles que l'entendement livré à lui-même peut former !) d'autre part.

106. Bazailles A. Ibid., p. 30.

107. Lalande André. Ibid., p. 32.

108. Delacroix H. Ibid., p. 34.

109. Delacroix H. Ibid., p. 34.

Même si DELACROIX nuança le parallèle entre ces images visuelles ou auditives et *l'hallucination psycho-sensorielle* (ou « *délire des sens* ») ; les visions ou paroles de nature imaginative ou d'essence intellectuelle ne nous paraissent pas trop distinguées sur un plan psychologique (cf. les hallucinations psychiques ont vocation de les intégrer !) alors qu'une Sainte Thérèse d'AVILA avait établi en son temps, à partir de son *expérience* mystique, un *discernement* très pertinent, mais intégrant, il est vrai, la dimension de l'Esprit Saint !

Le philosophe Gustave BELOT ensuite se questionna sur trois sources de l'idée de Dieu : concept social et imagination collective ; concept philosophique et idées pures ; et enfin perspective mystique et leurs expériences ; tentant ensuite l'analyse de leurs intrications respectives. Elie HALEVY, philosophe et historien, insista quant à lui sur la nécessité d'un guide (réaction de l'âme à l'obscurité chez Sainte Thérèse, par la production de visions) et un autre philosophe, Alphonse DARLU s'interrogea sur la pertinence de faire la psychologie d'une doctrine.

Avant d'aborder le versant critique de l'approche psychologique des états mystiques par H. DELACROIX, il nous paraît opportun de spécifier plus encore la méthodologie usitée par cet auteur, en nous appuyant sur ses *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens* (Paris, 1908), parues environ trois ans après la séance à la *Société française de philosophie*. Ses investigations s'étayant d'abord sur une prise en compte de l'histoire et de la psychologie appliquée à quelques monographies de type autobiographique, des documents personnels et des lettres de mystiques, s'inscrivant dans une même tradition religieuse. Ensuite « *il faut avant tout étudier les faits dans l'ensemble de leurs conditions, et ne comparer que progressivement, à mesure que les ressemblances s'imposent d'elles-mêmes* »¹¹⁰.

Ayant porté son choix sur le *mysticisme chrétien*, afin de cerner des aspects typiques, DELACROIX se *tourna* vers les grands mystiques (!) avec pour but avoué, du même coup, de se *détourner* des « bas mystiques » (!) ou dégénérés sans génie et autres névropathes, ainsi que des mystiques d'imitation. Cependant, « *s'il est exact que les grands mystiques n'ont pas échappé aux tares névropathiques, qui stigmatisent presque toutes les organisations exceptionnelles, il y a en eux une puissance créatrice de vie, une logique constructive, une expansion réalisatrice, un génie, en un mot, qui est à vrai dire, l'essentiel* »¹¹¹.

De l'avis de l'auteur, les *grands mystiques* seuls, malgré ou grâce à leurs faiblesses, peuvent rejoindre les cimes de l'humanité. Son choix se porta principalement sur Sainte Thérèse et le mysticisme espagnol du XVI^e siècle, Mme GUYON et le quiétisme français du XVII^e siècle et H. SUSO et l'école allemande du XIV^e siècle. L'objectif avancé de ces observations individuelles rattachées à leur milieu historique et à leurs conditions particulières, était de dégager une formule et une loi d'évolution singulière, comparée ultérieurement aux autres études casuistiques.

110. Delacroix H. Préface, in *Les grands mystiques chrétiens* (Alcan), 1938, réédition à l'identique de la première version datant de 1908.

111. Delacroix H. Ibid., p. 111.

DELACROIX précisa également que le mystique « *est celui qui croit appréhender immédiatement le divin, éprouver intérieurement la présence divine. Le mysticisme, ainsi entendu, est à l'origine de toute religion* »¹¹². Prenant en compte le fait que, par delà le divin extériorisé par l'église via ses cultes et ses actes sanctifiants, le grand mystique tendance DELACROIX aspirerait à réaliser en lui-même le divin, dans l'union de son esprit à celui-ci, car de fait « *le mysticisme est une revanche de l'intuition contre la connaissance discursive* »¹¹³. Lorsque la présence divine se substitue au moi, éprouvée de l'intérieur par le mystique, « *passivité, présence divine, obnubilation du sentiment du moi et des fonctions mentales sur lesquelles il repose, sont les marques de cet état mystique. L'effacement du moi et l'envahissement de la conscience par un état d'exaltation qui s'impose font justement que cessent toutes les déterminations et toutes les relations qui constituaient la conscience de l'âme comme distincte de Dieu, même dans les sentiments qu'elle éprouve à l'égard de Dieu et qu'elle rapporte à Dieu comme à leur cause. Il n'y a plus de moi pour s'attribuer des états, pour les provoquer les contenir ; il n'y a plus que des états envahissants, l'invasion de la présence divine* »¹¹⁴.

L'état théopathique étant caractérisé précisément par l'abolition du sentiment du moi, alors même qu'une conscience de la vie divine persisterait, « *l'inhibition de la réflexion et de la volonté par la spontanéité subconsciente orientée vers la vie et qui livre toutes achevées ses inspirations et ses impulsions* »¹¹⁵, sont les effets psychologiques notés par Henri DELACROIX au sein de l'âme des grands mystiques chrétiens.

En fait, tous les états d'âmes sont conquis et utilisés, de la béatitude céleste à la mélancolie abyssale, chaque sentiment serait exploité par le mystique pour son système définitif, qu'il s'apparente à la santé ou à la maladie, tel dans ce dernier cas, la « *dépression lypémanique* » (!) (reliquat esquirolien cité par DELACROIX, censé illustrer jadis une monomanie triste) ; *désagrégation de la conscience, troubles psychiques ou névropathiques*. Comme nous avons pu le voir jusque là, l'auteur substitua une explication psychologique d'essence *naturelle* (libérant une énergie créatrice) aux explications mystiques de nature théologique qui engageaient une intervention *supernaturelle*.

Le passage de la conscience personnelle à la passivité et à la subconscience pourrait initier, au même titre qu'un *automatisme divin*, un *automatisme démoniaque*. Ce dernier état, ou le mystique peut subir les assauts du démon, ne parviendrait pas à l'achèvement et à la systématisation, mais sa fonction antagoniste tendrait à la systématisation divine : « *mais il faut rappeler que les phénomènes divins ont une contrepartie démoniaque et que les instincts de confiance, de protection etc., qui aboutissent à cette impression ont pour pendant un instinct de défense et de crainte, qui réalise d'une manière analogue le démon ; il y a une vision intellectuelle du démon comme de Dieu* »¹¹⁶. Cette seule articulation entre automatisme et divin (ou démoniaque) suffit pour qualifier l'approche psychologique de DELACROIX, cantonnée dans les bornes naturelles d'un automatisme subconscient dit dynamique et constructif, proposant donc, comme nous l'évoquions déjà un peu plus haut, une explication du « *génie religieux* » (!), au détriment d'une approche surnaturaliste.

112. Delacroix H. Ibid., p. VII.

113. Delacroix H. Ibid., p. VIII.

114. Delacroix H. Ibid., p. X.

115. Delacroix H. Ibid., p. XI.

116. Delacroix H. Ibid., p. 449.

Une première critique émise contre la méthode DELACROIX fut celle du R. P. Joseph MARECHAL (1878-1944), d'origine belge, jésuite qui enseigna à Louvain la psychologie rationnelle, l'histoire de la philosophie et la théologie naturelle. Détenteur par ailleurs d'un doctorat en science (biologie), l'auteur fut renseigné des questions scientifiques et physiologiques qui d'ailleurs jalonnent son œuvre traitant de la mystique chrétienne, comparée, mais aussi de la méthodologie psychologique articulée à la mystique ou encore l'intuition, la vision de Dieu, le sentiment de présence..., avec pour dessein de distinguer ce qui pouvait résulter d'un subjectivisme psychologique, de phénomènes pathologiques hallucinatoires ou bien de la « *visio Dei* », don de grâce du ressort seul de l'expérience mystique.

Dans son étude, « Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques » paru dans le *Revue des questions scientifiques* de Louvain en 1908-09, il traita de l'impression de la présence d'un objet, sous l'angle de la *psychologie religieuse* (Wilhelm WUNDT, William JAMES, James H. LEUBA, Henri DELACROIX et même Théodule RIBOT...) et de la *psychiatrie* (Jules SEGLAS, Gilbert BALLEST, Albert PITRES, Emil KRAEPELIN...).

Pour la posture de DELACROIX, MARECHAL pointa la substitution opérée par le philosophe français, le travail intérieur de l'activité subconsciente remplaçant en fin de compte les explications transcendentales attribuées par les mystiques à une activité supérieure : citant DELACROIX, « *la nature ne peut se dépasser elle-même. Or, l'hypothèse d'une activité subconsciente soutenue par certaines dispositions naturelles et réglée par un mécanisme directeur remplit exactement le rôle de cette cause étrangère et explique entièrement ce sentiment de passivité et d'extériorité* »¹¹⁷. Pourtant, rétorqua MARECHAL, le subconscient psychologique serait par définition, dépendant des données de la sensibilité (cf. intuition de l'artiste...), « *or le mystique prétend bien l'avoir atteinte, cette limite ; il prétend avoir expérimenté l'intuition de Dieu sans image aucune et sans aucune spatialisation ; et cette prétention [...] il la maintient avec énergie – le mystique chrétien du moins – lors même qu'il s'efforce de se décrire avec toute la précision d'une analyse très objective, bien plus, il la maintient comme l'expression, non pas d'une interprétation évidente, mais d'un fait directement expérimenté* »¹¹⁸.

Si comme le reconnu MARECHAL l'attitude subconsciente et celle du mystique chrétien peuvent toutes deux être défendues, peut-être que la seule psychologie ne suffira pas à trancher cette alternative. Par ailleurs, MARECHAL considéra que DELACROIX s'était laissé aller à un a priori méthodologique consistant au « *parti pris de faire plier au déterminisme expérimental tout phénomène qui ne récalcitre pas obstinément* »¹¹⁹, alors même que l'état mystique, « *non seulement on ne peut le reproduire expérimentalement, mais il n'est pas certain du tout que ces manifestations propres soient du même ordre que les effets des activités psychologiques ordinaires* »¹²⁰.

117. Delacroix Henri cité par Maréchal Joseph, le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques, in *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, tome 1, 1938, 2^e éd., p. 156.

118. Maréchal J. Ibid., p. 159-160 (c'est nous qui soulignons).

119. Maréchal J. Ibid., p. 162.

120. Maréchal J. Ibid., p. 162.

Dans un autre article, « Science empirique et psychologie religieuse », publié dans le périodique les *Recherches de Science religieuse*, Paris, en 1912, il se voulut bienveillant à l'égard de la méthodologie de DELACROIX, ne manquant pas de dire que « *telle quelle cependant, elle mérite à peine le nom d'hypothèse scientifique, en effet, sa probabilité intrinsèque, ou expérimentale, est trop faible, et sa valeur pragmatiste nulle ; elle n'est guère qu'une ingénieuse et consciencieuse illustration du point de vue psychologique appliquée systématiquement à l'étude du mysticisme* »¹²¹.

Si DELACROIX tenta d'apposer une activité subconsciente à même de porter une énergie créatrice susceptible d'expliquer naturellement les états mystiques, à partir d'un déterminisme, d'une évolution et de lois expérimentales ; MARECHAL, en philosophe et... théologien ne faisait pas l'impasse, comme le philosophe français, sur la métaphysique, qui, selon ses dires, « *ouvre donc une possibilité absolue d'intuition intellectuelle* »¹²².

Par ailleurs, dans la nécrologie que le psychologue Paul GUILLAUME rédigea au sujet de H. DELACROIX et sa psychologie, pour le compte du *Journal de psychologie normale et pathologique* de l'année 1937, l'auteur passa en revue le parcours intellectuel du défunt en ciblant son approche méthodologique. Il précisa que DELACROIX s'intéressa surtout à des faits historiques, cherchant les causes dans des événements antérieurs.

Néanmoins, considérant que la reconstitution du chemin suivi par certains faits étudiés n'expliquent rien, l'origine et l'évolution (des formes inférieures [simples] aux formes supérieures [complexes] de la vie mentale !) ne font que poser des problèmes sans permettre de les résoudre ; DELACROIX opéra un décentrement. Il tenta de définir les conditions psychiques qui rendent possibles et nécessaires les faits étudiés, afin d'aboutir à des lois applicables *in fine* à l'humanité dans son ensemble : « *la psychologie de la Foi cherche les lois générales des besoins affectifs et des exigences intellectuelles qui se traduisent dans les faits religieux. Nul état de conscience ne nous est, à cet égard, complètement inintelligible. En possession de ces lois, elle peut aborder, de son point de vue, le problème de genèse sur lequel l'histoire reste muette* »¹²³.

La *psychologie rationaliste* de DELACROIX, très lointaine héritière des traditions du spiritualisme et du criticisme classique, élargit le champ d'action de l'intelligence, celle-ci se traduisant par l'aptitude à construire des systèmes d'abstractions, dans des domaines aussi variés que la religion, la morale, le droit, la philosophie, la science..., mondes aussi divers et complémentaires, qui ont leur existence et leur légitimité propre, DELACROIX s'érigeant finalement contre un supposé destin funeste de toutes ces créations spirituelles, dont l'objet serait à terme de s'évanouir devant la souveraine science...

121. Maréchal Joseph. Science empirique et psychologie religieuse, in *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, tome 1, 1938, 2^e éd., p. 48-49.

122. Maréchal J., p. 163.

123. Guillaume Paul. La psychologie d'Henri Delacroix, in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1937, p. 597.

L'auteur substitua aux contemplations d'essences intelligibles propres au courant *essentialiste* une activité créatrice et constructive, car disait t'il, tout art est artifice, fabrication avant d'être vision intellectuelle : « *l'action spirituelle est créatrice de ses procédés. On ne peut concevoir une pensée pure ; à quoi penserai-elle ? Toute pensée suppose toujours une conscience confuse de ses objets et de son rapport avec eux [...]. La pensée pure, c'est le sentiment d'un savoir ou d'un pouvoir qui s'accompagne toujours d'opérations commençantes ou du moins partiellement commencées [...]. L'Intelligence ne commence à s'apercevoir qu'en se réfléchissant dans le langage, mais elle a commencé par se faire en le faisant* »¹²⁴. Toute pensée est donc avant tout symbolique, fabrication et construction et non pas perception, dans cette acception théorique.

Si comme le suggéra fort justement P. GUILLAUME, à savoir qu'une telle psychologie faisant ressortir l'unité de la vie spirituelle devrait s'achever en une philosophie, DELACROIX se défendit contre ce passage à la métaphysique : « *il n'a pas voulu transformer en une métaphysique la psychologie des valeurs esthétiques et religieuses. L'inspiration n'est que le jeu du dynamisme mental d'un moi profond que nous n'identifions pas d'emblée avec notre moi, au sens restreint du mot, avec ce moi qui n'est que l'habitude du moi* »¹²⁵.

Deux années plus tard, le philosophe Maurice PRADINES réalisa une étude critique sur « L'œuvre de Henri Delacroix », parue dans la *Revue de métaphysique et de morale*, en 1939. L'auteur mit notamment l'accent sur la théorie psychologique du mysticisme chrétien de DELACROIX : « *la conscience du mystique n'est pas dissociée par ses idées ; bien plutôt ses dissociations de conscience, inexplicables pour lui par voie naturelle, sont-elles la source d'où naissent en lui les idées philosophiques qui lui paraissent susceptibles d'en rendre raison. Telle est la doctrine essentielle de DELACROIX [...]* »¹²⁶.

DELACROIX rappelons-le, prit le parti des autobiographies, reléguant au second plan l'étude de la doctrine qui pénètre et cautionne les états mystiques, écartant les idées qui seraient la cause originelle des modifications structurelles, au profit d'un rapport inverse : « *dans les états mystiques, ce sont les modifications de structure de la vie psychologique qui sont à l'origine des idées dont elles se réclament* »¹²⁷.

DELACROIX opposait la *religion*, qui se caractérise par des dogmes, une médiation de types messianiques ou sacerdotales ; au *mysticisme*, doctrine s'asseyant sur la perspective d'une communion directe et immédiate de l'homme avec Dieu, dans son âme, à partir d'un état extatique. Là où les mystiques et la théologie catholique évoquaient l'ascétisme qui peut mener à la pénétration de Dieu dans l'humain ; DELACROIX mentionnait la dissociation mentale dans l'extase, pouvant induire divers autres états tels des visions, des auditions... qui travaillent dans la pensée latente ou claire du mystique. Selon l'auteur, « *le terme de l'expérience mystique chrétienne est situé beaucoup plus loin. Il n'est pas dans la contemplation, il est dans l'action [...]* »¹²⁸.

124. Guillaume P. Ibid., p. 603.

125. Guillaume P. Ibid., p. 604.

126. Pradines Maurice. L'œuvre de Henri Delacroix, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1939, 46, p. 115.

127. Pradines M. Ibid., p. 114.

128. Pradines M. Ibid., p. 116.

DELACROIX tenta de différencier les modifications de structure de désorganisation de la vie mentale du ressort de la pathologie de celles qui tendent à l'organiser pleinement, relevant du génie : « *Il existe en nous une subconscience qui peut nous ruiner mentalement, lorsqu'elle travaille en dehors de l'intelligence consciente et pour [...] le compte des tendances inintelligentes et des appétits refoulés ; mais la subconscience revêt parfois un autre aspect ; [...] elle suscite des images vives dans une nature imaginative sans force ; elle donne des idées, forme des plans que l'intelligence commune n'aurait pu concevoir ; elle fait parler, raisonner, écrire, comme sous l'inspiration, des êtres qui, dans leur état normal, ont peu d'éloquence, une faible puissance dialectique [...]. Cette subconscience se fait entendre par des paroles intérieures plus fortes [...], des visions « intellectuelles » ou « imaginaires » [...]. Et même quand les voix et les visions font défaut, quand les rêves n'apportent ni conseil ni prémonition, cet état de dépossession de soi et de possession par un Dieu continue à se marquer par le dédoublement conscient et normal d'une conscience en qui les idées et les volontés les plus justes, les plus rares et les plus adaptées revêtent l'apparence de suggestions aussi irrésistibles qu'inexplicables. Tel est donc l'état des grands mystiques chrétiens, et leur Dieu n'est que le nom que tous les inspirés donnent naturellement à leur génie. Le surnaturel est essentiellement le subconscient de cette qualité supérieure »¹²⁹.*

De sorte, peut-on déduire, dans la veine DELACROIX, que ce n'est pas le *surnaturel* qui éclairerait, induirait ou activerait les phénomènes de subconscience (dissociation mentale, automatisme), mais bien ces phénomènes, d'ascendance *naturelle*, qui expliquent la croyance au surnaturel et le sentiment illusoire d'une présence ou d'une révélation divine.

M. PRADINES cerna le fait que les modifications de la structure mentale ne tirent pas d'elles-mêmes une signification mystique, mais que « *c'est par les idées qu'elles révèlent que les inspirations mystiques sont celles d'un mystique, comme d'autres inspirations révèlent un poète et d'autres un fou. Seulement, quelle est la nature de ces idées qui alimentent la vie mystique et de cette action spéciale dont elle se réclame, les recherches ne semblent pas encore avoir apporté sur ce point des lumières capables de forcer l'adhésion* »¹³⁰.

Cette question ne semble pas avoir été résolue par DELACROIX, celui-ci écartant ces idées d'une explication pathologique (désordres dans le mécanisme de l'association) ou d'une « *transfiguration symbolique des réalités sociales* » (!), évoquant un besoin d'absolu qui émanerait du mystique, une « *exigence de déification* »...

Repérons quand même un des mérites de la théorie psychologique de DELACROIX, consistant à ne pas ramener (et donc réduire !) les fonctions supérieures à des fonctions inférieures, c'est à dire à identifier des états mystiques à des faits automatiques, organiques du ressort d'une déstructuration pathologique de la conscience. Si la description des composantes organiques n'épuise pas le contenu des extases des mystiques, DELACROIX s'attacha à étudier les transformations complexes des sentiments consécutifs à la préparation intellectuelle initiale. Toutefois il bannit à la fois des explications de type surnaturaliste (théologie) et le recourt à la métaphysique (philosophie), au profit de l'histoire *couplée* à la psychologie.

129. Pradines M. Ibid., p. 117-118 (c'est nous qui soulignons).

130. Pradines M. Ibid., p. 122 (c'est nous qui soulignons).

La théorie du subconscient a donc été remaniée afin de proposer une *alternative* à l'aspect purement régressif de la désagrégation du champ de la conscience, comme nous avons déjà pu le voir un peu plus haut. A la période extatique succède en général une grande crise de type moral, à vocation salutaire : c'est là chez les mystiques chrétiens une « *purification de leur attachement à eux-mêmes* » (p. XIV) comme le disait DELACROIX, afin de s'abandonner dans la passivité, au détriment de leur personnalité, du moi et de leurs actions personnelles, dites intellectuelles et volontaires, au profit des mouvements souverains de la subconscience (renvoyant à une riche imagination subliminale !).

6) L'abbé Jules PACHEU au sujet de « *L'expérience mystique et l'activité subconsciente* » (1911).

Jules PACHEU (1860-1931)¹³¹ appartenait à l'ordre des jésuites, et initia d'abord des conférences apologétiques qui le menèrent à l'enseignement à *l'Institut catholique de Paris*. Quittant la compagnie de Jésus en 1903, il « *migra* » à plusieurs reprises entre les clergés diocésains de Rennes et Paris entre 1908 et 1922, et fut qualifié par J. V. BAINVEL de « *chercheur indépendant* » en référence aux études sur la mystique réalisées par PACHEU. Outre un nombre conséquent d'articles et de revues critiques rédigés pour le compte de périodiques catholiques, l'abbé réalisa une œuvre tenant compte des apports de la psychologie dans le domaine de la mystique, non sans être très critique à l'égard des H. DELACROIX, W. JAMES, P. JANET, T. RIBOT, J. LEUBA etc... Ses ouvrages principaux furent une *Introduction à la psychologie des mystiques* (Paris, 1901) alimentés par « *Mystiques et Mystique* », ses leçons d'introduction à un cours de critique religieuse. Vint ensuite *Du positivisme au mysticisme. Etude sur l'inquiétude religieuse contemporaine* (Paris, 1906). Suivront la *Psychologie des mystiques chrétiens* (Paris, 1909) qui porta sur l'exposition des faits, et *L'expérience mystique et l'activité subconsciente* (Paris, 1911) consacré à la critique des faits.

C'est ce dernier ouvrage, qui clôt les études monographiques de PACHEU consacré à la psychologie des mystiques, que nous allons interroger, tant du point de vue de la méthodologie induite par le théologien, que ses points de désaccord polémique avec H. DELACROIX.

Très informé des avancées en matière de psychologie, philosophie, médecine aliéniste ou métapsychique, l'auteur aborda d'abord le mécanisme *naturel* des dissociations psychologiques, en présentant l'activité inférieure à la conscience, alternativement nommée *inconsciente, subconsciente, subliminale* ou encore *automatique*.

Ensuite PACHEU tenta d'établir une définition de l'expérience mystique, relative « *aux faits d'union mystique – ou contemplation – où l'âme se sent et se dit unie à Dieu dans et par l'amour, de telle sorte que ces explosions du divin dans la conscience lui paraissent manifestes, évidentes* »¹³².

131. L'auteur de sa notice, pour le compte du dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, perdit la trace du parcours de Pacheu après 1922. Nous avons pu combler cette lacune à partir des recherches effectuées par Jacques Maître nous apprenant que Pacheu fut hospitalisé cette même année 1922 à « *l'asile d'aliéné de Téhon, tenu par les Frères de Saint Jean de Dieu ; il y est resté jusqu'à sa mort* », soit en 1931. Maître Jacques. Annexe B. Personnages, in *Une inconnue célèbre - La Madeleine Lebouc de Janet*. (Anthropos), 1993, p. 349.

132. Pacheu Jules. *L'expérience mystique et l'activité subconsciente* (Perrin & cie), 1911, p. 58.

La question consécutive à cette définition fut de tenter de saisir, sur un plan psychologique, comme cette expérience mystique se rattache à l'activité subconsciente et si cette dernière est à même de l'expliquer, totalement ou même partiellement. Il s'attacha aux faits d'union mystique qualifiés de « *contemplation parfaite* » (comprenant trois stades : union simple, union extatique, union transformante) et caractérisés psychologiquement par « *une suspension des puissances fixées sur un quelque chose que l'on nomme Dieu, et avec une fixité d'attention et une force d'amour, telles que les sens extérieurs paraissent souvent paralysés. Il y a donc deux éléments dans ce phénomène : 1° l'un interne qui n'est atteint que par la conscience du sujet ; 2° l'autre externe qui peut tomber sous l'observation étrangère* »¹³³.

C'est le premier élément, dont le témoignage repose sur les récits des mystiques, qui semble le plus important pour les théologiens ; selon PACHEU, les défaillances extérieures consécutives à l'état mystique n'auraient que peu d'incidence et d'intérêt au cours de l'expérience mystique. Les faits d'union mystique apparaissent dans la sphère psychologique « *1° comme involontaires dans leur venue ou leur disparition ; 2° comme manifestation intérieure d'un être différent et souverain ; 3° consistant en certaines opérations sans effort, d'amour et de connaissance, modifications des états affectifs et des pouvoirs cognitifs [...] ; 4° envahissant parfois tellement le champ de la conscience, avec une telle maîtrise, que les sens demeurent inactifs, ou que les facultés inférieures elles-mêmes demeurent inactives, pour laisser se développer intact cet automatisme supérieur, si l'on peut ainsi parler* »¹³⁴.

Prenant ensuite l'exemple des « *grâces actuelles* », acte naturel de par son mécanisme psychologique, mais qui, dans sa cause et dans le mode dont il survient peut être dit surnaturel. PACHEU tenta par là d'illustrer l'alternative du chercheur au cours de son étude des faits mystiques. La psychologie bornée à une approche « *positiviste* » s'appuiera sur les sciences expérimentales en quête de causes naturelles proximales, le théologien, pourra prolonger la recherche en assignant parfois d'autres causes de type surnaturel. De sorte que l'interrogation cardinale émergea une fois de plus, à savoir si cette subconscience agissait seule ou bien était assujettie à une cause supérieure dont elle ne serait que l'instrument ? L'abbé PACHEU utilisa des citations entières puisées dans l'ouvrage de DELACROIX datant de 1908 et portant sur les grands mystiques chrétiens, « *l'activité subconsciente explique donc : 1° le sentiment de passivité et d'extériorité ; 2° les visions et les paroles intérieures des mystiques ; 3° leurs grandes intuitions confuses, qu'ils attribuent à une présence divine en eux* »¹³⁵.

Selon le philosophe, l'automatisme n'est plus seulement une activité psychologique intérieure de type pathologique, cette activité subconsciente interviendrait également « *aux degrés les plus élevés de la hiérarchie psychologique, dans les inventions du génie que dans les constructions du rêve du délire : elle est au principe des grandes œuvres de l'humanité, comme de ses aberrations. Il y a un génie religieux qui explique les faits mystiques et qui participe aux splendeurs comme aux tares du génie* »¹³⁶, d'après DELACROIX, toujours cité par l'abbé PACHEU.

133. Pacheu J. Ibid., p. 65.

134. Pacheu J. Ibid., p. 66-67.

135. Pacheu J. Ibid., p. 80.

136. Pacheu J. Ibid., p. 82.

S'intéressant ensuite au mécanisme psychologique des faits mystiques et plus précisément à la nature cognitive des phénomènes d'union mystique, PACHEU s'appuya sur *Les Maladies de la volonté* (1883) de T. RIBOT. Ce dernier étudia l'extrême activité intellectuelle chez les mystiques en état extatique, aboutissant à une unification de la conscience, une unité, un « *monoïdéisme absolu* » selon la terminologie de RIBOT. Illustration dans le *Castillo interior* (ou château intérieur) de Sainte Thérèse d'AVILA, ou « *selon des lois psychologiques reconnues « l'abolition même de la conscience, nous dit-on, est atteinte par son excès d'unité »* »¹³⁷.

Si certains mystiques l'ont effectivement déclaré, RIBOT aurait dû préciser que c'était dans leurs *états inférieurs* à l'union ultime de type transformante, comme le dira PACHEU, plutôt que de convier la psychologie et la physiologie comme étiologies princeps. L'abbé, évoquant l'union transformante, ajouta que « *même dans les états passagers et inférieurs, et plus intimement liés à des modifications organiques, entraînant l'aliénation des sens, comme les recueils surnaturels plus ou moins profonds, plus ou moins extatiques on ne peut parler d'abolition de la conscience que dans un sens assez relatif. Il ne s'agit que de la conscience du monde extérieur, ou de la conscience très réflexe du moi, c'est là ce que Sainte Thérèse entend par « être privé de sentiment ». Au contraire, il est manifeste que la conscience de l'état intérieur – quel qu'il soit, affectif, ou cognitif, ou des deux ensemble, un état complexe et simple à la fois « un complexus de sentiments qui enferment une connaissance » – cette conscience là ne disparaît pas* »¹³⁸.

Pour les mystiques chrétiens, une réalité étrangère à leur personnalité se manifesterait donc en eux par des modifications conséquentes de leurs états affectifs (« *suavité pleine de recueillement* », « *paix envahissante* »). Ils reconnaissent par intuition cette présence comme de nature divine, présence qui peut devenir quasi permanente dans l'union transformante : « *cette connaissance dégagée des sens extérieurs, parfois accompagnée d'images symboliques, est de plus en plus épurée et dégagée de tout le sensible, et jusqu'à un certain point d'images [...]. La conscience du monde extérieur et la conscience réfléchie du moi s'y peuvent perdre, mais non celle de l'événement intérieur qu'on perçoit et dont on garde le souvenir* »¹³⁹. Le discernement propre aux mystiques s'opérerait moins à partir des faits psychologiques eux-mêmes, mais plutôt sur l'opération de perfectionnement moral, de sainteté, dont leur âme est l'objet.

Au chapitre VI, PACHEU posa la question dans son titre, « morbides ou non ? ». Lui aussi remarqua que les aliénistes et les psychologues accordaient une importance capitale aux *phénomènes* extraordinaires (voix, visions, apparitions, stigmates...) qui tantôt accompagnent les *états* mystiques, alors même qu'ils ne sont qu'accessoires et secondaires, par rapport à l'union mystique. De même, « *c'est donc très improprement et arbitrairement qu'on attribuerait à des dispositions morbides les états mystiques de l'extase, à cause de l'aliénation des sens : elle n'est qu'une conséquence secondaire, sans laquelle l'état mystique peut se rencontrer, peut même subsister [...]* »¹⁴⁰; de sorte que les grâces mystiques ne peuvent être ni identifiées à des délires mystiques, ni assimilées, toujours selon l'auteur, à des faiblesses morbides et autres ébranlements nerveux consécutifs à une « *consolation divine* » légère.

137. Pacheu J. Ibid., p. 131.

138. Pacheu J. Ibid., p. 132.

139. Pacheu J. Ibid., p. 159.

140. Pacheu J. Ibid., p. 180.

PACHEU reprit l'exemple de « l'extatique »¹⁴¹ de P. JANET (alias Madeleine LEBouc, dont nous examinerons dans une partie à venir les échanges entre pathologistes et apologistes, carmes, dominicains et jésuites, au cours des années 1926-32), que ce dernier considéra sur un plan équivalent à Sainte Thérèse. PACHEU qui dirigea dix-huit mois cette même personne lui fit décrire ses états par écrit, repérant un « *mélange de piété réelle et de dispositions morbides, qui n'en fait pas un cas net de pure « union mystique » [...] »*¹⁴³.

Par ailleurs, la suspension de l'exercice des sens extérieurs chez les mystiques chrétiens ne serait pas d'essence morbide selon l'abbé, il n'y a ni lésion organique ni désordre fonctionnel, ce serait donc du domaine de la normalité en tant que l'organisme produit une réponse adaptée à une opération mentale aussi intense. Mais être soumis à l'envahissement d'une force supérieure, involontaire, est-ce rabattable sur le registre pathologique ? Prudent PACHEU nuança sa réponse, arguant que dans certains cas, l'effet d'une « *dissociation psychologique* » (!) attribué à des *automatismes subconscients* de nature morbide pouvaient entraver, altérer, éroder la fonction normale de l'activité intellectuelle du sujet. Les accidents nerveux n'étant pas, par ailleurs, essentiels à l'état mystique. Idéalement, l'abbé visa le « *bel équilibre mental des mystiques* » (!) en notant trois traits principaux chez ceux-ci : « *Maîtrise de soi* » (dans la santé et dans la maladie) ; « *tendresse de cœur* » ; « *vaillance et persévérance dans l'action* ». Ces trois caractéristiques ne peuvent être produites par une dissociation morbide, mais l'automatisme pathologique fut remplacé, par DELACROIX (dans des limites il est vrai plus restreintes et rationalistes que MYERS et son *subliminal* !), celui-ci proposant une subconscience supérieure créatrice, influencée par les faits extérieurs, mais reconnue comme « *une intelligence, une pensée* » ; les *hallucinations psychiques* de J. BAILLARGER furent également convoquées afin de métaboliser les visions et paroles imaginaires et intellectuelles. Or, Sainte Thérèse, « *pour les distinguer des constructions de l'imagination et du jeu involontaire de l'esprit, qu'avec tous les mystiques éclairés elle connaît et reconnaît fort bien, la sainte signale que l'activité qui produit les phénomènes mystiques ce serait une volonté intelligente, ignorée de l'esprit et supérieure à l'esprit* »¹⁴³.

L'explication du subconscient n'est donc qu'une hypothèse clinique, même les « *ruminations inconscientes* » (!) les plus géniales ne tendent point à la réalisation d'une œuvre si elles ne sont pas encadrées par un travail *conscient*, préalable et/ou postérieur. PACHEU concluant qu'il « *n'est nullement nécessaire au psychologue de conclure Dieu, mais rien ne l'autorise à l'exclure* »¹⁴⁴. Dans une lettre datée du 3 décembre 1910 adressée à PACHEU, DELACROIX précisa que « *si la psychologie explique bien des choses – que l'on rapporte parfois au surnaturel – la part de la nature se trouve accrue d'autant, et l'importance de la surnature se trouve diminuée d'autant. Je sais qu'il reste toujours à la limite ce problème : jusqu'à quel point la nature elle-même ne serait-elle pas toute pénétrée de surnaturel [...] . Mais la conception qu'on se sera faite de la nature par des méthodes positives règlera en quelque manière, il me semble, la conception qu'on se fera de la grâce qui y correspond* »¹⁴⁵.

141. « *Tout à l'heure c'était une extatique qui se rapprochait des hystériques en catalepsie, maintenant c'est une psychasthénique atteinte du délire de scrupule* », selon Pierre Janet, Une extatique, in *Bulletin de l'Institut psychologique*, 1901, 1, 5, p. 237.

142. Pacheu J. Ibid., p. 193.

143. Pacheu J. Ibid., p. 292.

144. Pacheu J. Ibid., p. 299.

145. Delacroix Henri. Lettre citée par Pacheu J., Ibid., p. 306.

L'abbé Jules PACHEU tenta, dans son ouvrage, de délimiter la théorie du subconscient à partir d'une attitude revendiquée de psychologue (et non pas de directeur de conscience ou encore de théologien...) qui observe des faits mystiques, et leurs modifications. Il s'attacha d'abord aux éléments *affectifs*, caractéristiques dans l'union mystique, développant la charité (c'est à dire l'amour de Dieu dans l'âme). Ces éléments affectifs intensifiant la connaissance (éléments cognitifs) concentrant admiration et attention jusqu'à l'extase. Prudent, il envisagea les témoignages de certains mystiques, mentionnant une connaissance par « *l'intuition sans images* », d'illusions au moins partielles, du ressort de l'imagination.

En fait, il nous semble que PACHEU se retrouva d'emblée en position de « *funambule* », tentant d'assumer deux postures inconciliables. *Tout d'abord* en tant que psychologue il dit s'intéresser aux mécanismes en jeu par rapport aux faits mystiques, tout en reprochant aux « *positivistes* » adeptes des sciences expérimentales de restreindre leurs explications en des causes *naturelles* (anormales ou pathologiques), PACHEU prônant au contraire une « *rallonge* » métaphysique, où la cause *surnaturelle* des théologiens (dont il fait partie) peut être prise en compte, alors même qu'il prétendit se situer sur le terrain de la psychologie. *Ensuite*, théologien de formation, il altéra systématiquement les références aux psychologues (H. DELACROIX et T. RIBOT surtout ; E. MURISIER, J. LEUBA, W. JAMES, A. GODFERNAUX, P. JANET ... également) qu'il tenta ensuite de critiquer en *important* des auteurs spirituels ou bien des citations de théologiens qui rédigeaient des traités de discernement de l'esprit. PACHEU nous semble englué dans un parti pris (partial) bien qu'il se voulut un chercheur neutre, échouant en permanence à s'extraire de la théologie catholique alors même qu'il prétendit régulièrement le contraire. S'il fit montre d'une solide connaissance tant en psychologie qu'en théologie catholique, PACHEU n'arriva pas à se situer solidement dans ce carrefour disciplinaire, cette plaque tournante qu'était la *psychologie religieuse* en ce début du XX^e siècle en France. Pour y parvenir, il eut peut-être fallu qu'il réussisse à fonder une position théorique forte dans le champ de la psychologie, à propos des états mystiques, et non une approche « *par défaut* », en minimisant puis disqualifiant radicalement la théorie du subconscient... cette dernière présentant il est vrai, à ses yeux, le défaut d'être une hypothèse naturaliste !

Son précepte consistant à dire, nous le citons plus haut, que le psychologue n'était, selon lui, autorisé ni à conclure ni à exclure Dieu... semble avoir montré des limites quant à trouver à se situer. Sous couvert d'avoir renvoyé dos à dos la psychologie expérimentale (naturelle qui exclut le transcendant) et la théologie catholique (surnaturelle qui intègre le transcendant), PACHEU avait déjà effectué son choix, celui d'une production *apologétique*.

De sorte que, en conclusion de cette partie, il nous faut noter deux aspects épistémologiques et polémiques propre à ce domaine de réflexion et de recherche. Tout d'abord, si nous avons parfois utilisé par commodité (!) l'expression *psychologie des religions*, il s'agit en fait d'un abus de langage étant donné que, à la lumière des travaux produits, on ne peut pas cerner rétrospectivement *une* école ayant réalisé un consensus. Malgré les démarches et /ou comptes-rendus multiples d'auteurs tels T. FLOURNOY (1902), J. LEUBA (1902), H. DELACROIX (1905), J. MARECHAL (1912) ou encore J. PACHEU (1912)... la psychologie religieuse n'a pas de consistance propre en tant qu'école de référence unique et homogène. Au contraire, nous l'envisageons plutôt comme une sorte de *plaque tournante*, un vivier culturel nouveau à l'époque investi par des auteurs issus de disciplines diverses, confrontant leurs théorisations plurielles comme nous venons de le voir dans ce chapitre, sans systématiquement exclure le transcendant comme le souhaitait Théodore FLOURNOY...

Ensuite, remarquons encore que sous cette longue *III^e République* en France, au tournant du siècle, l'anticléricalisme fut toujours très vif, et sur un plan social, après la laïcisation dans les écoles, l'abolition du système des cultes reconnus, la suppression de la faculté de théologie catholique dans l'université, le clergé catholique dut encore subir en 1905 la loi sur la séparation de l'Etat et de l'Eglise. Alors que sur le versant apologétique depuis les années 1870, quelques uns des théologiens les plus érudits s'étaient attelés à la tâche de défendre la théologie catholique contre les attaques multiples émanant d'« *ennemis de la foi* » (!), taxés de positivistes, de scientifiques, d'athées, d'incroyants... émergeant dans les camps de la médecine aliéniste et de la neurologie, tentant de saper les fondements de la religion en général et des *phénomènes mystiques* (miracles, stigmates, extase...) de type extraordinaire en particulier. La nouvelle génération des apologétistes eut plus de souci à se faire, à l'orée du XX^e siècle, car en plus des attaques scientifiques ciblées sur le langage (symbolique ?) du corps observés chez certains mystiques ; quelques philosophes et psychologues, autrement plus menaçants pour la théologie mystique que les aliénistes et les neurologues salpêtrien ou nancéiens, iront jusqu'à *psychologiser* non plus seulement les phénomènes périphériques et secondaires issus du don de grâce, mais *l'expérience* mystique elle même, ultime territoire jusqu'alors préservé. Cette entreprise s'appuyant sur des psychologies appliquées à la religion touchait le coeur même de la mystique, tentant d'apporter des explications naturalistes là où la théologie parlait de grâce surnaturelle comme nous venons de le voir.

***IV. RECHERCHES ET PROBLEMES STATUTAIRES D'UN
OBJET POLEMIQUE : LA PSYCHANALYSE ET
DIVERSES « ANALYSES PSYCHOLOGIQUES » FACE
A LA MYSTIQUE [1918-1958]***

1. SIGMUND FREUD ET LA QUESTION *MYSTIQUE*, CONTRE-ENQUETE METAPSYCHOLOGIQUE DE LA THEORIE PSYCHANALYTIQUE.

Avant d'aborder partie du « *corpus freudien* », il nous a semblé opportun de saisir puis cerner quelques précautions méthodologiques censées éclairer une entreprise visant à frayer dans le champ de cette première psychanalyse, aux fins de marquer certains *écueils* guettant le chercheur au contact de cette *épistémè* spécifique.

En effet, ce n'est pas sans risque que d'aborder l'histoire de la psychanalyse car le lecteur s'expose à des historiographies souvent officielles, certes toujours *partielles*, mais également trop souvent *partiales* (cf. par exemple l'hagiographie de FREUD, en trois tomes de son disciple Ernest JONES...). C'est dès 1915, dans son article intitulé « L'histoire du mouvement psychanalytique », que FREUD tenta d'esquisser son propre destin sans pourtant parvenir à se détacher, selon E. ROUDINESCO, du « *mythe de l'auto-engendrement de la psychanalyse par son valeureux fondateur* »¹. Toutefois ce ne sera qu'après la seconde guerre mondiale que pourra être située la naissance officielle de *l'historiographie psychanalytique*. Son maître d'œuvre principal fut Ernest JONES, disciple direct du fondateur de la psychanalyse qui rédigea une biographie retentissante, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud* (New-York, 1953-57) parue en trois volumes. S'appuyant sur partie des archives inédites de FREUD, l'auteur, rationaliste et positiviste, dressa un portrait lisse de FREUD, manquant indéniablement de contrastes. Œuvre « *freudocentrique* », JONES minimisa la portée des auteurs contemporains de FREUD ou de certaines de leurs théories, escamotant les dissidents, dissimulant par ailleurs dans son approche du mouvement psychanalytique les suicides, folies, transgressions diverses, et autres compromissions avec les nazis (la sienne propre) dans le but de sauver (!) la psychanalyse... Ce disciple se fit du même coup l'artisan et le garant de l'histoire officielle, quasi-hagiographique du freudisme.

Ce ne sera qu'à partir des années 1960-70 qu'un certain nombre de chercheurs remirent en question partie de cette historiographie en s'appuyant pour certains sur des méthodes rigoureuses d'historiens, se fiant surtout aux documents pour éclairer la genèse de la psychanalyse, saisir les influences plurielles de domaines disciplinaires connexes, révéler l'identité de quelques patientes princeps figurant dans les études de cas freudiennes.... On peut évoquer Ola ANDERSSON qui découvrit le vrai nom d'Emmy von N. (Fanny MOSER) et le communiqua en 1965 ; Max SCHUR, médecin de FREUD qui publia à titre posthume, *La Mort dans la vie de Freud* (New-York, 1972) et bien sûr Henri F. ELLENBERGER. Ce dernier auteur rendit public une somme magistrale, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* (New-York, 1970), où il insista notamment sur les filiations nombreuses dans l'histoire des idées auxquelles FREUD se serait abreuvé, pour forger sa psychanalyse, remettant aussi en question l'image (forgée par JONES) d'un chantre du rationalisme qui aurait créé sa théorie, dans un isolement patent, sans (presque) aucun emprunt d'ailleurs, en vase quasi-clos.

1. Roudinesco Elisabeth. Article historiographie, in *Dictionnaire de la psychanalyse*, de Roudinesco E. et Plon Michel (Fayard), 2000, 2^e éd. aug., p. 456.

Toutefois, comme le suggéra ROUDINESCO, « ELLENBERGER fera école et donnera naissance, sans l'avoir voulu, à une historiographie révisionniste »². Si dès 1971 apparut une historiographie d'abord dissidente, incarnée entre autre par Paul ROAZEN et son livre, *La Saga freudienne*, qui rendit compte de la mémoire orale de ceux qui furent des acteurs directs ou indirects du mouvement analytique, en rencontrant et interviewant de nombreux témoins ; ce ne sera que durant la seconde moitié de ces années 70 que des recherches en France, en Allemagne, en Grande-Bretagne, aux Etats Unis... seront réalisées. Ces travaux initiés par des chercheurs « ipéistes », ou hors I. P. A. (International Psychoanalytic Association), traitaient entre autres de l'origine du mouvement ; de personnages principaux ou secondaires (orthodoxes ou dissidents) aux travers de leurs parcours respectifs et leurs relations à FREUD ; ou bien étant encore attentifs à l'épistémologie de concepts ..., mettant par là même partiellement à mal l'influence jusqu'alors hégémonique de l'I. P. A., garante des archives de FREUD déposées à la *Library of Congress*, alors sous la garde de Kurt EISSLER.

Ce dernier, fidèle orthodoxe de la « politique » d'Anna FREUD, motivé par une rétention d'information, entretenant le culte du secret et limitant l'accès des chercheurs aux archives, fut à l'origine au début des années 1980 de l'« affaire Masson ». Jeffrey Moussaïeff MASSON qui eut accès, avec l'aval de K. EISSLER et A. FREUD, à la correspondance FREUD/FLIESS s'acharna par la suite à dénoncer les « mensonges » de FREUD autour de la « théorie du fantasme », venant selon cet auteur masquer la réalité des abus sexuels en tout genre dont furent victimes les patientes de FREUD, que ce dernier avait initialement mis à jour à partir de la « théorie de la séduction » et qu'il aurait dissimulé malhonnêtement.

Cet épisode controversé participa à la naissance d'une *historiographie révisionniste*, qui fut renforcée par les « Freud wars » lancée officiellement en novembre 1993 par Frederick CREWS dans le *New-York Review of Books*, avec un compte rendu ayant eu pour titre « The Unknown Freud » (que l'on pourrait traduire par « Le Freud inconnu »). Ajoutons que cette terminologie de « Freud wars » sera dès lors traversée par des influences multiples, s'y côtoyant certains partisans modérés ou radicaux de l'hypnose, des historiens doués d'intentions diverses, des polémistes ou encore des dissidents d'écoles de psychanalyse tentant de régler leurs comptes avec celle-ci..., pointant avec plus ou moins de nuances soit la « fraude » (sic) massive de la psychanalyse, ou encore le manque (voire l'absence) de rigueur scientifique propre à la théorie de l'inconscient..., raillant par ailleurs le sévère contrôle sécuritaire des archives ou encore les portraits idéalisés de FREUD. Ce dernier étant encore accusé par Mikkel BORCH-JACOBSEN et Sonu SHAMDASANI d'avoir pratiqué ce qu'ils appelleront « l'interprétation »³.

Si ce fut bien Ernst HAECKEL en 1874 qui introduisit sur un plan historique deux critiques marquant l'avancée des sciences, respectivement contre le « géocentrisme » (Nicolas COPERNIC ayant droit au trône), contre l'« anthropocentrisme » (Charles DARWIN et Jean-Baptiste LAMARCK se partageant le piédestal...), des auteurs du début du XX^e siècle se demandèrent d'abord, et proposèrent ensuite un troisième nom, à propos de quelqu'un qui aurait révolutionné par le biais de ses recherches, le domaine de la psychologie, en amenant une critique radicale de l'« égocentrisme ».

2. Roudinesco E. Ibid., p. 457.

3. Selon ces auteurs, qui réalisèrent un travail d'investigation dans les archives freud, l'interprétation serait « cette transmutation d'interprétations et de constructions en faits positifs, si caractéristique de la psychanalyse », Borch-Jacobsen Mikkel, Shamdassani Sonu. *Le dossier Freud . Enquête sur l'histoire de la psychanalyse* (Seuil), 2006, p. 211.

Théodore FLOURNOY proposa en 1903 le nom de Frederic MYERS ; Stanley HALL se considéra, dès 1909, comme celui susceptible d'occuper cette place de choix ; S. FREUD dans ses *Leçons d'introduction à la psychanalyse* de 1916-17 s'auto-canonisa également dans cette suite.

Bien que la postérité retint effectivement FREUD comme étant ce troisième auteur s'inscrivant symboliquement dans cette filiation illustre (COPERNIC et DARWIN), ce fut surtout à partir d'une histoire écrite du point de vue des "vainqueurs", donc de tendance « épistémocentrique », toujours d'après les critiques de BORCH-JACOBSEN et SHAMDASANI.

De même s'il est vrai que lors des premières décennies du vingtième siècle, de nombreux courants jalonnèrent l'histoire intellectuelle des congrès, des écoles et des théorisations rivales, de J. JASTROW au C. G. JUNG de l'époque du Burghölzli et son *test des associations* ; W. JAMES, P. JANET, A. FOREL, M. PRINCE... autant d'auteurs qui contribuèrent à certaines avancées théoriques, s'alliant et/ou luttant de nombreuses années autour de questions d'autorité et de doctrines. Pourtant aux dires de BORCH-JACOBSEN et SHAMDASANI, les *apports* de ces nombreux auteurs issus de divers courants furent, pour la plupart, tombés aux oubliettes ; certains concepts ayant même été incorporés à « la » psychanalyse, l'histoire aurait été réécrite à partir notamment d'un déni des dettes, certains emprunts souvent considérés comme mal assumés, dans un contexte où des censures furent pratiquées... afin d'ériger des documents supposés « authentiques » comme fondateur du mouvement psychanalytique⁴...

Concernant les tenants de cette historiographie révisionniste du freudisme, on pourra citer, outre les deux auteurs ci-dessus, Adolf GRUNBAUM, Han ISRAEL, Peter GAY, Frank SULLOWAY, Jacques BENESTEAD ou encore Jacques VAN RILLAERT..., certains d'entre eux contribuèrent par leurs communications au *Livre noir de la Psychanalyse : Vivre, penser et aller mieux sans Freud* (Paris, 2005) qui fit alors beaucoup de bruit, à renforts de publicités⁵. Face à eux, d'autres auteurs rédigèrent des travaux plus nuancés à l'égard du mouvement psychanalytique, tels Elisabeth ROUDINESCO, Alain de MIJOLLA, Mark MICALE, Pierre-Henri CASTEL, Jacqueline CARROY-THIRARD... dans un contexte il est vrai très hostile à la psychanalyse, dont la place dans la société et sur le versant de la thérapeutique lui est de plus en plus contesté tant aux Etats Unis qu'en France.

De fait, cette pluralité de travaux s'intéressant à l'histoire de la psychanalyse a au moins eu le mérite, pour une bonne partie d'entre eux, d'éclairer comme nous le disions déjà plus haut, des aspects méconnus du mouvement analytique, mettant entre autre l'accent sur les interactions, télescopages, rapports et autres influences périphériques dans la constitution de la métapsychologie freudienne.

4. Cette façon de procéder qui est dénoncée par ces deux auteurs peut renvoyer, au moins partiellement, à une lecture critique de l'érection du christianisme selon l'historien des religions Bart Ehrman. Au départ, diversité de textes sacrés, multiples versions possibles du christianisme, lutte de quelques siècles pour fixer une orthodoxie disqualifiant divers écrits contemporains référés aux « gnosticismes » (Valentinisme, Marcionisme, Simon le magicien...). Certains textes furent ensuite incorporés dans le *Nouveau Testament*, d'autres rejetés, attaqués, interdits et détruits. Cette « entreprise » fut appuyée par la création de faux, apocryphes, ajouts ultérieurs, censure... afin de fixer un récit fondateur, toujours selon Ehrman, de l'Eglise chrétienne. *Les christianismes disparus. La bataille pour les Ecritures apocryphes, faux et censures* (Bayard), 2007.

5. Par souci de rigueur, indiquons la sortie de *L'anti-livre noir de la psychanalyse* (Seuil) qui fut publié début 2006, et dirigé par Jacques-Alain Miller, donc sous l'égide de l'école de la cause freudienne.

En effet, quelques auteurs, historiens de la psychanalyse, tels Henri F. ELLENBERGER, Ola ANDERSSON ou encore, un peu plus tard, Elisabeth ROUDINESCO ont pu contribuer à la mise à jour de découvertes propres à FREUD, afin de les distinguer des apports de certains autres courants contemporains, dont seule partie de leurs travaux ont été abordés par la psychanalyse freudienne, le reste ayant été forçolus aux oubliettes de l'Histoire.

Comme le souleva fort justement la philosophe et historienne des sciences Isabelle STENGERS, instituer une « *coupure épistémologique* » peut être fort nécessaire, seulement celle-ci a pour effet une « *amnésie historique* »⁶ faisant table rase du passé. Seul ceux qui ignorent ou négligent l'effet opérant de cette coupure continuent de s'intéresser à ce qui a pu se passer avant...

Ces longs prémices vont nous permettre de nous intéresser maintenant aux influences diverses qui permirent à FREUD d'élaborer sa psychanalyse, à l'orée du XX^e siècle, en « *Mitteleuropa* », précisément à Vienne, capitale de l'empire austro-hongrois. Neurologue de formation, FREUD était un esprit ouvert, curieux de beaucoup de domaines, s'intéressant autant à la philosophie de Franz BRENTANO dont il suivit les cours, qu'aux approches positivistes et médicales de son maître Ernst BRUCKE, auprès duquel il travailla dans son laboratoire. Sa rencontre avec Josef BREUER fut un moment déterminant de sa vie, il s'intéressa alors à l'hypnose et put effectuer un premier séjour à Paris chez le grand J. M. CHARCOT à la Salpêtrière, suivi d'une autre période de formation qui le mena dans une école rivale, l'école de Nancy où oeuvraient deux sommités de l'époque, H. BERNHEIM et A. LIEBAULT.

Avide de connaissances dans des domaines fort divers, FREUD reconnu lui-même lors de deux séances de travail consacrées à NIETZSCHE à la *Société de Psychanalyse* de Vienne, les 1^{er} et 28 octobre 1908, qu'il lisait à peu près de tout, sauf Friedrich NIETZSCHE, « *par excès d'intérêt, surtout parce que ses intuitions philosophiques anticipaient largement les découvertes [...] de la psychanalyse* »⁷ selon C. DUBIGEON-DOLLE. De ce fait, pourrait-on dire, que FREUD se nourrit donc à des sources fort diverses afin de progressivement constituer son corpus théorique et fonder sa « *métapsychologie* ».

FREUD s'inspira entre autre de la *biologie évolutionniste* (Charles DARWIN, Ernst HAECKEL), de *l'hypnotisme expérimental et thérapeutique* (Jean-Martin CHARCOT et les Salpêtriers, Hippolyte BERNHEIM, Joseph DELBOEUF, Auguste FOREL...), la *neurologie* et *l'anatomie cérébrale allemande* (Ernst BRUCKE, Theodor MEYNERT, Sigmund EXNER...), la *psychiatrie romantique* (Johann Christian REIL, Karl-Wilhelm IDELER, Johann Christian HEINROTH, Heinrich Wilhelm NEUMANN...), la *sexologie* (Richard von KRAFFT-EBING, Albert MOLL, Havelock ELLIS, Iwan BLOCH, Magnus HIRSCHFELD...), la *psychologie scientifique française* (Hippolyte TAINE, Théodule RIBOT, Pierre JANET, Alfred BINET...), *l'école médico-psychologique* (Jacques-Joseph MOREAU de TOURS, Alfred MAURY...), la *psychophysiologie anglaise* (Henry MAUDSLEY, Alexander BAIN...), la *philosophie de l'inconscient* (Carl-Gustav CARUS, Eduard von HARTMANN jusqu'à Arthur SCHOPENHAUER et Friedrich NIETZSCHE?...), la *médecine* (Moritz BENEDIKT, Josef BREUER...), certains *philosophes romantiques* (Johann Jakob BACHOFEN, Gustav Theodor FECHNER...), et quelques *moralistes* (François de La ROCHEFOUCAULT, Karl MARX...) sans oublier certains grands auteurs de la littérature classique (William SHAKESPEARE, Johann Wolfgang GOETHE, Friedrich von SCHILLER, Heinrich HEINE, Henrik IBSEN...), ses *patient(e)s*, ses *correspondants* (Wilhelm FLIESS et beaucoup d'autres...), ses *disciples*, même dissidents etc..., et une *tradition religieuse juive* dont FREUD était issu (D. BAKAN ira jusqu'à parler d'influences kabbalistiques renvoyant à la mystique juive...).

6. Stengers Isabelle, citée par Borch-Jacobsen M., Shamdasani S. Ibid., p. 168.

7. Dubigeon-Dolle Claudie, Nietzsche, Freud, dieu et la psychologie, in *Magazine littéraire*, 1978, 141, oct. p. 17.

A partir entre autre des travaux d'ELLENBERGER, nous avons constitué les différents courants, écoles et auteurs aux sources desquelles FREUD a pu être sensibilisé par leurs théorisations respectives, en spécifiant sommairement l'idée maîtresse de chaque système et, le cas échéant, le concept freudien ultérieur, recouvrant ou empruntant partie des avancées de cette pépinière de chercheurs prestigieux (cf. annexe 44).

Notons ensuite que FREUD campa quasi exclusivement *deux postures* bien distinctes, selon qu'il fut question de critiques qui furent adressées à ses écrits : autant il se montra réticent, souvent inflexible et dogmatique contre ceux de ses disciples qui voulaient élargir sa métapsychologie, ne daignant que rarement intégrer à son corpus théorique constitué, les apports ou avancées postulées par d'autres auteurs que lui même, à propos de sa théorie de l'inconscient.

Autrement dit, ses écrits « canoniques » traitant des concepts clés fondant sa *métapsychologie* (inconscient, transfert, refoulement, pulsion...) faisaient office de noyau dur intouchable au risque sinon d'escamoter les fondements de sa psychanalyse et, pour l'auteur incriminé, de se voir exclu du mouvement ou décrédibilisé épistémologiquement.

Autant donc FREUD se montra inflexible sur cette ligne de ses *écrits techniques*, autant il pouvait au contraire accepter des critiques pour ses œuvres de *psychanalyse appliquée* tels *Totem und Tabou* (1912-13), *Eine Teufelsneurose im Siebzehnten Jahrhundert* (1923), *Die Zukunft einer Illusion* (1927), *Das Unbehagen in der Kultur* (1930)... jusqu'à *Der Mann Moses und die monotheistische Religion : Drei Abhandlungen* (1939). En effet, dans ces quelques essais, le statut épistémologique et clinique ne fit pas l'unanimité, surtout pour certains d'entre eux, mais FREUD n'engageait pas le mouvement analytique dans ses productions.

Autrement dit, et à la lumière de notre thématique de recherche et de quelques œuvres freudiennes citées, il est tout à fait possible de contester et critiquer, même de l'intérieur du mouvement analytique, le statut épistémologique et clinique du religieux ; par contre il fut beaucoup plus risqué de vouloir remanier ou saper la métapsychologie et les concepts psychanalytiques princeps, garantissant la cohérence et la cohésion de cette théorie de l'inconscient.

C'est sur ce fil ténu que s'engagèrent certains auteurs (Carl Gustav JUNG, Oskar PFISTER, Herbert SILBERER, Georg GRODDECK... mais aussi Romain ROLLAND) avec des destins divers, dialogue de sourd, malentendus, ententes cordiales, dissidences... Ce sont donc quelques unes de ces controverses que nous allons maintenant examiner afin de saisir la place « officielle » assignée à la religion surtout, au mysticisme (via le *sentiment océanique*) ensuite, par FREUD et, le mouvement psychanalytique à sa suite.

Pour des raisons de place et de thématique resserrées au fait mystique, nous ne pourrions pas aborder tous les écrits que Sigmund FREUD a publiés, et traitant de la question du religieux au sens large du terme, car ce qui nous intéresse dans ce travail c'est bien l'étude des « marges » où viendra se loger la question de la mystique.

Nous nous voyons donc obligés de faire un *choix* en retenant les textes qui nous ont paru les plus significatifs tant vis à vis du thème que nous traitons, que de la réception et des réactions occasionnées par la publication de ces écrits du vivant de FREUD. Par ailleurs, autant que faire se peut, nous avons tenté de citer les écrits majeurs de FREUD, à partir de leurs titres originaux, en langue allemande, accompagnés de l'année de parution du texte ou de l'ouvrage. Par la suite nous mentionnerons bien évidemment les titres dans leurs versions françaises.

Enfin, ces quelques points précisés, nous tenons à récapituler la visée de ces longs prémices ; à savoir *premièrement* de marquer une nuance dans les portraits hagiographiques de FREUD qui altèrent l'appréhension de l'histoire de la psychanalyse, car soumis à une réécriture partielle d'un point de vue presque univoque. Cette démarche tendant, *deuxièmement*, à montrer que FREUD, indépendamment (ou bien de par ce même fait !) de son génie, n'a pas érigé la psychanalyse de manière solitaire en étant exclusivement rejeté et conspué par ses pairs (et les travaux pionniers d'ELLENBERGER et quelques autres... qui n'ont pas basculé dans des discours révisionnistes type « *Freud wars* » furent là pour l'expliquer), mais en s'appuyant et s'inspirant sur une filiation plus ou moins illustre de nombreux auteurs, soit du passé, soit contemporains de FREUD. Ce dernier conceptualisa, à partir de son expérience clinique, de ses lectures plurielles, de sa clinique, de ses rencontres... (et c'est là, à notre sens le vrai génie de FREUD) une théorisation extrêmement intéressante, se nourrissant d'autres chercheurs et réussissant, au prix de nombreux remaniements et « pièces ajoutées » à sa *métapsychologie*, à forger une théorie de l'inconscient originale et novatrice, que nous allons maintenant examiner sous un angle bien spécifique, en trois temps.

1) Méthodologie postulée.

Notre prospection présente ne se risquera pas à présenter une définition générale de la mystique (si tant est qu'il en existerait une qui fasse l'unanimité ?), que nous confronterions ensuite à la position de Sigmund FREUD (1856-1939), afin de proposer un comparatisme qui aurait pour vice de masquer la démarche d'investigation freudienne à l'égard de la construction d'un système métapsychologique confronté au « *mystique* ».

Au contraire nous tenterons dans ce travail de nous situer par rapport à cette démarche psychanalytique afin de saisir comment celle-ci « *repère les lieux où le phénomène mystique se manifeste à son horizon* »⁸ marquant la posture de FREUD, entre le début du XX^{ème} siècle et 1939, à l'égard du fait mystique. Cette étude prendra donc en compte, dans une perspective diachronique, trois temps qui seront traversés par des remaniements nombreux ; des positions *topiques* différentes de FREUD, agrémentées de constructions théoriques tantôt enrichies ou écartées pour un temps, voire encore abandonnées définitivement..., cette clinique étant aussi tributaire de *rencontres* (C. G. JUNG, O. PFISTER, G. GRODDECK, R. ROLLAND...) et de *ruptures* qui ont alimenté une théorisation psychanalytique, imprégnée bien sûr du *zeitgeist* de cette époque.

Nous précisons toutefois que ces dimensions arbitraires ne sont pas pour autant étanches, en ce sens que certains aspects développés par FREUD à une époque bien déterminée (par exemple la religion...comme « *activité compulsive* » en 1907 et comme « *illusion* » en 1927) pourront très bien être retravaillés ou approfondis par lui sous un autre angle, ou encore par le biais d'un éclairage original à une époque différente de sa vie et de son cheminement intellectuel.

8. Assoun Paul-Laurent. Freud et la mystique, in *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1980, 22, p. 39.

- Nous consacrerons un premier temps dit de *récusation* [début du XX^{ème} siècle jusqu'à environ l'année 1917], ou FREUD opérera un découpage assez maladroit entre Religion et « *Mystik* », ce dernier aspect sera l'objet de certaines confrontations épistémologiques dans le vocabulaire freudien.
- Une deuxième période, qualifiée de *diagnostic* [1917-1926] aura pour propos d'élaborer une théorie métapsychologique de l'expérience ou du vécu « *nirvanesque* », sur fond d'enjeux de sauvegarde de la psychanalyse contre des intrusions qualifiées de mystiques (cf. G. GRODDECK...)
- Enfin la dernière période dite d'*évaluation* [1926-1939] se rapportera à la *correspondance* entre S. FREUD et Romain ROLLAND, mettant en relief le sentiment dit océanique, décentré de la religion dans son dogmatisme clérical, et l'élaboration plus tardive d'une théorie de la genèse de la spiritualité élaborée dans le troisième essai de *L'homme Moïse et la religion monothéiste*.

Toutefois, ne perdons point de vue que « *la psychanalyse ne fait pas que prendre la mystique pour objet, mais y déchiffre, fût-ce à l'envers, son identité problématique* »⁹, comme type de savoir, théorie de la praxis et destin des valeurs.

2) FREUD, la religion et la « nébuleuse mystique » à l'aube du XX^{ème} siècle.

Durant les premières années du XX^{ème} siècle, à Vienne dans l'Empire Austro-Hongrois, FREUD produisit une grande partie de ses écrits majeurs tels *L'Interprétation des rêves* (1900), *La Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), *Le Mot d'esprit dans ses relations à l'inconscient* (1905), affinant sa théorie psychanalytique, via une « *métapsychologie* », à la conquête des lisières obscures de la psyché, et avec pour objectif avoué un estampillage scientifique.

A cette époque, la mystique « *apparaît comme un obstacle en quelque sorte indigène dans le processus de constitution du savoir propre à la psychanalyse, celui de l'inconscient* »¹⁰.

- Cet inconscient, en tant que principe ou entité métapsychologique dans sa première topique (officialisée et rendue publique dans le dernier chapitre de son *Interprétation des rêves*) était à extraire de l'« *Unbewußt* » des *philosophes*, notamment romantiques, qui le considéraient comme « *mystik* » (insaisissable et intangible) mettant sa relation avec le psychique dans l'ombre.
- L'autre combat freudien fut de se défaire ou en tout cas de se démarquer d'une conception où le psychique était identifié au conscient, l'inconscient n'étant alors pas psychique puisque la démarche introspective fut disqualifiée par les divers courants de la *psychologie expérimentale*, écartant du même coup l'inconscient de leur objet d'étude.

Si FREUD dénonça ce type de « *scientisme* », il s'opéra néanmoins un malentendu concernant l'inconscient des philosophes, qualifié par FREUD d'irrationalisme mystique.

9. Assoun P. L. Ibid., p. 42.

10. Assoun P. L. Ibid., p. 51.

En effet, à cette époque, dans le vocabulaire freudien « *Mystik* » renvoie à irrationnel, occulte, obscurantisme, anti-rationalisme... bref, quelque chose de gênant à concevoir, abordé de manière péjorative et bien sûr, dans l'œuvre de FREUD, assimilé régulièrement avec l'*occultisme*, dans des rapports ambivalents d'*attraction* (sous l'impulsion un temps de Carl Gustav JUNG, puis de Sandor FERENCZI... lors de discussions privées ou d'échanges de lettres figurant dans leurs correspondances) ou de *défiance* (encouragé par les réticences d'Ernest JONES, ou de Max EITINGTON...).

En 1907, FREUD ne distinguait pas encore la Religion des attitudes mystiques, il semblait même les considérer comme un tout indifférencié qu'il **récusait** en bloc, et auquel il s'attaqua dans un article intitulé « Actions compulsives et exercices religieux » (*Zwangshandlungen und Religionsübung*) paru dans la *Zeitschrift für Religionspsychologie*.

Dans cet article FREUD tenta de mettre à jour les « *processus psychiques de la vie religieuse* » en établissant tout d'abord un parallèle entre le croyant témoignant de sa piété, et les actions compulsives des nerveux.

Ces dernières, issues d'un cérémoniel névrotique (petites pratiques dont les malades ne peuvent se défaire !) sont *comparées* aux actions sacrées du rite religieux chrétien. Englobant d'abord les remords anxieux en cas d'omission et l'isolement complet par rapport à toute autre occupation, ou bien encore la scrupulosité dans l'exécution du détail..., FREUD pointa également certaines *différences* qui sentaient alors le souffre, étant donné qu'il accorda notamment une plus grande diversité individuelle des actions cérémonielles chez les malades atteints de névroses obsessionnelles, stigmatisant à contrario la stéréotypie du rite religieux (prière, genuflection, etc...). Ensuite il distingua le caractère privé de cette névrose d'avec le caractère public et communautaire de l'exercice religieux. Enfin, FREUD affirma d'abord que le cérémoniel religieux se voulait symbolique et chargé de sens, là où les cérémoniels névrotiques étaient « *ineptes et dénués de sens. La névrose obsessionnelle fournit ainsi la caricature mi-comique mi-tragique d'une religion privée* »¹¹.

Pourtant, un peu plus loin, l'auteur nuance sa première assertion à partir de ses investigations psychanalytiques, affirmant derechef que « *l'expérience montre que les actions compulsives sont de part en part et dans leurs moindres particularités chargées de sens, qu'elles sont au service d'intérêts importants de la personnalité et font s'exprimer des expériences vécues ayant encore des effets, aussi bien que des pensées effectivement investies concernant des vécus* »¹². Dit autrement, l'action compulsive, chargée de sens, donc interprétable, servirait à l'expression symbolique de motifs et de représentations inconscientes (contrairement aux motifs de l'exercice religieux qui sont inconnus à la plupart des croyants, prêtres et théologiens mis à part !).

Selon Sigmund FREUD, « *le cérémoniel commence donc par être une action de défense ou d'assurance, autrement dit une mesure de protection* »¹³, protection contre la culpabilité, c'est à dire défense contre la tentation (...de laisser libre court à la pulsion sexuelle).

11. Freud Sigmund. Actions compulsives et exercices religieux (1907), in *Névrose, psychose et perversion* (PUF), 1999, 11^e éd., p.141.

12. Freud S. Ibid., p. 136 (c'est nous qui soulignons).

13. Freud S. Ibid., p. 139 (c'est encore nous qui soulignons).

A partir de ces hypothèses, l'auteur fit retour au domaine de la vie religieuse, pour y constater que « *la formation religieuse elle aussi semble avoir pour base la répression, le renoncement à certaines motions pulsionnelles ; cependant ce ne sont pas exclusivement, comme dans la névrose, des composantes sexuelles, mais des motions égoïstes, antisociales, auxquelles au demeurant un apport sexuel ne fait presque jamais défaut. La conscience de culpabilité faisant suite à une tentation non assouvie, et l'angoisse d'attente entendue comme angoisse face au châtement divin ont même été connues de nous plus tôt dans le domaine religieux que dans celui de la névrose. Soit en raison des composantes sexuelles associées, soit par suite de propriétés générales des pulsions, il se révèle que la répression pulsionnelle dans la vie religieuse est également insuffisante et incapable de conduire à une solution* »¹⁴. De sorte que les rechutes guettant le croyant sont plus fréquentes que chez le névrosé, amenant FREUD à poser une nouvelle pratique (les actions expiatoires) dont la réplique peut être repérée du côté de la *névrose obsessionnelle*.

Mettant en rapport action compulsive et cérémoniel dérivant la plupart du temps du vécu sexuel, il en conclut que « *l'on pourrait se risquer à concevoir la névrose obsessionnelle comme le pendant pathologique de la formation religieuse, à caractériser la névrose comme une religiosité individuelle et la religion comme une névrose obsessionnelle universelle* »¹⁵.

Si le parallèle établi par FREUD était audacieux, sans être non plus complètement original pour l'époque quant au rapport entre la *pathologie* et la *religion*, notons d'abord que cet article eut droit à une publication dans le tout premier numéro de la *Zeitschrift für Religionspsychologie*, un organe ouvertement favorable à des études traversées par la *psychologie religieuse* de tendance allemande. Ensuite FREUD sembla encore, à ce moment de son cheminement, étranger et hermétique à l'expérience religieuse, ne parlons même pas d'un éprouvé mystique de Dieu au centre de l'âme, gratifiant le saint ou l'élu ; il se polarisait plutôt sur une approche extérieure, cérémonielle, limitée à l'action et au rituel. Pour le père de la psychanalyse, la religion semblait alors se limiter à une symbolique chargée certes de sens (mais lequel ?..., n'étant pas théologien et athée, FREUD s'en moquait !), mais figé dans des règles dogmatiques. En dernière instance, « *la* » religion se retrouvait colonisée par une approche psychanalytique, réduite universellement à une névrose obsessionnelle à grande échelle (!), assertion que FREUD reprendra régulièrement dans certains de ses travaux ultérieurs.

En cette même année, le 20 mars 1907 à la Société psychanalytique de Vienne, Adolf HAEUTLER (1872-1938) fit une conférence qu'il intitula « *Mysticisme et connaissance de la nature* ».

En présence de S. FREUD et huit autres disciples, l'orateur tenta d'articuler l'aspiration mystique et l'aspiration à connaître la nature, qui coexisteraient toutes deux dans les mêmes individus :

14. Freud S. Ibid., p. 140.

15. Freud S. Ibid., p. 141.

HAEUTLER dégagait trois périodes majeures de « l'histoire de la civilisation » où ces aspirations auraient été saillantes ; la Grèce des VI^e et VII^e siècles ; durant la Renaissance, et bien sûr à l'époque romantique. Poursuivant sa conférence, l'auteur tenta de cerner trois aspects principaux du mysticisme :

- la « *tendance à former une unité* », ce sentiment reliant l'homme à Dieu, ce dernier à la nature, et donc l'homme se retrouvant en lien également avec la nature : « *l'unification s'effectue, comme dans le rêve et la névrose, au moyen d'une représentation visuelle. Ce sentiment d'unité est ensuite projeté sur la nature et reporté sur la connaissance de la nature* »¹⁶ (HAEUTLER utilisa pour illustration le philosophe grec Thalès de MILET).
- le « *sentiment des contraires* » ou le « *mystique* » (!) tenterait d'établir un rapport entre l'état de béatitude qu'il a pu éprouver et le retour à la « *sobre réalité* ».
- le « *concept d'infini* » enfin, introduit par Heraclite, serait issu « *de la vie émotionnelle, du sentiments religieux du sublime, sentiment pour lequel Dieu est ce qui n'a pas de limites* »¹⁷.

A. HAEUTLER envisagea ensuite l'hypothèse que ces trois principes de connaissance de la nature avaient été transposés du domaine des émotions humaines à la science, pour être du même coup reportés sur la connaissance, induisant un élargissement de la conscience : « *et puisque le mysticisme provient seulement d'une vie émotionnelle intensifiée de façon normale, il faut concevoir le développement de l'intellect comme un symptôme pathologique* »¹⁸...

En bon disciple, HAEUTLER conclua sur le concept de causalité qui aurait été appris à partir de compulsions religieuses, « *la cérémonie religieuse est l'école du concept de causalité ; c'est là que l'homme apprend que toute faute entraîne une conséquence* »¹⁹.

Les interventions des membres de la société du mercredi furent de qualité inégales, Eduard HITSCHMANN trouvant le sujet trop spécialisé, il regretta l'absence de philosophies de la nature plus récentes telle celle de SWEDENBORG ; Alfred ADLER approuva l'idée du développement intellectuel comme symptôme pathologique (prenant l'exemple évolutionniste de certains singes ou le développement de l'intelligence a pu être influencé par l'usage de leurs membres postérieurs...). FREUD nota quant à lui la projection de perceptions qualifiées d'« endopsychiques », caractérisant la métaphysique, cependant le « *naturaliste* » ne peut pas percevoir le monde extérieur dans sa globalité, « *il remplace donc ce reste par une obscure perception de ses propres processus psychiques* »²⁰. Afin d'étudier ce problème, toujours selon cet auteur, le plus judicieux serait de considérer le cas des délires systématiques (« *analogues aux grands systèmes philosophiques* »²¹) qui seraient aussi les produits d'une activité combinatoire : FREUD mentionna les délires d'angoisse et les délires obsessionnels. « *Ces délires deviennent, au moyen d'une activité psychique complexe, le reflet de processus se déroulant dans l'inconscient* »²².

16. Haeutler Adolf. *Mysticisme et connaissance de la nature*, in *Les premiers psychanalystes. Minutes de la société Psychanalytique de Vienne I (1906-1908)*, (Gallimard), 1976, p. 167.

17. Haeutler A. *Ibid.*, p. 167.

18. Haeutler A. *Ibid.*, p. 167-168.

19. Haeutler A. *Ibid.*, p. 168.

20. Freud Sigmund. *Ibid.*, p. 169.

21. Freud S. *Ibid.*, p. 169.

22. Freud S. *Ibid.*, p. 170.

Alors que Paul FEDERN venait d'associer les états extatiques à certaines grandes découvertes, FREUD ferma cette brèche en affirmant que « *la religion correspond alors à la névrose obsessionnelle et le système philosophique au délire* »²³. Enfin Isidor SADGER, se basant sur sa praxis analytique, énonça que « *l'idée de l'unité du monde vient du désir d'occuper la place du père. On peut comparer l'état d'extase à l'état émotionnel durant le coït (cf. les extases de moines et des nonnes ; organes génitaux de Jésus et de Marie). Le sentiment des contraires naît de la disproportion entre une sexualité excessive [Uebermass] et la vie réelle* »²⁴.

Nous notons qu'à ce moment du cheminement intellectuel de FREUD, celui-ci n'était effectivement pas sensible à une expérience mystique se démarquant du cadre ecclésiastique de l'institution religieuse, si ce n'est quant à l'enfermer dans un « *système philosophique* » auquel il attribuait d'ailleurs un cachet pathologique (cf. annexe 45 pour les influences éventuelles de l'école française de physiologie historique chez FREUD).

Cette méfiance à l'égard du mystique se trouva encore illustrée dans une lettre datée du 2 février 1910, qu'il adressa à Carl Gustav JUNG (1875-1961) psychiatre, son disciple favori à cette époque, et alors promis à un grand avenir dans le mouvement psychanalytique : « *Ce que vous en écrivez maintenant (à propos de la symbolique) n'est qu'une allusion, mais elle va dans une direction dans laquelle je cherche aussi, j'entends vers l'archaïque régressif, dont j'aimerais me rendre maître au moyen de la mythologie et du développement du langage* »²⁵.

Deux remarques au moins sont à soulever :

- Tout d'abord, cette tentative de se « *rendre maître au moyen de la mythologie et du développement du langage* » de cet archaïque régressif posait déjà l'appréhension rationnelle de FREUD, quant à frayer avec le registre mystérieux, armé d'une *métapsychologie*. Par extension il nous faut préciser que FREUD mentionna pour la première fois la notion de « *psychanalyse appliquée* » en 1897 dans sa correspondance avec Wilhelm FLIESS. Celle-ci (la notion) visait à coloniser par le biais d'interprétations analytiques, de multiples domaines à priori étrangers ou éloignés de la psychanalyse, tels la littérature, la mythologie, l'ethnographie, les théologies, l'histoire, les arts... Parmi d'autres essais, FREUD rédigea *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenlebens des Wilden und der Neurotiker* (1912-13), *Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert* (1923), *die Zukunft einer Illusion* (1927)... jusqu'au controversé *Der Mann Moses und die monotheistische Religion : Drei Abhandlungen* (1939), pour ne citer là que des travaux de *psychanalyse appliquée* à la religion (cf. également notre annexe 46, où nous avons établi un certain nombre de ces travaux parus entre 1905 et 1939, appliqués au mysticisme et au démoniaque par le courant freudien).
- Par ailleurs on voit bien déjà comment se dessina chez FREUD la tendance à penser la religion mais aussi « *l'occulte* », comme quelque chose de *régressif* qu'il fallait vaincre ou tout du moins parvenir à s'extraire de ce *maternel* perçu par lui comme *archaïque*, mystique et bien sûr régressif..., nous reviendrons plus tard sur cette problématique du « *maternel* » lorsque nous aborderons sa correspondance avec Romain ROLLAND.

23. Freud S. Ibid., p. 171.

24. Sadger Isidor. Ibid., p. 171-172.

25. Freud Sigmund-Jung Carl Gustav. *Correspondance 1906-1914* (Gallimard), 1975, p. 381.

Pour étayer ces propos, nous mentionnerons encore un souvenir de C. G. JUNG à propos d'une discussion animée avec FREUD, toujours en 1910, qui figure dans son autobiographie co-écrite vers la fin de sa vie, avec une de ses élèves Aniéla JAFFE : « *Mon cher JUNG, promettez-moi de ne jamais abandonner la théorie sexuelle. C'est le plus essentiel ! voyez-vous, nous devons en faire un dogme, un bastion inébranlable* » [...]. *Quelque peu étonné, je lui demandai : « Un bastion contre quoi ? » . « Il me répondit « Contre le flot de vase noire de ... » . Ici il hésita un moment pour ajouter « .. de l'occultisme ! »*²⁶.

JUNG de son côté, ajoutera après-coup qu'il pensait que FREUD entendait par « *occultisme* » tout ce qui relevait, au sens philosophique et/ou théologique, de l'âme.

Résumons brièvement la phénoménologie de ce que veut dire *mystique* vis à vis de l'inconscient, en terme métapsychologique pour S. FREUD dans les années 1910.

- Elle se présente soit comme "un gouffre dans lequel on se précipite quant on a quitté la terre ferme du « matériel »"²⁷, à entendre ici au sens clinique du terme,
- "elle consiste par là même à mélanger les genres en abolissant le dualisme nécessaire entre « spirituel » et « corporel »"²⁸, sorte d'unification en mode moniste, que nous allons maintenant examiner avec Georg GRODDECK.

3) Métapsychologie défensive et menace du « Ça » mystique.

C'est dans sa première lettre datant du 27 mai 1917 adressée à FREUD, que Georg W. GRODDECK (1866-1934), médecin allemand travaillant dans un sanatorium à Baden-Baden, pris le risque de présenter « *son principe fondamental de l'unité essentielle du corps et de l'âme* »²⁹ affirmé par la présence essentielle d'un « ça ».

Ce « *ça* » groddeckien introduit dès 1909, alors même que son auteur ne connaissait pas les travaux de FREUD, « *désignait une substance archaïque, antérieure au langage, une sorte de nature sauvage et irrédentiste submergeant les instances subjectives. La guérison consistait à laisser agir dans le sujet le jaillissement du ça, source de vérité* »³⁰.

Pourtant affirmons par avance que ce qui gênera d'emblée FREUD, tout en qualifiant stratégiquement son correspondant de « *superbe analyste* », c'est cet attrait de GRODDECK pour l'unité, cette tendance à l'unification mystique entre le spirituel et le corporel, qu'il exprima comme un « *acharnement à gommer la pliure majeure entre psyché et soma* »³¹. Si FREUD assignera au ça unique de GRODDECK un lieu dans sa seconde topique (*Le Moi et le Ça*, 1923) bien plus tard, pour le moment en cette année 1917 il considérait l'inconscient psychanalytique comme étant la médiation orthodoxe car officielle, entre le corporel et la psyché.

26. Jung Carl Gustav. « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées* (Gallimard), 1996, p. 177.

27. Assoun P. L. Ibid., p. 53.

28. Assoun P. L. Ibid., p. 53.

29. Dadoun Roger . Un vol d'upanishads au dessus de Sigmund Freud, in *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1980, 22, p. 147.

30. Roudinesco Elisabeth, Plon Michel. Groddeck Walter Georg, in *Dictionnaire de la psychanalyse* (Fayard), 2000, p. 428.

31. Assoun P. L. Ibid., p. 54.

GRODDECK fut en bute à l'ombre freudienne qui lui fut renvoyée de façon répétitive et sans ménagement dès qu'il parla de l'avancée de ses propres recherches, un certain FREUD fut systématiquement mentionné par les auditeurs ou ses interlocuteurs, qualifié comme pionnier dans les idées vers lesquelles lui, GRODDECK, frayait alors. Malgré ce soupçon pesant de « *plagiat* », le médecin guérisseur résista de longues années durant, avant de contacter ledit Sigmund FREUD, admettant même plus tard, dans sa première lettre à ce dernier, avoir acheté certains livres écrits par lui, tel la *Traumdeutung*, les avoir commencés puis écartés, de peur d'y retrouver de manière achevée, ou en tout cas, plus avancée, ses idées personnelles encore en gestation (cf. le parallèle antérieur de FREUD à l'égard de l'œuvre du philosophe Friedrich NIETZSCHE).

C'est donc paradoxalement afin de préserver d'une part sa propre originalité et, d'autre part de l'éprouver, d'y gagner peut être un estampillage officiel (osons même le terme authentique !), une « *imprimatur* » de ce maître viennois si fascinant et, en même temps si menaçant, que GRODDECK franchit le pas en lui adressant une première lettre. A ce propos, comme le repéra fort justement François ROUSTANG, « *ce qui va perdre GRODDECK, c'est qu'il hésita sur la tactique à suivre : il expose clairement à FREUD sa conception du ça qui abolit la distinction du corps et de l'âme, qui fait de la conscience un jouet, et, de lui, non pas un spécialiste de la névrose, mais un médecin qui traite la totalité de l'être humain ; cependant par ailleurs, il se sent vulnérable, il voudrait bien tout de même pouvoir se dire psychanalyste* »³². L'impasse où l'auteur de cette missive paraît se trouver est double, *entweder* il poursuit son chemin en solitaire esquivant (ou *refoulant*) l'opportunité d'une rencontre possible avec FREUD, risquant, par *retour du refoulé* de le rendre omniprésent, à la fois dans ses chaînes associatives intérieures et de l'extérieur par ses interlocuteurs qui l'accuseront de « piller » FREUD, le faisant (GRODDECK) par là même passer pour malhonnête ; *oder* il s'exposera, lors de la publication à venir de son ouvrage, à se retrouver isolé et incompris par la majeure partie de ses contemporains.

En fait, « *personnellement, il veut payer sa dette à l'égard de FREUD, afin d'être débarrassé du spectre du plagiat. Mais, publiquement, il veut pouvoir se distinguer de la psychanalyse officielle et continuer à cultiver sa différence* »³³.

Dans la réponse de FREUD datée du 5 juin 1917, celui-ci de manière très habile, piègera son nouveau correspondant dans sa demande initiale : « *je vous ferai évidemment grand plaisir en vous reléguant avec ADLER, JUNG et d'autres. Mais je ne puis le faire, je revendique mes droits sur vous et suis obligé d'affirmer que vous êtes un analyste de premier ordre qui a, une fois pour toutes, saisi l'essence de la chose* »³⁴. Non content de vouloir l'assimiler un peu rapidement à sa « *horde sauvage* », il lui coupa l'herbe de l'originalité sous les pieds en lui signifiant, de manière condescendante : « *laissez-moi vous montrer que le concept de l'inconscient n'a besoin d'aucune extension plus grande pour couvrir vos expériences sur les maladies organiques* »³⁵, minimisant par là même le pseudo-apport du *ça* ; et touchant pile la jalousie de GRODDECK, il ajouta que son disciple Sandor FERENCZI venait d'écrire un article très proche de la communication de GRODDECK, sur le point d'être publié dans *l'Internationale Zeitschrift*.

32. Roustang François. 6. a-t-il désappris à rire ?, in *Un destin si funeste* (éd. de Minuit), 1976, p. 146.

33. Roustang F. Ibid., p. 147.

34. Freud Sigmund. *Correspondance 1893-1939* (Gallimard) 1966, p. 344 (c'est nous qui soulignons).

35. Freud S. Ibid., p. 344.

En effet, FREUD craignait un élargissement trop vaste de la notion strictement psychique d'inconscient, le risque étant de perdre le contrôle sur ce « *vocabulaire stratégique* » qui pourrait devenir trop étendu, d'où incontrôlable et objet d'incursions possibles de la menace « obscurantiste »...

Il s'empessa donc de fermer le portail du corpus psychanalytique, en réaffirmant le côté métapsychologique inamovible de sa théorie, de l'*inconscient* au *transfert*, en passant par le *refoulement*, la *pulsion*..., autant de concepts auxquels il n'est pas permis de toucher sans l'assentiment du fondateur de cette « *science* », FREUD *himself*.

Il ne concédera à GRODDECK que l'apport de quelques observations qui lui ont « *beaucoup plu* ». Lui est donc signifié, en substance, « *vous êtes deux fois disciple, par l'absence de priorité et par le manque d'originalité* »³⁶, marginal vous pouvez peut être rester, rentrer dans les rangs (sorte d'« *incorporation* » !) semble être le destin que FREUD souhaita réserver à GRODDECK.

Un peu plus loin, seconde objection de FREUD à propos de l'investigation de l'inconscient construite sur la lisière du somatique et du psychique (la « *frontière* » est nommée la *pulsion*) : « *Pourquoi quitter votre base solide pour vous précipiter dans la **mystique**, pourquoi supprimer la différence entre le psychique et le somatique et vous arrêter à des théories philosophiques qui ne sont pas de mise ?* »³⁷.

Enfin tentant de tuer le débat quant à un « *monisme illusoire* » il prétendra que « *l'Inconscient est certainement le véritable intermédiaire entre le somatique et le psychique, peut être est-il le **missing link** tant cherché* »³⁸, attendant la réponse de GRODDECK.

A partir de là, une correspondance (1917-1934) s'engagera entre les deux hommes, GRODDECK recherchant reconnaissance et opposition auprès de FREUD à propos de ses élaborations théoriques marginales, FREUD tenant quant à lui à l'intégrer à la « *horde sauvage* » de son cercle restreint de disciples.

La réponse de GRODDECK ne se fit pas attendre longtemps, celui-ci faisant fi du côté chaleureux de la lettre de FREUD, partit en guerre contre FREUD et ses élèves, avec une conception radicale et provocatrice de l'inconscient : « *je suis d'avis que la conscience est purement et simplement une forme d'expression de l'inconscient* »³⁹. Là où GRODDECK ne fit aucune concession, FREUD lui répéta régulièrement, et avec bienveillance, les réserves qu'il opposa à ses initiatives, qui mèneront à terme à une rupture entre les frontières de la science et de la mystique ce qui, comme le reconnu GRODDECK lui-même, sembla plutôt l'amuser et non l'inquiéter à contrario de FREUD.

Devenant enfin membre de la Société de psychanalyse à sa demande propre, en entrant dans le groupe de Berlin selon la suggestion de FREUD, il se qualifia d'amoureux transi, jaloux de l'attention que portait son « *bien aimé* » (alias FREUD) à d'autres que lui même, traitant par là même ces autres disciples de médiocres !

36. Roustang F. Ibid., p. 148.

37. Freud S. Ibid., p. 345.

38. Freud S. Ibid., p. 346.

39. Roustang F. Ibid., p. 149.

Au VI^e Congrès de l'I. P. A. à La Haye du 8 au 11 septembre 1920, il choqua la communauté analytique, affirmant d'abord « *je suis un analyste sauvage* » (!), improvisant ensuite, sur le mode de l'association libre, son intervention pour, un mois plus tard dans la lettre qu'il adressa à FREUD, écrire que « *après cette épreuve, j'espère être digne du diplôme de psychanalyste et pouvoir désormais, la conscience en paix, retourner à mon jargon, que je manie plus commodément et qui me laisse la liberté de penser ce que je dois penser* »⁴⁰, souhaitant selon cet écrit partiellement s'affranchir.

Un peu plus tard FREUD lui répondra « *je ne vois pas du tout pourquoi vous vous présentez comme le martyr de l'acceptation de nos concepts [...] vous dotez notre inconscient, jusqu'alors commun, et, Dieu merci, tout à fait provisoire et indéterminé, de qualités les plus positives tirées de sources de connaissances mystérieuses. Tout homme intelligent a bien sûr ses limites, où il se met à devenir mystique là où son plus personnel commence. Mais ne pouvez-vous pas changer encore quelque chose [...]* »⁴¹.

Cette propension au mysticisme chez GRODDECK préfigura son prochain écrit, *Le livre du ça* (1923), l'auteur croyant « *à la toute puissance du ça qu'il substantifie, auquel il donne un pouvoir absolu et tous les attributs de la substance divine, mais qui reste incompréhensible et insaisissable* »⁴².

Le « *panpsychisme* » mystique de GRODDECK arguait d'une *union* du corps et de l'esprit traduit par le *ça*, représentant par ailleurs le lieu de la connaissance de l'être, inaccessible par essence, mais but, en tant que chemin sur lequel s'engagerait le chercheur téméraire de la vérité (!). L'auteur lui même ne disait pas autre chose dans sa définition de son *ça* : « *Car Dieu est en nous, nous sommes Dieu, le ça est Dieu, un ça omnipotent. L'idée qu'il y a un Dieu est issue des profondeurs du ça ; nous sommes contraints de croire en Dieu, car nous-mêmes nous sommes Dieu (du ça)* »⁴³. Le *ça* groddeckien, concept *moniste* aux antipodes revendiqués des traditions religieuses ; serait avec certaines nuances le *Dieu-Nature* qui renvoie à l'*Un* : l'aliénation humaine se mesurant à l'espace séparant l'homme de la nature. Le but de la vie, selon GRODDECK, devenait « *la fusion de l'homme et de la nature* »⁴⁴.

C'est donc au moment de « *la mise à jour d'un nouveau paysage métapsychologique, dans les années 20, qui fait émerger soudainement un lieu pour recevoir la mystique comme objet herméneutique* »⁴⁵, que l'interprétation freudienne de la mystique vit le jour, car fondée à partir de la formulation de sa seconde topique.

Sa réflexion prolongea son *Au-delà du principe de plaisir* (1920) et ses avancées métapsychologiques portant notamment sur l'introduction d'une « *pulsion de mort* » et de la « *compulsion à la répétition* ».

Ce travail annonçait donc la théorisation de sa seconde topique (*Moi, ça, surmoi*).

40. Roustang F. Ibid., p. 153 (c'est nous qui soulignons).

41. Roustang F. Ibid., p. 154.

42. Roustang F. Ibid., p. 155.

43. Chemouni Jacquy. *Georg Groddeck. Psychanalyste de l'imaginaire* (Payot), 1984, p. 206.

44. Chemouni J. Ibid., p. 162.

45. Assoun P. L. Ibid., p. 59.

Loin d'être « *charmant mais [...] sans portée* » selon GRODDECK, *Le Moi et le Ça* (1923) préfigura un individu qui, selon FREUD, est un « *ça psychique, non connu et inconscient, sur lui se trouve posé en surface le moi [...]* »⁴⁶. Du point de vue de cette psychanalyse, la perception jouera pour l'instance du *moi* le rôle qui, dans le *ça* échoit à la *pulsion*. FREUD conclura son travail en affirmant que « *le ça [...] n'a aucun moyen de témoigner au moi amour ou haine. Il ne peut pas dire ce qu'il veut ; il n'a mis en place aucune volonté unitaire. Eros et pulsion de mort combattent en lui [...] comme si le ça se trouvait sous la domination des pulsions de mort, muettes mais puissantes, qui veulent avoir leur repos et amener au repos le trouble-paix Eros selon les signes adressés car le principe de plaisir [...]* »⁴⁷.

De fait le *ça* est traversé par des pulsions antagonistes, divisé, il n'a « *aucune volonté unitaire* », son aspect curatif et mystique est passé à la trappe... pour intégrer le corpus psychanalytique dans une version quelque peu déconstruite par rapport au modèle groddeckien. Ce dernier se sentit d'ailleurs trahi par FREUD, celui-ci soupçonna d'ailleurs GRODDECK d'avoir emprunté la notion de *ça* chez... F. NIETZSCHE, annulant du même coup GRODDECK et son apport.

En effet dans ce vaste remaniement théorique entre 1920 et 1923, FREUD emprunta le terme de *ça* à GRODDECK en publiant quelques mois après son *Livre du ça*, un ouvrage *Das Ich und das Es* (le Moi et le ça, 1923), mais en lui attribuant un sens nouveau, « *pour désigner l'inconscient, considéré comme un réservoir pulsionnel inorganisé, assimilé à un véritable chaos, lieu des « passions indomptées » qui, sans l'intervention du moi, demeurerait le jouet de ses aspirations pulsionnelles et irait inéluctablement à sa perte* »⁴⁸.

Si la correspondance entre les deux hommes se poursuit, elle se fit néanmoins de plus en plus rare, dans une lettre datée du 27 mai 1923, GRODDECK pratiquant la « *martyrologie* » se compara à une charrue et FREUD au laboureur, touché par cette querelle de priorité et d'originalité de leurs productions respectives.

Dans les *Nouvelles conférences sur la Psychanalyse* (1933) FREUD fera le point sur ses avancées théoriques et leur résistance topique contre la mystique susceptible au pire de bouleverser cette seconde topique, d'un point de vue dynamique et économique.

Scellant en quelque sorte le sort de la *mystique* qui pourrait, tout comme un dysfonctionnement psychique, suspendre le fonctionnement de l'appareil psychique il dira : « *on peut aussi bien se représenter qu'il est possible de parvenir par certaines pratiques mystiques à bouleverser les relations normales entre les différents districts psychiques particuliers, en sorte que, par exemple, la perception peut concevoir des rapports dans le Moi profond et dans le ça, qui lui eussent été autrement inaccessibles* »⁴⁹.

Le cadre métapsychologique étant fixé, la trame bouclée on peut en effet déduire d'une première lecture hative que « *la mystique se présente comme une curieuse transgression topique sous forme d'une sorte de translation des frontières* »⁵⁰, pourtant le bouleversement opéré n'est point selon FREUD dynamique, il s'agit plutôt d'une sorte de dérangement de « *relations normales* ».

46. Freud Sigmund. Le moi et le ça (1923), in *Œuvres Complètes*, vol. XVI, 1921-23 (PUF), 1991, p. 268.

47. Freud S. Ibid., p. 340 (c'est nous qui soulignons).

48. Roudinesco E., Plon M. Ça, in *Dictionnaire de la psychanalyse* (Fayard), 2000, p. 162.

49. Assoun P. L. Ibid., p. 60.

50. Assoun P. L. Ibid., p. 60.

Ensuite « *la mystique ne crée pas d'élément, ni même de relation supplémentaire : elle se borne à modifier les relations existantes* »⁵¹ parasitant quelque peu l'échange d'informations entre les « différents districts », mais n'engageant nullement l'élaboration de relations inédites ou extraordinaires susceptibles de remettre en cause l'ordre topique de l'appareil psychique.

D'un point de vue **diagnostic** « *le penser mystique fonctionne donc somme toute avec l'équipement « normal » [...]* »⁵² car si en effet il est possible, grâce à la technique psychanalytique, de plonger dans les profondeurs du *Moi* et du *Ça*, c'est bien à partir d'une rive solidement arrimée : tant sur le versant du « *sujet* » (domaine de la perception et de la conception) que du côté de l'« *objet* » (dimension des rapports, et non des substances métaphysiques).

Mais pour l'heure toutefois, revenons encore une fois au début des années 1920, et à nos investigations concernant la théorie psychanalytique dans ses rapports avec la mystique, qui seraient incomplètes si nous n'abordions pas l'avancée freudienne concernant le *principe du Nirvana* (1920, *Au-delà du principe de plaisir*).

4) Principe du nirvâna et pulsion de mort dans l'instance du Ça.

C'est en 1920, dans *Au-delà du principe de plaisir* que S. FREUD introduira pour la première fois l'expression « *principe de Nirvâna* », empruntée selon lui dans un ouvrage de la psychanalyste anglaise Barbara LOW (1877-1955), *Psycho-Analysis : A. Brief Account of the Freudian Theory* (London), qui parut cette même année.

Si FREUD opérera ensuite certains revirements et remaniements de ce concept (en 1924 dans *le mécanisme économique du masochisme*, puis en 1938 dans *l'Abrégé de Psychanalyse*) ne perdons toutefois pas de vue que son propos visé fut une étude métapsychologique et laïque de cet « *état* », dont sa conception se développera en partie selon nous, dans sa relation à venir avec Romain ROLLAND et son sentiment océanique.

Ce principe « *nirvanique* » aura dans cette acception, pour fonctions de « *réduire ou supprimer la tension d'excitation interne, voire maintenir celle-ci à un niveau constant, le plus bas possible* »⁵³, ce sera là une constante affichée dans les textes successifs de FREUD sur ce concept.

Toutefois c'est bien dans les textes de 1920 et de 1938 que le principe du Nirvâna « *correspond à l'exigence du principe de plaisir, diminuer ou même éteindre les tensions provoquées par les besoins* »⁵⁴ mais FREUD y verra l'expression de la pulsion de mort « *puisque ce retour au point de départ, au niveau minimum d'excitation, est en quelque sorte l'écho de la tendance qui pousse l'organisme à revenir à son origine, à son état premier de non-vie, c'est à dire de mort* »⁵⁵.

51. Assoun P. L. Ibid., p. 60.

52. Assoun P. L. Ibid., p. 60.

53. Brunetti Nathalie, Thoret Yves. Le principe de Nirvâna dans les textes de Freud, in *L'Evolution psychiatrique*, 1995, 60, 2, p. 298. Repris, et légèrement modifié, dans Freud Sigmund. *Au-delà du principe de plaisir* [1920], in *Œuvres complètes*, tome XI (1916-20) PUF, 2002. « [...] cette tendance à abaisser, à maintenir constant, à supprimer la tension de stimulus interne (le principe de Nirvâna, selon l'expression de Barbara Low), telle qu'elle trouve expression dans le principe de plaisir, voilà bien l'un de nos plus puissants motifs de croire à l'existence de pulsions de mort », p. 329-330.

54. Brunetti N., Thoret Y. Ibid., p. 298.

55. Balbuwe Brigitte, Pulsion de vie – pulsion de mort, in *Dictionnaire de la psychanalyse*./Sous la dir. R. Chemama et B. Vandermersch (Larousse), 1998, p. 358.

En fait, dans la théorisation freudienne, le principe du Nirvâna renforce d'autant plus l'hypothèse d'une pulsion de mort « à la base du principe premier de fonctionnement de l'appareil psychique [...] qui consiste à rabaisser l'excitation et, donc, la tension de l'organisme au degré le plus bas possible »⁵⁶.

Autrement dit ce fonctionnement psychique tire ses prémices de la pulsion de mort en tant que tendance des organismes à réduire l'excitation vitale interne, mais aussi à faire retour à un état primitif inorganisé, variante de la vie intra-utérine, théorisée en tant que sorte de mort première

Pourtant une ambiguïté demeure, énoncé par FREUD lui même en 1920, à savoir que l'extinction de l'expérience est *associée* au plaisir intense éprouvé dans l'acte sexuel : « nous avons tous fait l'expérience que le plus grand plaisir qui nous est possible, celui de l'acte sexuel, est lié à l'extinction momentanée d'une excitation parvenue à un haut degré »⁵⁷.

En effet, Freud postulera donc une *alliance* entre excitation pulsionnelle et cet autre aspect du plaisir sexuel, l'extinction momentanée de cette tension. Notons dès lors l'intrication entre manifestation du principe de Nirvâna et pulsion de mort, ces rapports s'exprimant par *Eros*, le principe de plaisir, du moins dans la théorie de Freud en 1920 et 1938. Au cours de ces différentes étapes, ces rapports métapsychologiques entre pulsion de mort et principe de Nirvâna seront l'objet de « mutations et [...] métamorphoses, entre le néant et l'infini, entre le détachement et le sentiment océanique »⁵⁸, c'est ce que nous allons maintenant examiner brièvement.

- Généalogie succincte du principe du nirvâna dans la théorie psychanalytique.

Si le principe du Nirvâna n'apparaîtra qu'en 1920, il assurera les fonctions décrites auparavant par FREUD pour le « principe d'inertie », le « principe de constance » et le « principe de plaisir ».

Un des auteurs qui influença énormément FREUD fut Gustav-Theodor FECHNER (1801-1887) médecin, « épigone du Romantisme », selon l'expression de Henri F. ELLENBERGER, auteur de travaux scientifiques remarquables et d'essais plus personnels, tels par exemple une *Anatomie comparée des anges* publiée en 1825... En fait, la préoccupation principale de FECHNER était d'étudier les relations entre le monde physique et le monde spirituel, pensant qu'il « devait exister une loi générale régissant ces relations, et il s'efforça de découvrir la formule mathématique la plus probable pour exprimer cette loi »⁵⁹.

FREUD lui empruntera son « concept de quantité mobile d'énergie alimentée par des stimuli externes (sensoriels) ou internes »⁶⁰ pour poser son principe d'inertie dont l'effet induirait un vécu de béatitude qu'il comparera au ...sommeil.

56. Balbuwe B., Ibid., p. 358.

57. Brunetti N., Thoret Y. Ibid., p. 298.

58. Brunetti N., Thoret Y. Ibid., p. 299.

59. Ellenberger Henri. *Histoire de la découverte de l'inconscient* (Fayard), 1995, p. 249.

60. Brunetti N., Thoret Y. Ibid., p. 299.

Concernant son « principe de constance », FREUD s'abreuva à la conception de FECHNER qui définissait dans son système à lui un « principe de stabilité » entendu comme « *la stabilité absolue [...] un état idéal et extrême qui ne pourrait être atteint que si toute l'énergie de l'univers était ramenée à son niveau le plus bas possible* »⁶¹.

Enfin à propos du « *principe de plaisir* », il se déduirait, toujours selon FREUD, du « principe de constance », relayé par le « principe de réalité ».

En 1938, dans *L'abrégé de Psychanalyse*, FREUD désignait l'accumulation de libido dans le moi par le terme narcissisme primaire absolu, cet état persistant tant que le moi n'investissait pas des représentations objectales extérieures pour transformer sa libido narcissique en libido objectale. En fait, le psychanalyste André GREEN établit un lien entre le narcissisme primaire absolu et l'expression du principe d'inertie en tant que mouvement *régressif*, ou « *le moi replie sur lui ses investissements, se dépouille de tous ses liens, sacrifie tout au principe d'inertie, cherche l'extinction, l'inexcitabilité, le glissement vers le silence, la possibilité absolue, la quiescence* »⁶², concept qui évoquerait toujours selon A. GREEN la limite ou la perspective d'une dimension d'infini !

Dès lors, « *exit* » la notion de plaisir car introduire une tonalité affective telle que « *félicité, élation, expansion narcissique, euphorie ou égocosmicité du moi* »⁶³ tendrait vers la remise en question de ce principe d'inertie qui est supposé par le narcissisme primaire absolu. Enfin, toujours selon cet auteur, en deçà de cet ensemble des principes freudiens (constance, plaisir, réalité), il préserverait « *un pôle plus enfoui, plus archaïque dans le champ du système primaire, un pôle qui correspond au jeu absolu du principe d'inertie dont le but est d'amener la tension au niveau zéro afin d'instaurer la totale inexcitabilité* »⁶⁴.

Et c'est cette *Sehnsucht* (nostalgie) irréductible du néant qui aurait amené alors FREUD à postuler, en 1920 dans son *Au-delà du principe de plaisir*, le principe de Nirvâna. Dans son article de 1924, *le problème économique du masochisme*, FREUD pointa les rapports entre le principe de Nirvâna (la tendance de la pulsion de mort), le principe de plaisir (revendication de la libido) et le principe de réalité (influence du monde extérieur) en concluant que « *aucun de ces trois principes n'est en fait mis hors d'action par l'autre* »⁶⁵, c'est à dire que dans une certaine mesure ils s'ajustent les uns aux autres.

61. Brunetti N. , Thoret Y. Ibid., p. 302.

62. Brunetti N. , Thoret Y. Ibid., p. 311.

63. Brunetti N. , Thoret Y. Ibid., p. 311.

64. Brunetti N. , Thoret Y. Ibid., p. 311.

65. Freud S. Le problème économique du masochisme (1924), in *Névrose, psychose et perversion* (PUF), 1999, 11^e éd., p. 289.

Ce principe du Nirvâna peut donc établir des relations avec *Eros* (pulsion de vie) et *Thanatos* (pulsion de mort) tout en étant marqué par une limite conceptuelle que repère bien A. GREEN. Citons une fois de plus l'analyse de cet auteur qui précise que « *les versions modernes qui nous sont proposées du narcissisme primaire nous donnent bien des **images partielles** de ces relations, et surtout en ce qui concerne les liens entre l'état de Nirvâna et Eros, mais ne nous disent rien de la relation entre le Nirvâna et la pulsion de mort. Ou cela est entièrement passé sous silence, ou les états décrits qui ne peuvent s'interpréter que comme le résultat de la fusion du Nirvâna et d'Eros ne sont conçus que comme des **paliers** vers un Nirvâna où la pulsion de mort prendrait le relais d'Eros, mais ne serait pas son antagoniste* »⁶⁶.

C'est là, à notre sens la prise en compte de la pulsion de mort qui viendrait prendre le *relai* des pulsions de vie pour tendre vers un état dit du Nirvâna, tout en précisant que les effets du « *principe de Nirvâna ne se confondait pas avec le courant agressif de la pulsion de mort* »⁶⁷.

Peut-on alors pour autant établir un *parallèle identitaire* entre la notion métaphysique indienne du « *nirvâna* » et ce principe métapsychologique usité par FREUD dans le champ psychanalytique ?

- D'un point de vue historique, notons que le terme « *nirvâna* » fut introduit au XIX^{ème} siècle en Occident. Si le XIX^{ème} siècle fut l'époque dorée en Europe de l'intérêt et de la diffusion de nombreux écrits relevant des religions dites *orientales*, pris en compte par des érudits se basant souvent sur des approches universitaires pour appréhender et propager ces « *variétés de l'orientalisme* »⁶⁸. Cependant, il ne faut pas négliger le fait que certains de ces documents et autres connaissances relatives à ces traditions extrême-orientales avaient déjà transitées en Europe bien avant le XIX^{ème} siècle, par l'entremise de « *lettres de missionnaires, récits de voyageurs, mémoires et réflexions de commerçants, d'explorateurs, d'historiens [...]* »⁶⁹, mais aussi d'ambassadeurs ou encore des « *ethnographes* »⁷⁰. Selon Thierry BAFFOY⁷¹, trois étapes scandèrent la découverte et la réception de l'orient par l'occident : tout d'abord les *missionnaires* qui écumèrent l'Asie (par exemple au VII^{ème} siècle avec des moines *nestoriens* en Chine, il subsiste aujourd'hui encore à Xian une stèle ayant marqué leur passage, et que nous avons pu observer lors d'un de nos voyages en Chine ; les missionnaires contemporains de Marco POLO et ses successeurs, aux XIII^{ème} et XVI^{ème} siècle ; la découverte de la route maritime des Indes orientales en 1498 ; les missionnaires jésuites de la *Compagnie de Jésus* auprès de la cour des empereurs mandchous de la dynastie des Qing, jusqu'au XVIII^{ème} siècle, mais aussi en Thaïlande, au Cambodge et au Tibet...). La seconde étape fut marquée par des travaux *philologiques* et *philosophiques* avec la traduction de textes fondamentaux de l'*hindouisme* et du *bouddhisme*, ou encore par création de la *société asiatique* à Calcutta en 1784, fondée par les anglais.

66. Brunetti N., Thoret Y. Ibid., p. 313.

67. Brunetti N., Thoret Y. Ibid., p. 314.

68. Masson-Oursel Paul. La connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'orientalisme, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1953, CXLIII, p. 342. L'orientalisme est caractérisé par une attitude à l'égard de « *l'Orient* », à partir d'une définition à priori de nature occidentale, cf. Orientalism (Joscelyn Godwin), in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism.*/ Ed. by W. Hanegraaff et alii. (Brill) 2005, vol. 2, p. 906.

69. Caillat Colette. Jean Filliozat (1906-1982), in *Journal Asiatique*, 1983, CCLXXI, p.1.

70. Ce terme réapparaît vers 1790 en Allemagne, Rohan-Csermak G. de. La première apparition du terme « *ethnologie* », in *Ethnologia Europaea. Revue internationale d'ethnologie européenne*, 1967, 1, p. 170.

71. Baffoy Thierry. Bouddhismes et religions orientales en Occident, in *Encyclopaedia Universalis*, 1980, tome XVII, surtout les p. 404-405.

Enfin dernière étape, axée sur les *formes de vie religieuses* motivée par un engouement plus dévotionnel et populaire, à la rencontre de « *maîtres spirituel* » notamment en Inde ou au Tibet d'une part ; ou encore par la fondation d'une *Société théosophique* (1875) par Helena BLAVATSKY et Henry S. OLCOTT, d'essence synchrétique et douteuse, mais qui propagea en occident des doctrines orientales...d'autre part.

Alors qu'en 1750, « *la bibliothèque du roi était pourvue de manuscrits sanskrits... que personne ne pouvait lire !* »⁷², en 1814 fut créée une chaire de langue et littérature sanskrite⁷³ au *Collège de France*, puis la *société asiatique* (1822). Durant ce bref intervalle, entre 1750 et, disons le milieu du XIX^e siècle, de nombreuses recherches furent entreprises, en commençant par Abraham ANQUETIL-DUPERRON (1731-1805) le précurseur en France, suivi par Eugène BURNOUF, Edouard FOUCAUX ou encore Jules BARTHELMY SAINT-HILAIRE ; en Angleterre Warren HASTINGS et William JONES ; en Allemagne G. W. F. HEGEL qui, dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (version de 1827) propagea le mythe du « *culte du néant* »⁷⁴ dès les années 1820, à propos du *bouddhisme*.

Un nombre conséquent de ces travaux d'érudition virent le jour : « *dictionnaires, indices, encyclopédies, concordances, tables chronologiques, études analytiques et critiques* »⁷⁵..., les grands textes (*Bhagavad Gita*) ou les compilations (*Mahâbhârata*) furent *retraduits*, et devinrent accessibles à un public plus large ; par ailleurs des notions clés firent l'objet de discussions. Un débat entre philosophes et universitaires naquit, autour notamment d'une tentative de définition du concept indien du « *nirvana* », et des auteurs aussi prestigieux que Henry COLEBROOKE, Eugène BURNOUF, Hermann OLDENBERG... jusqu'à Arthur SCHOPENHAUER, Friedrich NIETZSCHE ou encore Max MULLER... prirent part à ces réflexions intellectuelles.

Le philosophe Arthur SCHOPENHAUER (1788-1860), emprunta ce concept à la religion bouddhiste mais le détourna de son sens originel car l'entendant alors, dans un contexte de désenchantement patent à l'égard du monde, comme un « *état de délivrance intellectuelle et affective qu'on obtient par le renoncement au vouloir vivre, aux intérêts de son individualité et aux illusions de la sensation* »⁷⁶.

De fait, certains philosophes sceptiques ou « *nihilistes* » s'emparèrent de plusieurs de ces concepts bouddhiques, ayant sans doute une image quelque peu mythique de l'Orient et de l'Inde en particulier, il est vrai considérés à l'époque par une frange d'érudits, dont beaucoup de *Romantiques*, comme la patrie de la tolérance et de la sagesse.

72. Lacôte Félix. IX. L'indianisme, in *Le livre du centenaire (1822-1922). La société asiatique* (Geuthner), 1922, p. 219.

73. Levy Sylvain. XX. Les origines d'une chaire. L'entrée du Sanskrit au Collège de France, in *Le collège de France (1530-1930)* sous la dir. de Abel Lefranc et alii. (PUF), 1932, p. 327.

74. Pol-Droit Roger. *Le culte du Néant. Les philosophes et le Bouddha* (Seuil), 1997, p. 91.

75. Demieville Paul. L'état actuel des études bouddhiques, in *Revue de théologie et de philosophie*, 1927, XV, 62, p. 67.

76. Nirvâna, in *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, sous la dir. de André Lalande (PUF), 2002, p. 682.

Comme le rappela Raymond SCHWAB, le dogme bouddhique « *Tu arriveras au Nirvâna, là où tu ne trouveras plus ces quatre choses : la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort* »⁷⁷ fut repris par A. SCHOPENHAUER afin de l'ériger, en tant que sagesse primitive, pour faire barrage hermétique aux tentatives missionnaires d'implanter le christianisme en Orient. L'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation* (1819) défendit, par ces postures et ses écrits, un « *anti-occidentalisme* » et un « *contre biblisme* » manifeste. Pourtant, force est de reconnaître que SCHOPENHAUER (tout comme avec quelques nuances certains de ses contemporains ou continuateurs, tels Paul DEUSSEN, Leopold von SCHRÖDER ou encore Helmuth von GLASENAPP, qui furent des médiateurs de l'*indianisme* en Allemagne) commit au moins trois types d'erreurs⁷⁸ : inexactitude de la traduction des écrits sur lesquels il s'appuya ; confusion entre deux registres de la pensée indienne, brahmanisme et bouddhisme ; enfin amalgame entre deux domaines : ontologie et éthique, métaphysique et morale. SCHOPENHAUER et quelques autres auteurs ont cursé avec plus ou moins de rigueur, entre « *polythéisme hindou et athéisme bouddhique* »⁷⁹ afin de fonder partie de leurs approches philosophiques. Notons enfin, très brièvement que l'Eglise catholique fit appel à ses meilleurs apologistes pour défendre la religion révélée contre les « *amalgames* » et autres « *synchrétismes* » de nature « *panthéistes* », émanant des œuvres de certains philosophes et écrivains, mais cela est une autre histoire⁸⁰.

- Une autre source d'inspiration freudienne fut, comme nous l'évoquions plus haut, la psychanalyste anglaise Barbara LOW (en tout cas FREUD préféra manifestement la citer elle plutôt que SCHOPENHAUER...) qui proposa dans son ouvrage de 1920 le terme principe de Nirvâna « *pour désigner la tendance de l'appareil psychique à ramener à zéro ou du moins à réduire le plus possible en lui toute quantité d'excitation d'origine externe ou interne* »⁸¹.

Mais ne nous y trompons pas, la **tradition bouddhiste** semble peu avoir à faire avec cette version psychanalytique de principe du Nirvâna, si ce n'est par la proximité du terme même car la toile de fond culturelle et métaphysique est tout autre. Le mot nirvâna y exprime, selon l'orientaliste français André BAREAU, « *l'idée de salut, c'est à dire la délivrance de la nécessité de renaître et de mourir sans cesse, la fin des transmigrations (samsara), la cessation de la douleur inhérente à toute existence, l'épuisement des courants impurs des passions et des erreurs qui obligent l'être à renaître* »⁸².

77. Citation par Schwab Raymond. Livre VI. Détournements et prolongements. Chapitre 1. L'Inde de Schopenhauer, in *La Renaissance Orientale* (Payot), 1950, p. 447-455.

78. Kapani Lakshmi. Schopenhauer et ses interprétations de Tu es cela, in *L'Inde Inspiratrice. Réception de l'Inde en France et en Allemagne (XIX^e & XX^e siècles)*./Sous la dir. Michel Hulin, Christine Maillard (PUS), 1996, p. 47.

79. Weinberger-Thomas Catherine. Le crépuscule des Dieux. Regards sur le polythéisme hindou et l'athéisme bouddhique (XVIII^e -XIX^e siècles), in *L'impensable polythéisme. Etudes d'historiographie religieuse*./Sous la dir. de Francis Schmidt (éd. des Archives contemporaines), 1988, p. 217.

80. Cf. par exemple, Henri de Lubac, les apologistes chrétiens, in *La rencontre du bouddhisme et de l'occident* (1951). Œuvre complète XXII sixième section (Cerf), 2000, p. 180-212 ; ou encore V. Ermani. L'orientalisme et le devoir apologétique des catholiques, in *Annales de philosophie chrétienne*, 1899, 39, p. 489-511 ; et bien sûr les diverses éditions du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique contenant les preuves de la vérité de la Religion et les réponses aux objections tirées des sciences humaines* (Beauchesne), parus entre le dernier tiers du XIX^e et le premier tiers du XX^e siècles.

81. Laplanche Jean, Pontalis Jean Bertrand. Principe de Nirvâna, in *Vocabulaire de la psychanalyse* (PUF), p. 331.

82. Bateau André. Nirvâna et samsara, in *Encyclopaedia Universalis* (1980), tome XI, p. 823.

Un des fondements de ce « phénomène » c'est la prise en compte du « *nirvâna* » et la signification du mot « *samsara* », afin de tenter de comprendre la fin des transmigrations dans les systèmes bouddiques. Le nirvâna étant lié au dépassement définitif de l'individualité, de la personnalité et, dans la perspective bouddhiste il s'agit de la dissolution totale du moi, l'« *extinction* » (et non le néant postulé par certains auteurs occidentaux depuis HEGEL).

En contrepoint des différentes écoles bouddhistes (Petit et Grand Véhicule...), **l'hindouisme** représenté par de nombreuses sectes dont la plupart affirment, selon des spécialistes, que « *cet état de libération est pure et éternelle béatitude [...] qu'il est une inconscience totale, analogue à celle du sommeil profond, par suite de l'arrêt définitif de toute activité mentale* »⁸³, citant l'existence de « *délivrés vivants* » (appelés « *jivanmukta* » en sanskrit) ayant atteint un premier nirvâna mais point encore l'extinction complète. Toutefois précisons aussi que contrairement au bouddhisme, l'hindouisme postule l'existence d'un « *Soi* » (ou *atman*), « sorte d'âme » qui serait en quelque sorte la prolongation du moi psychologique (qui est incarné et réincarné), et étant appelée à *subsister*.

Peut être que le principe du nirvâna, en tant que construction psychanalytique déborde les limites topiques que FREUD lui a assignées (liaison pulsion de mort éclairée de manière « *mystique* » par le principe de Nirvâna) tout comme, d'après R. DADOUN, « *le Nirvâna excède la pensée bouddhique elle-même puisqu'en même temps qu'il couvre le champ infini du négatif (en psychanalyse, la pulsion de mort !) – extinction, cessation, annihilation du désir, de l'illusion, de la « soif », du vouloir vivre, du monde, etc., il est la voie et la rencontre de l'Absolu : Liberté Absolue, vérité Absolue [...]* »⁸⁴.

Pour conclure cette partie, nous dirions que le principe de Nirvâna serait à envisager, dans le sillage d'un auteur comme A. GREEN, en tant que « palier » (en-deça du degré d'auto-destruction) au cours duquel la pulsion de mort viendrait relayer les pulsions de vie : « *Dans cette fonction de « relais pulsionnel », le principe de Nirvâna se manifeste après une recherche de la sérénité, souvent associée à un sentiment de toute puissance* »⁸⁵ ce qui augure l'avènement théorique de quelque chose que FREUD, s'autorisant de Romain ROLLAND, nommera le sentiment océanique.

5) Correspondance FREUD-ROLLAND : le sentiment océanique en question(s), entre 1927 et 1936.

C'est en 1927, à l'occasion de la parution de l'ouvrage de FREUD, *L'avenir d'une Illusion*, envoyé à Romain ROLLAND (1866-1944) écrivain français, prix Nobel de littérature en 1916 et grand humaniste, que ce dernier adressera en retour, sous la forme d'une lettre datée du 5 décembre 1927, un certain nombre de critiques des positions freudiennes figurants dans cet opuscule. Oeuvre « *modeste* » aux dires de FREUD lui-même (lettre à René LAFORGUE, datée du 5 février 1928), visant à protéger la psychanalyse contre la main mise cléricale, il y énonçait à propos des représentations religieuses que « *celles-ci, (qui) se donnent comme des dogmes, ne sont pas des précipités de l'expérience ou des résultats ultimes de la pensée, ce sont des illusions, accomplissement des souhaits les plus anciens [...] de l'humanité* »⁸⁶.

83. Bureau A. Ibid., p. 824.

84. Dadoun R. Ibid., p. 153-154.

85. Brunetti N., Thoret Y. Ibid., p. 315.

86. Freud Sigmund. L'avenir d'une illusion (1927), in *Œuvres complètes*, vol. XVIII, 1926-30 (PUF), 1994, p. 170.

Il nuancera quelque peu son propos, afin de ménager la susceptibilité d'un de ses disciples, le pasteur Oskar PFISTER (qu'il « *utilisa* » dans cet ouvrage comme interlocuteur anonyme !), en précisant à la page suivante que par « *illusion* » il n'entendait pas forcément erreur, ni idée délirante, insistant plutôt sur son aspect indémontrable... pour conclure notamment que, d'après lui, « *la religion serait la névrose de contrainte universelle de l'humanité, comme celle de l'enfant, elle serait issue du complexe d'Edipe, de la relation au père* »⁸⁷. En fait, « *l'adoption de la névrose universelle le dispense de la tâche de former une névrose personnelle* »⁸⁸. Autrement dit la religion (névrose universelle) aurait pour fonction de protéger l'homme croyant et pieux d'une affection névrotique de type névrose obsessionnelle, dite de contrainte. L'illusion, de fait, n'a pas besoin d'être confirmée par le réel, FREUD qualifiant les doctrines religieuses dans leur ensemble comme des illusions car « *on ne peut pas plus les réfuter que les prouver* » ! (argument repris, entre autre par l'épistémologue des sciences, Sir Karl POPPER⁸⁹, contre la scientificité de la ... psychanalyse).

Pour revenir à ROLLAND, bien que ce dernier n'eut pas la culture psychanalytique, psychologique, psychiatrique et neurologique d'un FREUD, il ne faut pas non plus minimiser les multiples rencontres, amitiés et influences dont l'écrivain fut gratifié au cours de sa vie. En 1914, au début de la « *grande guerre* », ROLLAND partit en exil en Suisse, pays qui fut marqué par une tradition freudienne notamment grâce à Eugène BLEULER et surtout Carl Gustav JUNG. Durant cette période, ROLLAND se lia d'amitié avec le psychanalyste suisse Charles BAUDOUIN. Par ailleurs, « *il lut les écrits psychanalytiques d'Alphonse MAEDER, Ferdinand MOREL, Th. FLOURNOY, ou des psychologues tels MYERS, JAMES et STARBUCK et fut, au minimum, indirectement familiarisé avec JUNG* »⁹⁰, selon William PARSONS.

Dans sa réponse à FREUD, ROLLAND dit partager son analyse des religions, toutefois, regretta t'il « *[...] j'aurais aimé à vous voir faire l'analyse du sentiment religieux spontané ou, plus exactement de la sensation religieuse, qui est toute différente des religions proprement dites, et beaucoup plus durable* »⁹¹. Il se démarqua là par ses assertions nettement des institutions ecclésiastiques (ROMAIN ayant rompu avec l'Eglise, mais avait gardé des contacts avec certains intellectuels catholiques), du canon dogmatique, des rites ainsi que des Livres saints propre à une religion révélée, insistant plutôt sur « *la sensation de l'« éternel » (qui peut très bien n'être pas éternel, mais simplement sans bornes perceptibles, et comme océanique)* »⁹²; le terme étant enfin lancé !

Si la référence du *sentiment religieux* en tant que vécu personnel émanerait sans doute de William JAMES et de l'héritage du romantisme allemand, la *sensation* dite *océanique* proviendrait quant à elle, de la mystique de l'Inde (et précisément de Ramakrishna qui utilisait souvent l'image de l'océan) dont ROLLAND se préoccupa longtemps, publiant à son propos une trilogie remarquable.

87. Freud S. Ibid., p. 184.

88. Freud S. Ibid., p. 185.

89. Cf. une conférence prononcée à Cambridge pendant l'été 1953, publiée initialement en 1957, puis devenue le chap. 1. La science : conjectures et réfutations, in *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique* (Payot), 1985, p. 28-106.

90. Parsons William B. *The Enigma of the Oceanic Feeling. Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism* (Oxford : University press), 1999, p. 33 (c'est nous qui avons traduit cette citation).

91. Vermorel Henri, Vermorel Madeleine. Chap. 9. De la « sensation océanique » au « malaise de la culture », in *Sigmund Freud et Romain Rolland. Correspondance, 1923-1936* (PUF), 1993, p. 304.

92. Vermorel H. et M. Ibid., p. 304.

ROLLAND sans grandes illusions ajouta dans ce courrier : « *je pense que vous le rangerez (ce sentiment) aussi parmi les Zwangsneurosen* »⁹³ tout en précisant en guise d'aveu, à propos de ce sentiment océanique, avoir pu constater lui-même sa « *riche et bienfaisante énergie* »⁹⁴. Il mentionnera enfin que « *personnellement j'aspire au repos éternel ; la survie ne m'attire aucunement. Mais le sentiment que j'éprouve m'est imposé comme un fait. C'est un **contact**. [...] là était la véritable source souterraine de l'énergie religieuse ; - qui est ensuite captée, canalisée et desséchée par les Eglises [...]* »⁹⁵ : sentiment religieux qui selon ROLLAND évoluerait entre « *obéissance ou foi* » et « *libre jaillissement vital* ».

En fixant notre attention sur le contexte, à cette époque semble s'être établie une *relation transférentielle* très forte entre les deux hommes, FREUD mettant ROLLAND en position de témoin actif de sa propre auto-analyse, par rapport à ses œuvres, l'idéalisant (cf. « *Ami très vénéré* » dans leur correspondance), opérant là un transfert que nous pourrions qualifier de positif et massif ! Selon W. PARSONS, FREUD souhaita que « *sa* » psychanalyse reçut un accueil favorable chez ROLLAND et dans les cercles intellectuels qu'il fréquentait.

Cette critique de ROLLAND au texte de FREUD produisit son effet : FREUD mettra plus d'un an et demi à y répondre (le 14 juillet 1929) en introduisant son courrier sur l'évocation suivante : « *votre lettre du 5 décembre 1927 et ses remarques sur le sentiment que vous nommez « océanique » ne m'ont laissé aucun repos. Il s'est trouvé que dans un nouveau travail, pour l'heure encore inachevé, je pars de votre incitation, mentionne ce sentiment océanique et tente de l'interpréter dans le sens de notre psychologie* »⁹⁶.

FREUD demanda donc la permission à ROLLAND d'exploiter une partie de leurs échanges privés, toujours à propos de ce sentiment, dans un ouvrage à venir qui sera le *Malaise dans la culture* (Das Unbehagen in der Kultur), ébauché vers le milieu de l'année 1929, et publié fin 1929 avec la date 1930. Romain ROLLAND s'empressa à son tour de répondre dans une lettre datée du 17 juillet 1929 en spécifiant sa position vis à vis du sentiment océanique, il lui fit part de ses études sur *La mystique et l'action dans l'Inde vivante* ayant d'après ses dires, trouvé d'innombrables exemples de contemporains asiatiques mais aussi de grands mystiques de l'Europe ... qui avaient expérimenté et témoigné de ce type de phénomènes. Il conclura qu'il « *n'est pas vrai que l'Orient et l'Occident soient deux mondes à part l'un de l'autre – mais que tous deux sont les bras du même fleuve de pensée. – Et j'ai reconnu en tous deux le même fleuve Océan...* »⁹⁷, accordant finalement à FREUD l'autorisation d'exploiter à sa guise ce matériel.

La réponse de FREUD ne tarda point (20 juillet 1929) et, après les entrées en matière coutumières du respect qu'il portait à son correspondant, il mit ROLLAND en garde contre son prochain écrit : « *N'attendez pas de lui une appréciation élogieuse du sentiment océanique. Je m'essaye seulement à la dérivation analytique de ce sentiment. Je l'écarte pour ainsi dire de mon chemin* »⁹⁸.

93. Vermorel H. et M. Ibid., p. 304.

94. Vermorel H. et M. Ibid., p. 304.

95. Vermorel H. et M. Ibid., p. 304 (c'est nous qui soulignons).

96. Vermorel H. et M. Ibid., p. 308.

97. Vermorel H. et M. Ibid., p. 309-310.

98. Vermorel H. et M. Ibid., p. 311 (c'est nous qui soulignons).

Quelque peu interloqué, il lui lancera un peu plus loin « *dans quel monde étranger pour moi n'évoluez-vous pas ! Je suis fermé à la mystique tout autant qu'à la musique* »⁹⁹. Traduisant par là même sa méfiance et son hermétisme à l'égard du « mystique », objet toujours menaçant risquant d'effracter inopportunément dans sa métapsychologie et la court-circuiter !

L'échange se poursuivit entre les deux hommes, la lettre du 24 juillet 1929 permit à ROLLAND de réagir aux propos de FREUD en visant juste lorsqu'il s'adressa à son correspondant : « *je puis à peine penser que la mystique et la musique vous soient étrangères. Car « rien d'humain ne vous est étranger ». Je crois plutôt que vous vous en méfiez, pour l'intégrité de la raison critique, dont vous maniez l'instrument* »¹⁰⁰.

- Malaise dans la culture freudienne et « océanique » sous hypothèque.

Le malaise dans la culture de S. FREUD paraîtra à la fin de l'année 1929, il y consacra le premier chapitre à l'étude critique du sentiment océanique. Ne mentionnant pas le nom de Romain ROLLAND dans la première édition, se référant à un mystérieux « *ami vénéré* » qui l'aurait mis sur la voie de ce sentiment ; il présenta la *thèse rollandienne* à son propos.

Reprenant des éléments éparses de leur correspondance, il fit référence au « *sentiment comme quelque chose de sans frontière, sans borne, pour ainsi dire « océanique »*. Selon lui (ROLLAND), *ce sentiment est un fait purement subjectif, pas un article de foi [...] il est la source de l'énergie religieuse, qui est captée, dirigée dans des canaux déterminés et certainement même absorbée en totalité par les diverses Eglises et système de religion* »¹⁰¹. FREUD s'empressa d'ajouter l'étrangeté et la difficulté de cette étude car, admit-il « *pour ma part, je ne puis découvrir en moi ce sentiment « océanique » [...]* »¹⁰², sans toutefois le récuser par avance chez autrui.

Souhaitant se situer sur un socle arrimé, il assura que bien que la psychanalyse enseigne par son expérience que l'autonomie du moi était un leurre, le moi en question se poursuivant « *à l'intérieur* » dans un ça inconscient, pourtant, « *vers l'extérieur du moins, le moi semble affirmer des lignes de frontières claires et tranchées* »¹⁰³. Pourtant, dans un état dit exceptionnel, il en est autrement, l'état amoureux par exemple ou « *la frontière entre moi et objet menace de s'effacer* »¹⁰⁴, cette frontière pouvant être provisoirement supprimée par une fonction physiologique ou encore par des processus pathologiques (cf. « *un grand nombre d'états dans lesquels la délimitation du moi d'avec le monde extérieur devient incertaine [...]* »¹⁰⁵). Il réintroduira plus loin un des piliers psychanalytique, à savoir que « *les frontières de ce moi-plaisir primitif ne peuvent échapper à la rectification par l'expérience* »¹⁰⁶, car ultérieurement soumis au principe de réalité (alias le moi-réel définitif, s'étant différencié du ça suite au contact de la réalité extérieure).

99. Vermorel H. et M. Ibid., p. 311.

100. Vermorel H. et M. Ibid., p. 312 (c'est nous qui soulignons).

101. Freud Sigmund. Le malaise dans la culture (1930), in *Œuvres complètes*, vol. XVIII, 1926-30 (PUF), 1994, p. 249-250 (l'ajout entre parenthèse et le soulignement sont de nous).

102. Freud S. Ibid., p. 250.

103. Freud S. Ibid., p. 251.

104. Freud S. Ibid., p. 251.

105. Freud S. Ibid., p. 251.

106. Freud S. Ibid., p. 252-253.

Autrement dit encore, le moi à l'origine contiendrait tout, et secondairement seulement il séparerait de lui un monde extérieur : « *notre actuel sentiment du moi n'est donc qu'un reste ratatiné d'un sentiment beaucoup plus largement embrassant, et même... embrassant tout, sentiment qui correspondait à un lien plus intime du moi avec le monde environnant* »¹⁰⁷.

FREUD énonça alors son hypothèse à propos de ce sentiment du moi *primaire* qui « *s'est conservé [...] il se juxtaposerait, comme une sorte de pendant, au sentiment du moi qui est celui de la maturité, dont les frontières sont plus resserrées et plus tranchées, et les contenus de représentation qui lui conviennent seraient précisément ceux d'une absence de frontières et ceux d'un lien avec la Tout [...]* »¹⁰⁸, les contenus de représentation qui seraient précisément... le sentiment océanique.

Il s'agissait là pour FREUD de postuler la reviviscence de quelque chose d'« *originel* » (plutôt que d'archaïque, terme implicitement *maternel* et nous savons que la mère, dans la théorie freudienne, n'est que le premier objet bientôt relayé par le père), à côté d'un « *ultérieur* » qui a émané en son temps de cet originel. FREUD réfuta donc la thèse de ROLLAND, tachant de revenir sur un terrain plus ferme, moins océanique, et d'induire une logique en boucle qui lui permettra par sa théorie de fonctionner en circuit-fermé (notons en guise de rappel la référence lors d'un échange entre FREUD et JUNG à un « *bastion inattaquable* »!), sous forme de démonstration.

Sur un versant « animique » (FREUD récapitula sommairement quelques unes des grandes espèces menant, selon la théorie darwinienne et lamarkienne de l'évolution, à l'homme malgré un chaînon manquant !), un « *clivage du développement* » entraînant, consécutivement, la conservation sans modification, dans un sens quantitatif, d'une motion pulsionnelle ; alors qu'une autre part aura connu la suite du développement. Il s'agissait là, pour FREUD, de tenter d'élaborer une théorie du problème de la conservation de tout ce qui s'est passé dans le psychisme : « *Depuis que nous avons surmonté l'erreur selon laquelle l'oubli, qui nous est familier, signifie une destruction de la trace mémorielle, donc un anéantissement, nous penchons vers l'hypothèse opposée, à savoir que dans la vie d'âme rien de ce qui fut une fois formé ne peut disparaître, que tout se trouve conservé d'une façon ou d'une autre et peut, dans des circonstances appropriées, par ex. par une régression allant suffisamment loin, être ramené au jour* »¹⁰⁹. Quant à savoir si les phases antérieures sont davantage conservées ou résorbées dans des phases ultérieures, en fournissant les matériaux de base (cf. l'embryon...), FREUD théorisa, avant de reconnaître là de vaines spéculations, sauf à maintenir, plus modestement, que dans la vie d'âme, l'individu conserverait ce qui s'est passé.

En admettant l'expérience de ce sentiment « *océanique* », FREUD le fit remonter à une phase précoce du sentiment du moi et s'interrogea sur la légitimité de ROLLAND quant à s'arroger l'autorité de situer ce sentiment à la source des besoins religieux ?, « *un sentiment ne peut être une source d'énergie que s'il est lui même l'expression d'un fort besoin* »¹¹⁰, contre-attaqua FREUD.

107. Freud S. Ibid., p. 253.

108. Freud S. Ibid., p. 253.

109. Freud S. Ibid., p. 254 (c'est nous qui soulignons).

110. Freud S. Ibid., p. 258.

Les besoins religieux dérivant, depuis *L'avenir d'une illusion*, de « désaide infantile » (origine de la position religieuse) et de « désirance qu'il éveille pour le père », le sentiment océanique étant quant à lui relégué à la fonction de « tentative de consolation religieuse, comme une autre voie pour dénier le danger dont le moi reconnaît la menace venant du monde extérieur »¹¹¹, réviviscence nostalgique d'un narcissisme illimité ! (« Etre un avec le Tout »). Ce serait bien plutôt « jusqu'au sentiment de désaide enfantin que l'on peut suivre d'un trait sûr l'origine de la position religieuse. D'autres choses encore peuvent bien se cacher là derrière, mais le brouillard les voile provisoirement »¹¹².

Il s'agit là, comme le résuma très bien l'historienne et psychanalyste E. ROUDINESCO, de la « répétition de ce sentiment de plénitude qui fut celui du nourrisson, avant la séparation psychologique d'avec sa mère, sentiment de plénitude caractérisé du moi **primaire**, moi plaisir dont le moi **adulte**, moi rétréci par la rencontre avec le principe de réalité ressent périodiquement la nostalgie »¹¹³.

L'approche psychanalytique de FREUD ramena tout compte fait le *sentiment océanique* à une *régression* occasionnelle de type pré-verbale induisant une mémoire de l'unité pré-oedipienne, voire post-natale. Etonnamment, FREUD n'aborda pas dans son *Malaise dans la culture* les aspects mystiques en articulation avec sa théorie du sentiment océanique (revenant à la partie supérieure de sa théorie de *L'avenir d'une illusion*, admettant néanmoins la profondeur de sentiment de désaide infantile préfigurant les positions religieuses ultérieures du croyant), mais plutôt en lien avec l'expérimentation du *yoga* par un de ses amis (s'agissait-il toujours vraisemblablement de Romain ROLLAND, adepte des mystiques orientales, ou du poète suisse Bruno GOETZ passionné par l'orientalisme et spécialement par la *Bhagavad Gita*, qui rencontra FREUD en 1904-1905, ce dernier tenta de le tempérer dans sa passion...). FREUD, citant cet « autre ami », à propos de la pratique du yoga, « on peut en se détournant du monde extérieur, en liant son attention à des fonctions corporelles, en respirant selon des modes particuliers, éveiller en soi des sensations effectivement nouvelles et des sentiments d'universalité, qu'il veut concevoir comme des **régressions** à des états immémoriaux et depuis longtemps recouverts, de la vie d'âme. Il voit en eux un fondement pour ainsi dire physiologique de nombreuses sagesses relevant de la mystique. Il ne serait pas difficile d'établir ici des relations avec maintes obscures modifications de la vie d'âme, comme la **transe** et l'extase »¹¹⁴. FREUD se voulut très prudent et mitigé sur les questions qu'il n'avait que sommairement étudiées, et si la sagesse de vie orientale (!) et la pratique du yoga enseignent, à l'extérieur la mise à mort des pulsions (et donc « sacrifier la vie »¹¹⁵, selon FREUD), menant au bonheur... du repos éternel.

Pour revenir à ce *sentiment océanique* il aurait pour origine, selon l'**évaluation** de FREUD, un désir infantile de protection paternelle, qui se traduirait entre autre par la quête d'un grand Tout.

111. Freud S. Ibid., p. 258.

112. Freud S. Ibid., p. 258.

113. Roudinesco E., Plon M. Ibid., p. 653.

114. Freud S. Ibid., p. 259 (c'est nous qui avons surmarqué, notons par ailleurs que c'est le seul endroit de toute l'oeuvre publiée de Freud où celui-ci utilisa la notion de « transe », nous reviendrons dans un chapitre ultérieur sur ce passage freudien).

115. Freud S. Ibid., p. 265.

Dans son ouvrage, *La mystique et l'action dans l'Inde vivante* (Paris, 1930) et dans d'autres écrits, ROLLAND prit appui sur la « *hiérarchie des fonctions du réel* » de Pierre JANET qui, à son sommet situait la conscience et l'action du présent, intégrées suite à l'évolution humaine, la base étant référée aux représentations imaginaires et à l'imagination..., domaine des illusions (et de la « *maya* ») d'après la lecture de cet écrivain « *indophile* ».

Restait la question des rêves, des fantasmes et de l'inconscient selon FREUD qui semblaient résister à être situés sur ce même modèle hiérarchique du psychisme. Déjà dans son livre sur *La vie de Vivekananda et l'Evangile universel* (Paris, 1930), « *il insista sur le fait que quelque chose était situé par delà le pré-oedipien, que le type de conscience que les mystiques avaient atteints demandait une analyse épistémologique et une vue plus élargie de l'inconscient [...]. L'unité était la dimension la plus archaïque de l'inconscient, la fondation de notre Etre et la source du Vrai* »¹¹⁶. Inutile de préciser que la conception de l'inconscient selon ROLLAND différait nettement de celle de FREUD. Les références de l'écrivain prix Nobel étaient *plurielles*, de Vivekananda à Ramakrishna en passant par Sri Aurobindo, mais aussi Henri BERGSON et son disciple Edouard LE ROY, jusqu'à Lao Tseu et beaucoup d'autres...

Pour ROLLAND, la Nature équivalait à Dieu, ce qui n'est pas sans faire penser à GRODDECK et son *ça*, qui prônait aussi une unité entre le corps et l'esprit... Cependant FREUD ne pouvait pas tolérer que quelqu'un, même ROLLAND, toucha aux fondements de son corpus métapsychologique, en élargissant avec une liberté déconcertante, tel jadis un certain JUNG avec son *inconscient collectif*, plusieurs de ses concepts...

Dans sa lettre du 19 janvier 1930 à ROLLAND, FREUD regretta, à juste titre, les confusions conceptuelles émises par son correspondant dans un dernier livre paru récemment, mélangeant ou assimilant les doctrines de RIBOT, JANET, FREUD lui-même, et JUNG, et aboutissant finalement à récuser en bloc dans ses écrits les théories pathologiques de l'époque.

Quant à FREUD, il réaffirme l'objectif de la psychanalyse : « *son seul but est l'harmonie supérieure du moi, qui doit accomplir la tâche d'être avec succès intermédiaire entre les revendications de la vie pulsionnelle (du « ça ») et celles du monde extérieur [...]* »¹¹⁷, tout en disqualifiant l'intuition (alias la sensation océanique) comme domaine d'investigation de l'esprit humain.

Comme le reconnut FREUD, la partie la plus intéressante pour lui fut le début de l'ouvrage précédemment cité où ROLLAND croisa le fer, sur un ton polémique, avec les « *rationalistes extrêmes* » et autres « *docteurs de l'inconscient* ». Critiquant d'abord la psychanalyse, parlant ensuite de la distinction typologique entre « *extraverti* » et « *introverti* », FREUD dut remettre les pendules à l'heure en précisant que cette distinction n'avait rien à voir avec la psychanalyse mais venait « *de C. G. JUNG, qui est lui-même une sorte de mystique et n'est plus des nôtres depuis longtemps* »¹¹⁸ (dans une lettre écrite par ROLLAND deux mois plus tard, le 13 mars 1930 à son ami C. BAUDOIN, il commenta cette dernière sentence par « *cela sent l'excommunication* »¹¹⁹ !).

116. Parsons W. Ibid., p. 70.

117. Vermorel H. et M. Ibid., p. 313.

118. Freud S., cité in Vermorel H. et M. Ibid., p. 313.

119. Rolland R., cité in Vermorel H. et M. Ibid., p. 314.

FREUD, par souci de clarification, car ayant repéré le manque d'approfondissement de son correspondant dans les sujets psychanalytiques, précisa également que « *régression* », « *narcissisme* », « *principe de plaisir* » étaient d'essence purement descriptive et ne renvoyaient nullement à des jugements de valeur. En effet ROLLAND semblait imputer à FREUD de vouloir ramener de nombreuses données de la *psyché* à des manifestations pathologiques.

Enfin il repéra le gouffre qui le séparait de ROLLAND (cf. annexe 47) et lui dit, à propos de l'intuition « *Vos mystiques s'en remettent à elle pour connaître la solution des énigmes de l'univers ; nous croyons qu'elle ne peut rien nous montrer d'autre que des motions et des attitudes primitives, proches de la pulsion – très précieuses [...] mais inutilisables pour s'orienter dans un monde extérieur qui nous est étranger* »¹²⁰. Enfin en conclusion de son courrier, FREUD se défendit d'être un « *sceptique inconditionnel* », pour prétendre qu'il avait néanmoins une « *entière certitude, c'est qu'il est actuellement certaines choses que nous ne pouvons pas savoir* »¹²¹. Si le 3 mai 1931 ROLLAND expédia encore un courrier passionnant à FREUD, ou, pratiquant une sorte d'introspection, il confia distinguer en lui trois aspects : « *ce que je sens* » (il s'agit de l'océanique), « *ce que je sais* » (que sais-je ?) et enfin « *ce que je désire* »¹²² (ajoutant rien ... pour lui), le *malentendu* n'en est alors que plus flagrant.

Nous serions amenés, pour conclure, à prétendre que ce dialogue fécond entre les deux hommes était voué à faire impasse sur cette question mystique ; en effet, le réalisme épistémologique de l'aspect inconciliable de ces deux objets, ayant une terminologie similaire, car empruntée, sont traduits en deux expériences différentes se fixant à des corpus diamétralement opposés ; la métaphysique indienne d'une part, la psychanalyse freudienne d'autre part. Ces domaines étrangers et lointains que Romain ROLLAND foulait de ses réflexions et sensations, les « *régions mystiques* » par excellence pour les nommer, FREUD y fut interdit, refoulant des considérations autres à leur propos, que celles liées avec ses préoccupations métapsychologiques d'un autre domaine, étrange également, mais plus familier à FREUD, sa « *praxis* » de la théorie de l'inconscient.

En écho à sa lettre du 19 janvier 1930 qu'il écrivit à R. ROLLAND, où FREUD spécifia comme nous le citions plus haut, que la seule visée de la psychanalyse était l'harmonie supérieure du moi, et enfin que sa certitude était que certaines choses ne peuvent se savoir, malgré l'intuition des mystiques, une « *perlaboration* » semble avoir travaillé FREUD sur ces questions. Dans sa Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse (1933) il consacra sa trente et unième leçon à « La décomposition de la personnalité psychique » traitant notamment du moi clivable, dont « *les fragments peuvent se réunir de nouveau par la suite* »¹²³.

120. Vermorel H. et M. Ibid., p. 313-314 (C'est nous qui avons utilisé le gras).

121. Freud S. cité in Vermorel H. et M. Ibid., p. 314.

122. Vermorel H. et M. Ibid., p. 340.

123. Freud Sigmund. XXXI^e Leçon. La décomposition de la personnalité psychique, Nouvelle suite des Leçons d'introduction à la psychanalyse (1933), in *Œuvres complètes*, vol. XIX, 1931-36 (PUF), 1995, p. 141.

Si la partition de la personnalité (comme appareil psychique) en *moi*, *sur-moi* et *ça* (seconde topique) n'a pas de frontières tranchées, variables dans ces séparations selon les personnes, elles peuvent également être modifiées dans leur fonction et être ramenées à une forme antérieure. Il peut s'agir de la *différenciation phylogénétiquement* la dernière (entre le moi et le sur-moi), mais aussi provoquées par la *maladie psychique* ou encore, comme l'ajoutera FREUD, « certaines **pratiques mystiques** peuvent réussir à renverser les relations normales entre telle ou telle circonscription animique, de sorte que, par ex. la perception peut appréhender, dans le moi profond et dans le ça, des faits qui lui étaient autrement inaccessibles. Pourra t-on, par cette voie, se saisir des vérités dernières dont on attend tout le salut ? On peut tranquillement en douter. Concédon's toutefois que les efforts thérapeutiques de la psychanalyse se sont choisis un point d'attaque similaire. Sa visée est, en effet, de fortifier le moi, de le rendre plus indépendant du sur-moi, d'élargir son champ de perception et d'étendre son organisation, de sorte qu'il puisse s'approprier de nouveaux morceaux du ça. Là où était du ça, du moi doit advenir. C'était là un travail culturel, à peu près comme l'assèchement du Zuydersee »¹²⁴.

Sans gloser sur cette phrase qui, il est vrai, fit couler beaucoup d'encre chez les exégètes freudiens tout comme leurs contradicteurs, notons qu'à ce moment de son œuvre, FREUD semblait toujours tenté, si l'on peut dire, par une entreprise de colonisation de cet inconscient. Il nous a paru intéressant de noter la tentative d'identification de l'inconscient, à partir de topiques et de concepts métapsychologiques (ça, processus primaire, processus secondaire, condensation, déplacement, refoulement, pulsions, représentant et rejets de la pulsion, rêve en tant que voie royale vers l'inconscient, mais aussi autres « formations de l'inconscient », tels les symptômes, lapsus, oublis, actes manqués...) qui traversa la majeure partie de l'œuvre freudienne. Paradoxe cependant, assumé par FREUD, d'une identification de quelque chose qui ne peut être figé dans une saisie définitive ou une temporalité marquée ; ce n'est que dans *l'après-coup* qu'il est possible de prendre en compte et repérer certains effets de cet inconscient...A partir d'une localisation topographique de l'appareil psychique, sous l'auspice de la seconde topique (Wo *Es* war), là où était du ça, l'impératif (soll) d'une visée, d'une tension vers un but (soll *Ich* werden), du *moi* doit advenir, dans une perspective *freudienne*, *annafreudienne* ou encore selon *l'ego psychology* de l'école de New-York (E. KRIS, H. HARTMANN, R. LOEWENSTEIN...), avec certaines nuances entre ces approches citées ; ou au contraire du *sujet* doit advenir, selon l'école *lacanienne* (du vivant même de J. LACAN et avant sa dissolution), dans son retour à FREUD...

Dans une lettre en hommage à Romain ROLLAND à l'occasion de son soixante dixième anniversaire en 1936, FREUD rédigea une lettre ouverte, comme une séance d'analyse, intitulée *Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis* (et traduit : Un trouble du souvenir sur l'Acropole). Dans celle-ci, il relata un voyage qu'il fit en 1904 en Grèce, accompagné de son frère cadet. Lorsqu'il se trouva, après une contrariété d'humeur à Trieste, sur l'Acropole à Athènes, FREUD éprouva une « *incrédulité* », ne pouvant croire qu'il était à Athènes. Sa situation psychique prenant en compte sa personne propre, l'Acropole et sa perception de celle-ci, induisant un « *sentiment d'étrangement* », rendant du même coup saillant une nouvelle théorisation du clivage du moi.

124. Freud S. Ibid., p. 162-163 (c'est nous qui soulignons). Cette traduction du « *Wo Es war, soll Ich werden* » implique le comité éditorial des *Oeuvres complètes* de S. Freud publiées en français, chantier démarré en 1988, aux presses universitaires de France, dont le directeur scientifique et responsable de la terminologie fut Jean Laplanche. Cf. Jacques Chazaud. L'évènement : la publication des Œuvres complètes de S. Freud, in *L'information psychiatrique*, 1988, 64, 6, p. 745-746.

Ces « étrangements », sans avoir un statut pathologique sont des sensations « *inconscientes mais à la différence d'autres représentations inconscientes, elles peuvent devenir conscientes sans intermédiaire, franchissant toutes les barrières pour parvenir directement à la conscience ; pour elles, dit FREUD, il n'y a pas de différence entre le préconscient et le conscient, d'où leur possible caractère hallucinatoire* »¹²⁵. Face à ces sensations, le moi peut réagir de deux façons : soit par une déréalisation, ou pour le moi, un morceau de la réalité paraît comme étranger ; soit par la dépersonnalisation ou, à contrario, un morceau du moi propre nous paraît comme changé. Selon FREUD, « *une tentative d'explication naïvement mystique et non psychologique veut exploiter les phénomènes du Déjà vu comme preuves d'existences antérieures de notre moi animique. De la dépersonnalisation la voie mène à la « Double conscience », hautement remarquable, qu'il est plus juste de dénommer « clivage de la personnalité » [...]* »¹²⁶.

Ces phénomènes d'étrangement auraient une double fonction : celle de mécanisme de *défense* qui tiendrait à distance du moi quelque chose qui serait dénié (contre des éléments en provenance du monde extérieur réel dans le cas de la « déréalisation » ; contre des éléments en provenance du monde intérieur des pensées pour le cas de la « dépersonnalisation »...) ; et deuxièmement, de *dépendance à l'égard du passé*. Cette expérience vécue par FREUD sur l'Acropole déboucha bien sur un trouble du souvenir, car dans son enfance, il ne douta non pas de l'existence réelle d'Athènes, mais bien plutôt, de ne jamais pouvoir apercevoir cette ville, et qu'il pu finalement voir, après un long périple jalonné d'hésitations, créant même un sentiment de culpabilité. FREUD pu l'analyser, et repéra que c'était d'avoir su faire son chemin mieux que son père, avec en arrière-plan un « *Vaterkomplex* » toujours opérant (comme s'il était encore et toujours interdit de « *vouloir surpasser le père [...] le thème d'Athènes et de l'Acropole est contenu en soi une allusion à la supériorité des fils* »¹²⁷), dans la problématique freudienne, aux antipodes des mythes familiaux de la mère originelle, dans l'Inde mystique de ROLLAND.

Dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*, finalement publié en 1939, mais en chantier dès 1934 (cf. la première mention de ce travail le 30 avril 1934 dans une lettre adressée à Arnold ZWEIG), FREUD tenta, dans sa troisième partie, d'établir une genèse de la spiritualité. En effet, il forgea une théorie de la religion où il opposa le maternel et le paternel. A l'origine, il mentionna une [Déesse mère archaïque] instinctuelle et sensorielle où l'accent fut mis sur l'image, traversée par des « *éléments superstitieux magiques et mystiques* »¹²⁸, et, toujours selon FREUD, fondée sur une « *pensée magique et l'illusion [...] d'une vie après la mort* »¹²⁹. A cet aspect maternel fut progressivement substitué une religion paternelle, un [Dieu monothéiste Akhénatonien et Mosaïque] (renvoyé à Yahve), marquant la victoire de l'intelligence sur le sensoriel. Ce père (sorte d'unification ou de fusion d'un Aton égyptien et d'un Yahve hébraïque, dans la pensée freudienne) impliquait une capacité de déduction, et « *le peuple embrassa si bien cette idée qu'elle devient le principal contenu de sa vie spirituelle [...]* »¹³⁰, selon l'auteur.

125. Vermorel H. et M. Ibid., p. 508.

126. Freud Sigmund. Un trouble du souvenir sur l'Acropole (1936), in *Œuvres complètes*, vol. XIX, 1931- 36 (PUF), 1995, p. 335. (« Déjà vu » figure en français dans l'original de la lettre).

127. Freud S. Ibid., p. 338.

128. Freud Sigmund. *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*. (1939) (Gallimard), 1993, p. 120.

129. Freud S. Ibid., p. 140.

130. Freud S. Ibid., p. 146-147.

Evoquant un rejet du cérémoniel à effet magique des religions archaïques de type maternel, FREUD précisa que « *la religion de Moïse [...] c'est l'interdiction de se faire une image de Dieu, donc l'obligation d'adorer un Dieu que l'on ne peut voir* »¹³¹, démontant là l'image du père (« *la nostalgie du père [...] habite en chacun depuis son enfance* »¹³² et n'est donc plus à loger dans une idole !). Ecartant donc le maternel, l'archaïque, bref la déesse mère de type polythéiste, FREUD bâtit sur ces ruines le progrès de la vie de l'esprit, au sens où « *un rabaissement de la vie sensorielle devrait élever la conscience* »¹³³. Ce Dieu monothéiste sur-moïque, du ressort du cognitif non sensoriel véhiculerait, toujours selon l'approche freudienne, une « *religion des renoncements aux pulsions [...]. Dieu est totalement détaché de la sexualité pour être élevé à un idéal de perfection éthique* »¹³⁴, éthique qui est référée là à la limitation de pulsions.

Ce débat fut d'ailleurs ré-exhumé à la fin des années cinquante lors d'une conférence prononcée à la *Société psychanalytique de Paris*, en décembre 1959, par Francis PASCHE. Son travail, intitulé « Freud et l'orthodoxie judéo-chrétienne », avait pour propos partiel de contredire les travaux de David BAKAN qui voyait dans la psychanalyse freudienne une émanation ou un avatar de la tradition mystique juive. PASCHE, garant orthodoxe contre le mysticisme, le maternel et l'archaïque, soutint que « *la connaissance analytique est naturelle, exotérique [...] les procédés employés, l'association libre et l'interprétation, ressemblent peut être à certains procédés prescrits par le Zohar mais leur résultat n'est pas l'illumination du mystère théosophique mais la redécouverte des thèmes aussi éternels que ceux de la tragédie classique* »¹³⁵. René HELD, également psychanalyste et membre de la même société, nuança la position de PASCHE, en avançant que « *quand la peur du Père ne peut suffisamment être combattue, on revient à des images de mère douce et aimante. Quand on gratte le sentiment religieux derrière le Père-Dieu on retrouve, devons-nous nous en étonner ? La Mère ! De la Grande Déesse de la religion primitive à la Mère des religions « monothéistes », un fil conducteur se laisse aisément apercevoir et suivre* »¹³⁶.

Au terme d'un article resté inachevé, datant de 1938 sur la « Ich-Spaltung », et précisant son ultime œuvre d'exil consacrée à *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), publiée en allemand à Amsterdam que nous venons brièvement d'aborder, FREUD se remit à l'ouvrage. C'est en guise de testament symboliquement conclusif d'un impossible à envisager que S. FREUD produira dans la dernière année de sa vie un de ses ultimes apophtegme, le 22 août 1939, alors qu'il fut exilé à Londres : « *Mystik die Dunkle Selbstwahrnehmung des Reiches ausserhalb des Ichs, des Es* » (traduit en Mysticisme : l'auto-perception obscure du règne, au-delà du Moi, du Ça)...

131. Freud S. Ibid., p. 211. Gérard Pommier précisa que « *notre monothéisme procède du meurtre fantasmatique d'une figure paternelle : en atteste le tabou pesant sur la représentation de dieu qui lui succède* » (in *Naissance et reconnaissance de l'écriture*, PUF, 1993, p. 74). De fait, selon cet auteur, l'interdit de la représentation, loin d'être spirituel dans son essence, ferait suite à une symbolisation, tendant via un commandement à mettre à distance le fantasme meurtrier sous-jacent.

132. Freud S. Ibid., p. 207.

133. Freud S. Ibid., p. 215.

134. Freud S. Ibid., p. 219.

135. Pasche Francis. Freud et l'orthodoxie judéo-chrétienne, in *Revue française de psychanalyse*, 1961, 25, p. 77.

136. Held René. Intervention. Ibid., p. 84.

2. MADELEINE LÉBOUC OU L'OBJET POLEMIQUE : APOLOGIE DE LA THEOLOGIE MYSTIQUE FACE A LA PSYCHOLOGIE DE PIERRE JANET (1926-1931).

Au lendemain de la première Guerre mondiale (1914-1918), qui restera dans l'histoire comme l'une des plus meurtrières, laissant une Europe ravagée, à feu et à sang, et désenchantée par ce carnage et orpheline en perte humaine presque sans nombre ; un nouvel engouement public vit le jour pour ce qui avait trait à la spiritualité, accompagné par une multiplication d'écrits tout azimut nageant sur cette « *vague mystique* » (J. SAGERET). Rapidement « *l'autorité catholique a confié aux spécialistes – ARINTERO, LAMBALLE, LETOURNEAU, POULAIN, POURRAT, SAUDREAU... – le soin de canaliser le mouvement et d'en préserver l'orthodoxie. La création de chaires de « théologie ascétique et mystique » à l'Angélique pour GARRIGOU-LAGRANGE, puis à la Grégorienne pour Joseph de GUIBERT, va dans le même sens* »¹. Une fois de plus le débat entre la séparation ou non de l'ascétique et de la mystique revint sur le devant de la scène catholique (cf. annexe 48). En effet le dominicain Réginald GARRIGOU-LAGRANGE prôna, contre le jésuite Augustin POULAIN, l'unité de la doctrine spirituelle (cf. le débat crucial entre *infus* et *acquis*).

Par ailleurs, dans ce même mouvement d'idées, plusieurs revues spécialisées furent créées, alors que les *Etudes Carmélitaines* avaient été fondées avant guerre, dès 1911 avant de connaître un renouveau au début des années 1930, la *Vie spirituelle ascétique et mystique* vit le jour en octobre 1919, dirigée par le dominicain Marie-Vincent BERNADOT ; suivie par une *Revue d'ascétique et de mystique* (R. A. M.) de tendance jésuite, dirigée elle par le père Joseph de GUIBERT, et dont le premier numéro parut en 1920.

Dans ce sillage, des réunions de congrès et autres semaines d'études furent consacrées aux questions spirituelles tel le congrès thérésien de Madrid en mars 1923, ou encore celui en l'honneur de Saint Jean de la CROIX et bien sûr, les fameuses journées de psychologie religieuse organisées par le père Bruno de JESUS MARIE pour le compte des *Etudes Carmélitaines*, des années 1930 jusqu'à la fin des années 50, et qui rassemblèrent de nombreux auteurs issus de disciplines diverses, neurologues, psychiatres, philosophes, psychanalystes, historiens des religions...et bien sûr des théologiens catholiques, tous sensibles aux questions de mystiques.

Enfin l'année 1928 fut marquée par l'initiative de l'éditeur parisien Gabriel BEAUCHESNE de lancer une vaste entreprise, un *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et Histoire*² qui sera finalement étalé sur une période déclarée entre 1932 et 1995, chapeauté par la *Compagnie de Jésus*, et censé approfondir les questions d'ascèse et de mystique, mais aussi de doctrine et d'histoire afin de réactualiser la quatrième édition du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique contenant les Preuves de la Vérité de la Religion et les réponses aux Objections tirées des Sciences humaines* (1911-1931) qui était sur le point d'être achevé, et d'étoffer les aspects mystiques peu présents dans le *Dictionnaire de Théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire* (1903-1972).

1. Fouillaux Etienne. Chap. XII. Les premiers pas de la Vie spirituelle, in *Au cœur du XX^e siècle religieux* (éd. Ouvrières) 1993, p. 223.

2. Derville André. L'achèvement d'une grande entreprise historique : le Dictionnaire de spiritualité, in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1996, LXXXII, p. 125-128.

Afin d'établir un état des lieux des auteurs et chercheurs de formation théologique s'intéressant aux états mystiques, le R. P. Jean Vincent BAINVEL fit précéder la onzième édition *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique* (Paris, 1931) d'A. POULAIN, d'une introduction. Dans celle-ci il formula une typologie³ (parue initialement en 1921 dans la *Revue apologétique*) que nous allons reprendre, à titre indicatif, afin de saisir quelque peu les forces en présence à l'orée des années 1920. L'auteur cerna tout d'abord un « groupe thérésien » constitué par A. POULAIN, J. CAUDRON, P. LEJEUNE, L. ROURE, V. LEHODEY, A. VERMEERSCH et A. FARGES. En périphérie de ce groupe, tout en y étant d'une certaine façon raccordé, un pôle de « chercheurs indépendants » fourni par J. PACHEU, J. MARECHAL, L. de GRANDMAISON, M. de la TAILLE ou encore A. TANQUEREY. Un « groupe ascetico-mystique » composé par A. SANDREAU, L. de BESSE, E. LAMBALLE et quelques « étrangers » tels S. LOUISMET, L. LERCHER, E. KREBS, V. de PERALTA... Un « groupe dominicain » représenté notamment par J. G. ARINTERO et R. GARRIGOU-LAGRANGE. Une « synthèse philosophico-mystique » (J. MARECHAL), et enfin une « synthèse théologico-mystique » (M. de la TAILLE).

Le plan de ce chapitre sera le suivant : après avoir sommairement introduit Pierre JANET que nous tenterons de resituer dans le contexte intellectuel du début du XX^e siècle, notamment face à FREUD ; nous présenterons ensuite son « système hiérarchique des fonctions du réel » qui annoncera l'angle d'étude que nous privilégierons dans cette partie. Bien que les écrits de JANET furent nombreux à traiter la question du religieux, nous nous attarderons principalement sur son ouvrage en deux tomes, *De l'Angoisse à l'Extase* (1926-28) qui aborda la question du délire religieux à partir du cas de Madeleine LÉBOUC. Cette étude d'une patiente de la Salpêtrière sujette à des extases mystiques fit grand bruit dans les milieux ecclésiastiques, et nous étudierons les réactions apologétiques, respectivement des jésuites avec le R. P. Lucien ROURE (*Etudes*, 1927), des dominicains avec le R. P. Benoît LAVAUD (*Supplément de la vie spirituelle*, 1928) ainsi que Teixeira-Leite PENIDO (*Supplément de la vie spirituelle*, 1932), et surtout des carmes avec le R. P. Bruno de JESUS-MARIE, Ambroise GARDEIL, le médecin catholique André LE GRAND venant en renfort laïc (*Etudes Carmélitaines*, 1931). En parallèle, afin de mesurer la portée des apports psychologiques de la théorie janétienne appliquée à une « malade mystique » (sic), nous examinerons également les comptes-rendus de Charles BLONDEL (*Revue de métaphysique et de morale*, 1928) et du philosophe Dominique PARODI (*Journal de psychologie normale et pathologique*, 1929) sur ce même ouvrage.

Enfin, après une première approche critique, nous aborderons l'évolution tardive de JANET à propos de la croyance, à partir d'une série d'articles, intitulés « la psychologie de la croyance et le mysticisme », parus dans la *Revue de métaphysique et de morale* entre 1936 et 1937.

Pierre JANET (1859-1947), philosophe et médecin français, s'intéressa d'abord au début de sa carrière aux phénomènes de somnambulisme et de personnalité multiple (le cas Léonie du Havre) et soutint une thèse de lettre remarquée, *L'Automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (Paris, 1889). Il retint l'attention de J. M. CHARCOT et devint son élève à la Salpêtrière pour, sur les conseils de son maître en *psychologie pathologie*, Théodule RIBOT, soutenir une thèse de médecine, afin d'avoir accès à des patients (contrairement à RIBOT, qui ne put par là même qu'élaborer une théorisation exclusivement spéculative).

3. Bainvel Jean-Vincent. Introduction, in *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique* (Beauchesne), 1931, 11^e éd., d'Augustin Poulain, p. XLVI-LXIII.

Succédant à ce dernier à la Sorbonne, puis, dès 1903 au Collège de France, JANET épousa une carrière à grande renommée, restant actif quasiment jusqu'à sa mort en 1947. Dans l'intervalle, il co-fonda avec son ami Georges DUMAS, autre élève de RIBOT, Le *Journal de psychologie normale et pathologique* en 1904. Deux évènements cependant altéreront la marche triomphale de JANET : tout d'abord il fut sommé par Jules DEJERINE, successeur officiel de CHARCOT et F. RAYMOND de quitter son laboratoire de psychologie à la Salpêtrière, DESJERINE ne goûtant que très modérément aux études de *psycho-philosophie* de JANET.

Ensuite une sombre histoire de querelles d'autorités conceptuelles naquit entre JANET et FREUD, le premier cité accusant le viennois de plagiat, au sens où il lui aurait volé ses idées concernant son « *analyse psychologique* » pour les travestir en « *psycho-analyse* », l'inconscient freudien venant se substituer au subconscient janétien etc... (cf. annexe 49). Le point d'orgue de ce conflit fut le débat houleux et acharné entre Carl G. JUNG, venu officiellement représenter FREUD, et Pierre JANET au 17th *International Congress of Medicine* organisé à Londres en 1913, à propos de la psychanalyse. Cette attitude de JANET mit un coup d'arrêt à l'introduction de la psychanalyse en France, celui-ci devenant par là même le chef de file officieux de la résistance au freudisme, via entre autre Emmanuel REGIS et Angelo HESNARD qui agrégèrent cette dernière théorie au champ du médical tout en dénonçant son pansexualisme. Comme l'évoqua fort justement le psychiatre P. AMARILLI, « *l'orientation prise par la psychologie scientifique avec JANET, [...] était de rendre compréhensible à tout prix les phénomènes inconscients, en leur attribuant paradoxalement les propriétés de la conscience* »⁴ : la sexualité étant du même coup érigée comme principale manifestation morbide de cet inconscient importé.

Bien que JANET eut de nombreux auditeurs au Collège de France, influençant également pléthore de médecins et autres psychiatres, il ne fit pas école et son œuvre passa aux oubliettes, ne sortant qu'occasionnellement des limbes lorsque quelques psychiatres (H. EY, J. FUSSWERK-FURSAY...) ou certains historiens de la psychologie ou de la psychanalyse daignèrent s'intéresser à cette vaste théorisation qui, admettons-le, mériterait tout de même d'être re-exhumée et réestimée à l'aune contemporaine. Ce chapitre nous permettra d'apprécier quelques uns de ces enjeux, à partir du cas Madeleine que nous aborderons maintenant.

Pauline LAIR LAMOTTE (1853-1918), plus connue sous le pseudonyme de Madeleine LÉBOUC⁵, naquit à Mayenne au milieu du XIX^e siècle et grandit dans une famille issue de la moyenne bourgeoisie républicaine, imbue de spiritualité franciscaine. Très dévote, elle quitta rapidement sa famille, d'abord pour être gouvernante à Londres puis décida qu'elle voulait vivre dans la pauvreté et l'anonymat en se détachant de tout (famille, patrimoine, patronyme...), guidée par un idéal de dévotion mystique calqué semble t'il sur celui de Saint François d'ASSISE.

4. Amarilli Philippe. *La dissociation selon Janet : Vers un inconscient "à la Française"*. Thèse de médecine, Strasbourg 1, 1991, p. 34.

5. Pierre Janet relatant la biographie de sa patiente, spécifia que « *elle déclara se nommer Madeleine Le Bouc, car elle avait choisi ce nom en se considérant comme l'amante du Christ et le bouc émissaire des péchés du monde* », in *De l'angoisse à l'extase*. Tome 1 (1926). (Société Pierre Janet), 1975, p. 19.

Toutefois, c'est dans la décennie de ses quarante ans qu'elle sera internée à la Salpêtrière, présentant des symptômes variés et oscillant par des états extrêmement éprouvants (stigmates, contractures, extases...). Elle fut soignée et observée par Pierre JANET qui rédigea un premier article dès 1896 puis en 1901, émit le diagnostic suivant : « *tout à l'heure c'était une extatique qui se rapprochait des hystériques en catalepsie, maintenant c'est une psychasthénique atteinte de délire de scrupule. Tous les extatiques connaissent ces périodes, c'est ce qu'on appelle « Les phases de sécheresse, d'abandon de Dieu » [...]. Ce délire du scrupule et du doute qui, à certains moments, est chez Madeleine indubitable, a comme toujours ses origines dans les troubles antérieurs de la volonté et de l'attention* »⁶.

Précisons dès à présent que le cas Madeleine deviendra, au cours du premier tiers du XX^e siècle un **objet polémique**, sujet d'exposés nombreux, de discussions animées, de débats controversés entre la *psychologie* dite expérimentale (représentée par Pierre JANET) voire par extension la psychiatrie ; et la *théologie catholique* où certains apologistes jésuites, dominicains et carmélitains montèrent au créneau, secondés par des médecins catholiques (A. LE GRAND, R. VAN der ELST...) ou même des philosophes (R. DALBIEZ...) :

-Le *milieu médical*, par l'entremise de la psycho-philosophie de JANET, trouva là un spécimen princeps de mystique observable dans un cadre spécifique, celui du laboratoire de psychologie expérimentale de la Salpêtrière, afin de légitimer certaines preuves psychologiques et physiologiques étayant un diagnostic naturaliste de type pathologique.

-Comme nous l'appréhenderons plus loin, la *théologie catholique* en ces différentes congrégations rejeteront unanimement Madeleine du côté de la « *fausse mystique* », afin de fixer des barrières étanches censées préserver la mystique authentique et les grandes figures de sainteté canonisées par l'Eglise, d'une exploitation médicale et d'un diagnostic exclusif de pathologie.

1) Pierre JANET, entre « analyse psychologique » et théorie des croyances

C'est donc dans le service de Fulgence RAYMOND que Pierre JANET fut amené à rencontrer Madeleine LEBOUIC, lors de deux périodes d'hospitalisation à la Salpêtrière, entre le 10 mai 1896 jusqu'au 2 décembre 1901 d'abord, puis lors d'un second séjour plus bref, du 2 janvier 1903 au 5 mars 1904, tout en ayant par la suite maintenu des contacts avec sa patiente via une correspondance.

JANET témoigna de cette rencontre, motif à une théorisation originale sur la croyance, les sentiments et le délire religieux, dans un ouvrage paru en deux tomes, intitulé *De l'angoisse à l'extase* (Paris), sortis successivement en 1926 et 1928. Dédié à son ami Georges DUMAS, JANET présenta dans l'introduction à son premier tome cette « *malade mystique* »⁷ (sic) qu'il fut amené à suivre durant vingt-deux ans : « *sa vie étrange, ses fugues, son délire religieux, son attitude, sa marche sur la pointe des pieds, les stigmates du Christ qu'elle a présentés aux pieds et aux mains à plusieurs reprises et surtout les sentiments violents qu'elle éprouvait dans des crises d'angoisse et dans des crises d'extase, sa guérison relative à la fin de sa vie soulèvent à chaque instant des problèmes médicaux et psychologiques du plus grand intérêt* »⁸.

6. Janet Pierre. Une extatique, in *Bulletin de l'Institut psychologique*, 1901, 1, p. 237.

7. Janet P. Ibid., t. 1, p. 331.

8. Janet P. Ibid., t. 1, p. 1.

JANET centra d'emblée son étude à partir d'un « *hôpital laïque* » (!) se démarquant à la fois des anciennes observations et commentaires fait dans des couvents par des religieux à propos des grandes mystiques ; pour à dessein *aligner* ces « extases mystiques » de Madeleine sur les épreuves spirituelles éprouvées par des mystiques authentiques reconnus par l'Eglise (Sainte Thérèse d'AVILA), mais aussi d'autres mystiques hétérodoxes (cf. Jeanne GUYON, Louise LATEAU...). Le parallèle avec les saintes et autres mystiques nous paraît flagrant chez JANET, celui-ci allant même jusqu'à emprunter leur lexique religieux qu'il fusionna ou en tout cas mêla dans une tradition salpêtrienne, avec un discours médical : « *Madeleine avait eu des sommeils extatiques avec attitude de crucifixion, on n'hésitera pas à croire que ces lésions de la peau ont une certaine relation avec la pensée des cinq plaies du Christ, qu'elles représentent le phénomène des stigmates si souvent signalées chez des personnes qui ont eu des extases et des délires mystiques* »⁹.

A contrario d'un FREUD qui était à l'écoute du *discours inconscient* de ses patients, JANET fonda son analyse psychologique sur *l'enquête consciente*. Le critère de référence absolu n'est donc pas le transfert (encore que JANET parla d'un « *report affectif* ») mais bien l'intelligence, celle du médecin dont la fonction (ou la mission !) est de diriger l'esprit de l'hystérique ou de la psychasthénique. Ne dira-t'il pas, pour évoquer à demi-mot sa posture thérapeutique, que les « *délires de l'Union avec Dieu qui sont si fréquents chez les mystiques et qui se rattachent étroitement aux besoins de direction que j'ai si souvent eu l'occasion d'étudier chez ces malades psychasthéniques dont la volonté et la croyance réfléchies sont défailiantes* »¹⁰.

JANET campa donc une position qui faisait la part belle au conformisme et à l'adaptation sociale où lui-même s'autoproclama « *directeur* » (sic) dans son rapport à sa patiente croyante, incarnant une sorte de modèle identificatoire idéal, usant de suggestion, en place de référent garant de normalité sur lequel les névropathes dont la volonté était affaiblie pouvaient et devaient prendre modèle. (Précisons que chez JANET, la suggestion est un phénomène morbide qui assujettit les « *esprits simples* », incapables de rapports abstraits ni de synthèse). D'ailleurs Madeleine qui eut préalablement plusieurs directeurs de conscience, continua dans sa correspondance à JANET d'appeler ce dernier « *mon père* », dans un « rapport » (n'utilisons pas le terme de transfert, banni de l'approche janétienne) entretenu, encouragé et non questionné par le médecin. Le diagnostic varia également, passant d'une « *névrose de scrupules* » qui évolua vers un « *grand délire religieux* » (!) avec crises extatiques, JANET préférant prendre le parti d'une étude de *psychologie pathologique* fondée sur un syndrome, écartant les entités nosographiques étant donné qu'elles seraient peu fiables : « *les maladies mentales à notre époque ne sont guère des moyens de classer les malades, mais des procédés pour distinguer les écoles de psychiatrie rivales* »¹¹.

L'auteur tenta ensuite d'analyser le mysticisme de Madeleine en le rattachant au phénomène de la croyance afin de tenter de jeter un pont entre le corps et l'esprit par le biais des troubles de l'humeur. Il observa cliniquement ce qu'il décrira comme des *variations d'humeur*, concernant un ordre de succession de cinq états principaux :

- un *état d'équilibre*, désigné par Madeleine LEBOUIC comme tel car « *ni les joies ni les chagrins ne sont exagérés* »¹².

9. Janet P. Ibid., t. 1, p. 28. Ajoutons que le lexique salpêtrien (*attitude de crucifixion*) est également présent dans ces observations.

10. Janet P. Ibid., t. 1, p. 7 (c'est nous qui soulignons).

11. Janet P. Ibid., t. 2, p. 216.

12. Janet P. Ibid., t. 1, p. 30.

- *L'état de consolation*, spécifique dans le cas de cette patiente et rarement observable, « *c'est un état caractérisé par une réduction de l'activité extérieure et par un sentiment de joie tout à fait spécial. Quand cet état est complet, à son degré le plus élevé, il constitue l'extase proprement dite* »¹³.
- *L'état de torture* ensuite qui, à contrario du précédent, est caractérisé par de l'agitation et un intense sentiment de douleur morale.
- *L'état de sécheresse* où les sentiments de n'importe quelle nature semblent extrêmement réduits voir inexistants.
- *L'état de tentation* enfin, qui est un état d'obsession, de questionnement et de doute, avec un sentiment d'inquiétude dominant.

JANET définit ensuite l'état psychologique en tant que « *ensemble de conduites qui occupe un certain temps et qui présente des caractères particuliers apparaissant régulièrement dans le même état et disparaissent dans les autres* »¹⁴, faisant de l'état de consolation (dont, rappelons le, l'une des formes les plus spécifiques étant l'extase) l'état psychologique le plus remarquable à observer. D'un point de vue descriptif, « *Madeleine reste absolument immobile pendant des heures, les bras en croix, avec le sourire aux lèvres et quand on l'entendait murmurer, après un réveil difficile, qu'elle avait contemplé des tableaux magnifiques et nagé dans un océan de délices. Sous différentes formes et à différents degrés cet état se reproduisait très souvent et durant quelquefois des semaines entières, surtout pendant les premières années de séjour à l'hôpital* »¹⁵.

JANET avança divers degrés intrinsèques aux *états de consolation*, tout en insistant, au préalable sur trois caractères généraux : 1) réduction de l'action qui se manifeste extérieurement par le mouvement des membres ; 2) « *l'action psychologique interne, constituée par les paroles intérieures, les attitudes intérieures qui donnent naissance aux pensées et aux images présente au contraire un développement considérable* »¹⁶ ; 3) enfin, dans ces états, prédominent un sentiment de joie allié à un optimisme conséquent, imprégnant les pensées. De sorte que, toujours selon l'auteur, « *ces trois caractères toujours présents, n'ont pas toujours le même degré et les combinaisons que ces modifications peuvent déterminer, donnent naissance à ces différentes formes de l'état extatique que tous les mystiques se sont plu à décrire d'une manière imagée* »¹⁷, citant les sept demeures du château de l'âme selon Thérèse d'AVILA, le traité d'ascétique et de mystique du R. P. René de MAUMIGNY (*Pratique de l'oraison mentale*) ou encore Jules PACHEU et Maxime de MONTMORAND.

Revenant ensuite au cas Madeleine, JANET distingua chez celle-ci trois degrés principaux des états de consolation, les « *recueils* », les « *extases* » et les « *ravisements* », marquant par là même la filiation mystique de sa malade.

13. Janet P. Ibid., t. 1, p. 30.

14. Janet P. Ibid., t. 1, p. 39.

15. Janet P. Ibid., t. 1, p. 39.

16. Janet P. Ibid., t. 1, p. 39.

17. Janet P. Ibid., t. 1, p. 39.

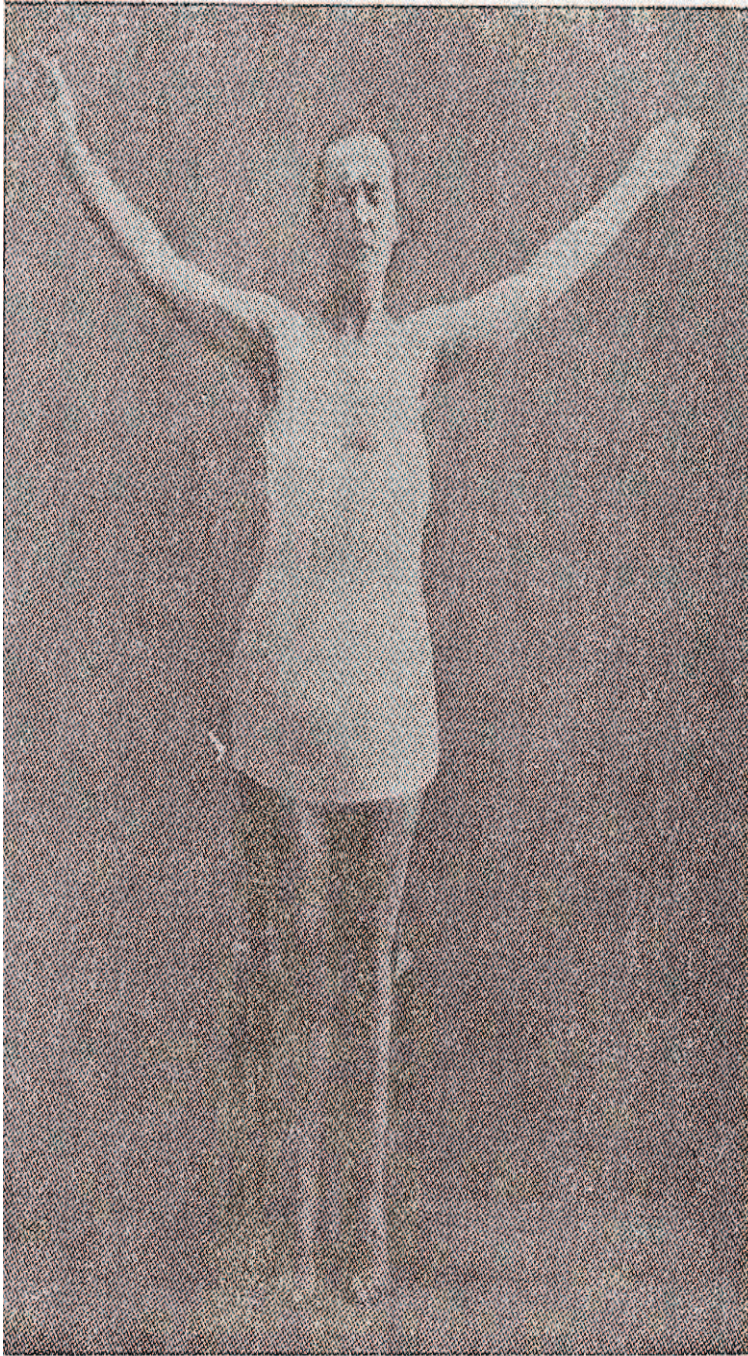


Fig. 12. — Extase avec attitude de crucifixion.

Concernant les « *recueils* », Madeleine était agenouillée et ne remuait que très peu, tout en étant encore réceptive aux stimulations extérieures, le fait qu'elle devienne aphone indiquait, selon JANET, l'imminence de l'extase.

Au degré de l'« *extase* », la malade est immobile quelle que soit la position qu'elle occupait (attitude de prière ou encore de crucifixion...) ; ne réagissant ou n'obéissant plus aux stimulations externes, dans un état de suppression complète de l'action (indifférence totale aux sollicitations extérieures serait à nuancer, l'extatique réagissant à la seule intervention du directeur de conscience, alias ici JANET...). Enfin un dernier état, dit de « *ravissement* » au cours duquel son « *activité intérieure paraît cesser, ou du moins il ne reste aucun souvenir de cette activité* »¹⁸, sans que l'anéantissement et l'absence de souvenir ne soit totale selon les constatations médicales : « *Ainsi mon âme se rend compte de temps en temps qu'elle est bien et qu'elle jouit de divines consolations, puis elle retombe dans l'assoupissement de l'ivresse, elle se perd dans les flots de la grâce... Il arrive quelquefois que je sors de ces états n'ayant qu'un souvenir vague, c'est celui que j'étais avec Dieu* »¹⁹, dira Madeleine.

Afin de faire en sorte que sa patiente obéisse à ses ordres, JANET en position de « *directeur* » (de conscience ! ?) fit « *interrompre l'immobilité de l'extase par le rappel et déterminer une action* »²⁰, action de se rendre dans le laboratoire afin notamment de prendre des graphiques de sa respiration. Selon JANET, il s'agirait du désintéret de l'action qui occuperait la place de responsable dans l'immobilité de l'extase, immobilité qui peut devenir une des origines de l'*automatisme*. En arrière plan on peut noter ici encore l'intérêt capital de l'action (et donc du travail) dans la théorie janétienne, sensible à la borne de l'adaptation sociale, inspirée entre autre sur ce point par le *pragmatisme* américain de W. JAMES.

Par ailleurs, les « *inspirations* » de Madeleine sont rabattues par son médecin sur « *un mélange naïf de petite philosophie spiritualiste avec un catholicisme plus ou moins orthodoxe, exprimé de manière grandiloquente et obscure* »²¹. Un peu plus loin, il reprendra les différents éléments sortis du discours de Madeleine, et qualifiés de « *[...] sensations vagues, images représentatives, rêves, interprétations symboliques, constituées surtout par des attitudes et des langages et nous allons pouvoir reconstituer cette comédie, aux cent actes divers, qui remplit la pensée pendant l'extase et l'union* »²². Cette « *comédie* » (!), au sens de jouer soi-même un rôle, sera ultérieurement remplacée par le « *sentiment de l'inspiration* », qui se présenterait comme involontaire et automatique (cf. les voix, la conviction profonde, les sentiments de certitude...), « *je l'ai dressée à la confiance, qu'elle ne parle pas aux autres personnes pendant l'extase proprement dite et qu'elle ne parle et ne se confesse que dans les autres états [...]* »²³.

18. Janet P. Ibid., t. 1, p. 41.

19. Lebouc Madeleine citée par Pierre Janet, Ibid., t.1, p. 42.

20. Janet P. Ibid., t. 1, p. 50.

21. Janet P. Ibid., t. 1, p. 64.

22. Janet P. Ibid., t. 1, p. 78 (c'est nous qui soulignons).

23. Janet P. Ibid., t. 1, p. 83 (c'est encore nous qui soulignons).

Le discernement spirituel qu'opéra Madeleine LEBOUÇ, entre « *visions fausses* » et « *visions vraies* », sans l'intermédiaire traditionnel d'un directeur de conscience, au sens théologique du terme, est situé au niveau des sentiments, « *Satan m'a montré une langue de feu, j'e n'ai éprouvé que du dégoût et de l'ennui, mais quand la vision est divine la joie qui l'accompagne ne laisse place à aucune erreur...* »²⁴. Ce sera là une des critiques ultérieures que feront certains théologiens catholiques, à propos de l'authenticité de l'expérience mystique de Madeleine, car celle-ci se passait de la présence d'un théologien afin d'apprécier elle-même, sans médiation orthodoxe, ces épreuves spirituelles.

Toujours est-il que pour JANET, l'*extase* est définie comme « *une crise d'immobilité avec désintérêt complet de l'action extérieure* »²⁵. Madeleine ne dira t'elle pas, autre point de controverse à l'égard de l'orthodoxie théologale, « *j'arrive à la vraie vie en Dieu : unie à mon divin amour, je vois avec ses yeux, j'entends par ses oreilles, je parle par sa bouche, je juge avec son esprit, j'aime avec son cœur, mon être est purifié, transformé, divinisé... Je participe à l'essence de Dieu, Je suis en Dieu, je suis comme Dieu, je suis..., non il ne faut pas dire cela, pourquoi est-ce que je sens cela ? je suis Dieu* »²⁶ ... L'extase sera donc, en terme de diagnostic janétien, un « *délire religieux optimiste et immobile* ». Pourtant la pathologie dont souffre Madeleine LEBOUÇ ne peut pas, aux dires de Pierre JANET, être bien définie, car fort variable et se présentant aux différentes périodes de la maladie dans des états à la fois psychologiques et physiologiques. Evoquant des « *états inférieurs* », l'auteur y cibra un état de tentation.

Celui-ci serait constitué d'abord d'« *obsessions scrupuleuses* » ; de « *troubles de l'action et de la croyance* » toujours dans l'état de tentation (que JANET traduit en sentiment d'effort et d'inquiétude perpétuelle), un « *sentiment d'ennui* » établirait ensuite la transition entre le sentiment précédent et l'« *état de sécheresse* », eut égard aux épreuves envoyées par la Providence, et caractérisé par le sentiment de vide. S'ensuivrait alors un « *état de torture* » (rapprochés des délires mélancoliques anxieux et autres délires de damnation...) ou « *son imagination lui représente sous forme de visions des tableaux affreux* »²⁷, induisant une souffrance souvent localisée, chez Madeleine, dans les jambes. Enfin, motivé par une direction raisonnable, un *état* dit d'« *équilibre* » pourrait éventuellement s'établir, sur des durées temporelles plus ou moins importantes, caractérisé par un « *état plus normal et au fond plus heureux* »²⁸ où la manière de juger et de croire n'est plus la même.

24. Madeleine Lebouc, citée par P. Janet, Ibid., t. 1, p. 87.

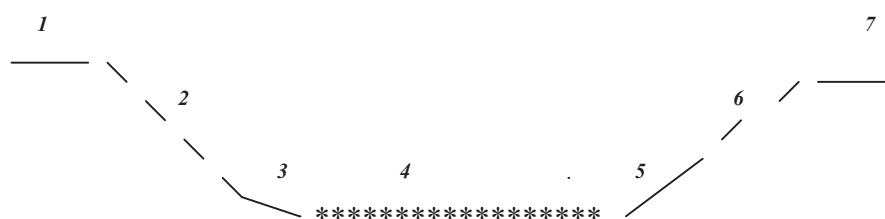
25. Janet P. Ibid., t. 1, p. 87.

26. Madeleine Lebouc, citée par P. Janet, Ibid., t. 1, p. 111 (c'est nous qui soulignons).

27. Janet P. Ibid., t. 1, p. 144.

28. Janet P. Ibid., t. 1, p. 150.

L'évolution des états psychopathiques fut représentée par JANET à partir d'un schéma de la succession des états, schéma²⁹ que nous reproduisons approximativement ci-dessous :



¹ et ⁷ Etat d'équilibre, ² Etat de tentation, ³ Etat de sécheresse, ⁴ Etat de torture, ⁵ Etat d'extase, ⁶ Etat de consolation.

Le commentaire ultérieur fait par JANET fut le suivant : « *D'une manière générale dans les **consolations** il y a excès de joie, ou plutôt il n'y a que de la joie, dans les **tortures** il n'y a que de la tristesse, dans les **sécheresses** il n'y a ni joie, ni tristesse, dans les **tentations** il y a un trouble, un désordre de la joie et de la torture, dans les **équilibres**, enfin il y a une combinaison stable, un équilibre de la joie et de la tristesse* »³⁰.

Notons enfin qu'à propos du « *sommeil **extatique*** » (!), celui-ci serait toujours suivi par le retour à l'équilibre, c'est à dire le recouvrement de la santé ! (caractérisé chez Madeleine par le goût du travail, le regain d'intérêt pour autrui, et le désir social de rendre service...selon la conception de la *santé*, traduite dans les *actions*, toujours d'après JANET).

Dans la partie sur les croyances, l'auteur consacra le premier chapitre à l'ordre hiérarchique des tendances, en notant que chez des malades du genre de Madeleine, les états pouvaient alterner entre *sentiments* (renvoyant à « *des modifications de l'état interne de l'organisme et surtout des réactions à ces modifications elles-mêmes* »³¹) et *états intellectuels* (en tant que « *adaptation des actes et particulièrement des langages aux choses extérieures* »³²).

Afin d'affermir ses idées, JANET prit appui sur une *psychologie de la conduite* dite objective, n'étant attentive qu'aux actions, attitudes et langages du malade et faisant fi de l'introspection ou d'un supposé registre de compréhension (cf. le registre du « *verstehen* » de Wilhelm DILTHEY repris ultérieurement par Karl JASPERS et sa *Psychopathologie générale*, Berlin, 1913), se voulant par là même anti-jaspérien sur ce point précis. Cette psychologie de l'action fut donc fondée sur des conditions à priori : « *faire une place à la conscience que l'on peut à la rigueur supprimer quand on parle des animaux inférieurs, mais que l'on ne peut méconnaître chez les hommes ou même chez les animaux supérieurs* »³³. Sans pourtant citer son maître RIBOT, JANET sembla user du principe de sa *psychologie pathologie* (c'est à partir du pathologique que le normal pourra être appréhendé et cerné), car si le phénomène de la conscience, en tant que conduite spécifique, est « *comme une complication de l'acte qui se surajoute aux actions élémentaires* »³⁴, afin de les étudier, il suffirait de passer par les conduites sociales élémentaires.

29. Janet P. Ibid., t. 1, p. 166.

30. Janet P. Ibid., t. 1, p. 173.

31. Janet P. Ibid., t. 1, p. 173.

32. Janet P. Ibid., t. 1, p. 173.

33. Janet P. Ibid., t. 1, p. 175.

34. Janet P. Ibid., t. 1, p. 175.

La seconde condition ensuite se doit de « *se préoccuper des conduites supérieures, des croyances, des réflexions, des raisonnements, des expériences* »³⁵, et qui devraient non plus être exprimés en terme de pensées mais plutôt d'« *actions* », afin de fixer un consensus linguistique dans la science psychologique, dixit JANET.

Ces éléments posés, JANET affirma que « *de l'efficacité des conduites dépend leur valeur et par conséquent les caractères qui permettent de les considérer comme normales ou comme malades* »³⁶ (l'efficacité totale dépendant à la fois de la force matérielle des mouvements capables de déplacer un objet, et de cette tension de l'action).

Pour en venir maintenant à « *l'ordre hiérarchique des tendances* », que nous allons tenter de synthétiser, JANET y consacra des décennies afin de le remanier et l'enrichir au fur et à mesure ; précisons à sa suite que pour distinguer qu'un stade est supérieur à un autre, la référence semble être le degré de prise de conscience d'une opération psychologique (le langage est issu des actes de direction, la croyance sort du langage, la réflexion dérive de la croyance via une prise de conscience de la croyance etc...). Par ailleurs, des « *régressions* » peuvent rendre compte que des actes dérivent d'autres actes inférieurs, postulant par là même une *psychologie génétique* (selon l'expression de James M. BALDWIN, citée comme référence par JANET).

Alors justement, les pièces ajoutées par JANET lui-même à son vaste édifice sont nombreuses, d'abord dans son ouvrage co-écrit avec Fulgence RAYMOND, *Les obsessions et la psychasthénie* (Paris, 1903), avec son système hiérarchique de fonctions du réel à cinq niveaux, allant du plus bas ou plus élevé, soit des « *mouvements musculaires inutiles* », des « *réactions émotionnelles viscérales* », des « *fonctions des images* », de l'« *activité désintéressée* » pouvant aboutir à la « *fonction du réel* », ou « *présentification* » (capacité maximale de saisie de la réalité, concentration de l'esprit sur le moment présent). A l'autre extrême de la borne diachronique, en 1938 dans un article intitulé la psychologie de la conduite, paru dans *l'Encyclopédie française*³⁷, JANET opéra une vaste synthèse répartissant cette fois-ci neuf tendances en trois groupes : les « *tendances inférieures* » (réflexes, perceptives-suspensives, socio-personnelles, intellectuelles élémentaires), les « *tendances intermédiaires* » (actions immédiates et croyances assertives, actions et croyances réfléchies), enfin les « *tendances supérieures* » (rationnelles-ergétiques, expérimentales, progressives).

Afin donc de présenter l'édifice janétien, nous prendrons ici le parti d'une de ses versions intermédiaires³⁸, celle des années 1926-28, contemporaine de la sortie de l'ouvrage *De l'angoisse à l'extase* en deux tomes, qui intéressent particulièrement notre recherche, théorisation plus élaborée qu'en 1903, mais pas encore aussi développée que son modèle ultérieur de 1938.

35. Janet P. Ibid., t. 1, p. 175.

36. Janet P. Ibid., t. 1, p. 176.

37. Janet Pierre. La psychologie de la conduite, in *Encyclopédie française*, 1938, VIII, 8° 08-11 à 8° 08-16. (Repris par H. F. Ellenberger, in *Histoire de la découverte de l'inconscient*, p. 412).

38. Dans le *Traité de psychologie* (Paris, 1923) tome 1, dirigé par son ami Georges Dumas, P. Janet esquissa également différents degrés, allant de la base au sommet, c'est à dire d'un « *état de latence* », suivi d'une « *pensée intérieure* », en passant par le « *désir et l'effort* », se poursuivant dans « *l'action désintéressée* » afin d'atteindre « *l'action complète* » s'accompagnant des sentiments de plénitude, de liberté et de joie. Cf. Meyerson Ignace. Janet et la théorie des tendances, in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1947, p. 8.

Le *tableau de la hiérarchie des tendances* est alors déjà subdivisé en trois grandes parties que nous allons maintenant successivement présenter :

- Tout d'abord, à la base, les « **conduites animales** », pré-langagières, du registre corporel, qualifié de « *stade réflexe* » (corps propre). Il peut s'agir de mouvements des membres, de tendances élémentaires, de sensations et de perceptions, toujours simples au sens où ils ne sont pas à ce stade compliqués du langage. Les conduites dites animales sont couplées par JANET à des « **tendances intellectuelles** », du ressort de la parole car elles donnent naissance aux symboles, au langage et à la mémoire. Qualifiés en termes de prémices du « *stade social* » (au sens de conduites de l'homme), les premiers faits psychologiques seraient une agitation diffuse, des actions réflexes formant hiérarchiquement des actes réflexes, des actes perceptifs et enfin, des actes socio-personnels. Ces tendances et conduites sont également référées aux organes et fonctions du système nerveux ; et leurs défaillances et troubles éventuels induiraient des maladies organiques du système nerveux.
- Dans la suite des tendances précédentes pourront s'ériger les « **tendances moyennes** », en tant qu'activités réfléchies, à partir de l'union de la parole (tendances intellectuelles) et des actes (conduites animales) fondant la *volonté* et la *croyance*. Deux types de croyances seront dégagées, l'une réfléchie et normale, l'autre pithiatique ou asseritive, de nature pathologique, que nous détaillerons plus loin. Quatre caractères principaux rendent compte de ces tendances moyennes : passion, égoïsme, paresse, mensonge.

Selon JANET, ces tendances « *sont des fonctions psychologiques par quelques côtés analogues aux fonctions morales et logiques, mais elles ne sont pas uniquement régies par la logique et la morale, elles sont influencées par des besoins et des passions inférieurs ; elles dépendent du corps et des tendances inférieures, mais n'ont pas des organes et des sièges bien déterminés* »³⁹.

Les troubles rattachés, de type involontaires, sont, selon l'auteur, des névroses, des psychonévroses et l'aliénation (!).

- Enfin, les « **tendances supérieures** » caractériseraient l'esprit systématique du côté de la réflexion et du rationnel. Il s'agit du « *stade intellectuel* » (au sens des conduites de l'individu), représenté idéalement par l'*effort* et le *travail* (en tant que tendance) qui sont les genres de l'action, central au sens supérieur du terme dans les conceptions janétiennes. Le fonctionnement de ces tendances dites supérieures constituerait, selon l'auteur, « *la vie normale des hommes de notre époque et de notre civilisation, il donne naissance aux conduites scientifiques, logiques et morales. Quand ce fonctionnement présente des troubles, on les considère comme des fautes ou des erreurs* »⁴⁰.

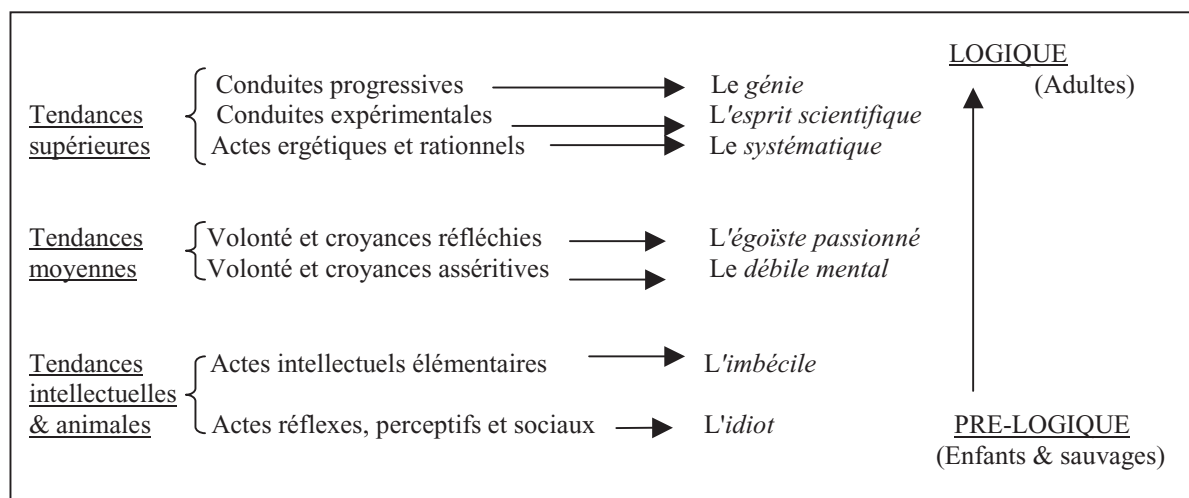
S'appuyant notamment sur les travaux de *psychologie pathologique* de son maître Théodule RIBOT, et sur les travaux d'*ethnographie* de Lucien LEVY-BRUHL, JANET formalisa à propos de sa « hiérarchie des actions » une évolution graduelle ascendante, allant du *pré-logique* (référé à l'enfant) au stade de la *logique* (celui de l'adulte).

39. Janet P. Ibid., t. 1, p. 199.

40. Janet P. Ibid., t. 1, p. 199.

Cependant, il mentionna également d'autres types d'évolutions graduelles tels les *dégénérescences*, des « *involutions* » (qui ramèneraient le vieillard au niveau de l'enfance, le dément à la débilité mentale, inférieure hiérarchiquement...) ou encore les « *oscillations passagères* ». Ces dernières oscillations, dites passagères, de la tension psychologique⁴¹ dont personne ne s'en trouve à priori exempt ou dispensé, « *déterminent des abaissements momentanés de la conduite suivies d'un relèvement de l'activité psychologique à un stade supérieur* »⁴². Par exemple les *aboulies*, mais aussi les *doutes*, les *phobies* en tant que névroses sont un trouble des conduites réfléchies des tendances moyennes qui entravent la transformation des désirs en résolution. Le *délire d'interprétation* quant à lui comporte la perte de la conduite expérimentale et exprime un retour à la simple activité rationnelle. Le « *délire pithiatique* »⁴³ comprendrait ce que JANET appela les « *délires hystériques* » dégagés par CHARCOT et son école, mais aussi les « *bouffées délirantes des dégénérés* » théorisées par V. MAGNAN, certains types de « *paranoïa* » ou encore les « *délires épisodiques de la psychopathie constitutionnelle* » ; et dont le délire psychasténique serait une forme particulière dépendant de la tension psychologique arrêtée au stade de la croyance asséritive. Le « *délire confusionnel* » ou *onirique* ramènerait par oscillation au stade intellectuel élémentaire propre aux tendances intellectuelles inférieures. Enfin les « *accès épileptiques* » sont envisagés comme une régression au stade de l'agitation diffuse, au niveau inférieur des conduites dites animales.

Les oscillations du niveau mental sont corrélées avec une série d'états graduels, pouvant démarrer au plus bas à la borne « *pré-logique* » (cf. référence à L. LEVY-BRUHL), de l'idiotie jusqu'au stade *logique* le plus élevé, certes achevé mais de manière précaire car réversible, et représentée par le génie. Entre ces deux niveaux extrêmes, toute une série de gradations de tendances et d'états, ou phénomènes mentaux, de type normaux et pathologiques :



41. Comme le nota Janet, « [...] le degré de la tension psychologique ou l'élévation du niveau mental d'un individu dépend du degré qu'occupent dans la hiérarchie des tendances qui fonctionnent en lui et du degré d'activation auquel il faut porter les plus élevées de ces tendances... », in *Ibid.*, t.1, p. 315. Par ailleurs, H. F. Ellenberger précisa que la tension psychologique, dans la version janétienne de 1903, résultait « de la combinaison de deux données : l'acte de concentration et d'unification des phénomènes psychologiques en une nouvelle synthèse mentale ; le nombre de phénomènes psychologiques qui se trouvent synthétisés de la sorte », in *Histoire de la découverte de l'inconscient* (Fayard), 1995, p. 401.

42. Janet P. *Ibid.*, t. 1, p. 315.

43. Janet P. *Ibid.*, t. 1, p. 323.

Précisons également que « *au stade asséritif apparaît le **personnage**, au stade réfléchi le **moi** ; plus haut nous voyons se développer la **personne**, le **sujet**, l'**individualité*** »⁴⁴, qui sont toutes des formes variées de la personnalité que JANET développa en deux temps, d'abord dans des cours à la Sorbonne sur « L'évolution de la personnalité » (1895-96), et ensuite au Collège de France sur les « Stades de l'évolution psychologique » (1921-22). S'il est vrai que le *personnage* est envisagé comme étant fragile et momentané, et la conduite réfléchie qui transforme les croyances altère également la personnalité faisant que « *à ce stade du développement psychologique : le moi à remplacé le personnage* »⁴⁵, d'un point de vue évolutif, son unité est bien plus importante.

Enfin le *moi* deviendra, toujours d'après JANET, « *l'âme au stade rationnel, le **sujet** au stade expérimental, l'**individualité** avec son originalité foncière et sa liberté au stade progressif* »⁴⁶. Ajoutons aussi que d'un point de vue différentiel, la *personnalité du délirant* n'a pas le caractère synthétique qui réunit, dans le *moi réfléchi*, les diverses tendances, souvenirs de la vie, unité insécable et identité au décours de la vie ; mais elle se retrouve aux prises exclusives d'un personnage asséritif forgé aux fins de ne produire qu'un sentiment momentané.

Enfin, petite allusion freudienne, JANET définissait l'*inconscient* en liaison avec l'acte : « *un acte totalement inconscient est un acte primitif du stade réflexe qui se décharge isolément sans provoquer aucune réaction secondaire* »⁴⁷. De fait, cet inconscient est localisé (!), sur le modèle hiérarchique des tendances janétiennes, à la base de l'édifice, c'est à dire avec les actes réflexes de la conduite animale, d'évolution pré-logique, précédant même les actes perceptifs et autres actes socio-personnels. L'« *inconscient* » de JANET est donc logé sur le versant corporel, inférieur même aux actes *subconscients* et aux actes *automatiques*, dont il n'est pas synonyme : « *un acte est subconscient relativement à telle ou telle opération d'ordre plus élevé : une croyance impulsive du stade asséritif présente une certaine prise de conscience par rapport à des actes plus élémentaires non accompagnés de croyance, mais elle est subconsciente par rapport aux croyances réfléchies dont l'individu est supposé capable* »⁴⁸. Quant aux actes automatiques, l'acception se veut plus large et donc polysémique, « *tantôt il (le mot automatique) désigne des actes complètement inconscient, sans aucune réaction surajoutée (stade réflexe !), tantôt il désigne des actes du niveau perceptif ou même social qui sont privés de la réaction du langage, de la réaction mémorielle et surtout de l'attribution à la personnalité* »⁴⁹.

Une fois que les *synthèses* sont construites, elles sont inscrites dans la durée et, en principe, ne se détruisent pas, grâce à une activité conservatrice. En contrepoint de cette activité de synthèse, il y a l'*automatisme* : « *chez l'être normal les deux activités s'équilibrent. Chez le malade, les phénomènes qui surgissent ne sont plus réunis dans de nouvelles synthèses. La prédominance de l'automatisme amène des perturbations* »⁵⁰ selon Ignace MEYERSON commentant la théorie des tendances de JANET (cf. également en annexe 50 un tableau visant à synthétiser le « *système hiérarchique des tendances* » de l'approche janétienne).

44. Janet P. Ibid., t. 1, p. 254.

45. Janet P. Ibid., t. 1, p. 258.

46. Janet P. Ibid., t. 1, p. 268.

47. Janet P. Ibid., t. 2, p. 433.

48. Janet P. Ibid., t. 2, p. 433.

49. Janet P. Ibid., t. 2, p. 433-434 (le soulignement et les ajouts entre parenthèse sont de nous).

50. Meyerson I. Ibid., p. 6.

La psychologie de la conduite, selon JANET, est alors soumise à deux conditions : elle doit faire une place à la conscience, et donc « *il faut se préoccuper des conduites supérieures, des croyances, des réflexions, des raisonnements, des expériences* »⁵¹. De fait, JANET dégagait deux types de croyances :

- La « *croyance réfléchie* » [NORMALE], de type supérieure et cohérente, « *est formée par une discussion avec les autres membres de la société, discussion qui finit par devenir interne chez un individu isolé mais qui garde toujours son caractère primitif de discussion sociale* »⁵². Cette croyance s'augure à partir d'un primat social, imposant un consensus qu'il est malaisé de contredire, préfigurant au stade rationnel l'interdit de contradiction d'autrui sans l'outil de la raison.
- La « *croyance asséritive* » ou pithiatique [PATHOLOGIQUE], de type inférieure et incohérente qui « *antérieure à la réflexion n'est soumise régulièrement à aucun contrôle et elle profite largement de cette possibilité de contradictions que nous venons de constater* »⁵³.

C'est semble-t-il ici, et seulement à ce stade asséritif que la *suggestion* (cf. la référence au pithiatisme de J. BABINSKI avancée par JANET) serait opérante, entraînant les croyances absurdes du moment où les principes de la raison ne sont pas respectés.

Ajoutons que cette croyance asséritive aurait « *joué un grand rôle dans notre enfance, elle n'est pas anéantie en nous. Cette forme primitive de croyance est simplement dépassée chez l'homme normal par des tendances supérieures qui la dominent et la dissimulent momentanément* »⁵⁴. Cette croyance asséritive se retrouverait donc dans la pensée des arriérés, des débiles mentaux, des enfants de 6/7 ans (JANET se réfère beaucoup aux travaux de Jean PIAGET), dans certaines populations dites « *sauvages* » (cf. la pensée dite *pré-logique* chez les aborigènes australiens, popularisée par L. LEVY-BRUHL dans son ouvrage sur *Les fonctions mentales des sociétés primitives* datant de 1910), et peut-être chez les mystiques... En tout cas la croyance en général, et les différentes formes de croyances en particulier donnent naissance à de nombreux phénomènes psychologiques, le cas princeps étudié sera Madeleine LÉBOUC (et quelques autres patients) censée représenter un échantillon de choix (car observé en laboratoire) de délire religieux type psychasthénie, avec régression, retour en arrière vers des formes de pensée plus simples et donc plus primitives.

Le *délire*, pour JANET, « *n'est pas seulement l'affirmation d'une croyance considérée comme erronée par la majorité des hommes ; pour qu'il y ait délire il faut que cette croyance ne puisse pas être corrigée par un effort d'attention du sujet. Il faut qu'elle dépende d'un trouble mental qui rend le sujet momentanément incapable de l'opération psychologique nécessaire pour cette correction* »⁵⁵. Suivant l'abaissement de la tension qui pourra troubler des opérations psychologiques spécifiques en lien avec les croyances des différents niveaux, les délires produits seront divers et variés.

51. Janet P. Ibid., t. 1, p. 175.

52. Janet P. Ibid., t. 1, p. 209.

53. Janet P. Ibid., t. 1, p. 210.

54. Janet P. Ibid., t. 1, p. 276 (c'est nous qui soulignons).

55. Janet P. Ibid., t. 1, p. 326 (c'est encore nous qui soulignons afin de marquer, dans le système janétien, la place prépondérante de la *volonté* dans les tendances supérieures, l'automatisme et l'involontaire libérés produisant éventuellement des délires ou des névroses...).

JANET examina successivement les *troubles intellectuels* dans le premier tome puis, dans le second tome, les *problèmes des sentiments* chez Madeleine LÉBOUC, et son mysticisme : Les troubles intellectuels sont d'abord caractérisés par le doute et la timidité (ou « *aboulie sociale* ») troublant le besoin de « *direction* » de ces malades. Ensuite se présente l'ascétisme, Madeleine se défendant contre les désirs de la chair, « *lorsque j'ai dû me trouver dans le monde, je me suis arrangée pour qu'une souffrance volontaire continuelle m'empêchât de me laisser enivrer par des impressions de volupté* »⁵⁶.

Citant d'abord Maxime (Brenier) de MONTMORAND et l'abbé Jules PACHEU, JANET se rangea de l'avis d'Ernest MURISIER dans *Les maladies du sentiment religieux* sorti en 1901, dans la droite ligne des travaux de RIBOT, stigmatisant si l'on peut dire, les névropathes en général, sans croyances religieuses spécifiques, et qui s'imposent des mortifications et autres austérités, conduisant, tel chez sa patiente Madeleine, à la faiblesse et à la dépression.

L'auteur s'attacha ensuite à décrire puis critiquer les *sentiments d'inspiration*, à savoir, selon les mystiques, que « *la révélation s'accompagne du sentiment de certitude, de vérité absolue et d'un sentiment de parfaite spiritualité. En second lieu, ils affirment que cette pensée ne vient pas d'eux mêmes, qu'elle est le résultat d'une influence étrangère* »⁵⁷.

A propos du premier point, JANET se référa aux écrits du R. P. Lucien ROURE, du Vicomte Maxime de MONTMORAND et du philosophe et psychologue Henri DELACROIX, afin de spécifier que les mystiques « *ne comprennent même pas la possibilité de l'erreur et du doute ; qu'ils sentent en outre que leur intelligence peut se passer d'images et de raisonnements. La connaissance mystique se fait par une vision intérieure substituée à notre procédé indirect et discursif... la vérité pure entre en relation directe avec l'âme et la pensée... Ils disent sentir par le centre de l'âme, par le fond de l'âme, par les portes de l'âme pour montrer que cette connaissance ne se fait pas par le concours des facultés élémentaires... Les paroles intellectuelles se font entendre à l'âme sans intermédiaire des sens externes et internes et par la voie directe de l'entendement... c'est une communication de la pensée sans mots* »⁵⁸. La critique avancée ensuite par JANET fut que les sentiments sont l'expression des mystiques eux-mêmes, éminemment subjectifs, et du même coup non valables du point de vue d'une constatation objective sur la nature de l'intelligence durant les états mystiques. Par ailleurs, JANET incrimina les auteurs cités plus haut et sur lesquels il s'appuya, quant à ne pas avoir opéré, la plupart du temps, ce « *discernement* », ce qui nous semble quand même assez sévère au moins pour DELACROIX, et même déplacé pour ce type d'études. Ensuite concernant le sentiment d'une inspiration étrangère, JANET minimisa la portée et la splendeur des idées dites inspirées, arguant de leurs aspects les plus banals au quotidien, supposant que l'hagiographie ne conservât que les idées les plus édifiantes...

Enfin « *Sainte Thérèse parle de la présence de Dieu dans les mêmes termes que Madeleine « c'est comme si dans l'obscurité on sentait quelqu'un auprès de soi, quoiqu'on ne puisse pas le voir on ne laisserait pas pour cela d'être sûr de sa présence... Je ne voyais rien ni des yeux du corps ni de ceux de l'âme, mais je sentais près de moi Jésus-Christ et je voyais bien que c'était lui qui me parlait* » [...] »⁵⁹.

56. Madeleine Lebouc, citée par P. Janet. Ibid., t. 1, p. 339.

57. Janet P. Ibid., t. 1, p. 358.

58. Janet P. Ibid., t. 1, p. 358.

59. Maxime de Montmorand, cité par P. Janet, Ibid., t. 1, p. 378-379.

Présenté comme tel par JANET, si l'on ne se réfère pas à une note de bas de page évoquant M. de MONTMORAND qui, lui-même cita Sainte Thérèse d'AVILA, on pourrait penser qu'il s'agissait là des inspirations (ou plutôt des idées dites inspirées dans la terminologie janétienne) de Madeleine LÉBOUC. A notre avis, le parallèle suggéré n'est pas innocent, JANET y étant pour quelque chose à vouloir assimiler Sainte Thérèse à Madeleine LÉBOUC, cette dernière étant une délirante, un mouvement de conversion (au sens d'une « *médecine rétrospective* » dans la plus pure tradition salpêtrienne, JANET fut, rappelons-le, un disciple direct de Jean-Martin CHARCOT) serait possible, afin d'enfermer toutes les grandes mystiques dans un diagnostic pathologique.

D'ailleurs JANET s'érigea contre les « *conclusions singulières* » (!) de Théodore FLOURNOY, qu'il cita (« *c'est en vain que l'on promène les mystiques dans les cadres les plus divers de la pathologie mentale, on n'en trouve aucun qui leur convienne exactement* »⁶⁰), afin de marquer son désaccord avec celui-ci, car raisonner de la sorte mènerait tout simplement à ouvrir la porte au surnaturel, ce qui va à l'encontre d'une approche scientifique de type objective, telle que JANET et beaucoup d'autres l'envisageaient.

Ensuite, à propos des stigmates, JANET usa de l'explication avancée par ... Saint François de SALES, à savoir l'imagination appliquée à se représenter les blessures et l'amour usant de la volonté pour se conformer à la passion du Christ, citant également Alexandre BERTRAND (1820), Toussaint BARTHELEMY (1893) ou encore son fidèle ami Georges DUMAS (1907). Se décentrant de cette approche pour revenir à Madeleine, il énonça son procédé thérapeutique : « *il faut commencer par interroger Madeleine et attirer son attention sur les traumatismes qui ont pu précéder l'apparition du stigmaté et sur leur importance* »⁶¹. En guise de parenthèse, on peut se rendre compte que JANET resta fidèle à son approche propre à son *analyse psychologique* datant surtout des années 1890-97. Cette période marqua la découverte des « *idées fixes subconscientes* » et leur rôle pathogène. En effet, selon sa théorie, les idées trouveraient leur origine dans un événement traumatique ou effrayant dont le souvenir était devenu subconscient, étant secondairement remplacé par un symptôme, en l'occurrence chez Madeleine une petite « *bulle de pemphigus* » (!) en guise de stigmates. Notons encore brièvement une certaine proximité des conceptions janétiennes avec le FREUD (et BREUER !) de sa période pré-psychanalytique, celle des *Etudes sur l'hystérie* (Vienne, 1895), les *états hypnoïdes* ou encore la *catharsis*... A priori donc, JANET ne sembla pas en 1926 avoir modifié son approche thérapeutique basée sur le besoin de direction, ou tout du moins il relata scrupuleusement le suivi de la patiente entre 1896-1901 et 1902-03 sans s'autoriser à modifier ou critiquer son positionnement thérapeutique de jadis...

Afin de clore le premier tome, JANET tenta de fixer un diagnostic où le contenu du délire religieux se voulut selon nous très anarchique, usant des termes hypocondriaque, persécutif, délire de grandeur... « *Le délire de Madeleine est au fond le récit perpétuel de ses relations affectueuses avec un personnage qu'elle appelle Dieu* »⁶². La malade et son « *délire d'union* » se doit d'être soumise à un « *directeur divin* » (sic), alias JANET lui-même, intervenant auprès des « *faibles psychologiques* » (resic) qui nécessiteraient une influence protectrice.

60. Flournoy Théodore cité par P. Janet, Ibid., t. 1, p. 381.

61. Janet P. Ibid., t. 1, p. 394.

62. Janet P. Ibid., t. 1, p. 403.

Après avoir abordé les « *troubles intellectuels* » chez Madeleine, JANET s'attaqua ensuite à l'étude des « *sentiments* » aux travers de diverses théories, abordant entre autres auteurs René DESCARTES, Philippe PINEL, Marie-François MAINE de BIRAN, Jules SEGLAS, Théodule RIBOT, William JAMES etc... Tentant de fixer une généalogie afin de cerner les avancées et les limites des nombreuses théories sur les sentiments, JANET reconnut que celles-ci étaient toutes incomplètes, mais avaient, pour certaines, dont le pragmatisme, le mérite suivant : « *les sentiments et les émotions sont présentées comme des réactions à une situation donnée et comme des réactions organisées et utiles. Les sentiments deviennent des actions, différentes des autres sans doute, mais présentant les mêmes caractères généraux et rentrant dans la conception de la conduite* »⁶³.

L'auteur opta, dans cette suite, par l'étude d'un état de dépression qu'il présenta comme un sentiment négatif, sentiment de l'absence, désigné sous le terme de « *sentiment de vide* », et rapporté pour ce qui concerne sa malade, au sentiment de sécheresse. Selon JANET, à l'écoute de Madeleine, celle-ci accusa ce sentiment de vide de lui avoir ôté sa foi religieuse : « *Les sermons ne signifient plus rien, les prières n'ont pas d'écho dans le cœur, tout est froid, tout est vide... Je ne sais plus si Dieu est là puisqu'il ne répond plus* »⁶⁴.

D'abord circonscrit au sentiment religieux, l'indifférence de Madeleine s'étendit aux autres personnes de son entourage, les sentiments de vide pouvant prendre des formes variées, tels des délires de possession et de persécution, issus de l'*automatisme* suite à une désagrégation du champ de la conscience, ou bien suivant la *faiblesse psychologique*.

En fait les sentiments d'*automatisme* peuvent aisément produire des idées d'influence, de possession, de révélation, d'inspiration auprès de croyants ... ou chez certains n'adhérant à aucune religion. JANET ajouta un peu plus loin à propos de cette « *force étrangère* » (!) que « *suivant les dispositions de l'esprit cette puissance sera mauvaise ou elle sera favorable : nous avons vu dans l'observation de Madeleine que dans l'état de torture c'est le Diable qui l'inspire et que dans l'état de consolation c'est Dieu qui lui fait des révélations* »⁶⁵. JANET invalida ensuite les hypothèses scientifiques, interprétant ce sentiment de vide par une anesthésie périphérique ou encore par une anesthésie interne, prenant plutôt le parti d'exprimer les faits psychologiques en terme d'action : « *le sentiment du vide est un trouble de l'action et non de la sensibilité ou de la conscience mal comprise* »⁶⁶.

Passant ensuite aux états d'inaction moroses et aux fatigues, qu'il rangea également dans les dépressions, JANET articula ce sentiment de tristesse à l'*acedia* monastique, dont l'une des variétés, déjà étudiée, fut appelée les « *sécheresses* », celles-ci pouvant se compliquer en délires d'inaction. Là encore, le médecin convoqua sa théorie du *rétrécissement du champ de la conscience*, en tant que faiblesse de la faculté de synthèse, empêchant les phénomènes psychologiques élémentaires et éparses, de se réunir en une seule perception unifiée, sorte de conscience personnelle propre à l'homme normal trônant au sommet de l'édifice hiérarchique des tendances janétiennes. De ce fait des actes subconscients, à la suite de ce rétrécissement, vont être libérés dans les stades inférieurs, illustrés chez les somnambules hystériques que JANET put observer et dont il rendit compte dans sa thèse sur l'*automatisme psychologique* ; ou bien encore les médiums spirites auxquels il s'intéressa un temps durant.

63. Janet P. Ibid., t. 2, p. 30 (c'est nous qui soulignons).

64. Madeleine Lebouc citée par P. Janet. Ibid., t. 2, p. 31.

65. Janet P. Ibid., t. 2, p. 54.

66. Janet P. Ibid., t. 2, p. 71.

Ce rétrécissement modifierait donc les sentiments et, dans certains cas, favoriserait également l'émotivité, entraînant une diminution de la parole... pouvant aller jusqu'au *sentiment de vide* précédemment étudié. (Ajoutons, que JANET avança que le mot « rétrécissement » fut traduit en français par le terme refoulement, renvoyant à la « *Verdrängung de M. FREUD* »⁶⁷).

Après avoir étudié les états de tristesse et de fatigue, JANET s'attela à l'observation des états d'élation et des joies, caractérisés par une augmentation de l'action en place des restrictions précédentes : « *Les états d'élation laissent souvent de ces traces : [...] il s'agit de l'attente de l'inspiration divine comme chez d'autres de la croyance au génie ou à la divinité* »⁶⁸.

Toujours à propos de l'organisation des sentiments, JANET distingua les *sentiments*, en tant que phénomènes psychologiques variés (efforts, fatigues, tristesses, joies...), situés dans la conscience bien réglés, et normaux ; des *émotions* qui déterminent un grand désordre, sans être systématiquement pathologiques, elles sont néanmoins les formes anormales des sentiments.

Selon JANET, « *les sentiments [...] se développent au cours de l'action qu'ils doivent régler, dans les cas les plus typiques il apparaissent, comme l'effort et la fatigue, pendant l'action et, comme la tristesse et la joie, à la fin de l'action. L'émotion au contraire présente un caractère étrange, c'est qu'elle surgit immédiatement dès la perception de la situation : cette singulière régulation de l'action apparaît avant l'action* »⁶⁹.

Ces prémices posés par JANET eurent pour propos d'amener une autre expression anormale des sentiments, les *béatitudes*. L'auteur réunissait sous ce terme « *des états fort variés qui présentent en commun trois caractères apparents : 1° une suppression à peu près complète de toute activité motrice et une disposition à l'immobilité ; 2° une activité plus ou moins grande de la pensée intérieure, et, 3° un grand sentiment de joie* »⁷⁰, l'objectif annoncé était de proposer finalement une interprétation des extases de Madeleine.

Procédant par analogies, JANET rapprocha ce sentiment de béatitude de toute une série d'états, le *rêve*, l'*euphorie des mourants*, des cas de *lésions du système nerveux*, chez les *idiots*, les *déments précoces* très avancés, les *névroses* dont l'*hystérie*, l'*épilepsie* (l'exemple cité fut ...le fondateur de l'Islam Mahomet), ce qu'il nomma les « *béatitudes toxiques* », parlant de « *poisons psychiques* » selon l'expression de LEUBA (dont *The Psychology of Religious Mysticism* venait de paraître en 1925, ouvrage incontournable et dernier avatar majeur pré-annonçant le déclin prochain des études consacrées à la psychologie religieuse aux Etats-Unis), et englobant l'éther, le protoxyde d'azote, le haschich, l'opium, le peyotl, le jiculi, la morphine, l'héroïne, le kief ..., (ajoutons qu'ailleurs JANET parla à ce propos des « *extases laïques* »⁷¹), et enfin les *extases mystiques*.

67. Janet P. Ibid., t. 2, p. 258.

68. Janet P. Ibid., t. 2, p. 282.

69. Janet P. Ibid., t. 2, p. 327-328 (c'est nous qui soulignons).

70. Janet P. Ibid., t. 2, p. 355.

71. Janet P. Ibid., t. 1, p. 379.

Les traits saillants de l'extase mystique se retrouveraient dans ces béatitudes dont les symptômes sont donc les suivants : « *l'immobilité plus ou moins complète en rapport surtout avec l'indifférence totale aux choses extérieures et le désintéressement de l'action, l'activité intérieure de l'imagination et de la pensée, avec transformation de l'espace et du temps et sentiments de lévitation, le sentiment de l'ineffable, le sentiment de l'automatisme et de l'inspiration mêlé au sentiment de l'augmentation du pouvoir et de la liberté, les sentiments débordants de force et de joie avec jouissance de toute espèce, les sentiments de perfection artistique avec illuminations et photismes, les sentiments de perfection morale avec pureté absolue, de perfection intellectuelle avec conviction complète, le sentiment si intéressant de l'intellection [...] qui me paraît dépendre de deux choses, de l'indifférence à l'action « surtout il ne faut pas chercher » et de la satisfaction complète, l'interprétation spiritualiste et idéaliste, tous ces symptômes se retrouvent avec précisions dans les états déterminés par des troubles organiques, par des névroses ou par des intoxications* »⁷².

Ouvrtement JANET rechigna à forger un « *groupe spécial* » (!) intégrant les extases mystiques, car leur singularité n'étant cautionnée que par leur contenu religieux et philosophique. Ne dira-t'il pas à la fin de son second tome que « *les consolations et les extases de Madeleine rentrent dans les états de béatitude et sont tout à fait analogues aux rêves heureux des intoxications morphiniques et aux rêveries des schizophrènes* »⁷³, concluant à la suite d'un James LEUBA, sur un qualificatif d'états pathologiques, entrecoupés tantôt par des périodes de calme et d'accalmie.

D'ailleurs JANET reconnut que Madeleine n'était qu'une *pseudo*-extatique étant donné que l'Eglise catholique ne lui appliquerait pas l'estampille officielle, bien que selon lui, les états psychologiques de sa patiente, au travers des symptômes qu'il a pu observer, présentaient « *les caractères essentiels de toutes les extases des mystiques plus authentiques. Je dirai même, au risque de scandaliser, que la description des symptômes observés sur Madeleine me semble dans la limite des erreurs possibles plus exacte que les descriptions faites d'après des écrits lointains de mystiques traditionnels* »⁷⁴.

Dit autrement, JANET avança la supériorité de sa rigueur descriptive du cas Madeleine, de nature scientifique et laïque, vis à vis des écrits anciens produits par les mystiques eux-mêmes, tentant de confirmer les dogmes catholiques, et par là même dénaturant les faits, pour se perdre dans des élucubrations de type surnaturaliste.

Passant un peu rapidement sur le bonheur et l'orgasme sexuel dans le délire d'union de Madeleine (« *elle est enceinte de Dieu ou nourrit Dieu de son lait* »⁷⁵), il s'intéressa au sentiment d'automatisme mis en lien avec la passivité des mystiques, citant Mme GUYON (« *Il faut se laisser aller, posséder, agir, mourir sans résistance...* »⁷⁶), et jouant un rôle dans le sentiment d'inspiration. Si l'absence d'effort semblait avoir pour JANET, une fonction prépondérante dans les béatitudes, marquées par des joies et autres bonheurs, il n'en fut pas exactement de même avec le sentiment du vide.

72. Janet P. Ibid., t. 2, p. 362-363.

73. Janet P. Ibid., t. 2, p. 463.

74. Janet P. Ibid., t. 2, p. 374 (c'est nous qui soulignons).

75. Janet P. Ibid., t. 2, p. 376.

76. Janet P. Ibid., t. 2, p. 378.

En effet, dans ce *sentiment de vide*, également conduit par l'automatisme et le sentiment de l'action involontaire, il n'y a pas de trace au sentiment positif de joie, mais plutôt négation de l'effort et tristesse dans les sécheresses. Donc, les états de béatitudes ne sont pas que passivité, repos ou sommeil, mais aussi « *forme d'activité et [...] régulation de cette activité qui est particulière à ces états et qui doit expliquer la joie béate* »⁷⁷. Une de ces activités que l'on retrouvait également dans les rêveries des intoxiqués ou dans l'autisme des schizophrènes, d'après les exemples cités en parallèle par JANET, serait la pensée dans les extases : L'auteur proposa comme définition de la *pensée* chez l'homme adulte (garant d'une normalité, ayant atteint les « *tendances supérieures* »), « *comme un ensemble de faits très compliqués et très différents de l'action extérieure de ses membres. Sans effet immédiat et apparent sur le monde extérieur ni sur les autres hommes, sans accompagnement de mouvements toujours visibles de membres, la pensée paraît quelque chose de nouveau et elle a été opposée aux actes extérieurs* »⁷⁸.

En ramenant ces considérations à l'*introversion* décrite jadis par certains mystiques (terme repris ultérieurement par les auteurs suisses Carl G. JUNG et Ferdinand MOREL), JANET ne l'envisagea pas comme une pensée normale dirigée vers l'action externe, mais plutôt comme des rêveries, un « *jeu de la pensée* » (!). Si la pensée est en rapport avec l'action (cf. le dogme janétien), si celle-ci (la pensée) se retire de celle-là (l'action), ce ne peut être que provisoire étant donné qu'elle doit y faire retour ; et quand bien même « *elle s'en rend indépendante, elle a perdu une partie essentielle, elle n'est plus qu'une activité incomplète* »⁷⁹, tronquée des actions sociales.

Plus loin JANET aborda lui aussi à la suite de nombreux auteurs du passé, l'absence d'image durant l'extase mystique, se démarquant des explications des auteurs spirituels et de la théologie catholique, qui parlaient de « *ligature des puissances* » ou encore de « *visions intellectuelles* » pour reprendre là des terminologies propre au vocable thérésien. A contrario, JANET avança que « *c'est à cause de ce sentiment de jeu libre de la pensée qu'a été soulevée autrefois la singulière discussion sur l'absence des images dans la pensée extatique. En fait les représentations et les tableaux imaginaires remplissent les béatitudes, mais l'extatique a le sentiment qu'il est libre de toutes les attaches terrestres et si les théories régnantes sur le rôle des images lui rappellent que les images dérivent des sensations et sont encore en lien avec le monde réel, il s'efforce de les supprimer ou croit les avoir supprimées ; s'il se doutait que la pensée est encore de l'action, il essaierait de supprimer même la pensée* »⁸⁰. JANET avança donc comme explication de l'indifférence de Madeleine à sa famille, le rétrécissement du champ de la conscience, sorte de refuge dans le « *jeu de la pensée* » chez des inactifs moroses et autres malades d'inaction et introvertis, rapprochés des béats et des extatiques. Comme l'évoqua jadis le R. P. Louis LELEU, constatant entre autres que « *pour le rationalisme, l'extase c'est la porte de la folie* »⁸¹, JANET cautionnait à son insu cette sentence dans sa relation à Madeleine : « *Je lui dis pour la calmer que ce sont des idées délirantes et que l'Eglise ne peut pas condamner des idées inspirées par la maladie. Elle murmure : « c'est bien, vous me considérez comme une folle et je dois faire le sacrifice de ma raison » et rapidement elle entre dans l'extase* »⁸². Finalement, les béatitudes sont décrites pour l'auteur comme des réactions consécutives à l'état initié par la régression et le rétrécissement du champ de la conscience.

77. Janet P. Ibid., t. 2, p. 379.

78. Janet P. Ibid., t. 2, p. 388.

79. Janet P. Ibid., t. 2, p. 397.

80. Janet P. Ibid., t. 2, p. 399.

81. Leleu Louis. La Mystique divine et sa psychologie générale, in *Annales de philosophie chrétienne*, 1906, nov., p. 624.

82. Janet P. Ibid., t. 2, p. 405.

Pour conclure, JANET envisagea Madeleine comme une « *personne débile* » (sic) atteinte d'un délire religieux, compliqué par des transformations générales de la conduite, prenant diverses formes : « *l'abaissement de la croyance, la substitution de la croyance asséritive à la croyance réfléchie ne suffit pas pour expliquer cette confiance dans l'Union avec Dieu... Le délire psychasthénique peut porter sur toutes sortes d'idées et ne contient pas toujours cette confiance heureuse en une alliance surnaturelle... Dans les états de torture et dans les états de consolation le sujet des croyances reste toujours le même et il s'agit toujours de l'amour de Dieu. Mais dans l'un, cet amour de Dieu est supprimé, dans l'autre il est merveilleusement rétabli.* »⁸³. Les états psychiques de Madeleine (et donc par extension des mystiques chrétiens en général) présentent des analogies nombreuses avec les autres malades observés par JANET : L'« *état de tentation* » avec ses doutes et obsessions en tant que trouble de la croyance réfléchie supérieure de type normale ; l'« *état de sécheresse* » en tant que variété de l'état d'inaction morose, c'est à dire « la forme la plus grave du sentiment du vide localisé surtout sur les sentiments sociaux et religieux »⁸⁴ ; l'« *état de torture* » fut assimilé à une mélancolie anxieuse ou un délire psychasthénique se surajouterait (« *avec abaissement du niveau de la croyance, mais son contenu tout spécial est déterminé par la peur de l'action, qui s'objective sous forme d'idées catastrophiques* »⁸⁵). Enfin les *consolations* et les *extases* font partie des états de béatitude, et sont rapprochées analogiquement des rêves heureux, aux intoxications morphiniques et autres « *rêveries des schizophrènes* » (!).

De là JANET postula une succession régulière de différentes périodes, alternant entre « *périodes d'équilibre* » et « *états pathologiques* » sous forme de crises, sorte de délires mystiques qui ne peuvent être circonscrits en entités morbides, mais étant plutôt envisagés comme syndromes, et que l'auteur tenta néanmoins de rapprocher des conceptions aliénistes françaises de *folie circulaire* (Jean-Pierre FALRET, 1854), *folie à double forme* (Jules BAILLARGER, 1854) ou encore de la *psychose maniaco-dépressive* proposée par le psychiatre allemand Emil KRAEPELIN en 1899. De fait, l'invariant syndromique serait les délires psychasthéniques, repérables tantôt dans l'hystérie, mais également dans les agitations maniaques, dans la mélancolie, dans la schizophrénie etc... et caractéristique chez Madeleine du stade de la « *croyance asséritive* ».

Selon l'auteur, « *les troubles bizarres présentés par certains mystiques, les sécheresses, les anéantissements, les pertes de la volonté et de l'esprit lui-même, les béatitudes, les extases, prennent sous l'influence des croyances religieuses un aspect spécial, mais sont en réalité indépendantes de ces croyances et se développent selon les lois générales du sentiment du vide, du rétrécissement et du triomphe* »⁸⁶. JANET pensa que, dans le cas de Madeleine, l'influence de la religion avait permis de réduire la gravité effective de sa maladie, car les sentiments religieux dépendraient de tendances d'obéissance, le *personnage* étant à la recherche d'un « *chef* » (!) et du « *besoin de direction* » inhérents à sa faiblesse psychologique.

83. Janet P. Ibid., t. 2, p. 467.

84. Janet P. Ibid., t. 2, p. 167.

85. Janet P. Ibid., t. 2, p. 167.

86. Janet P. Ibid., t. 2, p. 475.

2) « *De l'angoisse à l'extase* » (1926-1928) sous les feux croisés de la critique.

Une des premières études critique fut formulée par Charles BLONDEL (1876-1939), philosophe et médecin, ayant suivi une double formation, prenant là modèle sur P. JANET et G. DUMAS. Dans sa thèse de doctorat ès lettres, *La conscience morbide : essai de psychopathologie générale*, soutenue en 1913, il « soutint que la « conscience » des malades mentaux manque de socialisation »⁸⁷, en rejetant la philosophie sensualiste, tentant de montrer l'incapacité des malades mentaux à traduire leur expérience immédiate dans les contours habituels du langage. Professeur de philosophie et de psychologie (en tant que branche de la philosophie) à Strasbourg dès 1919, il s'intéressa à la « *psychologie collective* » et se fit remarquer par un essai extrêmement virulent à l'encontre de la théorie de l'inconscient, *La Psychanalyse* (Paris, 1924). En 1928, pour le compte de la *Revue de métaphysique et de morale*, BLONDEL rédigea un article, « La croyance et l'extase selon M. Pierre Janet », à l'occasion de la sortie du premier tome *De l'Angoisse à l'extase* en 1926. Consacrant vingt-trois pages sur vingt-cinq à présenter la vaste théorisation de JANET, illustrant les différentes tendances hiérarchisées, insistant sur les stades asséritifs et réfléchis, articulant ces données avec les diverses pathologies, en discutant les variantes régressives de la traditionnelle évolution graduelle ascendante, il évoqua respectivement la dégénérescence, les involutions, ou encore les oscillations passagères, BLONDEL s'en tint scrupuleusement aux écrits et citations de JANET.

Enfin il accorda deux pages à sa supposée « *étude critique* » (!) en campant une position d'une neutralité confondante, afin d'éviter de donner son avis personnel et risquer d'écorner l'illustre JANET. Il usa donc du subterfuge de convoquer des objections de divers horizons scientifiques. Présentant très sommairement les écoles de KRAEPELIN, de BLEULER et les « *psychanalystes avec FREUD* » (!), il botta en touche toute analyse en profondeur, se contentant de mentionner que l'avenir dira lequel de ces courants tiendra la corde, ponctué d'une laconique sentence : « *psychologie pathologique et clinique mentale se rencontrent le matin auprès des malades, mais elles se fréquentent peu l'après-midi* »⁸⁸. Le courant sociologique ensuite émettrait, toujours selon l'auteur, des réserves notables quant à l'assimilation de la « *mentalité prélogique* » et du « *délire pithiatique* » (ou asséritif), arguant du fait que si les croyances issues des sociétés primitives sont absurdes et contradictoires, elles n'eurent pourtant rien de mobile et de momentané, étant plutôt caractérisées par leur fixité, et transmises de générations en générations.

Enfin la psychologie religieuse pourrait questionner la légitimité du rapprochement entre Madeleine LEBOUÇ, malade jadis internée à la Salpêtrière, et Sainte Thérèse d'AVILA, sainte canonisée par l'Eglise catholique. Peut être les résistances les plus solides contre la théorie janétienne émaneraient de partie des « *croyants stricts* », ceux-là même qui auraient atteints le « *stade expérimental* » (!) de l'expérience mystique : « *pour eux, Dieu est une réalité et une personne, omises par M. JANET dans son échelle des existences et des personnalités, et par la réalité divine, la personne divine, la conduite à tenir envers elles ne peuvent trouver place au sommet de la hiérarchie des conduites, des personnalités, des existences. Du moment que Dieu existe, d'autre part, il n'est pas impossible qu'il soit perçu [...] cette perception est exceptionnelle. Elle est sujette à mille erreurs. Elle n'est pas invraisemblable* »⁸⁹.

87. Mengal Paul. Article Charles Blondel, in *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. Les sciences religieuses au XIX^e siècle 1800-1914/* dir. F. Laplanche (Beauchesne), 1996, p. 71.

88. Blondel Charles. La croyance et l'extase selon M. Pierre Janet, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1928, 35, p. 130.

89. Blondel C. Ibid., p. 131.

Si, comme le suggérait BLONDEL, la psychologie religieuse dans ses approches est variable selon le degré de croyance de celui qui s'y réfère, il n'anticipa pas pour autant les stratégies ecclésiastiques à venir, portant sur le cas Madeleine ; BLONDEL semble t'il ne voulut pas se risquer à critiquer d'une manière plus frontale l'œuvre et la théorie de JANET, se contentant en conclusion, de préciser que celle-ci « *est plus profitable à considérer du dedans que du dehors...* »⁹⁰.

Un an après la production de C. BLONDEL, le philosophe Dominique PARODI rédigea à son tour une étude critique intitulée "« De l'angoisse à l'extase » de Pierre Janet", s'appuyant sur les deux volumes de son ouvrage ; étude parue en 1929 dans le *Journal de psychologie normale et pathologique* fondé entre autres par ...P. JANET. L'auteur pointa d'emblée la théorisation janétienne de la psychologie comme « *intermédiaire* » entre la conception philosophique d'antan⁹¹ (à savoir les facultés de l'âme propre à la philosophie éclectique de V. COUSIN, T. JOUFFROY et autres A. GARNIER... que PARODI ne mentionna pas !) et les doctrines contemporaines axées surtout sur le comportement et sur une psychologie physiologique. Ces approches avaient pour vocation de garantir à la psychologie le caractère d'une « *science positive autonome* » (!) séparée de la physiologie, de la sociologie ou encore de la philosophie dite générale.

PARODI tenta ensuite de résumer l'entreprise de JANET, centrée sur *De l'Angoisse à l'extase* (1926 et 1928), remarquant d'abord le démarquage de type *psychologie pathologique* du médecin et philosophe : « *à l'aide de la pathologie, c'est toute une théorie de la vie affective normale, c'est le mécanisme intime des sentiments et des croyances qu'il cherche à déterminer* »⁹². Passant en revue le *système hiérarchique des tendances humaines* de JANET, PARODI entrevoyait dans cette psychologie des conduites une forme élargie et supérieure de la psychologie du comportement.

Relevant également la succession des phénomènes (tentations, sécheresses, consolations, extase et enfin équilibre) observés chez Madeleine, il insista sur la *force* et la *tension* psychique qui fonderaient cet ordre précité. PARODI rappela que « *la force c'est ce qui détermine « la puissance, la vitesse et la durée des actes », la tension c'est « une qualité difficile à définir d'une manière générale, qui concentre la force, qui permet une efficacité plus grande pour une force moindre » [...] »*⁹³. Après avoir appréhendé les conduites élémentaires, les tendances moyennes puis les tendances supérieures, il remarqua que JANET tentait d'établir la nature et les degrés des croyances et de la personnalité : « *pour apprécier ces degrés, il faudra tenir compte à la fois et des différentes conduites dont un individu est capable, c'est à dire de ses tendances ; et de la force dont il dispose dans ces différentes conduites ; et enfin de sa tension psychique, c'est à dire du degré de perfection ou d'élévation dans leur hiérarchie* »⁹⁴, permettant l'interprétation des maladies nerveuses sur les troubles propres aux trois niveaux des tendances, supérieures (erreurs et fautes), moyennes (névroses, psychose et aliénation) et inférieures (vraies lésions organiques).

90. Blondel C. Ibid., p. 132.

91. L'auteur parla un plus loin dans son article des « *états d'âme* » d'autrefois, Parodi Dominique, « De l'angoisse à l'extase » de Pierre Janet, in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1938, p. 431.

92. Parodi D. Ibid., p. 426.

93. Parodi D. Ibid., p. 416 (c'est nous qui soulignons).

94. Parodi D. Ibid., p. 428.

Pour PARODI, « *les fluctuations de la croyance sont donc, en dernière analyse, déterminantes [...] par les réactions internes, obscures et complexes, qu'on appelle des sentiments* »⁹⁵. En effet, si JANET ne nia pas pour les troubles des sentiments une étiologie possible à chercher du côté des conditions physiques, ce rapport heuristique échappait alors à l'avancée scientifique du moment. De ce fait, JANET postula, comme le rappela l'auteur, une distinction entre les maladies mentales dites « *organiques* » (fondées par des lésions apparentes) et les maladies mentales dites « *fonctionnelles* » (sans lésions apparentes, mais influencées par une « *médiation psychique* »).

La critique qu'amena PARODI fut orientée sur la conception psychologique originale de JANET, *intermédiaire* entre une approche physiologique ou un point de vue philosophique. En effet, « *ses minutieuses analyses, et quoique en les appelant des « conduites » il prétende les considérer comme toutes objectives, portant encore en fait sur ce qu'on eut appelé autrefois les « états d'âme » de ses sujets, sur les manières diverses dont les représentations ou les désirs s'associent ou se contrarient chez eux, sur le contenu en somme de leurs délires* »⁹⁶.

Dès lors, ce qui semblait interloquer PARODI, philosophe de formation, fut que dans la conception janétienne, « *la conscience n'est pas, pour lui, essentielle à l'existence d'un phénomène psychique : il définit celui-ci avant tout comme une activité, une « conduite » sui generis, d'abord musculaire et instinctive, puis toute intérieure et verbale, plus tard seulement volontaire et réfléchie* »⁹⁷. L'auteur supposa que cette posture intellectuelle de JANET, concernant l'apparition secondaire de la conscience, n'était pas due à une défiance de l'introspection (encore que...?), mais plutôt à « *sa conception propre et définitive du psychologique* ». A la base, des attitudes et des actions exclusivement moteurs et réflexes, ensuite un plan verbal puis enfin un plan mental ; la conscience serait « *un ensemble de réactions de l'individu à ses propres actions... La prise de conscience d'un acte consiste toujours à superposer à un acte une réaction nouvelle* »⁹⁸. De sorte que PARODI se demanda notamment quelle idée pouvait-on se faire de *l'activité primaire* (des conduites élémentaires) déjà toute finaliste et organisée, qui constituerait pour JANET le fond premier de la vie psychologique ?

Puisque la conscience n'y serait point inhérente, cette activité primaire serait ravalée à une simple série de mouvements, auquel cas, comment peut-on alors concevoir l'organisation et la finalité ? Et par là même, « *la psychologie ne vient-elle pas ainsi logiquement s'abîmer dans la physiologie pure, et celle-ci dans le mécanisme ? Rien de plus obscur, au fond, que la notion de conduite, dont il est fait ici un si grand usage [...]* »⁹⁹.

A partir de là, l'auteur avança une distinction toute philosophique, entre « *conscience simple* » (englobant toute l'activité psychologique) et « *conscience réfléchie* » (qui recouvre d'un point de vue supérieur, l'intelligence et l'interprétation des activités instinctuelles) contre la non détermination janétienne de l'activité psychologique, pourtant mise au premier plan par ce même JANET. Mais aller dans ce sens serait rouvrir par un autre endroit la porte de la *métaphysique*, donc de la spéculation, de l'introspection et des vieilles facultés de l'âme du XIX^e siècle... dont JANET, tout comme son maître RIBOT, avaient tout deux souhaité s'affranchir en les refoulant dans les limbes de l'histoire.

95. Parodi D. Ibid., p. 428-429.

96. Parodi D. Ibid., p. 431.

97. Parodi D. Ibid., p. 431.

98. Pierre Janet cité par D. Parodi. Ibid., p. 431.

99. Parodi D. Ibid., p. 432.

Dans le contexte de la création récente de la *Société psychanalyste de Paris* (S. P. P.), Angelo HESNARD, décidément omniprésent au niveau hexagonal pour tout ce qui concernait de près ou de loin la réception de la théorie de l'inconscient freudien, rédigea un double article paru en 1927 et 1929 dans la *Revue française de psychanalyse*. Celui-ci intitulé d'abord « Réflexion sur la psychanalyse de P. Janet » (1927) enrichi de l'épithète « Nouvelles » (1929) pour le second article, prit pour prétexte la sortie *De l'angoisse à l'extase*, afin de lui permettre de répondre à la critique cinglante de JANET contre la psychanalyse émise à Londres, en ...1913. L'auteur tenta de camper une posture inconciliable, évoluant sur un fil de funambule afin d'aborder l'antériorité des travaux de JANET par rapport à ceux de FREUD : « *une telle anticipation, qui est un fait écrit, a pu légitimement faire penser à JANET que la Psychanalyse n'était qu'un chapitre de l'Analyse Psychologique. Cela est vrai à condition de préciser qu'elle en est le plus important pratiquement, et aussi celui que le psychologue français a le plus dédaigné* »¹⁰⁰.

Raillant poliment le « snobisme » de JANET à l'égard de cette avancée de la *psychanalyse*, il n'hésita cependant pas à caler cette dernière discipline dans le prolongement de *l'Analyse psychologique* de JANET, à partir d'un primat historique que HESNARD concéda d'emblée à la psychologie pathologique française.

Si l'auteur reconnut bien que la maladie mentale était consécutive d'une régression, il nota que la perspective janétienne « *néglige l'essentiel : « ce riche domaine de l'esprit où de toute évidence plongent les racines de toute névrose : l'affectivité en général et l'affectivité sexuelle en particulier* » [...] »¹⁰¹, tel chez Madeleine LEBouc, JANET occultant cette approche, dans les deux tomes de son œuvre, privilégiant finalement la description aux théories explicatives...

De ce fait nous ne faisons là que mentionner l'existence de ces articles et la toile de fond polémique, sans approfondir ces aspects étant donné qu'ils ne portent que très indirectement sur les questions et l'ouvrage de JANET qui nous préoccupent ici.

Ces *critiques* très modérées du système théorique de JANET, fondé sur la hiérarchie des tendances et le statut des croyances, vont clore le volet philosophique et psychologique de cette étude en deux tomes. A la même époque, en réaction apologétique face à certaines thèses émises par Pierre JANET dans *De l'angoisse à l'extase*, parurent toute une série d'articles de théologiens secondés quelquefois par des médecins catholiques, afin de construire une défense contre les assertions avancées, et fonder quelques attaques censées décrédibiliser les arguments janétiens, attaques qui se déclineront surtout sur deux points :

- Disqualifier sur un versant théologique (que celui-ci soit jésuite, dominicain ou carmélitain !) Madeleine LEBouc en tant que mystique *authentique* selon le discernement des esprits propre à l'Eglise catholique, et donc abonder alors dans le sens de JANET quant à la considérer, avec quelques nuances, comme une malade.
- Critiquer l'approche de JANET, quant à assimiler une malade *pseudo*-mystique aux grandes saintes et autres mystiques canonisées par l'Eglise catholique, et donc marquer une barrière apologétique entre le naturel et le surnaturel.

100. Hesnard Angèlo, cité in Ohayon Annick. *L'impossible rencontre. Psychologie et psychanalyse en France 1919-1969* (éd. La découverte), 1999, p. 113 (c'est nous qui soulignons).

101. Ohayon A. Ibid., p. 114.

Le premier théologien à donner la réplique fut le R. P. Lucien ROURE, jésuite et successeur désigné de Joseph de BONNIOT pour les questions scientifiques et apologetiques autour des phénomènes mystiques pour la revue de la Compagnie de Jésus, les *Etudes*. Dans sa livraison du 20 février 1927 parut un article de vingt pages, intitulé « Une extatique à la Salpêtrière », dans lequel ROURE s'attela à déboulonner Madeleine de son piédestal mystique, forgé par JANET dans le premier tome de son ouvrage.

L'auteur consacra d'abord quelques pages à l'histoire de Madeleine LEBOUIC ayant précédé ses internements à la Salpêtrière, afin notamment de noter son goût pour le « merveilleux » et ses lectures privilégiées, remarquant par là même ses « *accidents singuliers* » (!), avant d'aborder sa rencontre avec JANET.

D'emblée ROURE entreprit de décrire les états de la patiente, il adopta le vocabulaire salpêtrien du temps de CHARCOT et de sa Grande Hystérie, « *attitude de crucifixion* », « *période de ravissement* », « *attitude de prière* »... sans que l'auteur ne questionna la validité de ces terminologies qu'il utilisa en ... 1927, bien après le démembrement de l'entité en question !

Afin de qualifier les états psychiques désignés par JANET en termes de tentation, sécheresse, torture, extase, consolation et état d'équilibre, ROURE ne les mentionna d'abord pas comme tels car selon nous d'ascendance trop mystique, leur substituant à la place le « *trouble* », le « *scrupule* », la « *sécurité* », la « *joie* », des « *intervalles d'équilibre* » et l'« *extase* ».

Reprenant à son compte certaines explications scientifiques janétiennes, « *il rattache la démarche et les attitudes de crucifixion de Madeleine à la fois à une idée fixe et à un accident de la moëlle épinière* »¹⁰² genèse de l'idée d'assomption, car « *sous l'action de la lésion organique, Madeleine s'est mise à marcher les talons relevés* »¹⁰³, seule cette dernière interprétant sa démarche comme le signe divin d'une grâce mystique...

De même, à propos des stigmates de la malade (le médecin catholique Robert VAN der ELST considéra déjà comme suspect les « *clientes d'asiles* » et ajoutait que « *les stigmates de Madeleine étaient de petites érosions, des bulles, et « une fois » seulement une simple « excoriation de l'épiderme » laissant suinter « de la sérosité et du sang » [...] »*¹⁰⁴), ceux-ci, aux dires de ROURE, « *se réduisent à une ampoule qui crève en laissant couler un peu de sérosité et quelques gouttes de sang* »¹⁰⁵, à mille lieux de plaies profondes avec flots de sang qui ont pu être « *constatées* » (!) chez Saint François d'ASSISE et de nombreux autres grands mystiques catholiques.

Citant Madeleine, « *je tombe dans un ravissement dont rien ne peut me tirer* »¹⁰⁶, l'auteur s'étonna de ce qui faisait dire cela à la patiente de JANET, vu que ce dernier avait pu constater que le « *sommeil extatique* » n'étant pas complet vu qu'il pouvait le lui faire cesser. De fait ROURE mit le doigt sur quelque chose d'assez intéressant que malheureusement il n'exploita pas, ne faisant que le relever. En effet, si Madeleine a pu faire ce constat d'elle-même, un « *reste de conscience* » était supposé dans cet état, sans quoi elle n'en saurait rien !

102. Roure Lucien. Une extatique à la Sapêtrière, in *Etudes*, 1927, 20 février, p. 419.

103. Roure L. Ibid., p. 419.

104. Van der Elst Robert. Stigmates de Saint François. II. Critique scientifique et médicale, in *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, 1928, t. IV, p. 1499.

105. Roure L. Ibid., p. 420.

106. Madeleine Lebouic citée par Roure L. Ibid., p. 422.

Par conséquent, ROURE postula que « *en réalité Madeleine parle comme un sujet de clinique qui se sait intéressant. Nous ne disons pas qu'elle est de mauvaise foi* »¹⁰⁷ (!). Ceci dit, l'auteur n'alla pas plus loin pour éventuellement dénoncer la dimension de *suggestion* opérante dans le rapport de JANET à sa patiente, rapport non interrogé ni questionné par ce dernier quant à son implication personnelle ni des effets de sa parole sur Madeleine, encore moins la part de leurs désirs respectifs investis dans cette relation ; mais uniquement borné à un « *besoin de direction* ».

ROURE préféra user de comparaison, en établissant en tant que théologien, un diagnostic de « *délire d'une pauvre malade* » (!), sonnant « *lamentablement faux* » (!), et vis à vis d'une mystique authentique, il parla même plus loin d'une « *pauvre névropathe ballotée* » s'attachant à marquer l'abîme séparant cette *malade* issue de la Salpêtrière, en quête d'un « *conducteur* » sous l'obéissance duquel elle souhaitait se ranger ; et les *grands mystiques catholiques*, équilibrés et dirigés par un directeur de conscience. Entre imposture pseudo-mystique inférieure et posture mystique supérieure, nous allons esquisser un tableau à partir des différents attributs distribués par Lucien ROURE :

MYSTIQUES AUTHENTIQUES [St. Thérèse]	PSEUDO-MYSTIQUE [Madeleine]
Extase unissant l'âme à Dieu, <u>source de vie</u> , intensifiant à l'infini la vitalité.	Extase en tant que <i>somnolence demi-lucide</i> , <u>vie au ralenti</u> .
→ <i>Sentiment de présence</i>	→ <i>idée obsédante et hallucinatoire</i>
[langage du mystique]	[phraséologie vague, effacée]
Tortures des mystiques	Découragements et délires
<i>Stigmates</i> : plaies profondes avec flot de sang.	<i>Stigmates</i> : ampoule crevée laissant couler un peu de sang.
- Extase caractérisée par l'immobilité [<i>emprise divine</i>]	- Fugues, vrais délires déambulatoires [<i>Folie</i>]
[FORT]	[FAIBLE]

Plus loin ROURE qualifia le travail de JANET de « *vague et incohérent* », parfois « *imprécis* » dispensant du même coup l'auteur de s'atteler aux théories janétiennes qu'il considérait d'ailleurs comme d'essence philosophique !... Tout ce qu'il retiendra finalement d'essentiel au sens négatif du terme, c'est le fait que ce médecin ravala les élans affectifs propre aux mystiques à des « *émotions inférieures* » (!), sur sa hiérarchie des tendances, ce qui, pour un apologétiste catholique, et à fortiori un croyant, était inacceptable !... Revenant à Madeleine, il lui reconnaîtra, derrière une « *phraséologie vague, effacée* » puisée dans une certaine littérature religieuse, plutôt une piété qu'une religion.

Etonnamment à priori ROURE s'appuya sur la direction mise jadis en place par JANET à l'égard de Madeleine LEBouc qu'il avait préalablement déconsidérée, mais ici son argument fut de rendre compte de sa soumission à un « *besoin de direction* », caractéristique de son inconsistance et de sa « *faiblesse* » (JANET aurait rajouté le vocable psychologique à ce dernier terme cité, par rapport aux caractéristiques des obsessionnels et des psychasthéniques).

107. Roure L. Ibid., p. 422 (c'est nous qui soulignons).

Madeleine était soumise à une idée obsédante de type hallucinatoire, habitée par une image, « *cette image visuelle, auditive, elle la projette en dehors d'elle. Elle la traite comme une chose réelle. A la base du sentiment de présence chez les mystiques, il y a sans doute une idée, il peut y avoir une image [...]. Il y a la pensée plus ou moins constante de la présence de Dieu, telle que les chrétiens peuvent l'avoir dans la vie ordinaire. Il y a autre chose. La présence de la divinité se fait sentir à l'intime de l'âme, l'âme s'alimente, agit, vit de Dieu. L'âme prend conscience qu'elle plonge en Dieu, qu'elle a en lui l'être, le mouvement et la vie, et non seulement dans l'ordre de la nature, mais aussi dans l'ordre des communications particulières de la grâce* »¹⁰⁸.

En conclusion, Madeleine serait « *sincère* » mais elle « *copie et réédite* »¹⁰⁹, bref son extase est un pastiche maladroit, terne et décoloré, selon les expressions rouriennes, à côté des grands mystiques chrétiens ; l'auteur clôturant son texte par l'affirmation suivante : « *les cloîtres renferment d'autres extatiques que les extatiques de la Salpêtrière* »¹¹⁰.

A la suite de l'article du R. P. Lucien ROURE, jésuite, parut dans le *Supplément de la Vie spirituelle* de 1928 une autre production, "« Madeleine », l'extatique de M. Pierre Janet", publiée cette fois ci par le dominicain Benoît LAVAUD. Ce dernier s'attacha tout d'abord à démontrer l'approche naturaliste des théories pathologiques du mysticisme salpêtrien, et ses avatars (l'auteur visant ici nommément P. JANET !). Reprenant dans cette suite les commentaires du jésuite Henri PINARD DE LA BOULLAYE dans *L'étude comparée des religions. Essai critique* (Paris, 1922) tome premier, celui-ci pointant les « *erreurs* » (!) de la plupart des médecins, à savoir « *la confusion entre analogie partielle et identité totale résultant de ce fait qu'ils comparent détail à détail, au lieu de comparer ensemble à ensemble* »¹¹¹. De fait, si des similitudes indéniables paraissent entre les *sentiments religieux* dont l'extase, avec l'amour le plus « *saint* » (sic), ou encore des exaltations mentales de génie ; et les *sentiments morbides* dont la « *transe hypnotique* », avec les déviations les plus caractéristiques, incarnées notamment par « *des réformateurs sociaux qui encombrant les asiles d'aliénés* »¹¹², l'analogie doit s'arrêter là !

Seulement LAVAUD, tout en cautionnant l'approche de la *psychologie pathologique*, considéra que les bornes de la décence avaient été franchies, car, entre autre, « *les frontières du normal et du pathologique y sont estompées avec une inquiétante habileté, elle est toute entière, et trop visiblement inspirée, dominée par les postulats nominalistes, évolutionnistes, antimétaphysiques et athées* »¹¹³. Après avoir esquissé le parcours de Madeleine en insistant sur les différentes étapes de sa vie, LAVAUD en vint à (se) demander si cette patiente du « *célèbre psychiatre* » (sic) était une sainte et si la réponse se voulut négative, pouvait t'on quand même considérer ses extases comme divines ?

108. Roure L. Ibid., p. 430.

109. Roure L. Ibid., p. 432.

110. Roure L. Ibid., p. 433.

111. Pinard de la Boullaye Henri, cité par Lavaud Benoît. « Madeleine », l'extatique de M. Pierre Janet, in *Supplément à la Vie spirituelle*, 1928, t. XVIII, p. 117 (c'est nous qui soulignons).

112. H. Pinard de la Boullaye, cité par Lavaud B. Ibid., p. 117.

113. Lavaud B. Ibid., p. 118.

Pour y répondre l'auteur commença d'abord par définir, en s'appuyant sur de la *théologie mystique*, ce que l'extase divine impliquait : D'après Benoît LAVAUD, elle « *est, soit la conséquence d'une lumière de contemplation trop vive ou d'un amour infus trop puissant pour que l'âme le porte sans faiblir, soit l'effet d'une opération directe de Dieu qui lie et suspend l'activité des sens pour qu'elle ne trouble pas la partie supérieure de l'âme où il se dispose à faire de grandes choses. Dans le premier cas, l'extase n'est pas à proprement parler « extraordinaire » ; elle se rencontre souvent dans l'oraison d'union pleine. Dans le second, elle est miraculeuse* »¹¹⁴.

Ramené à Madeleine LEBouc, son curriculum vitae avançait quelques *contre-indications*, malgré sa piété et ses longues prières, son désir de pauvreté et sa charité. La première semble être que « *les vocations extraordinaires ont besoin d'être contrôlées. Et nulle part on ne trouve dans la vie de Madeleine le contrôle d'un directeur prudent auquel elle ait obéi d'une manière suivie. Il faut des signes pour accrédi ter ces vocations spéciales. Madeleine ne les montre pas* »¹¹⁵.

En effet LAVAUD pointa là un point de l'orthodoxie théologique à propos du discernement ; Madeleine refusait de s'adresser à un directeur de conscience au sein de l'Eglise catholique, et esquivant par là même de se soumettre à son jugement concernant ses visions et révélations (cf. les règles ordinaires de la prudence surnaturelle), alors que les mystiques véritables ont « *le souci majeur de soumettre au jugement de directeurs autorisés toute leur vie intérieure* »¹¹⁶, à l'exemple d'une Sainte Thérèse d'AVILA.

Ensuite l'auteur releva chez Madeleine, toujours à partir de la seule lecture *De l'Angoisse à l'extase*, l'émotivité spéciale, l'extrême impressionnabilité, la force étrange de l'imagination, mais aussi ses longues immobilités... qui sont qualifiées d'*illusions*, entendues comme « *contrefaçons naturelles des grâces divines ou tromperies de l'esprit des ténèbres [qui] ne peuvent être évitées que par une direction judicieuse et forte, et par une exacte obéissance* »¹¹⁷.

De fait, sur un plan apologétique, et référence au *discernement des esprits*, le loquet de la porte donnant accès au surnaturel fut tiré, renforcé par un double verrou, l'un s'attachant à montrer que pour les choses mystiques, point de salut hors de l'Eglise (cf. les vocations extraordinaires ont besoin d'être contrôlées par des « guides » ecclésiastiques), et secondairement, corrélées au premier point, les facultés de l'âme et principalement l'imagination déliée et non canalisée, menant droit à des illusions, voire consécutivement à ces errements, au péché grave, à la folie ou à la mort.

La conclusion de LAVAUD, tout comme celle de ROURE, fut de considérer Madeleine comme « *dangereusement émotive et impressionnable, avide de consolations, très faible, incapable de maîtriser son imagination, épuisée de misères et de privations, n'ayant pas de conseillers spirituels ou ne supportant pas de direction, il semble qu'elle était infailliblement vouée à s'égarer. Cela, même si l'on suppose qu'elle avait reçu en son adolescence et sa jeunesse des grâces d'oraison qui auraient pu, en des conditions plus favorables, la conduire assez haut dans les voies spirituelles* »¹¹⁸.

114. Lavaud B. Ibid., p. 124-125.

115. Lavaud B. Ibid., p. 126 (c'est nous qui soulignons).

116. Lavaud B. Ibid., p. 126.

117. Lavaud B. Ibid., p. 128.

118. Lavaud B. Ibid., p. 130.

De sorte que les tentations, sécheresses et tortures énoncées par Madeleine, et groupées par JANET sous la rubrique des « *états inférieurs* » n'étaient qu'une « *misérable caricature des Nuits de l'âme* » (!) ; et l'« *état supérieur* » (dit de consolation) à ses divers degrés, recueillement, extase, ravissement ne représenteraient qu'une vulgaire contrefaçon des différents degrés de l'oraison des mystiques authentiques. De l'aveu explicite de l'auteur, la suite de l'article reprenait les arguments et les conclusions jadis développés par le R. P. ROURE afin de torpiller les soi-disant états mystiques de la malade de JANET. S'ensuivit également une mise en perspective de nombreuses citations de théologiens ou d'auteurs spirituels, mis face aux textes de Madeleine. LAVAUD, en reprenant certains propos du sulpicien Jérôme RIBET, précisa que « *l'extase divine réduit le corps à un état d'insensibilité et d'inaction plus ou moins complet selon la puissance d'attraction qu'exerce sur l'âme l'objet de la vision. Cette insensibilité se produit à plusieurs degrés. Dans les plus grands ravissements, elle est à son comble [...]. Même dans l'extase ordinaire le sentiment est totalement suspendu quand l'action divine est à son apogée* »¹¹⁹. Ensuite il convia Madeleine pour insister sur les différences ; elle n'est jamais plongée dans cette totale insensibilité que décrivait RIBET à propos des mystiques catholiques, même dans les pseudo-recueillements et autres fausses extases elle réagit, aux dires de JANET, à des « *stimulations extérieures* »...Finalement, Benoît LAVAUD admit que de nombreuses écoles de pensée avaient forgé des théorisations raffinées et subtiles, mais « *une seule explication rend compte de tout : celle de l'Eglise et de la théologie catholique* »¹²⁰.

Contrairement à ses prédécesseurs en matière d'apologétique, Teixeira-Leite PENIDO ne s'appuya, pour ainsi dire, pas sur le cas Madeleine mais rédigea un article, « Une théorie pathologique de l'Ascétisme » paru tardivement, en 1932 (soit quatre ans après la sortie du deuxième tome de JANET. *De l'Angoisse à l'Extase*) toujours dans le périodique dominicain, le *Supplément de la vie spirituelle*.

D'entrée de jeu l'auteur souhaita distinguer l'ascétisme des « *mortifications corporelles* » d'abord, des « *pénitences* » ensuite, pour proposer une définition plus orthodoxe, en termes de « *lutte pour la vertu* »¹²¹ avec pour objectif de « *vaincre le désordre intérieur, pour édifier un ordre nouveau* »¹²². Son projet déclaré fut d'apporter une série d'éléments distinctifs entre « *Ascétisme sain* » [chrétien] et « *ascétisme morbide* » [janétien]. Afin d'y parvenir, PENIDO énonça ce qui deviendra son axe cardinal, à savoir que « *en définitive, l'ascétisme sain nous apparaît comme une méthode crucifiante de perfectionnement moral* »¹²³, tout en dénonçant le biais propre à JANET, d'avoir considéré l'ascétisme avec des critères naturels, convertis inévitablement en aberrations et folie.

Dans le cadre de la vie unifiée du *mystique*, l'ascétisme sain serait un [moyen] qualifié de [crucifiant] dans la mesure où il « *mortifie sa volonté propre* »¹²⁴, dans le but d'une [perfection morale] étant donné que « *la personnalité [...] se fortifie sans cesse* »¹²⁵. A contrario, dans la vie dite diminuée du *psychopathe*, l'ascétisme morbide est caractérisé comme [une fin en soi], « *fruit de la peur de l'effort* »¹²⁶, [déréglé] car il se dispense de vouloir, le but n'est [pas la perfection morale], avec une personnalité en voie de désintégration.

119. Jérôme Ribet, cité par Lavaud B. Ibid., p. 135 (c'est nous qui soulignons).

120. Lavaud B. Ibid., p. 146.

121. Penido Teixeira-Leite. Une théorie pathologique de l'Ascétisme, in *Supplément à la Vie spirituelle*, 1932, avril, p. 38.

122. Penido T.- L. Ibid., p. 39.

123. Penido T.- L. Ibid., p. 40 (c'est nous qui soulignons).

124. Penido T.- L. Ibid., p. 46.

125. Penido T.- L. Ibid., p. 46.

126. Penido T.- L. Ibid., p. 46.

Enfin PENIDO avança son ascétisme sain qui par essence était représenté par une variété de formes et par la souplesse dans leur application ; distingué de l'ascétisme pathologique bloqué dans une « *rigide homogénéité* ». Ces remarques permettaient enfin à l'auteur de déclarer son grief principal à l'égard de la démarche de JANET (qu'il dit respecter en tant que médecin mais pas comme psychologue des religions), c'est à dire le parallogisme entre similitude externe (entre ascétismes sains et morbides) rabattu sur une identité totale.

Avant d'aborder le point de vue des carmes, ultérieur aux réactions théologiques précédemment citées (sauf l'article de PENIDO), car ne datant que de 1931, un bref excursus historique nous paraît nécessaire, afin de saisir les fondements et la portée de leur périodique et des congrès pluri-disciplinaires organisés. Les *Etudes carmélitaines, historiques et critiques* furent fondées en 1911 par le R. P. Marie-Joseph du SACRE-CŒUR, revue qui déclina assez rapidement pour n'atteindre, à la fin des années 1920, que 17 abonnés ! Le 16 mai 1930 le R. P. Bruno de JESUS-MARIE (1892-1962) fut nommé directeur du périodique en modifiant le sous-titre, qui deviendra *Etudes carmélitaines. Mystiques et missionnaires*, tout en lui donnant une orientation plus psychologique. Le premier numéro de cette nouvelle série parut en 1931, au rythme de deux volumes par an (jusqu'en 1964, cf. annexe 51), et dès 1935 des volumes de synthèse furent publiés sur des thématiques bien déterminées (tel par exemple, *Douleur et stigmatisation*, en 1936 ; *Illuminations et sécheresses*, en 1937 ; *la Nuit mystique. Nature et grâce, sainteté et folie*, en 1938 ; *Satan*, en 1948 ; *Trouble et lumière*, en 1949 ; *Direction spirituelle et psychologie*, en 1951 ; *Nos sens et Dieu*, en 1954...).

En fait, ces volumes étaient alimentés par les fameux *Congrès internationaux de psychologie religieuse*¹²⁷ organisés à partir de 1935, traditionnellement au couvent d'Avon, par Bruno de JESUS-MARIE. Y furent conviés, avec le soutien pontifical du pape Pie XI et Agostino GEMELLI, une pléiade de penseurs qui s'intéressaient aux questions situées à l'interface du religieux et de la psychologie, donc de la psychiatrie, de la neurologie, mais aussi de la psychanalyse. Parmi les nombreux auteurs ayant contribué à des articles et/ou invités au colloque, citons les théologiens (L. BEIRNAERT, B. LAVAUD, A. MAGER, R. GARRIGOU-LAGRANGE, A. GARDEIL, J. de GUIBERT, L. M. de SAINT-JOSEPH, J. de TONQUEDEC...) ; les médecins et/ou psychiatres (R. VAN der ELST, J. VINCHON, M. LAIGNEL-LAVASTINE, J. DELAY, P. COSSA, C. H. NODET, P. GISCARD, F. ACHILLE-DELMAS, L. SZONDI...) ; le neurologue catholique J. LHERMITTE ; le professeur d'anthropologie criminelle E. DE GREEF ; les psychanalystes-médecins (R. LAFORGUE, F. DOLTO, C. BAUDOUIN...) ; des philosophes (J. MARITAIN, R. DALBIEZ, O. LACOMBE...) ; des historiens des religions (M. ELIADE, H. C. PUECH, H. CORBIN, J. FILLIOZAT, L. MASSIGNON...) et d'autres personnalités tels P. CLAUDEL, S. DALI... ou encore le jeune R. VILLENEUVE, réquisitionné pour constituer la bibliographie démoniaque du fameux volume de 1948 sur *Satan*, faisant 666 p. !

Dès le premier numéro de la nouvelle série des *Etudes carmélitaines* sorti en avril 1931, le R. P. Bruno de JESUS-MARIE rouvrit le « *dossier Lebouc* » afin de « *mettre au net les frontières de la mystique* »¹²⁸, et démonter l'éventuelle parité, postulée par P. JANET, entre « *la pauvre Madeleine* » et la sainte Réformatrice. Dans son article, « A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet », le théologien esquissa d'emblée une très brève *biographie* de la malade de JANET, avant d'annoncer un vaste projet étalé finalement sur toute l'année 1931 :

127. La plupart des données que nous avons exprimées ici sont issues de notre lecture de la plupart des volumes des *Etudes carmélitaines* parues entre 1931 et 1964, et de l'ouvrage collectif, *Etudes Carmélitaines. Le père Bruno de Jésus-Marie* (Desclée de Brouwer), 1964, 56 p., paru deux ans après la mort du directeur de ce périodique.

128. Jésus-Marie Bruno de. A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet, in *Etudes Carmélitaines*, 1931, vol. 1, p. 20.

D'un point de vue méthodologique, il introduisit d'abord des *documents inédits*, à savoir des correspondances entre Madeleine, ses sœurs, ses parents, des curés, des directeurs de conscience et autres aumôniers... avant, pendant, et après la « *direction* » janétienne, censés « *compléter d'une façon fort heureuse pour nous* »¹²⁹ le travail de JANET.

Ensuite, le numéro d'octobre 1931 devait contenir un *examen psychiatrique* de cette malade, réalisé par un médecin aliéniste catholique, afin de permettre à B. de JESUS-MARIE de *confronter* le cas Madeleine aux expériences mystiques de Sainte Thérèse d'AVILA et Saint Jean de la CROIX, puis, dans un ultime article, rédigé par le R. P. Ambroise GARDEIL, de tirer les conséquences pratiques pour le *discernement des esprits* en insistant sur les relations de l'équilibre physique des facultés avec la vie morale. Nous allons examiner successivement ces différents points que nous allons discuter au fur et à mesure, en commençant d'abord par relever quelques aspects issus de la *correspondance* de Madeleine LEBouc.

Ecrivant à ses parents, Madeleine leur précisa le motif de sa vocation, « *ma conduite est déterminée par la conviction de mon impuissance à tous les devoirs d'institutrice, et par une force IRRESISTIBLE* »¹³⁰. Evoquant ses inspirations intérieures du Saint Esprit, elle relata également un complot dont elle se disait victime, ourdie par les francs-maçons et la police, voire le démon ; envoyant le billet suivant à sa sœur, en août 1894 : « *Je soussignée, déclare devant Dieu que jamais je n'ai appartenu à aucune société secrète maçonnique ou autres. Jamais je n'ai assisté à aucune de leurs réunions et n'a eu de rapport intimes avec leurs membres* »¹³¹...

Lors de son hospitalisation à la Salpêtrière, Madeleine questionna son diagnostic, écrivant en juin 1896 à sa sœur, « *... pour les médecins, mon cas est une forme particulière d'hystérie... « une belle hystérie » comme disait l'un d'eux... Cependant on est obligé de constater et de reconnaître ma raison et mon bon sens en dehors des sentiments religieux trop exagérés chez moi à leur avis* »¹³². De fait Madeleine collabora avec son « *directeur laïc* », tout en admettant que ses « *épreuves* » étaient le fruit de la grâce de Dieu, voire de possession démoniaque, et disait-elle, seul les incroyants parlaient de « *folie mystique* » consécutive à l'hystérie et à l'exagération de ses sentiments religieux.

Par ailleurs elle admit même être « *folle* » car « *pas plus qu'une autre je ne suis préservée de la folie mais jusqu'à présent je n'en ai pas d'autre, crois-le, que celle de Saint François qui n'est pas à craindre. De cette folie là je ne désire pas guérir mais au contraire je demande qu'elle croisse de jour en jour quelle que soit d'ailleurs l'opinion qu'on puisse avoir de moi dans le monde qui n'entend rien à l'amour de la Croix* »¹³³. Plus loin, elle se dira atteinte d'une folie incurable, car « *...le docteur doit être découragé pour ma guérison. Je ne lui ai pas caché que je me croyais appelée à souffrir toujours. Il serait inutile pour lui de perdre son temps à me soigner...* »¹³⁴.

129. Jésus-Marie B. de. Ibid., p. 24.

130. Lebouc Madeleine. Lettres et témoignages, in *Etudes Carmélitaines*, 1931, avril, p. 28.

131. Lebouc M. Ibid., p. 55.

132. Lebouc M. Ibid., p. 45.

133. Lebouc M. Ibid., p. 77.

134. Lebouc M. Ibid., p. 50.

D'ailleurs prudente elle avoua à sa sœur, en juin 1896, que « *je dis simplement au médecin les effets qui se produisent dans mon corps puisque c'est la volonté de Dieu ; quant au reste, c'est le secret de l'âme qui ne doit le révéler que d'après un ordre divin* »¹³⁵, usant toujours d'un cloisonnement qui lui permettait de garder pour elle ce qu'elle considérait du ressort de l'intime et du secret, et divulguer ce qui pouvait l'être, adaptant bien sûr ses versions aux interlocuteurs, selon qu'il s'agissait de médecins (surtout P. JANET, tantôt M. APTE), d'aumôniers, ou de théologiens...

A propos de ses stigmates, que les médecins qualifiaient jadis de *dermographisme* ou encore de *trouble vasomoteurs* chez les possédés de Dieu, pour reprendre là une expression de Maurice APTE (1876-1903) qui put observer Madeleine (et réalisa sa thèse de médecine¹³⁶ sur les stigmatisés, en 1903), cette dernière prétendait que « *il me semble que ce ne sont pas les pensées qui causent les souffrances mais les souffrances qui causent les pensées* »¹³⁷, et à propos de JANET, « *il pense qu'ayant le « désir de la croix » le corps reçoit l'influence de mes pensées, et il croit qu'il est grand temps « d'empêcher cela... » [...]* »¹³⁸.

Dans une lettre du R. P. Augustin POULAIN (1836-1919), auteur des *Grâces d'Oraison. Traité de théologie mystique*, adressée à une des sœurs de Madeleine en septembre 1908, celui-ci remarqua prudemment que « *... il est probable que ses états (à Madeleine) sont un mélange de naturel et de surnaturel [...]* »¹³⁹, alors même que dans une lettre sans date, à sa sœur, Madeleine mentionna des conditions exceptionnelles, tout en précisant que « *... toutes les âmes saintes n'ont pas eu de directeur, plusieurs n'ont pu être dirigées. Dieu voulant les conduire directement lui-même. Je ne dis pas me mettre au nombre de ces saintes, mais je ne peux me donner non plus comme âme qui n'a pas eu de directeur* »¹⁴⁰.

Les *Etudes Carmélitaines* convièrent ensuite le médecin aliéniste André LE GRAND (1895-1951), pour une « étude psychiatrique » du cas Madeleine, ce dernier s'appuya sur l'ouvrage en deux tomes de JANET et les documents inédits de la correspondance de Madeleine, en annonçant dès la première page, que ses conclusions seront voisines de celles de JANET. D'emblée, il souleva la question suivante : « *l'explication pathologique des phénomènes extatiques (ou supposés tels) [...], doit-elle être retenue pour tous les extatiques, et est-on autorisé à généraliser les faits d'une façon aussi hardie, après l'étude, si poussée soit-elle, d'un cas unique ?* »¹⁴¹.

135. Lebouc M. Ibid., p. 46 (c'est nous qui soulignons).

136. Ce médecin fut convié par Janet pour observer Madeleine lors de certaines de ses extases, celle-ci accepta même à une seule reprise qu'il put être présent lors de ses consolations. Maurice Apte mourut dramatiquement dans l'incendie du métro Charonne, environ trois semaines après la soutenance de thèse qui portait pour titre *les Stigmatisés. Etude historique et critique des Troubles vaso-moteurs chez les mystiques*. Paris, 1903, 192 p. Dans une lettre de Madeleine Lebouc à sa sœur, datée du 13 août 1903, elle évoqua Apte qui « *paraissait sérieux, et pour lui seulement, j'ai fait une exception en consentant à prier en sa présence (mais seulement une fois) [...]. Je ne me doutais pourtant pas qu'il devait faire sa thèse sur mon cas. C'est un journal qui me l'a appris en même temps que sa mort. Je voudrais bien savoir dans quel esprit sa thèse a été faite* ». Madeleine Lebouc. Lettres et témoignages, in *Etudes Carmélitaines*, 1931, t. 1, avril, p. 48 (c'est nous qui soulignons).

137. Lebouc M. Ibid., p. 50.

138. Lebouc M. Ibid., p. 51-52.

139. Poulain Auguste. Ibid., p. 48.

140. Lebouc M. Ibid., p. 49.

141. Le Grand André. A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet. II. Etude psychiatrique, in *Etudes Carmélitaines* 1931, t. 2, octobre, p. 44.

Ensuite LE GRAND tenta d'esquisser les contours psychopathologiques de la médecine mentale, à partir d'une conception propre à lui, distinguant trois classes, les « *sujets normaux* » difficiles à cerner d'un point de vue prototypique ; les « *aliénés* », et enfin les « *psychopathes* » ou déséquilibrés peuplant une *zone mixte*, composée à l'extrême de la borne de normalité par des originaux et des maniaques, bref des « *demi-fous* », et à l'autre extrême, aux lisières de l'aliénation mentale, des folies partielles des « *presque fous* » (!). Enfin, faisant exception à ce tableau, les malades dit *périodiques* avec des troubles intermittents difficilement situables dans les catégories précitées, car alternant régulièrement entre les trois classes, future(s) place(s) migrantes assignées à Madeleine.

De fait selon ce professeur à la faculté libre de médecine de Lille, le critérium pathologique sur un versant délirant chez un sujet serait « *qu'il manque de mesure dans ses propos et dans ses actes parce qu'il exagère d'une façon absurde une situation d'ailleurs difficile* »¹⁴²...

En ayant sommairement repris les pièces du « *dossier Lebouc* », l'auteur conclua à un diagnostic morbide, caractérisé périodiquement, par une « *évolution cyclique* » garantissant certains « *côtés normaux* » telle sa piété sincère. Le délire étant constitué d'idées de persécution, d'interprétations délirantes (en liaison avec la contracture de ses membres inférieurs) et « *des états extraordinaires souvent accompagnés de réactions sensuelles et qu'on ne peut certainement classer parmi les états extatiques. Madeleine n'est pas une démente, mais c'est une délirante [...]* »¹⁴³.

Tentant de fonder un *diagnostic différentiel* entre vrais mystiques (« *âmes d'élite* » !) et « *malades mentaux sujets aux réactions mystiques* », LE GRAND considéra que les premiers cités sont des sujets à la haute transformation morale, au débordement d'énergie divine, à un renouvellement produit par l'extase ; là où les malades sont victimes de *rétrécissement du champ de la conscience*, de stérilité menant invariablement vers une évolution tendant au *monoïdéisme* ! Pour preuve (?), les « *stigmates* », entre guillemets, de Madeleine, décrits par JANET, où « *il ne s'agissait que d'excoriations superficielles, sortes d'ampoules d'où exsudait un peu de sérosité sanguinolente ; rien de commun, on le voit, entre ces accidents cutanés infimes et les larges stigmates laissant écouler de grosses quantités de sang à intervalle réglés, et cela pendant des années, tels qu'ils ont été décrits chez divers stigmatisés authentiques* »¹⁴⁴.

Pour conclure, l'auteur reconnut « *l'intérêt considérable* » du cas Madeleine présenté par P. JANET, mais considéra que ce cas isolé ne pouvait nullement être généralisé, raillant par là même la « *théorie philosophique a priori* » du professeur au Collège de France. Selon nous le *système hiérarchique des tendances* est une théorisation bien plus élaborée et solide que la vague amorce de LE GRAND concernant une « *zone mixte* » psychopathique avec un ensemble de critérium pauvre et nullement étayé par une quelconque théorisation en arrière plan. Pourtant, l'auteur sembla critiquer le vice, ou bien l'absence de place accordés par JANET aux phénomènes extatiques au sens où l'entendait l'orthodoxe Eglise catholique. A. LE GRAND se proposant, avant de passer le relais aux théologiens, de fixer quelques caractères ou symptômes censés apprécier l'aspect surnaturel des dits phénomènes extatiques : « *équilibre mental – équilibre social – réalisations – développement progressif et harmonieux de la vertu sans évolution vers l'idée fixe* »¹⁴⁵.

142. Le Grand A. Ibid., p. 47.

143. Le Grand A. Ibid., p. 59.

144. Le Grand A. Ibid., p. 60.

145. Le Grand A. Ibid., p. 64.

Ce fut ensuite au tour de Bruno de JESUS-MARIE de s'essayer au procès de Madeleine d'un point de vue spirituel, dans un long article de soixante pages intitulé « Confrontations », et visant par là même à mettre en perspective l'enseignement de Sainte Thérèse d'AVILA (tantôt Saint François d'ASSISE ou St Jean de la CROIX) et les attitudes de Madeleine LEBOUÇ.

Selon l'auteur qui parla beaucoup d'« excès » d'une seule vertu en comparaison de l'admirable « *équilibre* » atteint par les grandes mystiques, « *le goût de Madeleine pour la misère et l'abjection semble donc venir de sa nature excessive et – pouvons nous déclarer – morbide, comme il ressort de l'examen psychiatrique* »¹⁴⁶.

Lui non plus ne manquera pas d'épingler la prétention de Madeleine à se passer d'un directeur de conscience, citant abondamment cette dernière, « *ce qui est règle générale au sujet de la direction ne saurait m'être appliqué [...] quand une voie de ce genre a été marquée et approuvée, l'âme n'a plus qu'à y marcher sans chercher de nouvelles approbations* »¹⁴⁷. Conviant ensuite, en contrepoint, une œuvre de Sainte Thérèse, *la Vie*, ou celle-ci écrivait, également à propos de la direction, que « *ceux qui marchent par les voies de l'oraison en ont plus besoin que les autres et cela à proportion qu'ils seront plus spirituels* »¹⁴⁸. Là où la patiente de JANET consultait Dieu directement, *sans médiations*, Thérèse d'AVILA prônait au contraire de s'en ouvrir à un confesseur plutôt que de garder le silence ou vouloir dissimuler (« *je ne devais cacher quoi que ce fût à celui qui me conduisait, là seulement était la sécurité* »¹⁴⁹, écrivait-elle encore). Un peu plus loin, le R. P. JESUS-MARIE insista sur la distinction suivante : « *l'humilité est au centre de l'âme et rayonne vers l'extérieur, l'humiliation mord et corrode par l'extérieur et peut n'atteindre jamais le centre de l'âme* »¹⁵⁰. Dans le cas de Madeleine, celle-ci se ferait passer pour obéissante et respectueuse alors qu'elle persistait à vouloir conserver sa manière de voir, c'est à dire qu'elle ne livra vraisemblablement pas véritablement les « *cassettes du sens propre* » à son directeur laïque, car voulant y enfermer Dieu pour elle toute seule afin d'en jouir solitairement, dans ce qui pourrait être qualifié par l'orthodoxie ecclésiastique de « *religion personnelle* ».

L'auteur marqua, à la lumière de la documentation à sa disposition, trois constatations : « *Madeleine est convaincue de l'origine divine de sa quiétude [...] (elle) ne distingue aucunement la véritable quiétude de la fausse [...]. Des fruits, à proprement parler vertueux, de la quiétude il n'est pas question* »¹⁵¹. Insistant notamment sur le second constat, B. de JESUS-MARIE employa la même technique, citant d'abord Sainte Thérèse qui, dans le *Château de l'âme*, à la quatrième demeure, mettait en garde les âmes d'oraison du péril suivant : « *[...] elles confondent le plaisir avec la défaillance et se laissent entièrement absorber par celle-ci* »¹⁵².

146. Jésus-Marie Bruno de . A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet. III. Confrontations, in *Etudes Carmélitaines* 1931, t. 2, nov. p. 73.

147. Madeleine Lebouc, citée par Jésus-Marie B. de. Ibid., p. 77 (Précisons quand même que le premier directeur de conscience fut le père Conrad, jusqu'à son décès en 1893 ; le second fut Augustin Poulain dès 1902).

148. Thérèse d'Avila, citée par Jésus-Marie B. de. Ibid., p. 77.

149. Thérèse d'Avila, citée par Jésus-Marie B. de. Ibid., p. 79.

150. Jésus-Marie B. de. Ibid., p. 83 (c'est nous qui soulignons).

151. Jésus-Marie B. de. Ibid., p. 88.

152. T. d'Avila citée par Jésus-Marie B. de Ibid., p. 93.

Ce « *sommeil spirituel* » (sic) semble avoir été à l'oeuvre chez la cliente de JANET, celle-ci écrivait d'ailleurs, « *ainsi mon âme se rend compte de temps en temps qu'elle est bien et qu'elle jouit de divines consolations, puis elle retombe dans l'assoupissement de l'ivresse [...]* »¹⁵³.

De sorte que, en conclusion le carme se rangea derrière l'avis médical de JANET tout en critiquant son point de vue par trop généraliste à l'égard de la mystique et de la croyance, entendu par le médecin, en terme diagnostic, comme « *délire religieux* ». Madeleine serait donc une délirante, « *un cas d'illumination très accusé sinon, de supercherie* »¹⁵⁴, présentant des extases pathologiques dans la « *zone des imparfaits* » (?), sorte de domaine intermédiaire prôné par le médecin aliéniste A. LE GRAND. L'auteur dira que ses soi-disant stigmates tout comme ses pseudo-lévitations « *sont la glorification de sa propre douleur* »¹⁵⁵.

Pour clore ce chapitre des *Etudes Carmélitaines* consacré à l'évaluation de Madeleine, le R. P. Ambroise GARDEIL (1859-1931) théologien dominicain, prit appui, en tant que théologien moraliste, sur la philosophie et la théologie *thomiste*, afin de tenter de répondre à la question qu'il posa en titre de son article : « *Quel rapport y a-t'il entre la vie des vertus et la santé de l'intelligence ?* ». Avant d'aborder le cas LÉBOUC, GARDEIL tenta de préciser un ensemble de pré-requis, basés comme nous l'indiquions plus haut, sur les écrits de Saint Thomas d'AQUIN. Suivant cet enseignement, revenu en force dans l'Eglise depuis l'encyclique *Aeterni Patris* (1879), il n'y a ni « *santé de l'intelligence* » ni « *maladie de l'intelligence* » étant donné que, comme l'indiqua GARDEIL, « *l'intelligence est une faculté spirituelle, d'essence en soi inaltérable et incorruptible [...]. En effet, la vertu de foi et les dons intellectuels du Saint-Esprit sont reçus dans l'intelligence* »¹⁵⁶. De même pour la volonté, mise en relation via l'intelligence, avec l'intention du bien et des fins spirituelles.

GARDEIL avança ensuite que « *la question de la santé se pose pour l'intelligence en raison de la coopération aux actes d'une âme spirituelle (qui ne laisse pas d'être la forme d'un corps), de la sensibilité soit connaissance (sens internes et sens externes), soit affective (passions)* »¹⁵⁷.

Donc, selon la philosophie thomiste, c'est dans et à partir des images, émanées de la sensation, que se nourrit une intelligence humaine ; et c'est également par l'entremise des passions que la volonté humaine accomplit normalement ses actes. Par ailleurs ces sensations ou ces passions sont corrélées à des organes corporels (cerveau et système nerveux pour les images et sécrétion humorales modifiant le sang pour les passions, précisa l'auteur). De sorte que, « *sur ces organes ont prise non seulement la santé et la maladie, mais d'autres phénomènes physiologiques parfaitement normaux, le sommeil par exemple. Et par contre-coup l'intelligence et la volonté, toutes spirituelles qu'elles sont en soi, se trouvent modifiées dans leur exercice, ou conditionnées par l'état de la sensibilité connaissante ou passionnelle* »¹⁵⁸.

153. M. Lebouc, citée par Jésus-Marie B. de Ibid., p. 93.

154. Jésus-Marie B. de Ibid., p. 112.

155. Jésus-Marie B. de Ibid., p. 109.

156. Gardeil Ambroise. A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet. IV. Quel rapport y a-t'il entre la vie des vertus et la santé de l'intelligence ?, in *Etudes carmélitaines*, 1931, vol. II, oct. p. 126.

157. Gardeil A. Ibid., p. 127.

158. Gardeil A. Ibid., p. 127.

Une maladie, voire un traumatisme affectant les organes des sens ou encore les sécrétions humorales peuvent, dans l'état de veille, opérer « *une ligature plus ou moins absolue de l'activité intellectuelle ou volontaire* »¹⁵⁹.

Sur le plan *psychologique* cette ligature ne constituerait nullement une maladie affectant les facultés de l'intelligence ou de la volonté, mais proviendrait de l'état anormal et désordonné dans lequel l'**intelligence** puise ses idées, selon l'auteur thomiste ; « *et, s'il s'agit de la volonté, d'une exaltation ou d'une dépression morbide des mouvements passionnels, pervertissant irrésistiblement le jugement de l'intelligence, qui préside à nos volontés, conformément à la loi* »¹⁶⁰.

Sur le versant *physiologique*, ces états dits imaginatifs ou passionnels seraient corrélatifs à des états morbides des organes ou des sécrétions humorales selon GARDEIL, « *l'intelligence donc, opérant sur des éléments soumis à des perturbations d'origine pathologique, jugera fatalement de travers, et la volonté à son tour, conséquente à cette intelligence faussée, se détendra dans un sens offensant les indications normales du vouloir humaine* »¹⁶¹.

L'auteur distingua ensuite deux sortes de vertus, les vertus « *infuses* » ou [surnaturelles], et les vertus « *acquises* » ou [naturelles], afin de tenter de saisir comment ces différents genres de vertus se comportent dans l'état de ligature de l'intelligence et de la volonté.

- Les **vertus infuses** sont théologales, et « *ont pour sujet récepteur l'intelligence et la volonté, facultés spirituelles* »¹⁶² (cf. notamment les dons du Saint-Esprit), et morales ; ses perfections dites surnaturelles, produites directement par Dieu dans l'âme en sa partie supérieure, « *ne peuvent être atteints directement dans leur être constitutif, par des causes organiques ou physiologiques. S'il se produit une ligature plus ou moins profonde de l'intelligence et par la suite de la conscience et de la responsabilité, pour les causes indiquées plus haut, il y a suspension ou mise en veilleuse de leur activité : mais vertus et dons demeurent à l'état habituel prêtes à rentrer en exercice si l'obstruction vient à cesser* »¹⁶³.

L'auteur prenant une série d'exemples tel un enfant baptisé, un fou, un hystérique, un phrénétique, un anémié du cerveau ou encore un « *vieillard tombé en enfance* »... tous conserveraient ce don infus surnaturel en permanence, mais à l'état latent sans qu'il ne puisse s'actualiser, vu que cet état de ligature étant mitigé ou encore intermittent...

Ces « *cerveaux malades* » (!) ou « *volontés déséquilibrées* » (!) par des passions puissantes, marquant l'alliage avec l'organique et son influence, permettrait tout au mieux à ces « *déshérités* », comme les appelle GARDEIL, « *des jets superbes, des actes d'une vertu parfois difficile, des moments d'union intime avec Dieu, des phénomènes mystiques apparentés à ceux des saints authentiques, mais tout cela intermittent, mélangé de faiblesses dues à des tares physiologiques et psychologiques, de divagations, de délires, de lubies, de vices de caractère, etc.* »¹⁶⁴.

159. Gardeil A. Ibid., p. 129.

160. Gardeil A. Ibid., p. 129.

161. Gardeil A. Ibid., p. 129.

162. Gardeil A. Ibid., p. 130.

163. Gardeil A. Ibid., p. 130.

164. Gardeil A. Ibid., p. 132 (c'est nous qui soulignons).

- Les *vertus acquises* sont naturelles, et se forgent par des actes à la « *lumière de la conscience* » sous contrôle de la volonté, afin de conquérir, d'imprimer comme des « *greffes vivantes* », selon l'expression de GARDEIL, les vertus de justice, de force et de tempérance. Ces vertus seront suspendues si des perturbations organiques parasitent la saisie de l'idéal moral : « *dans les intelligences à demi prisonnières, il arrivera qu'un vice de conformation cérébrale, un déséquilibre passionnel dus à l'état humoral, prendront les apparences d'un acte normal* »¹⁶⁵. Si le discernement paraît difficile aux dires de l'auteur, celui-ci se refusa à considérer les « *déséquilibrés moraux* » exemptés d'office de toute moralité, ou au contraire, assimiler les saints et les mystiques authentiques à des déséquilibrés, raillant ici « *les pontifes de la psychiatrie, dont la cruelle manie est d'unifier par en bas toutes les manifestations de la vie de l'esprit, fussent-elles les plus honnêtes et même sublimes, dès là qu'elles tranchent sur l'ordinaire et dépassent la médiocrité* »¹⁶⁶. Si Sainte Thérèse d'AVILA fut sujette à des phénomènes morbides que GARDEIL qualifia d'ordre inférieur durant sa vie, ceux-ci furent dominés, emportés ou noyés dans le flot de sa vie spirituelle, esquivant par là même un diagnostic pathologique.

Revenant enfin à Madeleine, et à la lumière des vertus infuses et acquises qui gardent la valeur dans les périodes intermédiaires de santé psychique, GARDEIL affirma en conclusion que la patiente de JANET fut une « *bonne chrétienne* » (!) qui conserva ses *vertus infuses* dépendant de Dieu, même durant les périodes où ses facultés de l'intelligence et de la volonté furent bloquées. Pourtant, nuança t'il, ces vertus ne purent se développer normalement ni accéder à leur achèvement au sens chrétien, Madeleine n'étant finalement pas une sainte car elle tomba dans l'illusion et la névrose.

Les ultimes mots de l'auteur ponctuant l'article furent les suivants : « *comme moraliste, je plaide l'acquittement tant pour le mérite surnaturel que pour la valeur parfois si morale de la vie de cette pauvre femme de Madeleine. Elle a fait, somme toute, comme elle a pu ! Et pour le reste, je demande l'indulgence et la pitié* »¹⁶⁷.

3) Epistémologie et questionnements transitoires d'une psychologie du mysticisme (1936-1937).

Si la déclinaison classique, entre *théologiens catholiques*, s'appuyant sur une apologétique où les faits sont imputés à l'action d'êtres surnaturels ; et *psychologie des conduites* articulée à un diagnostic de maladie mentale, en convertissant ces « *actions* » en symptômes de nature morbide ; est opérante en arrière-plan, nous avons pu pointer la *connivence* stratégique induite par certains théologiens avec JANET (à l'insu de ce dernier) quant à enfermer Madeleine LEBouc dans son statut pathologique de malade. Opérant à partir de *discernement des esprits*, L. ROURE, B. LAVAUD, T. - L. PENIDO, puis B. de JESUS-MARIE établirent cette « *fausse* » mystique en tant que *cas d'école*, permettant à la fois de souligner les excès et les dangers d'illusions d'une pratique exclusivement solitaire, en marge de l'Eglise catholique, sans discernement ni directeur de conscience avisé. Ceux-ci faisant traditionnellement office de médiateur et d'interlocuteur pertinent, en matière des choses spirituelles, entre les tendances les plus basses du ressort des passions et de l'imagination ; et les inspirations les plus sublimes des sommets de la contemplation.

165. Gardeil A. Ibid., p. 133.

166. Gardeil A. Ibid., p. 134 (c'est nous qui soulignons).

167. Gardeil A. Ibid., p. 136.

Pour revenir à JANET et à sa psychologie des conduites appliquée à la croyance par l'entremise de son étude de cas pathographique, plusieurs points restent à être soulevés, de façon *intermédiaire*, vu que l'œuvre de JANET se poursuivra au-delà des années 1926-28, l'auteur réévaluant tardivement partie de assertions qu'il avança, à propos de la psychologie de la croyance et du mysticisme, en 1936-37.

- Tout d'abord force est de reconnaître que JANET, tout en s'étant appuyé sur une tradition philosophique « à la française », inspirée en filigrane de M. F. MAINE de BIRAN à T. RIBOT, en passant par *l'école médico-psychologique* du XIX^e siècle, empruntant également à la *loi des trois états* d'A. COMTE ; l'auteur forgea une *théorie de la hiérarchie des tendances* imposante et cohérente, en tant que système psychologique, fruit de décennies de travaux. Cette théorie avait également pour vocation de rendre compte des phénomènes psychologiques, de tendances *supérieures* (génie, esprit scientifique, systématique), *moyennes* (égoïstes passionnés, débiles mentaux... intégrant les névroses, les psychonévroses et les aliénations), et *inférieures* (imbéciles et idiots), sorte de vaste édifice à visée synthétique, comme on n'en fera presque plus par la suite, l'« *organo-dynamisme néo-jacksonien* » de Henri EY mis à part (cf. annexe 52). D'ailleurs ce dernier auteur, qui s'inscrivit dans cette même tradition française, empruntant également au neurologue Hughlings JACKSON, préféra citer JANET comme inspirateur plutôt que RIBOT, car celui-ci au contraire de celui-là n'était pas médecin...

Enfin, dans son ouvrage, *De l'Angoisse à l'extase*, JANET eut l'opportunité d'observer une patiente, Madeleine LEBOUUC, en lui proposant un *suivi sur le long cours*, s'échelonnant sur des années, maintenant même une correspondance avec elle jusqu'à la fin de sa vie ; ce qui permit à JANET de récolter des milliers de notes, observations, lettres, mesures faites dans son laboratoire de psychologie... concernant sa cliente, toutes ces données accroissant la pertinence pathographique de son travail.


- Pourtant, après ces quelques aspects positifs, il nous faut maintenant soulever différents points critiques, certains inhérents à la théorisation janétienne, d'autres concomitant de sa position thérapeutique à l'égard de sa patiente, écueils que nous avons déjà soulevés çà et là au décours de ce chapitre. D'emblée l'auteur s'inscrivit dans une position propre à un traitement médical à l'égard de Madeleine, usant de *suggestion* dans son « *besoin de direction* » propre à sa conception théorique et thérapeutique. En effet, sujet à la faiblesse psychologique, les névropathes dont la volonté se trouve affaiblie nécessiteraient d'être *conduit* par quelqu'un qui soit à même d'être situé du côté de la normalité et de l'« *individualité* » (là où Madeleine, psychasthénique dont l'activité s'exprimait tantôt par la croyance asséritive, avait perdu son statut de moi, et involué en « *personnage* »).

Occupant donc une position de directeur, se faisant même appeler « *mon père* », JANET endossa également le rôle de Saint Joseph durant les extases de Madeleine, celle-ci s'attribuant en parallèle un rôle de sainte miraculée ! JANET ne saisit absolument pas le « *transfert* » à l'œuvre dans sa relation à Madeleine quant à la place de directeur de conscience « *laïque* » où elle le situa. Certes le médecin était hostile à la psychanalyse freudienne, résistant par là même à son implication personnelle dans sa rencontre avec sa malade, et les effets de la parole de celle-ci, sur ses propres chaînes associatives, qui auraient pu le mener par-delà le voile du contenu « *manifeste* », à accéder à un contenu « *latent* » au sein de son propre « *inconscient* »...

Pourtant, sans aller jusqu'à prétendre que le motif principal à cette méconnaissance quant à l'analyse contre-transférentielle de sa place (où Madeleine LEBouc positionna JANET fantasmatiquement), et les effets de cette place sur les symptômes produits par sa patiente, auraient été du ressort de son hostilité à la psychanalyse. Il nous semble plutôt que l'écueil majeur était théorique. En effet, JANET, de formation philosophique, disciple de RIBOT qui érigea une « *psychologie expérimentale* » de type anti-métaphysique, était en fait favorable à une psychologie des actions visibles, écartant du même coup la démarche qui consistait à partir de sa propre pensée (ou pour parler en terme psychanalytique, de ses « *associations libres* » et autres analyses des formations de son *inconscient*, et leurs effets). Par là même, on peut donc aisément comprendre que JANET ne put point prendre appui sur l'« *introspection* », (observation intérieure des faits psychiques) car ce concept et cette démarche étaient issus de la *philosophie éclectique* à laquelle JANET, tout comme RIBOT, avaient tourné le dos.

De ce fait JANET dissocia Madeleine (alias Pauline) et son ancrage religieux : notons que l'apparition de ses symptômes (qualifiés de délires de persécution, contractures hystériques, stigmates...) sont survenus au moment où celle-ci apprit que le père CONRAD, nom de religion du capucin Jean CHARTIER (1819-1893), son directeur de conscience allait mourir. Internée, elle rencontra JANET qui fut mis en position alternative d'une autre *père symbolique*, laïque celui-ci, réalisant une sorte d'intermédiaire entre le R. P. CONRAD (décédé en 1893) et le R. P. POULAIN (prenant le relais dès 1902). Au contraire, à trop avoir voulu psychiatriser ses symptômes, JANET ne tint pas compte du fait que le *discours* de sa patiente s'inscrivait dans une légitimité mystique. Pire, il méconnut les racines culturelles de l'expérience mystique, en mettant en *perspective correspondante* les énoncés de Madeleine, à relents franciscains, avec les écrits de Sainte Thérèse d'AVILA de tradition carmélitaine.

Par ailleurs, JANET établit une « *ressemblance* » (!) entre *l'anormal*, le *primitif* et *l'enfant* et se fonda sur trois approches complémentaires quant à cette étude, respectivement la *psychologie pathologique*, la *mentalité primitive* et la *psychologie de l'enfant*, axées sur une approche évolutionniste.

<i>ANORMAL</i> [Psychologie pathologique]	<i>PRIMITIF</i> [Mentalité primitive]	<i>ENFANT</i> [Psychologie de l'enfant]
- T. RIBOT	- E. DURKHEIM - L. LEVY-BRUHL	- J. PIAGET
Evolution des troubles morbides	Evolution de l'espèce	Evolution de l'individu
 <p><i>Ressemblances et rapports d'équivalences</i></p>		

Là encore JANET, comme un certain nombre d'autres penseurs des XIX^e et XX^e siècles, ne fit pas l'économie d'une approche fondée sur l'évolution graduelle ascendante sur son tableau du *système hiérarchique des tendances*. Les modèles « *ethnocentriques* » qui réduisaient d'autres cultures ou civilisations aux rangs inférieurs de « *sauvages* », situés à un stade d'évolution pré-logique, étaient en effet très populaires à l'époque, véhiculant par ailleurs des thèses racistes qui avançaient entre autre l'inégalité des êtres humaines...(*Le Manuel alphabétique de psychiatrie*, dans sa seconde édition de 1960 présentait encore une entrée rédigée par H. AUBIN sur le « *primitivisme* » pour qualifier l'expérience de la mentalité primitive).

Autre point litigieux selon nous, toujours à partir du modèle hiérarchique, où la croyance semble précéder, comme nous avons pu le voir, l'évolution intellectuelle ultérieure, faisant office d'étape, de passage obligé, mais transitoire, vers les tendances supérieures (sur un versant ascendant, les *actes ergétiques* et rationnels, les *conduites expérimentales* et enfin, au sommet les *conduites progressives*). De sorte que les deux stades de la croyance (réfléchis et assératifs) furent fondés à partir de l'adaptation à la société, à la réalité extérieure et bien sûr à l'organisme. Se faisant, la *croyance* est devenue un facteur essentiel et cardinal dans les maladies mentales selon le système janétien, comme le releva fort justement le psychiatre Joseph FUSSWERK-FURSAY : « *si l'on veut établir une distinction scientifique entre névrose et psychose, on doit dire, d'une façon générale, que dans les névroses, la croyance réfléchie, donc la plus évoluée, est seule perturbée, tandis que dans les psychoses la régression de la croyance est plus profonde jusqu'à son niveau assératif, c'est à dire avant l'apparition de la pensée* »¹⁶⁸. Se faisant, la mystique chrétienne dans ses accomplissements les plus élevés ne se trouve logée qu'à l'enseigne des *tendances moyennes*, plaidant du coup, à propos des extases mais aussi des expériences mystiques, pour une expression transitoire, non achevée, quand ce n'est pas de la pure pathologie, de ces états, ce qui nous semble être un point de vue par trop univoque. Dit autrement, le mystique serait dans le meilleur des cas un « *égoïste passionné* », au pire un « *débile mental* », là où le sujet aux prises avec les conduites expérimentales incarnerait une haute réalisation de « *l'esprit scientifique* »...

Enfin, comme le soulevaient les psychiatres Colette WESTPHAL et Michel LAXENAIRE, un malentendu patent s'était donc produit entre JANET et sa patiente, dans sa psychothérapie à visée pédagogique : « *il s'agit pour la croyante de participer à la révélation divine, là où le savant se réclame d'une étude laïque du mysticisme* »¹⁶⁹. Finalement la saisie et l'écoute du symptôme sont capitales, Jean ALLOUCH allant jusqu'à dire que « *la maladie de Pauline guérira par une rentrée au bercail de la religion* »¹⁷⁰ (!).

A notre connaissance, JANET ne répondit pas, du moins officiellement, par un écrit quelconque, aux critiques et objections émanées des franges cléricales. Pourtant le médecin chemina intellectuellement entre 1926, date d'édition de son premier tome *De l'Angoisse à l'extase* et 1932, moment où il démarra un cours au Collège de France intitulé « La conduite de la croyance », poursuivi en 1934 par des conférences toujours au Collège de France sur « La psychologie de la croyance et le mysticisme » ; et remis en chantier en 1937 par un cours, toujours au même endroit¹⁷¹. Durant cette décennie (1926-1937), « *JANET avait cessé de considérer le mysticisme comme une croyance purement asséritive. Il tendait maintenant à voir dans les mystiques des penseurs progressistes qui cherchaient à aller au-delà des formes de croyances que leur offraient la science et la logique de leur temps* »¹⁷².

168. Pierre Janet cité par Fusswerk-Fursay Joseph. La notion de la croyance et son importance en psychiatrie, in *Annales médico-psychologiques*, 1979, 137, n° 3-4, p. 292.

169. Westphal Colette, Laxenaire Michel. Croyance, humeur et mysticisme : Un retour à Janet ?, in *Annales médico-psychologiques*, 2000, 158, 1, p. 57.

170. Allouch Jean. Du symptôme comme tenant hypothétiquement lieu de sainteté, in *Littoral*, 1994, 41, p. 64.

171. Fusswerk-Fursay Joseph. A propos d'un inédit de Pierre Janet sur les croyances, in *Annales médico-psychologiques*, 1984, 142, 5, p. 703-710 (il n'en subsiste que 300 feuillets sténographiés...).

172. Ellenberger H. Ibid., p. 425.

Nous allons examiner l'article de Pierre JANET, intitulé « La psychologie de la croyance et le mysticisme » paru entre 1936 et 1937 dans la *Revue de métaphysique et de morale*, article en trois parties faisant quasiment cent pages !

JANET opéra d'abord un distinguo entre « *croyances sentimentales et personnelles* » de type primitives qu'il qualifia de naïves, étant à l'origine des religions primitives (persistant dans son parallèle récurrent entre les enfants en bas âge et les « *primitifs* »), exposant l'individu aux dangers de l'illusion et de la suggestibilité, menant entre autre au délire psychasthénique ; et les « *croyances rationnelles et expérimentales* ». Celles-ci ont pour caractéristique d'être communes, les lois de la raison et les croyances se devant d'aboutir à des actes perceptifs qui donneront naissance à la science, c'est à dire à « *la vérité* » (!). Les croyances rationnelles et expérimentales se substituant aux croyances sentimentales et perceptives par le truchement de l'évolution normale, vers le stade adulte de l'homme occidental. JANET envisagea ensuite les rapprochements possibles entre « *religieux satisfaits* » et « *positivistes satisfaits* ».

L'auteur considéra la **croyance** comme une conduite humaine, une « *tentative d'adaptation* » pour rendre les actions de l'homme plus efficaces, sorte d'intermédiaire entre les conduites sociales inférieures et les actions intellectuelles supérieures qui se développeront en prenant appui sur elles (« *la croyance n'est au fond qu'une manière de parler, une modification de la parole pour la rendre aussi puissante que l'action des membres* »¹⁷³). Ensuite JANET tenta de définir, dans une saisie très personnelle, le **mysticisme** ; « *il s'agit de penseurs qui sont mécontents des formes de croyance que leur offrent la science et la logique de leur temps et qui forment le rêve non seulement de critiquer la croyance régnante, mais encore de concevoir une forme de croyance supérieure* »¹⁷⁴, se décentrant par là même d'une référence qui se voudrait exclusivement religieuse.

Selon l'auteur, il existe bien évidemment pléthore de conceptions de la mystique ; conviant entre autre F. MOREL, R. H. THOULESS ou encore E. MURISIER pour évoquer le *mysticisme pathologique* sous l'angle de la psychologie religieuse. JANET introduisit dans cette suite la question des troubles nerveux présents chez certaines personnes qualifiées, « *à tort ou à raison* » comme des mystiques ; mais pour camper une position intermédiaire aux auteurs qu'il cita, plus prudent qu'en 1926, il précisa : « *il y a des accès épileptiques, des crises de mélancolie et même des extases en-dehors de tout mysticisme. La malade Madeleine dont j'ai étudié les belles extases présentait un délire religieux, mais n'avait rien d'une mystique* »¹⁷⁵ ! Plus loin, il interrogea les relations entre la *religion* et son *mysticisme*. Là où les religions dites « *modernes* » selon l'expression janétienne, ont une « *hiérarchie de prêtres* » (!) et « *présentent des raisonnements philosophiques soumis au moins en apparence à la logique usuelle et des dogmes analogues à des systèmes philosophiques [...]* »¹⁷⁶ ; le *mysticisme* qui projette de modifier en profondeur les croyances ne peut être assimilé à la religion qui elle admet la « *logique actuelle* ». S'étant semble t'il jusque là inspiré des travaux de Henri BERGSON sur *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), il précisa que « *les petites religions particulières qui souvent donnent naissance à des délires religieux [...] ne sont pas non plus des mysticismes* »¹⁷⁷.

173. Janet Pierre. La psychologie de la croyance et le mysticisme, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1936, XLIII, 3, p. 329.

174. Janet P. Ibid., p. 348.

175. Janet P. Ibid., p. 354 (c'est nous qui soulignons).

176. Janet P. Ibid., p. 357.

177. Janet P. Ibid., p. 357-358.

Dans une partie que JANET intitula le *scepticisme préparatoire*, l'auteur prit appui sur l'œuvre de Saint Jean de la CROIX en accumulant les erreurs et autres contre-sens. S'appuyant d'abord sur la thèse de lettres soutenue à la Sorbonne par un certain J. BARUZZI (sic), tronquant même le titre de son travail¹⁷⁸, il parla de « *poème* » (!) en évoquant la *Nuit obscure* traduite par ce mystique chrétien, qui « *raconte les phases de notre anéantissement intellectuel [...]* »¹⁷⁹. L'usage de ce pronom possessif "notre" semble être référé à la conception janétienne de son *système hiérarchique des tendances* où l'aspect intellectuel est clairement situé du côté des tendances supérieures, JANET généralisant ensuite sa conception personnelle comme si celle-ci faisait office de garant normatif et moral à l'égard des expériences mystiques. Poursuivant sur sa lancée, il précisa chronologiquement que « *nous commençons, bien entendu, par supprimer tout ce qui est sensible, tout ce que les sens, « ces fenêtres de notre prison », nous apprennent sur les choses [...] après les sens et les tendances nous supprimerons le langage [...] et nous enlèverons de la pensée tout ce qui dépend de la mémoire et de l'imagination* »¹⁸⁰, raillant là Jean de la CROIX.

Confrontant ce dernier à Thérèse d'AVILA, à propos de leurs disciplines respectives, « *l'une ne veut rien voir, ne veut rien savoir, s'enténébre complètement (Jean de la CROIX) ; l'autre se complait à noter, à décrire et à distinguer ses états (Thérèse d'AVILA). Sainte Thérèse qui est restée plus près de nous, est religieuse sans doute, mais elle est aussi psychologue ; Saint Jean de la CROIX ne l'est pas du tout. Sa prétendue analyse des fonctions de l'intelligence pour les supprimer est bien superficielle* »¹⁸¹. Ce qui semblait déranger JANET fut la critique initiée par Jean de la CROIX à l'égard de la croyance raisonnable, soulignant qu'il fallait renoncer à toute intelligence humaine (pour connaître, ou plutôt appréhender dans les profondeurs de son âme Dieu). Cet ajout entre parenthèse est de nous car il nous semble qu'il échappa à JANET, celui-ci ne voyant dans cet auteur spirituel, d'origine espagnole, du XVI^e siècle, qu'un négateur acharné de l'intellection propre à un individu pensant, tel que beaucoup de philosophes et de psychologues le définissait du temps de JANET, l'auteur esquivant du même coup la spécificité de la démarche de l'expérience mystique.

Comme le releva JANET, le « *sentiment du mystère* » (!), « *se développe chez tous ceux qui, religieux ou non, se sentent troublés par le besoin de certaines croyances et par la constatation des limites en apparence infranchissables qui ont été imposées à la croyance raisonnable* »¹⁸².

Présenté comme tel, le mysticisme devint un « *scepticisme banal* » (!) où les pratiques ascétiques et autre modifications de la respiration ne sont que des tentatives de variation de la croyance dite raisonnable. Faisant ce constat, JANET proposa une réponse de TYRELL (sic) qu'il ne reprit pas à son compte, à savoir que « *le meilleur mysticisme est de se soumettre à la limitation consciemment, de se rendre compte que notre meilleur Dieu n'est qu'une idole, un temple fait de nos main* »¹⁸³.

178. Le *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (1924, 1^{ère} éd.) du philosophe Jean Baruzzi devint sous la plume de Janet *Saint Jean de la Croix. Etude sur le mysticisme*, par J. Baruzzi (sic) indiquant ou traduisant là une approche janétienne beaucoup plus vague, qui tenta de s'extraire ou encore de dépasser le religieux, en fixant un primat sur le « *mysticisme* » au détriment de l'« *expérience mystique* ».

179. Janet P. Ibid., 1936, 4, p. 507 (c'est nous qui soulignons).

180. Janet P. Ibid., p. 507-508 (c'est toujours nous qui soulignons).

181. Janet P. Ibid., p. 509 (les parenthèses en ajout sont de nous).

182. Janet P. Ibid., p. 513.

183. Tyrell, cité par Janet P. Ibid., p. 515, il s'agit en fait de George Tyrrel.

JANET revint ensuite au constat qu'il avait fait au début de son article, c'est à dire que le mysticisme n'était pas systématiquement associé avec des états pathologiques. Et, à contrario, des crises d'extase chez des malades peuvent présenter les mêmes caractères que celles des mystiques sans qu'on puisse néanmoins les assimiler les unes aux autres. Ces extases pathologiques « *se présentent dans des périodes de grands rétrécissements psychologiques à la suite de grands épuisements [...] enlevant au sujet toute son activité motrice extérieure, et ne lui laissant que l'activité peu coûteuse du langage intérieur et des représentations de la pensée* »¹⁸⁴. Ces troubles névropathiques de teinture mystique s'observent, toujours selon l'auteur, après de graves *hémorragies*, au cours de diverses *intoxications*, surtout lors des ivresses propres au opiomanes, ou encore durant de nombreuses *névroses*.

JANET insista plus loin en fixant le constat suivant : « *il n'est pas exact que les crises d'extase d'aujourd'hui soient des imitations des extases attribuées aux saints : ni les individus qui ont eu des hémorragies, ni les opiomanes, ni même les grands nombres de névropathes ne connaissent ces descriptions anciennes. Il présentent d'ailleurs des symptômes bien plus précis que les symptômes si vaguement décrits à propos de troubles qui provoquaient l'admiration bien plus que l'observation* »¹⁸⁵. Reprenant son argument d'alors, JANET spécifia que les *extases anciennes* furent observées par les sujets eux-mêmes, et « *décrites après la crise par le sujet qui est envahi par tous les sentiments que l'extase a développés* »¹⁸⁶ ; alors que les *crises actuelles* (telles chez Madeleine) sont observées durant la crise elle-même, et décrites par un observateur extérieur qui n'a pas éprouvé les mêmes sentiments... Dans ce dernier cas, JANET reconnut que toutes les expressions de vision de Dieu, d'union, d'audition ou encore de fusion ne devaient pas être pris au pied de la lettre, anticipant par là même un ouvrage de son ami Georges DUMAS, *Le Surnaturel et les dieux dans les maladies mentales (essai de théogénie pathologique)*, paru en 1946.

Revenant à la *psychologie pathologique* des névroses et des psychoses, celles-ci sont avant tout des « *maladies de la croyance* », du psychasthénique à l'hystérique, en passant par le paranoïaque... car cette région moyenne des tendances, abritant les croyances, est l'endroit le plus instable et le plus fragile : « *Le mysticisme est un trouble ou, si on préfère, une modification de la fonction de la croyance et que, par conséquent, il se place au même niveau de l'activité psychologique que les névroses et les psychoses ; il est tout naturel qu'il se mélange avec elles. Au fond [...] le mysticisme est essentiellement un sentiment d'insuffisance de la croyance commune et une aspiration à une croyance plus large* »¹⁸⁷.

Ce même « *état d'esprit* » s'observerait également chez le *psychasthénique*, mais il y a cependant une différence majeure entre véritable mystique et malade psychasthénique : « *les sentiments dont la malade sent le trouble sont individuels et nous considérons son sentiment d'inquiétude et ses efforts démesurés comme maladifs ; le trouble du sentiment dont parle le mystique est d'ordre général et peut être apprécié par tous les hommes quand on attire sur lui leur attention : nous sentons qu'il s'agit d'une imperfection de l'esprit humain en général [...] c'est pourquoi nous n'osons plus dire que le mystique n'est qu'un malade, car il faudrait avouer que l'humanité toute entière l'est autant que lui, et nous le considérons comme un visionnaire et un révolutionnaire* »¹⁸⁸.

184. Janet P. Ibid., p. 519.

185. Janet P. Ibid., p. 521.

186. Janet P. Ibid., p. 522.

187. Janet P. Ibid., 1937, XLIV, 2, p. 406 (c'est nous qui soulignons).

188. Janet P. Ibid., p. 407.

JANET qui ne parvint jamais à se libérer complètement des spéculations métaphysiques fit dès lors des mystiques les « *premiers psychologues de la croyance* »(sic) car ils avaient saisi son évolution et son élargissement là où la plupart des philosophes la considérait comme immuable. Ces mystiques devenaient donc, sous la plume de JANET des « *révolutionnaires* » qui anticipèrent un travail de déconstruction sans savoir exactement quels édifices ils rebâtiraient sur les ruines, résumant au moins de manière partielle le parcours intellectuel de Pierre JANET.

3. PARADIGME DES STRUCTURES PSYCHOPATHOLOGIQUES ET RECHERCHES INTERMÉDIAIRES : CONTEXTES ET CLINIQUES, DE LA MYSTIQUE ET DU DÉMONIAQUE [1918-1958].

Dans la suite de notre chapitre consacré aux études de *psychologie pathologique* de Pierre JANET appliquées au cas Madeleine LÉBOUC, et traitant de la question de la croyance asséritive et du mysticisme, il nous a paru opportun de rédiger une brève partie prenant en compte les principales recherches articulées à la *mystique* surtout, au *démoniaque* aussi, dans une perspective médicale, s'inscrivant dans le contexte français de la période 1918-1958. Notre propos visera donc d'abord à saisir succinctement les effets épistémologiques de passage du paradigme des *maladies mentales* (1854-1926) à celui des *structures psychopathologiques* (1926-1977), délimités par Georges LANTERI-LAURA. Ensuite, il s'agira de cerner, toujours dans cette période *transitoire*, l'émergence de mécanismes psychopathologiques faisant *syndromes*, et le déclin progressif (malgré certaines résistances) des entités nosographiques morbides ciblées sur des thématiques spécifiques, au profit précisément d'approches en termes de *structures*.

Dans ce sillage, il nous restera à examiner sommairement un versant qualifié de *démoniaque* puis un versant dit *mystique*, en prenant en compte les principaux travaux des médecins aliénistes et neurologues francophones, dans une période propice à l'émergence de travaux émanant de disciplines diverses, également consacrés à la question de la mystique.

Le troisième grand paradigme de la psychiatrie moderne, dit des *structures psychopathologiques* s'initialisa au Congrès de Genève-Lausanne portant sur la schizophrénie, en 1926 selon la borne désormais classique émise par G. LANTERI-LAURA, marquant là l'apparition de la notion de structure. Ce terme de structure (du latin *structura*) est attesté dans la langue française vers 1530 : il prendra d'abord le sens de « construction »¹, intégré successivement par l'architecture, la botanique puis les sciences naturelles et physiques (au XVIII^e siècle) en étant alors entendu, dans ces dernières occurrences, comme « *l'organisation des êtres vivants en général* »². Cette seconde acception sera spécifiée en un secteur plus restreint, celui des « *appareils et des systèmes de l'organisme [...] et de leurs fonctions* »³, faisant là référence au système nerveux central, et à l'encéphale en particulier.

C'est au XIX^e siècle que le terme émergea dans la sphère des sciences sociales pour ensuite, au cours de la première moitié du XX^e siècle, se répandre à la philosophie, à la linguistique, aux mathématiques, à la sociologie, à la psychologie... et enfin aux sciences humaines en général, désignant des aspects divers, disparates, propre à une discipline chaque fois cernée dans ses modalités individuelles. La psychanalyse, quant à elle, par le truchement de Sigmund FREUD dans *L'Interprétation des rêves* (1900), évoqua la « *structure* » à propos de l'appareil psychique (où les instances, pulsions et mécanismes seront envisagés plus tard dans leur appréhension *métapsychologique*, au sens dynamique, topique, économique et génétique).

1. Garrabé Jean. De l'emploi du mot « structure » en psychiatrie, in *L'Évolution psychiatrique*, 2000, 65, p. 500.

2. Garrabé J. Ibid., p. 499.

3. Garrabé J. Ibid., p. 499.

Enfin dans le champ médical et psychiatrique, un ensemble d'aliénistes tels que Paul GUIRAUD, Eugène MINKOWSKI, ou encore Henry EY, élève de Henri CLAUDE... commencèrent à dénoncer, durant les années 1920, la psychiatrie classique à la fois trop descriptive, dépendante d'une multiplicité de signes, et assujettie à une « *psychologie associationniste, récusée depuis longtemps par les travaux de BERGSON* »⁴.

Ce mouvement de contestation réformatrice aboutit à ce que l'unité de jadis (l'aliénation mentale *unique* qui fut remplacée ultérieurement par les maladies mentales *plurielles*) fit retour, mais marquée par l'approche structurale, et notamment l'opposition pertinente entre structures névrotiques et structures psychotiques. Celles-ci, plus ou moins bien circonscrites, dépendaient donc d'un diagnostic structurel, et pour le psychiatre il s'agissait alors de ne retenir en fait qu'un signe unique qui idéalement relevait d'une pathologie spécifique, mais caractéristique d'une clinique psychopathologique. Par exemple E. MINKOWSKI postula « *la perte de contact vital de la réalité* » à propos de la schizophrénie ; Ludwig BINSWANGER caractérisa l'« *Ideenflucht* » (ou fuite des idées) à propos de la manie...

Progressivement naquit la « *théorie organo-dynamique* » dite *néo-jacksonienne* produite par Henri EY, inscrite à la fois dans un lignage français s'originant au moins de M. F. MAINE de BIRAN en passant par *l'école médico-psychologique*, jusqu'à T. RIBOT, prolongée par P. JANET ; et surtout inspirée par la neurologie de Hughlings JACKSON importée en médecine aliéniste par Henri CLAUDE... De fait le modèle de EY fut une organisation hiérarchisée du sujet humain, qui conditionnait à la fois l'accès à la liberté et la possibilité chez tout un chacun de devenir... fou. Une fois cet état atteint, il y aurait altération du rapport à la réalité [aspect *négatif*, destruction] dont l'hallucination révélerait l'aspect *positif* [ou libération résultant d'une dissolution globale des fonctions perceptives].

Si en France ce modèle fut dominant, il ne fut pas exclusif non plus, car le troisième paradigme fut propice à la prise en compte de disciplines extérieures à la psychiatrie, telles la psychanalyse, la phénoménologie, le behaviorisme... autant de sources légitimes d'inspiration.

A propos des aspects *mystiques* (et *démoniaques*), la lente transition paradigmatique entre les *maladies mentales* au pluriel (1854-1926) et les *structures psychopathologiques* (1926-1977) fut scandée entre autre par des « *délires archaïques* »⁵ (1923) présentés par L. WAHL comme étant précisément sur le déclin. Il ne s'agirait pas d'une forme mentale distincte, mais ces délires seraient plutôt dus au « *retard dans l'évolution du milieu* » (!). Ces délires archaïques de type mystique (mais pouvant revêtir une forme de spirite ou une teinture empreinte de sorcellerie) semblent être selon nous les lointains avatars du partage opéré jadis par Valentin MAGNAN, à propos de son « *délire chronique à évolution systématique* » (1882-1911), en *colorations* délirantes de type moyenâgeuses, modernes ou encore mixtes. En 1934, Joseph LEVY-VALENSI et Jean DELAY publièrent un article dans les *Annales médico-psychologiques*, intitulé « *Délire archaïque (astrologie, envoûtement ..., magnétisme)* », s'inscrivant également dans ce pot-pourri de thématiques récurrentes mentionné par WAHL.

4. Lantéri-Laura Georges. *Essai sur les paradigmes de la psychiatrie moderne* (éd. du Temps), 1998, p. 239.

5. Wahl L. Les délires archaïques, in *Annales médico-psychologiques*, 1923, 1, p. 294-313.

En 1926, l'aliéniste René TARGOWLA rédigea un article sur « Les délires polymorphes » qui peuvent être situés dans une suite, peu fidèle celle-ci, de la « *psychose délirante aiguë des dégénérés* », également de type polymorphes, du même V. MAGNAN. Peu fidèle disions-nous car TARGOWLA reconnaissait le démembrement opéré jadis sur la systématisation de MAGNAN, dès lors son syndrome polymorphe devint « *une affection aiguë ou subaiguë, souvent récidivante, susceptible du reste de passer à la chronicité sans perdre ses caractères fondamentaux, et comportant des éléments complexes maniaques, mélancoliques et psycho-toxiques ; elle s'accompagne de symptômes somatiques* »⁶.

Ce syndrome faisait suite au second classicisme de la psychiatrie française, que nous avons abordé dans un chapitre précédent, où les auteurs tenaient les thématiques du délire comme désuettes, préférant chercher le phénomène initial à la source du délire, afin de pouvoir postuler que chaque type autonome de délire devait correspondre à un *mécanisme* spécifique.

Rappelons que le démembrement du *délire chronique à évolution systématique* de MAGNAN mena à circonscrire les *folies raisonnantes* (Paul SERIEUX et Jules CAPGRAS, 1909) ; une *psychose hallucinatoire chronique* (Maurice DIDE et G. GASSIOT, 1910 ; et surtout G. BALLEET 1911-1914) ; les *délires d'imaginaires* (E. DUPRE, 1910) et bien sûr *l'automatisme mental* (Gaëtan G. de CLERAMBAULT, 1920, même si son concept figura dès 1906 dans ses certificats rédigés à l'infirmerie spéciale du dépôt de la préfecture de police de Paris). Dans ce même sillage virent le jour d'autres mécanismes faisant la plupart du temps figure de syndromes, et qui nous intéressent particulièrement dans la mesure où ils tentaient de rendre compte, sur un versant psychopathologique, du *mysticisme* et/ou de la *possession démoniaque*.

Par ordre chronologique citons le *délire d'influence* (Alfred LEVY-DARRAS, 1911), l'auteur qui fut un élève de Jules SEGLAS, reprit les travaux de son maître sur les persécutés hallucinés sensoriels (dits aussi les *persécutés-possédés*, 1893, que nous avons étudiés en détail dans une autre partie), pour donner à ce délire une valeur d'entité (cf. la thèse de LEVY-DARRAS sur la *psychose d'influence*, Paris, 1914).

Mentionnons aussi un *syndrome d'action extérieure* (H. CLAUDE, 1924) proche de *l'automatisme mental* clérambaultien, exprimant des « *tendances affectives profondes du malade, à partir d'états oniriques disparus [...]* »⁷ avec sensation ou sentiment d'influence exercés sur la personne, émanant de l'extérieur, mais sans lésions ou troubles fonctionnels, comme ceux décrits par CLERAMBAULT à l'origine de son automatisme.

Toujours à la même époque, en 1924, André CEILLIER critiqua d'abord la *subduction mentale morbide* (Maurice MIGNARD, 1924), sorte de domination de l'individu dans son ensemble par la libération de ses automatismes neurologiques ; CEILLIER refusa d'enlever l'étiquette *mentale* (ou *psychologique*) à la notion d'automatisme, car celle-ci n'était pas entièrement circonscrite aux seuls centres du langage.

6. Targowla René. Les délires polymorphes, in *L'Encephale*, 1926, 1, p. 35.

7. Claude Henri. Mécanisme des hallucinations. Syndrome d'action extérieure, in *L'Encephale* 1930, 5, p. 359.

Dans un autre article intitulé « Les influencés, syndromes et psychoses d'influence », paru la même année dans *L'Encéphale*, CEILLIER précisa que « *en langage psychiatrique, le terme influence, en tant qu'il désigne un syndrome, une idée délirante, une psychose, signifie : possession spirituelle. L'influencé est un possédé de l'esprit qui peut dans quelques cas devenir un vrai possédé si, à la possession psychique, s'ajoute la possession corporelle* »⁸. Selon la « *pathogénie* »⁹, le mécanisme d'influence s'expliquerait par la combinaison de deux éléments : l'*Automatisme* (qui traduit une dissociation de la personnalité consciente) et l'*Idee d'influence* (le malade considérant que ses actes et phénomènes automatiques sont ourdis par une influence étrangère, par suggestion, hypnotisme, sciences occultes...).

- L'automatisme porte sur le langage intérieur et la pensée, se traduisant notamment par l'inspiration passive (medium intuitif, inspiration poétique, musicale...) ; sur les représentations mentales principalement visuelles (cf. les « *visions imaginaires* » des mystiques telles chez Sainte Thérèse d'AVILA) ; sur les sentiments et les actes. Par ailleurs, l'automatisme est accompagné de troubles cénesthésiques particuliers.
- Le sentiment et l'idée d'influence comprennent des sous-variétés tel par exemple le sentiment et l'idée de présence, et de *possession*.

Les formes cliniques s'établissant suivant la nature du délire (tels que protection, persécution, érotomane, spirite, mystique etc...) ; suivant le degré de l'automatisme et les caractères des phénomènes pathologiques fondamentaux (cf. parmi d'autres les « *influencés possédés* », par adjonction de phénomènes, de sentiments et d'idées de possession corporelle) ; et suivant l'étiologie.

Enfin Joseph LEVY-VALENSI théorisa un *syndrome de dépossession*, explicité en tant que faits sans conscience de l'état morbide ; faisant office de sous-ensemble de l'automatisme mental. Ce syndrome est « *essentiellement caractérisé par le sentiment de la dépossession (sentiment de l'automatisme de SEGLAS) sur lequel se greffent des symptômes directs et indirects [...] (il) est la base sur laquelle s'édifieront les délires, en particulier les délires d'influence* »¹⁰, chez des sujets ayant une « *constitution mentale particulière* », pouvant se révéler par des habitudes mentales, par l'émotion ou encore des « *toxi-infections* ». Parmi ces symptômes directs, sont évoqués dépossession du langage expressif (délire prophétique...), dépossession de la pensée (pensées devinatoires, rêves prophétiques...), troubles pseudo-sensoriels (vision imaginaire d'après le prototype thérésien, goût spirituel, sentiment de présence...), troubles cénesthésiques, tactiles, génitaux (possession externe ou interne, tels les succubes ou incubes). Comme l'annonça d'emblée LEVY-VALENSI, « *les véritables créateurs du syndrome de dépossession ? mais ce sont les Mystiques et les Possédés* »¹¹, tout en admettant avoir peu lu Sainte Thérèse d'AVILA ou Saint Augustin, affirmant à propos des possédés ayant jalonné l'histoire (suivant la somme historique publiée en 1845 par Louis Florentin CALMEIL sur laquelle il s'appuya), que ce sont les plus typiques des dépossédés. Enfin, plus tardivement suivra un *phénomène* (ou délire) dit *xénopathique* (Paul GUIRAUD, 1950) pouvant être inscrit dans la même lignée.

8. Ceillier André. Les influencés. Syndromes et psychoses d'influence, in *L'Encéphale*, 1924, mars, p. 152 (c'est nous qui soulignons).

9. Au sens restreint du terme, la pathogénie « *renvoie à la question du savoir comme le processus morbide produit, pour ainsi dire, les signes observés en clinique* », in Lantéri-Laura G. Ibid., p. 236.

10. Levy-Valensi Joseph. L'automatisme mental dans les délires systématisés chroniques d'influence et hallucinatoires. Le syndrome de dépossession, in *Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française* (Blois), 1927, 31, p. 117.

11. Levy-Valensi J. Ibid., p. 76.

Par ailleurs, nous avons réalisé un travail d'ampleur formalisé par deux tableaux distincts : notre propos fut d'opposer *médecine aliéniste* et *neurologie* française face à la *théologie catholique*, en établissant des parallèles de type phénoménologiques entre syndromes et entités nosographiques d'un côté, sorcellerie et possession démoniaque d'une part, phénomènes et expériences mystiques d'autre part, situés de l'autre côté des tableaux. Ceux-ci couvrent surtout une période délimitée au XIX^e et XX^e siècles même si quelques entorses à cette règle furent commises, notamment pour tenter de figurer des filiations ou généalogies plongeant dans l'histoire médiévale de l'Europe (cf. annexes 53 et 54).

- Du côté des études médicales et psychiatriques consacrées au **DEMONIAQUE**, c'est à dire aux possessions diaboliques et à la sorcellerie, un ensemble de travaux français sont parus entre 1918 et 1958, nous ne pourrions évidemment pas tous les citer.

Tout d'abord Jean VINCHON et Maurice GARCON (avocat à la cour d'Appel de Paris) co-publièrent un ouvrage intitulé *Le Diable. Etude historique, critique et médicale* (Paris, 1926) dont certains extraits parurent la même année sous la forme d'un article, « La genèse des idées modernes sur les démoniaques », dans la revue *Aesculape*. Jean VINCHON donna par ailleurs une leçon à la Pitié Salpêtrière l'année suivante sur « Le diable chez les psychonévrosés ».

En 1932, Marcel FAVE soutint à Bordeaux sa thèse de médecine portant pour titre *Considérations sur les délires diaboliques*. Il consacra d'abord 184 pages à une approche historique relativement fouillée, puis aborda le diable dans les délires pour sa seconde partie. Si l'auteur affirma qu'il existe des *délires diaboliques*, il ne s'astreignit pas à tenter de les circonscrire d'un point de vue sémiologique, syndromique et nosologique, ce qui évidemment altère grandement la portée médicale de son travail, FAVE se contentant la plupart du temps de citer ses propres observations médicales ou celles d'aliénistes illustres du passé ayant fait autorité.

En 1935 une des leçons donnée à la clinique Sainte-Anne de Paris par Joseph LEVY-VALENSI portait sur les « Sorcières et possédées » ; leçons que l'auteur découpa en trois sous-parties de valeurs inégales, que l'on pourrait qualifier comme suit : histoire, nosologie, cas cliniques.

En 1939, une polémique¹² apparut dans le périodique les *Etudes carmélitaines* autour du cas de Marie-Thérèse NOBLET, le psychiatre Pierre GISCARD exhuma d'abord rien moins que la *Grande Hystérie* de CHARCOT pour avancer finalement qu'aucune conception de l'hystérie n'est actuellement valable, arguant que de ce fait aucune décision scientifique ne pouvait être prise. En effet, la possession de NOBLET étant « indiscernable » et, selon GISCARD du registre du *préternaturel* (merveilleux diabolique), le médecin reconnaissait là ce cas comme exceptionnel car aux limites de la science. Le R. P. André PINEAU monta au créneau pour défendre l'intervention du démon et... l'autorité de l'Eglise ; le philosophe catholique Roland DALBIEZ proposa quant à lui de lancer une vaste enquête « rigoureusement scientifique » et pluridisciplinaire afin de fixer des principes méthodologiques relatifs à la possession, concernant tant l'Europe que les pays à forte présence de missionnaires. Jean LHERMITTE et François ACHILLE-DELMAS intervenant enfin en médiateurs prudents.

12. Controverses. Autour du cas de Marie-Thérèse Noblet, in *Etudes carmélitaines. Le risque chrétien*, 1939, 1, p. 180-194.

Rappelons que l'année précédente était paru *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques* (Paris, 1938) du R. P. Joseph de TONQUEDEC, exorciste du diocèse de Paris. Celui-ci étudia les apparences de la possession démoniaque à partir des psycho-névroses tels la psychasthénie et l'hystérie ; mais aussi les maladies organiques caractérisées ici par la seule étude de l'épilepsie ; et les psychoses, l'auteur évoquant les psychoses hallucinatoires chroniques, la paranoïa, la manie et la mélancolie, et tenta de fixer un discernement, entre « états de possession légitime et de démonopathie morbide »¹³, selon les termes employés par le neuro-psychiatre catholique Jean LHERMITTE, auteur pour le compte des *Etudes Carmélitaines* de la critique de cet ouvrage.

Dans la préface, TONQUEDEC reconnut que son ouvrage était une suite de son *Introduction à l'étude du Merveilleux et du Miracle* (Paris, 1916), le théologien prenant dès lors le parti d'étudier le merveilleux démoniaque. Rappelant la doctrine de l'Eglise à propos de l'existence des esprits mauvais – c'est à dire les anges déchus, les démons, qui pouvaient intervenir dans le monde et auprès des hommes par une action double : soit d'ordre *ordinaire* (visant les facultés inférieures et semi-organiques telles que l'imagination, les appétits sensibles) ; soit d'ordre *extraordinaire* (visant là l'obsession comme phénomène externe, et surtout la possession en tant que manifestation interne). Il ajouta que « ce serait une erreur de croire que L'Eglise ne s'en préoccupe pas et range aveuglément dans la catégorie des possessions ce qui est susceptible d'une explication médicale. Elle distingue, au contraire, formellement et explicitement ces différents ordres de faits »¹⁴.

1) Délires de possession diabolique et aridités mystiques selon Janine et Louis GAYRAL.

L'ouvrage de Janine GAYRAL secondée par Louis GAYRAL, portant pour titre *Les délires de possession diabolique* fut publié en 1944, année de guerre, à Paris aux éditions Vigot Frères et aura marqué son époque. Travail extrêmement rigoureux, subdivisé en trois parties, les délirants possédés, les possessions diaboliques, et enfin aridités mystiques et possession délirante, les auteurs respectèrent une bipartition entre *médecine* et *théologie catholique*.

En fait, cette thèse de médecine sera tout simplement selon nous l'ultime travail d'envergure tentant, à la suite de Jules SEGLAS (1894-95), Auguste MARIE et Charles VALLON (1896-97), Charles PEZET (1909)... d'établir une classification d'ensemble indépendante mais sur un mode syndromique, des *délires de possession diabolique* :

Délire démonolâtrique (culte)

Délire damnophobique (terreur de la damnation).

Délire démonopathique - externe : obsession diabolique.
 - interne : action diabolique cénesthopathiques.
 action diabolique psychique (hallucinations psychiques).

Délire démonanthropique, sous forme primitive ou secondaire.

13. Lhermitte Jean. R. P. Joseph de Tonquédec. – Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques, in *Etudes Carmélitaines. Le risque chrétien*, 1939, 1, p. 211.

14. Tonquedec Joseph de. *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques* (Beauchesne), 1938, p. 11.

Les auteurs tenteront de marquer les rapports entre « délires de possession » et « aridités mystiques » en s'appuyant sur une série de textes, rédigés par des auteurs spirituels (Saint Jean de la CROIX, Sainte Thérèse d'AVILA, Sainte Catherine de GENES, Saint François de SALES...), afin de s'en servir de base pour les descriptions psychopathologiques. Les *épreuves de la vie mystique* peuvent s'apparenter à la sémiologie de la mélancolie dépressive comme le relevaient les GAYRAL, idées de culpabilité, d'auto-accusation, d'indignité, dégoût de l'activité, stérilité de l'intelligence, sentiment de damnation... ; critères auxquels peuvent se surajouter « *entraînement au mal, rayonnement du « mal », sentiment de dévaluation de l'âme, de séparation ou même de haine de Dieu, éveil de vices nouveaux ou reviviscence d'anciens, mépris de l'oraison, antagonisme des tendances et de la volonté* »¹⁵.

Les auteurs reconnurent ensuite la proximité, voire la similarité des processus psychologiques sous-jacents à ces épreuves et les délires de possession tels que circonscrit dans cet ouvrage : obsession par contraste, sentiment de présence diabolique, obsession de l'enfer, illusions, hallucinations. « *On voit que ces épreuves de la vie mystique sont étroitement apparentées aux états pathologiques mentaux : [...] il faut moins compter, pour les séparer, sur l'opposition de leurs critères respectifs que sur le contexte général qui les accompagne : en un mot, nous devons chercher, en présence d'un état tel que ceux dont nous parlons si tout est pathologique ou s'il s'agit seulement d'un état transitoire, d'une phase de développement de la vie intérieure chez un mystique* »¹⁶.

L. et J. GAYRAL aborderont par la suite la « *nuit obscure* » (distinguée en nuit des sens et de l'esprit, selon la tradition carmélitaine), partage quelque peu schématique car de nombreux cas de figures peuvent se présenter ; séparation effective des deux nuits, succession voire même recoupement... L'aridité sera définie comme « *un état de dépression psychologique et spirituelle avec impression de dégoût, d'amertume – éventuellement un manque de goût pour l'oraison – avec facilité à nourrir des pensées et des sentiments de crainte, de tristesse, et susceptible d'entraîner des réactions psychopathologiques morbides* »¹⁷. Ces médecins notant à la suite, fort justement, que leur définition de l'*aridité* absorbait et confondait la *désolation*, évoquée par les théologiens, mais qu'ils assumaient ce choix.

L'aridité entendue comme telle fut alors posée comme un syndrome commun à plusieurs situations, envisagé comme un concept carrefour se déclinant en trois variétés plus ou moins distinctes : *physiologique, morbide, mystique*. Ces trois variétés pourraient également coexister chez un même sujet, nécessitant dès lors une double intervention : **discernement** [directeur de conscience] et **diagnostic** [médecin]. Les auteurs passèrent rapidement en revue les aridités physiologiques (non pathologiques), englobant certains effets de l'inspiration intellectuelle, les aridités dites constitutionnelles et l'*acedia*. Les aridités malades sont assimilées à une « *aridité symptôme* » (expression de R. ALLERS) qui se différencie des « *aridités-stades* », propre aux mystiques dans le franchissement d'une phase de développement intérieur. Une série d'observations seront convoquées afin d'illustrer cliniquement les aridités malades, du côté de la « *cyclothymie* », de la mélancolie, de la psychasthénie et des névroses d'angoisse, sans oublier la paranoïa et la démence.

15. Gayral Louis et Janine. *Les délires de possession diabolique* (Vigot frères), 1944, p. 149. Précisons à ce propos que ce travail fut initialement une thèse de médecine soutenue en cette même année par la seule Janine Gayral, et dont le contenu ainsi que les conclusions sont identiques à l'ouvrage paru sous le nom des deux auteurs !...

16. Gayral L. et J. Ibid., p. 152.

17. Gayral L. et J. Ibid., p. 165.

Enfin, à propos des aridités mystiques telles que présentées un peu plus haut, les deux médecins précisèrent que « *la désolation mystique ne diffère pas des autres par sa substance, mais par son essence et le contexte qui y est attaché* »¹⁸.

Les auteurs tentèrent ensuite de questionner les aridités mystiques dans leurs rapports avec les délires de possession diabolique, afin de distinguer l'aridité en tant que phase obligatoire du développement d'une vie intérieure, ou comme nature psychopathologique. De manière synthétique, trois critères propre à Saint Jean de la CROIX furent avancés :

- « *La méditation devient impossible. L'imagination reste inerte.*
- *Ni l'esprit, ni les sens, ne se fixent sur aucun objet, extérieur ou intérieur.*
- *L'âme se plaît à se trouver seule avec Dieu, en contemplation affectueuse* »¹⁹.

Selon le « docteur mystique », ces trois signes permettaient d'établir un discernement quant à des nuits mystiques authentiques ou non, pourvu que leur présence soit simultanée. Les auteurs appliqueront ensuite ces critères sanjuanistes en parlant de « **concomitance** » (signes de Saint Jean de la CROIX auxquels s'ajoutent des symptômes morbides, mentaux et somatiques), ajoutant que « *parfois on est amené à interpréter certains de ces troubles comme les témoins d'une intervention préternaturelle diabolique, qui vient alors ajouter son incidence à ses concomitances* »²⁰. La « **double concomitance** » sera évoquée lorsque les signes distinctifs de Saint Jean de la CROIX rencontreront des signes pathologiques, amplifiant la difficulté du discernement. A la suite de J. de TONQUEDEC, seront mentionnés des troubles mentaux incompatibles avec les grâces mystiques, car abolissant la vie spirituelle (démences, confusion) ; superposés aux épreuves (mélancolie, neurasthénie, diverses angoisses) ; coexistants éventuellement (« *le département de l'âme non envahi par eux reste perméable à la grâce : ce sont les délires : hallucinations, paranoïa, etc..., qui constituent les « folies partielles* ». *On voit que les délires de possession trouvent à se loger en de multiples points* »²¹).

Enfin une « **triple concomitance** » sera constatée lorsque seront observés les signes établis par Saint Jean de la CROIX, des symptômes pathologiques et des marques de l'action diabolique dite extraordinaire, illustrée par le cas du père Jean-Joseph SURIN, exorciste des ursulines de Loudun. La conclusion des auteurs, « *Conduite à tenir en présence d'un sujet qui se dit possédé par le diable* », est traversée par une série de constats, de questions et d'hypothèses, tel à propos d'un cas clinique : « *s'agit-il d'obsession intérieure ou d'un délire cénesthopathique ? L'examen clinique est impuissant à résoudre ce problème. Il est nécessaire de recourir à l'examen du sujet par un théologien. C'est en collaboration avec ce dernier que le médecin pourra déterminer les éléments du diagnostic : les signes du Rituel, sont précieux, mais non pathognomoniques* »²².

Reconnaissons que le projet des auteurs fut très ambitieux et, selon nous, partiellement réussi : en effet, il tentèrent tout d'abord de situer les distinctions entre « *aridités mystiques* », « *syndrome morbide* » type délires de « *possession diabolique* » et « *possession démoniaque* » authentique, telle que décrite dans le Rituel Romain.

18. Gayral L. et J. Ibid., p. 177.

19. Gayral L. et J. Ibid., p. 183-184.

20. Gayral L. et J. Ibid., p. 184.

21. Gayral L. et J. Ibid., p. 185-186.

22. Gayral L. et J. Ibid., p. 195-196.

De ce fait ils furent obligés de prendre en compte deux discours, celui de la théologie catholique (auteurs spirituels, exorcistes) et celui de la médecine mentale (le leur propre). Ils évoquèrent ensuite les troubles psychopathologiques élémentaires (obsession ; illusion ; hallucinations extérieures, intérieures, psychiques ; sentiment de présence, impulsion) et leur cheminement vers l'idée d'influence diabolique. D'un point de vue pathologique, deux aspects furent détachés : « *la reconnaissance par le malade d'une emprise, d'une influence, qui correspondent à une immixtion, à une séparation dans la personnalité : c'est la possession. Cette reconnaissance exige la conservation d'une partie de la conscience, celle qui assiste à la possession [...] l'identification d'une action diabolique* »²³.

Plus loin, les deux médecins vont passer en revue la nosologie afin de mentionner la présence de leur *délire de possession diabolique* dans la mélancolie, la psychasthénie, la confusion mentale, les syndromes systématisés hallucinatoires, d'influences et paranoïaques. Ce travail, très érudit, constitué d'un historique, d'observations cliniques, d'analyses conceptuelles, de références à de nombreux auteurs... témoignait d'une ouverture d'esprit manifeste sur le lien interrogé entre *délire* [médecine] et *possession* [théologie], nous pose cependant question. Tout d'abord, il nous semble que ces auteurs ont ignoré les avancées les plus récentes dans le domaine de la psychiatrie en matière de *structure*, s'évertuant à dégager (comme ils le reconnurent eux-mêmes) un syndrome, les « délires de possession diabolique », s'inscrivant de par la classification établie dans une filiation, au moins sous ce jour, avec J. SEGLAS ou C. PEZET pour ne citer là que les plus illustres aliénistes s'étant intéressés à ces thématiques. Car justement, c'est bien des thèmes délirants qu'il est question dans ce travail, avant tout, et c'est le risque (ou le tribut) des auteurs qui se sont enfermés dans des approches trop descriptives (références sémiologiques) sur un plan psychopathologique, alors même qu'ils ont pu convaincre avec un brio certain, de l'articulation tentée par eux entre *aridités mystiques* du domaine spirituel, et *délire de possession diabolique* à thème dépressif. Si l'originalité du travail résida dans un projet de collaboration entre directeur spirituel et médecin (cf. annexe 55 pour notre esquisse), afin de discerner et diagnostiquer, le cas échéant, entre concomitance simple, double ou triple (« *bien souvent c'est par le bilan : enrichissement de l'âme ou enfoncement dans la psychose qu'on pourra juger de la nature d'une aridité* »²⁴) ; il est cependant dommage que les auteurs n'aient pas plus explicité sur un plan épistémologique, les différences en termes théoriques de ces deux approches : médecine [corps et âme], et théologie catholique [corps, âme, auxquelles s'ajoute la dimension de l'Esprit Saint].

Avant de clore cette partie, il nous faut encore aborder les travaux du neuro-psychiatre catholique Jean LHERMITTE (1877-1959) qui s'intéressa aux possessions démoniaques en publiant de nombreux articles sur la question, soit dans les *Etudes Carmélitaines* (notamment dans le numéro consacré à Satan, 1948) ou bien dans des périodiques médicaux (*La Semaine des Hôpitaux de Paris, l'Encéphale, Revue médicale française...*) dès les années 1930. Usant dans un article datant de 1944 alternativement des expressions, « *psychoses de possessions diaboliques* », de « *délire de possession démoniaque* » ou de « *démonopathie* », il caractérisa ces terminologies comme suit : « *sentiment de dépossession d'une partie du moi, libération de certains automatismes sensoriels, moteurs, verbaux et idéiques, scission de la personnalité, ce sont là les principaux termes qui conditionnent le type de la démonopathie ou de possession tel que nous le voyons exprimé au complet chez le malade dont nous venons de rappeler l'essentiel de la physionomie morbide* »²⁵.

23. Gayral L. et J. Ibid., p. 77.

24. Gayral L. et J. Ibid., p. 197.

25. Lhermitte Jean. Les psychoses de Possessions diaboliques, in *Revue médicale française*, 1944, 4, (avril), p. 54.

Le moins que l'on puisse dire c'est que LHERMITTE collectionna les *syndromes d'action extérieure* (H. CLAUDE, 1924), de *dépossession* (J. LEVY-VALENSI, 1927) et de *automatisme sensitif* (G. G. de CLERAMBAULT, 1920) sans citer ses sources et pour affirmer, à terme, que cette démonopathie n'est ni une entité nosographique, ni un syndrome, mais une « *coloration pittoresque conférée à une psychonévrose comme l'hystérie, le pithiatisme, la mythomanie ou encore à une psychose authentique telle la psychose hallucinatoire chronique à base d'influence et d'automatisme mental* »²⁶. Evidemment LHERMITTE adapta ses écrits en fonction de l'orientation éditoriale prônée par les périodiques publiant lesdits travaux, admettant tout à fait les possessions démoniaques authentiques telle que l'Eglise catholique les envisage, en les distinguant des pseudo-possessions de type démonopathique dans un article²⁷ publié dans les *Etudes Carmélitaines* de 1948 consacré à Satan (Jean VINCHON rédigea pour le même numéro une production portant pour titre, « Les aspects du diable à travers les divers états de possession »).

Enfin LHERMITTE publia un ouvrage, *Vrais et faux possédés* (Paris, 1956) afin de distinguer les « vrais possédés démoniaques », selon le Nouveau Testament et les intrications sataniques dans les maladies ; des divers aspects des « pseudo-possessions diaboliques », qu'il subdivisa en formes paroxystiques (attaques de l'épilepsie, psychonévrose et hystérie, convulsionnaires), et en formes lucides. Ecrit de nature apologétique (« *Mais d'abord, sommes-nous assurés de la réalité d'un « Esprit impur », d'un « Esprit maléfique » qui rôde autour de nous cherchant sa proie et ses victimes ? Il n'est pas un chrétien qui puisse ne pas donner une réponse affirmative à cette question* »²⁸), LHERMITTE discuta d'abord de la légitimité quant à parler de « faux possédés » : convoquant la tradition ecclésiastique, il précisa d'abord que l'Evangile met en garde contre les faux prophètes, ajoutant ensuite que le *discernement des esprits* était également utilisé par les théologiens catholiques afin de discriminer les faux mystiques ou les vrais possédés démoniaques... dès lors l'expression de « faux possédé » est validée dans ce travail, servant à l'auteur quant à définir son objet. Tentant une définition, il parla d'états qui correspondraient à des affections mentales individualisées du domaine de la pathologie mentale, citant Marie-Thérèse NOLET, Sœur Jeanne des ANGES, Marthe BROSSIER, Magdeleine de la CROIX de Cordoux [psychonévroses et hystérie] ; sans oublier les convulsionnaires de Saint Médard et les possédés de Loudun [convulsionnaires] pour les formes *paroxystiques*. Concernant les formes *lucides* de la pseudo-posssession diabolique, il s'attacha à l'étude du R. P. Jean-Joseph SURIN et Antoine GAY, et conclua à une collaboration des médecins avec les théologiens.

Précisons que l'auteur, campa une position se voulant à la fois scientifique (en tant que neurologue) et apologétique (en tant que catholique), et avança des éléments psychopathologiques intéressant tout en tentant désespérément de soutenir ces deux positions finalement inconciliables, quant à la manière dont l'auteur les aborda. En effet trop de jugements de valeur sont mentionnés pour décrire les hystériques de manière extrêmement dégradante, LHERMITTE se rangeant finalement derrière l'autorité de l'Eglise catholique pour distinguer vrais et « faux » possédés.

Afin de conclure cette partie, nous renvoyons à notre tableau répertoriant la *démonomanie*, la *démonopathie* et leurs principales variantes dans la médecine aliéniste et la psychiatrie française, entre le XVIII^e siècle et la première moitié du XX^e siècle (cf. annexe 56).

26. Lhermitte J. Ibid., p. 54.

27. Lhermitte Jean. Les pseudo-possessions diaboliques, in *Etudes Carmélitaines*. Satan, 1948, p. 472-492.

28. Lhermitte Jean. *Vrais et faux possédés* (Fayard), 1956, p. 10.

- En prenant connaissance des travaux médicaux portant sur la *MYSTIQUE* entre 1918 et 1958, il nous faut d'emblée constater qu'un ensemble conséquent de dossiers ont été ouverts, trouvant tantôt des échos dans d'autres disciplines, la théologie catholique bien sûr, mais aussi la philosophie, l'ethnographie ou encore la psychologie.

Nous allons tenter maintenant d'en rendre compte afin de dégager les contextes concomittant à ces productions, ainsi que les travaux nous semblant les plus pertinents.

Alors que fut soutenue à la Sorbonne, en 1924 la thèse de lettres tant attendue de Jean BARUZI sur *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* ; dès 1926 et jusqu'en 1934, le psychiatre Henri CLAUDE écrivit une série d'articles ou de leçons portant sur « Le mysticisme et la schizophrénie », « Les troubles psychiques de type mystique » ou encore sur « La psychose paranoïaque à type paraphrénique d'allure mystique avec démonopathie et zoopathie... ». Paul COURBON (1879-1958) médecin à l'asile de Stéphanfeld (Bas-Rhin), publia quant à lui dans les *Annales médico-psychologiques* en 1927 une pathographie sur « Saint François d'Assise et la psychiatrie », et surtout, un remarquable article intitulé « Sur la pensée mystique et la pensée morbide », paru la même année dans le *Journal de psychologie normale et pathologique*.

Alors que la tradition de la psychologie religieuse était sur le point de s'éteindre aux Etats-Unis, *La psychologie du mysticisme religieux* de James LEUBA, sortie en France en 1925 en fut l'une des dernières émanations de qualité ; en Europe et particulièrement en France, la psychologie des religions avait encore de beaux jours devant elle, comme en témoignèrent les colloques organisés par les *Etudes Carmélitaines* dès le milieu des années 1930, ou encore cet article de COURBON. Ce dernier auteur essaya de discriminer trois formes de la pensée, l'une « *mystique* », l'autre « *normale* » (religieuse) et enfin une dernière dite « *pathologique* » (il y intégra les psychopathes délirants), l'argument étant d'observer des états de conscience différents de la normalité, à partir de la méthode de *psychologie pathologique*, afin d'être en mesure d'appréhender *in fine* la norme (cf. annexe 57).

En conclusion de ce tableau figuré en annexe, nous allons citer COURBON qui tenta de distinguer, à partir de la *cénesthésie*, les pensées mystiques et morbides : « *chez le mystique, la poussée cénesthésique ne disloque pas les cadres de la pensée. Il interprète ce qu'il éprouve en continuant à se conformer aux règles reçues de la collectivité pour l'ordonnancement de la pensée. Aussi est-il compréhensible par les gens normaux et par les autres mystiques. C'est ainsi que ceux-ci sont d'accord pour la signification à donner aux termes miracles, visions, etc. Chez le psychopathe, la tempête cénesthésique fait éclater les cadres de la pensée. La boussole qu'il avait pour orienter ses pensées est affolée au milieu des états individuels imprévus. Aussi est-il incompréhensible aussi bien pour les gens normaux dont il faisait partie naguère, que pour les aliénés au milieu desquels il restera à jamais isolé. Sa pensée n'est pas assimilable non plus à la pensée primitive [...] car les primitifs se comprennent entre eux, et ont aussi leurs aliénés paranoïaques, anxieux, etc.* »²⁹.

29. Courbon Paul. Sur la pensée mystique et la pensée morbide, in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1927, p. 157 (c'est nous qui soulignons).

Si d'après nous l'approche de COURBON fut intéressante, elle pêcha néanmoins par une vision beaucoup trop *tranchée* entre pensées morbides et mystiques ; en fait, l'auteur s'appuya fort pertinemment sur la critériologie thérésienne des différents types de visions (intellectuelle, imaginative, corporelle), mais il oublia de mentionner les états d'aridité, de sécheresse, d'acédie qui tantôt *précèdent* sur un mode ascétique, l'expérience intérieure du mystique, tout comme ces états de souffrance, de mélancolie, d'abandon... tantôt *coexistent* dans ce qu'un Saint Jean de la CROIX appela la « *nuit obscure de l'esprit* ». De fait les aspects de pathologie mentale et de purification de l'âme sont extrêmement difficiles à distinguer et donc à diagnostiquer, écueil que COURBON n'a pas relevé malgré l'intérêt évident de son travail.

Entre 1928 et 1931, plusieurs travaux de valeur inégale furent publiés par des médecins, d'une leçon ayant pour titre « Le moi profond des psychonévrosés éclairé par l'expérience ascétique et mystique » (1928), de Maxime LAIGNEL-LAVASTINE, à un texte de Maurice LEGRAIN, *Le Mysticisme et la Folie* (1931) .

2) Etudes sur l'hallucination chez Sainte Thérèse d'AVILA, d'après Pierre QUERCY [1930-1936].

C'est en novembre 1930 que l'aliéniste Pierre QUERCY (1886-1949), médecin de l'asile de Bordeaux, soutint sa thèse de lettres à la Sorbonne, *Etudes sur l'hallucination. I. Les philosophes. Théorie de la perception, de l'image et de l'hallucination chez Spinoza, Leibniz, Bergson. Les mystiques. Sainte Thérèse : ses misères, sa perception de Dieu, ses visions. II. Etudes cliniques*. Ce volumineux travail de presque mille pages s'inscrit dans la suite de plusieurs publications de cet auteur durant la décennie précédente, sur la même thématique, dans des périodiques tels que *l'Encéphale* ou encore les *Annales médico-psychologiques*. QUERCY y développa un double intérêt : pour les hallucinations dites psychiques (J. BAILLARGER, 1846), et pour les hallucinations auditivo-verbales et psychomotrices. A ce sujet, selon A. FERNANDEZ-ZOILA, « *peut-être tient-on ici la pierre angulaire de la psychopathologie productrice qui marque sa prééminence dans l'éclosion de néo-productions délirantes et hallucinatoires d'une part et dans les variations qualitatives de la façon de vivre ses affects, de l'autre* »³⁰.

L'auteur tentera de distinguer les « *hallucinations esthétiques* » de type sensorielles, dites vraies (liées à des perturbations neurologiques ou à des lésions) ; des « *hallucinations non-esthétiques* » de type pseudo-hallucinoire (avec un délire relié au monologue du sujet lui-même) c'est à dire une activité délirante chronique et faussement hallucinoire : « *ce qu'il faut étudier, ce n'est pas l'hallucination en soi, elle n'existe pas, c'est l'halluciné, c'est la folie qui permet à des gens de prendre leurs pauvres images pour des apparitions ou des voix. L'hallucination n'est pas un phénomène à part, original, premier, c'est un délire, une erreur de jugement à propos d'une Image* »³¹.

De fait, QUERCY niait la réalité de l'hallucination engageant par l'initiative de ses travaux, une approche du langage intérieur et du langage délirant. Après avoir passé en revue les diverses théories de la perception chez les philosophes B. SPINOZA, G. W. LEIBNIZ, H. BERGSON, étudiant au passage H. TAINE, l'auteur s'intéressa aux mystiques de l'école carmélitaine, principalement Sainte Thérèse d'AVILA et Saint Jean de la CROIX, dans l'optique d'apporter certains éclaircissements aux visions thérésiennes et surtout aux hallucinations.

30. Fernandez-Zoila Adolfo. Le récit-délire dans ses productions parlées. A propos du « délire d'hallucinations » selon Pierre Quercy, in *Actualités psychiatriques*, 1981, X, 2, p. 52.

31. Pierre Quercy, cité par Fernandez-Zoila A. Ibid., p. 54 (c'est nous qui soulignons).

S'inspirant d'abord des travaux de H. DELACROIX en matière de psychologie religieuse (mais remplaçant au passage le terme subconscient, jadis utilisé par DELACROIX, au profit d'un « *inconscient psychologique* »), QUERCY avança ensuite dans une partie qu'il intitula « Sainte Thérèse et les psychiatres », toute une série de symptômes morbides et autres diagnostics, de l'hystérie en passant par l'extase paralytique ou encore cataleptique, la psychasthénie... etc., pour ensuite camper une position quelque peu décalée. S'il reconnut la présence de pathologies de type viscérales, nerveuses ou mentales, ce n'était pas aux fins de disqualifier le parcours de la mystique, mais plutôt pour s'interroger sur la manière dont ces maladies furent intégrées à sa personnalité (et éventuellement participèrent aux phénomènes mystiques).

Le médecin aliéniste se pencha par la suite sur la critériologie des visions thérésiennes (corporelles, imaginatives, intellectuelles) afin de tenter d'établir des parallèles du côté de la science médicale, tout en reconnaissant que ces qualificatifs propre au corpus mystique n'avaient pas le même sens dans une autre discipline (cf. annexe 17) : « *ses visions imaginatives seraient nos visions sensorielles, et ses visions intellectuelles nos visions imaginatives. Elle appellerait corporelles ou sensorielles les visions qui exigent l'intervention du globe oculaire, du tympan ou de la peau.... Et d'un objet, peut-être métapsychique ; elle appellerait imaginaires ces visions que nous appelons précisément sensorielles, et qu'on peut avoir les yeux fermés, les oreilles bouchées, en rêve, et qu'ont fort bien les aveugles et les sourds* »³². Quant aux visions intellectuelles ou spirituelles, elles seraient sans images, QUERCY les rapprocha des visions imaginatives en prenant appui sur ... Saint Jean de la CROIX : « *les visions imaginatives sont les mêmes visions, mais infusées surnaturellement, venues d'en haut et non d'en bas, captées sans l'intermédiaire des organes des sens périphériques. Sensorielles ou imaginatives, les voies d'accès sont différentes, les visions sont les mêmes* »³³. Plus loin, revenant aux écrits de Sainte Thérèse, QUERCY précisa que selon lui, « *la grande différence entre « l'intellectuel » de Thérèse et son « imaginaire » est celle qui sépare les éléments imaginatifs flottant à notre disposition au sein du moi des éléments imaginatifs extérieurs au moi, passifs* »³⁴. Le qualificatif d'intellectuel restant valide, non quant à une absence d'images (QUERCY au contraire y « voyant » une activité sensorielle) effective, mais plutôt en rapport à une cohérence propre au travail mental qu'elle effectue, gratifiant la mystique.

En conclusion, « *physiologiquement et psychologiquement, l'extase divine est un sommeil, et les visions et locutions divines sont des rêves, des hallucinations* »³⁵. Toutefois, QUERCY mentionna une nuance de taille, en effet, les visions thérésiennes « *ne sont le produit ni d'un inconscient malade ni d'un inconscient génial directeur de la conscience ; elles sont l'œuvre d'une volonté particulière et d'un travail direct de Dieu dans notre âme* »³⁶. Cette dernière citation illustre à merveille, selon nous, la conception majoritairement adoptée dans les milieux aliénistes et neurologistes, de la notion d'inconscient. En effet, loin d'être freudien, il est systématiquement apparenté à un « acte primitif du stade réflexe » (JANET) propre à la conduite animale, relativement proche mais néanmoins inférieur aux actes subconscients et aux actes automatiques !

32. Quercy Pierre. *Etude sur l'hallucination. I. Les philosophes. Théorie de la perception, de l'image et de l'hallucination chez Spinoza, Leibniz, Bergson. Les mystiques. Sainte Thérèse : ses misères, sa perception de Dieu, ses visions* (Alcan), 1930, p. 288.

33. Quercy P. Ibid., p. 290.

34. Quercy P. Ibid., p. 299.

35. Quercy P. Ibid., p. 330.

36. Quercy P. Ibid., p. 337-338 (c'est nous qui soulignons).

Si cet « *inconscient* » n'est pas qualifié de malade au sens déficitaire du terme, il peut être au contraire caractérisé de « *génial* » (cf. surcroyance métaphysique, type « *moi subliminal* » de F. MYERS, en liaison avec une source mystérieuse d'où émanerait ce qu'il y a de meilleur en l'homme : génie, sainteté, mysticisme) en oscillant au gré des références théoriques évidemment appliquées par les différents auteurs.

Pierre QUERCY publia en 1935 un article portant pour titre « Sur un mécanisme des visions mystiques (L'hallucination métesthésique) », paru dans les *Annales médico-psychologiques*. Il y distingua trois types de perceptions : une perception ordinaire (celle que l'œil fait avec l'objet, ajouta t'il) ; « *celle que la vue peut sous l'action de la pensée, de la volonté, des souvenirs, l'hallucination pure, [...] celle que l'appareil visuel fait tout seul, avec sa seule physiologie [...]* »³⁷.

L'aliéniste considéra que le *sujet moyen* se focalisait sur le premier type en étant « *inconscient* » (selon l'expression de P. QUERCY) aux deux autres types, alors que le *mystique* « *les découvre ou les ressuscite. Il trouve alors Dieu : 1° dans la perception correcte de n'importe quel objet, 2° dans les hallucinations pures, 3° dans des produits, enfin, de la seule physiologie de l'œil* »³⁸.

Ce que QUERCY tentait d'énoncer dans ses travaux, c'est que pour lui il y avait des visions divines, mais qu'il s'agissait d'hallucinations initiées par un certain mécanisme physiologique (appelé *métesthésique*...?), sans que cela n'altère la certitude morale du mystique d'être relié à Dieu. Reste ensuite à distinguer ce qui relevait du domaine des hallucinations morbides, des visions diaboliques ou divines, mais QUERCY sembla s'être coupé l'herbe sous les pieds en posant cette question, étant donné que la proximité qu'il postula entre mécanisme physiologique (psychopathologique) à l'œuvre dans l'hallucination, ne contredisant pas en même temps une vision (dite hallucination) mystique, posa un évident problème de discernement ou de diagnostic tant il s'évertua à intriquer deux épistémès si distinctes dans son système.

Alors que parurent coup sur coup *Les Problèmes de la vie mystique* (Paris, 1931) de Roger BASTIDE, reprenant entre autre le cas Madeleine LÉBOUC et tentant par ailleurs d'articuler des explications psychologiques et sociologiques afin d'éclairer les phénomènes mystiques ; et *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris, 1932) du philosophe Henri BERGSON, les *Etudes Carmélitaines* se saisirent dès 1932 jusqu'à 1936 de la controverse de Konnersreuth, autour des jeûnes « *absolus* » (!) et de la stigmatisation de Thérèse NEUMANN (1898-1962). De vifs débats animés par le R. P. Benoît LAVAUD contre Dom Aloïs MAGER furent relayés dans ce périodique, alternant entre explications surnaturelles et preuves naturalistes, Bruno de JESUS-MARIE et différents auteurs penchèrent finalement pour soumettre la mystique à un *examen clinique*.

A peu près à la même période, le premier prêtre stigmatisé de l'histoire de l'Eglise, le padre PIO (1887-1968) essuya de la part du Saint Office des persécutions, le R. P. Agostino GEMELLI (1878-1859), prêtre catholique et psychiatre, auteur jadis de *L'origine subconsciente dei fatti mistic* : (Florence, 1913), s'attacha à disqualifier³⁹, entre 1922 et 1933, les *stigmates de la passion* de PIO sans nullement avoir examiné ses plaies ; critiqué en cela par un autre médecin, Giorgio FESTA.

37. Quercy Pierre. Sur un mécanisme des visions mystiques (L'hallucination métesthésique), in *Annales médico-psychologiques*, 1935, 2, p. 554.

38. Quercy P. Ibid., p. 554.

39. Malatesta Enrico. *Padre Pio. Un prêtre sous le poids de la Croix* (F.-X. de Guibert), 1993, 254 p.

Bien que GEMELLI revint sur son diagnostic durant les années 1950 (ce même franciscain eut des positions également ambivalentes à l'égard de la place de la psychanalyse⁴⁰ dans l'Eglise catholique italienne) ; le Padre PIO fut à l'origine de nombreuses guérisons et son procès en béatification fut ouvert en 1969.

En 1935, Joseph LEVY-VALENSI donna des leçons d'histoire de la psychiatrie à Sainte-Anne sur les « Psychoses mystiques », les « Visionnaires » ou encore « Inspirés et théomanes » alors même que Vera DUSS soutint sa thèse de médecine, *De l'Expérience Mystique d'après Saint Jean de la Croix*, en 1936, sous la direction de M. LAIGNEL-LAVASTINE. En cette même année les *Etudes Carmélitaines* publièrent le compte-rendu d'un colloque de psychologie religieuse intitulé « Douleur et stigmatisation » auquel participèrent, entre autre les médecins Paul VAN GEHUCHTEN, Jean LHERMITTE ou encore Jules TINEL...

En 1937, le R. P. Joseph MARECHAL (1878-1944) fit éditer son second tome des *Etudes sur la psychologie des mystiques* rassemblant des articles qu'il avait publiés au préalable, tel parmi d'autres, « Le sommet de la contemplation, d'après Saint Jean de la Croix », « Réflexion sur l'étude comparée des mysticismes », « Principes généraux de mystique comparée » (1926), ou encore « Le problème de la grâce mystique en Islam » (1923). En 1938 l'ethnographe Lucien LEVY-BRUHL (1857-1939) rendit public, après *La mentalité primitive* (Paris, 1922) et *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (Paris, 1931) ; *L'expérience mystique et le symbolisme chez les primitifs* (Paris, 1938), ouvrages qui influencèrent parmi d'autres G. DUMAS dans un travail que nous examinerons un peu plus loin. Enfin mentionnons encore le philosophe Maurice PRADINES (1874-1958) et son *Esprit de la religion. Essai sur les rapports des disciplines mystiques, magie et religion* (Paris, 1941).

Durant le seconde guerre mondiale, rare furent les écrits publiés sur la question de la mystique, citons quand même plusieurs travaux portant sur « Le mysticisme dans les délires » de Claude POTTIER sorti en 1943 dans les *Annales médico-psychologiques* et aussi les thèses médicales d'Andrée LANTENOIS, *Contribution à l'étude de la stigmatisation. Cas de Thérèse Neumann* (Paris, 1944) et de Robert ROUZES, *Contribution clinique à l'étude des délires mystiques* (Lyon, 1945).

3) « Le surnaturel et les Dieux d'après les maladies mentales », essai de Georges DUMAS.

En 1946 Georges DUMAS (1866-1946) publia *Le surnaturel et les Dieux d'après les maladies mentales (Essai de théogénie pathologique)*, où l'auteur, dans sa préface, s'empresse de spécifier ce qu'il entendait par surnaturel : « tout ce qui est supérieur à l'ensemble des êtres finis et aux lois qui les régissent. Les démons, les dieux, les prophètes, les inspirés, les illuminés, les sorciers, les forces qui sont censés leur obéir, tout cela fait partie du surnaturel. Or, nul n'ignore que beaucoup d'aliénés vivent, partiellement ou complètement, dans le Surnaturel ; ils se déclarent fils de Dieu, envoyés de Dieu, messies, Dieu lui-même [...] et ils ont affaire (sic), dans leurs délires, à des forces mystérieuses, hostiles ou favorables »⁴¹. Le propos de DUMAS fut d'appliquer l'observation clinique et psychologique au domaine des « sentiments » traduits dans les nombreuses « idées délirantes », afin d'analyser les mécanismes neurologiques, intellectuels et affectifs à l'origine dans ces sentiments et idées délirantes.

40. Colomba Daria. Psychoanalysis and the Catholic Church in Italy : The role of Father Agostino Gemelli, 1925-1953, in *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 2003, 39 (4), p. 333-348.

41. Dumas G. *Le surnaturel et les dieux d'après les maladies mentales (Essai de théogénie pathologique)* (PUF), 1946, p. VII.

Enfin il tenta de comparer le « *surnaturel pathologique* » [psychologie pathologie] avec le « *surnaturel social* » [sociologie], confrontant à dessein des faits individuels et morbides, avec des faits sociaux et normaux.

Il s'appuya sur l'observation de 34 malades dont la plupart furent internés à la clinique de Sainte-Anne, issus de milieux socio-culturels divers, afin de pouvoir étudier « *la manière dont les aliénés utilisent, dans leurs délires, le Surnaturel qu'ils connaissent déjà, et surtout les mécanismes par lesquels ils créent du surnaturel* »⁴² ; les croyances du milieu social et familial n'étant perçues par DUMAS que de façon secondaire, venant *colorer* les créations et idéations délirantes.

Ensuite l'auteur s'appuya sur une division des psychoses en deux groupes, selon les travaux de Eugène BLEULER, Emil KRAEPELIN, Ernst KRETSCHMER, Henri CLAUDE, Eugène MINKOWSKI, Jacques BOREL et quelques autres, et postula deux catégories :

PSYCHOSES REALISTES

Les malades vivent dans la réalité (monde familial et social), maintenant un contact intellectuel, affectif et pratique.

« *Les aliénés réalistes vivent dans la même réalité que nous et avec une logique qui, toute déviée qu'elle soit par des états affectifs, est encore notre logique* » (p. X).

[Ce surnaturel fait partie du « *réel* » tout comme les réalités morales ou sociales]

Surnaturel
réaliste

Le délire ne perd pas le contact avec les ***réalités sociales environnantes.***

Réalisme logique et paralogique

- manie et mélancolie.
- paranoïa 1) vraie.
- 2) d'influence.
- 3) hallucinatoire.
- psychasthénie.
- hystérie.

PSYCHOSES DEREALISTES

Les malades se détachent de la réalité au lieu de rester en contact avec elle, s'isolant partiellement ou totalement dans un monde propre.

« *Les autres vivent partiellement ou complètement dans une pseudo-réalité et une pseudo-logique – on pourrait même dire une alogique – qui rappelle celle du rêve* » (p. X).

[Ce surnaturel fait partie d'une « *pseudo-réalité* » et la pensée alogique sera la sienne]

Surnaturel
déréaliste

Le délire est conçu et développé dans des ***rêveries autistiques.***

Déréalisme alogique

- rêve.
- schizophrénie.
- paraphrénie 1) systématique.
- 2) fantastique.

42. Dumas G. Ibid., p. VIII.

L'auteur, fidèle à la méthode de *psychologie pathologique* de son maître RIBOT, se demanda dans quelle mesure la pathogénie du surnaturel et des dieux telle qu'elle se manifestait dans les productions délirantes des malades mentaux, pouvait-elle éclairer la psychogénie du surnaturel et des dieux dans les sociétés humaines dites primitives, ou dans les sociétés modernes. L'auteur répondit à cette question par la négative, car quand bien même les aliénés font appel au même sentiment que la sociogénie des dieux (cf. dans la mélancolie, la paranoïa vraie, hallucinatoire, d'influence, les paranoïdes, les psychasthéniques), les dieux de la pathologie mentale ne répondent pas à la définition des dieux tels que les sociétés humaines les conçoivent.

DUMAS conclua que selon lui la grande différence entre le « *surnaturel pathologique* » (théogénie morbide) chez les malades mentaux et le « *divin religieux* » (théogénie primitive), « *c'est d'être un divin crée par un individu pour son usage personnel et non le divin d'un groupe plus ou moins étendu. Le malade est hors d'état de le concevoir sous cette forme et de penser pour un groupe [...] il ne peut penser conformément à l'esprit d'une collectivité, c'est à dire objectivement [...]* »⁴³.

Après guerre retenons les travaux de Pierre GISCARD sur « Les délires mystiques » (1946) ou encore « Stigmates et pseudo-stigmates » (1949) aboutissant finalement en une monographie, *Mystique ou hystérie ? A propos de Marie-Thérèse Noblet* (1953) ; GISCARD s'intéressant également aux *expertises médicales dans les cas de mystiques* avec quelques articles rédigés entre 1942 et 1954. En 1951 Yves AVERLANT soutint sa thèse de médecine traitant de *Mysticisme et psychopathologie* (Paris), la même année où Jean LHERMITTE publia *Les hallucinations cliniques et physiopathologique* (Paris, 1951) dont le chapitre VIII porta sur les hallucinations des faux mystiques.

4) Mystique et psychiatrie : Jean LHERMITTE et Henri BARUK.

Après une vingtaine d'années de recherches sur la question, le neuro-psychiatre Jean LHERMITTE publia en 1952 un ouvrage qui fit couler beaucoup d'encre, *Mystiques et faux mystiques*, dans lequel il consacra la majeure partie à ce qu'il appela les accidents de la vie mystique, la stigmatisation et le stigmatisme et enfin les contrefaçons de la vie mystique. Selon l'auteur, de nombreuses étapes scandent le cheminement ascétique du mystique afin d'atteindre l'union transformante : la vie mystique contenant des « *moments d'incomparable joie* » alternant tantôt avec des phénomènes que LHERMITTE qualifia d'inquiétant ou de troublant. L'auteur posant que « *il y a donc à distinguer dans la vie mystique ce qui appartient en propre à cet élan, à cette force qui dépasse les données sensibles pour atteindre le divin et ce qui doit être considéré comme la rançon de la faiblesse de la nature humaine* »⁴⁴. Distinguant mystique d'Orient et mystique d'Occident, l'auteur envisagea cette dernière comme « *plus riche de sentiments, plus profonde, plus émouvante, plus totale* »⁴⁵, marquant une position « *christocentrique* » affirmée. LHERMITTE insista ensuite sur les visions, extases, locutions, stigmates..., présentés en tant que « *phénomènes contingents susceptibles de s'apparenter avec les états pathologiques les mieux caractérisés* »⁴⁶, phénomènes qui viendraient colorer et « *accidenter* » (!) la vie mystique, et ressemblant extérieurement à des phénomènes liés à la faiblesse de la nature.

43. Dumas G. Ibid., p. 322.

44. Lhermitte Jean. *Mystiques et faux mystiques* (Bloud & Gay), 1952, p. 8.

45. Lhermitte J. Ibid., p. 25.

46. Lhermitte J. Ibid., p. 20.

Enfin, on pourrait très bien résumer la ligne choisie par l'auteur à partir de la sentence suivante : « nous avons seulement à nous demander si, physiologiquement et psychologiquement, les visions et les locutions divines ne sont pas des actions humaines mises en branle par une puissance qui nous dépasse et que nous appelons Dieu »⁴⁷. Plus loin il tenta de distinguer les stigmates de la passion des stigmatisations frauduleuses (Madeleine LÉBOUC, Louise LATEAU, Thérèse NEUMANN, Marie-Thérèse NOBLET...). Enfin LHERMITTE évoqua l'hystérie fabulante, la mythomanie, la psychose hallucinatoire chronique (automatisme mental, cas type de possession-dépossession), la schizophrénie par dissociation psychologique, pour recouvrir la singularité des cas de fausses mystiques, relevant de la contrefaçon au sens ecclésiastique du terme. L'auteur conclua son œuvre en idéalisant indéniablement ses mystiques (catholiques), ne dira-t'il pas que « les mystiques authentiques nous ont tracé de leur élan spirituel une image incomparable ; nous avons essayé de la faire revivre en lui opposant les contrefaçons et les aberrations qu'introduit la maladie dans un organisme fragile »⁴⁸.

Etonnamment les comptes rendus rédigés par R. CHARPENTIER pour les *Annales médico-psychologiques* et M. et Louis JUSTIN-BESANÇON pour le compte de la *Semaine des hôpitaux de Paris* sont lisses et consensuels à l'égard des propos de l'auteur, élogieux au point de ne développer aucune critique ! A contrario le médecin Charles GRIMBERT et le théologien André COMBES rédigèrent séparément deux mises au point se suivant, portant pour titre « Questions médico-psychologiques » et « Questions théologico-historiques » ; avec pour point de mire l'ouvrage de LHERMITTE, dans le périodique *La pensée catholique. Cahiers de synthèse* de 1953.

D'emblée GRIMBERT postula que « il nous est bien difficile, à nous médecins, sinon impossible comme tels (à moins que nous ne soyons des théologiens en même temps), de discriminer le vrai du faux dans ces états mystiques »⁴⁹ afin de pointer la témérité de LHERMITTE, quand celui-ci décida par exemple d'inscrire Thérèse NEUMANN ou Marie-Thérèse NOBLET sur « sa » liste des faux mystiques.

En effet si LHERMITTE illustra avec beaucoup d'érudition les états mystiques avec son regard de neuropsychiatre, usant du diagnostic différentiel, par contre il alla selon nous trop loin, en parlant avec une autorité qu'il n'avait pas (celle d'un théologien), pour fixer un discernement des esprits. D'ailleurs le R. P. André COMBES ne s'y trompa pas quand il souleva ce problème : « il suppose enfin que le discernement qui, ainsi formulé (c'est à dire distinguer l'authentique et l'apparent) peut paraître assez étrange, peut être opéré « d'une manière objective » [...] par recours exclusif aux « lumières » de cette partie de la médecine que l'on appelle neuro-psychiatrie [...] ne recourant à aucune « lumière » hétérogène à sa spécialité »⁵⁰. Enfin ce même théologien qualifia de « méthode essentiellement décevante »⁵¹ le projet de LHERMITTE qui, selon lui, se concentra trop sur les aspects psychopathologiques et morbides des contrefaçons de la mystique, en souhaitant par ce biais rendre compte des mystiques authentiques... rappelant quelque peu une certaine méthode de *psychologie pathologique* où, seule entorse à la règle, le mystique est substitué au normal dans la démarche de Jean LHERMITTE.

47. Lhermitte J. Ibid., p. 249.

48. Lhermitte J. Ibid., p. 249.

49. Grimbert Charles. Mystiques et faux mystiques. I. – Questions médico-psychologiques, in *La pensée catholique. Cahiers de synthèse*, 1953, 25, p. 79.

50. Combes André. Mystiques et faux mystiques. II. – Questions théologico-historiques, in *La pensée catholique. Cahiers de synthèse*, 1953, 25, p. 86-87 (la parenthèse est de nous).

51. Combes A. Ibid., p. 92.

La même année, le très prolifique Jean LHERMITTE s'attaqua à un autre cas qu'il qualifia selon sa critériologie, de *faux mysticisme*, dans la tradition juive, intitulant son article, « En marge de l'expérience mystique. Le Maggid de Joseph Caro, 1488-1575, d'après l'ouvrage de Hirsch-Loeb Gordon », paru dans *l'Encéphale* en 1952. Sujet, aux dires de LHERMITTE, de visions et surtout d'auditions, CARO fut inspiré par un « *invisible personnage* » (!) qu'il appela Maggid Mesharim. Ce dernier lui aurait dit, entre autre, « *je suis seulement l'écho de tes propres pensées* »⁵², lui enjoignant notamment de compléter tout le *Talmud*. LHERMITTE s'empessa dès lors de diagnostiquer des « *paroles en écho* » (Edouard BRISSAUD), des « *hallucinations psychomotrices* » (J. SEGLAS, 1892) et finalement un « *délire d'influence* » (A. LEVY-DARRAS, 1911), caractérisé par l'« *automatisme mental* » (G. G. de CLERAMBAULT, 1920) ou par le « *syndrome d'action extérieure* » (H. CLAUDE, 1924)...

Un an plus tard, Henri BARUK secondé par Jacques LAUNAY et Jacques ROLAND publièrent un mémoire en deux parties dans les *Annales médico-psychologiques*, ayant pour titre « Contribution à la psychologie et à la psychopathologie des mystiques » ; et s'intéressant aux hallucinations de quelques grands inspirés, tout en reprenant la question du Maggid de CARO. H. BARUK (1897-1999), psychiatre, élève de Joseph BABINSKI et fervent croyant, fut un apologiste acharné publiant de nombreux travaux sur le sujet où il tenta d'articuler les sciences et la religion juive (*Psychiatrie morale expérimentale*, 1950 ; *Le monothéisme devant la science*, 1952...), cet article ne faisant pas exception à cet angle de réflexion. Rejetant les critères fixés par Jean LHERMITTE afin de distinguer vrais et faux mysticismes, BARUK proposa une « *solution* » (!) : s'appuyer sur la « *voix intérieure de la conscience* »⁵³ émanant de Dieu. Celle-ci pouvant être à l'origine du passage (insensible, selon BARUK) de l'inspiration à l'hallucination, par exaltation de la voix intérieure. De fait, dans l'hallucination des psychoses, « *le sujet est frappé d'une impossibilité du frein et de la contention [...] et par là même se sent comme violenté, disséqué mentalement etc...* »⁵⁴, alors que chez le mystique, inspiré, « *la contention est conservée, le sujet reste maître de lui [...] . Alors seulement sa personnalité n'est pas diminuée, ni désagrégée par la voix du Maggid, mais elle est enrichie, exaltée...* »⁵⁵.

La réplique de LHERMITTE ne tarda point, il s'adressa également aux *Annales médico-psychologiques* pour publier un article, « Mystique et psychiatrie », en guise de mises aux points nombreuses. S'en prenant, parmi d'autres, à BARUK qui non seulement procéda selon ses dires par approximations, il amena certaines corrections, Bernadette SOUBIROUS n'est pas une mystique mais une sainte, par ailleurs BARUK ayant confondu, chez LHERMITTE, Thérèse d'AVILA et Thérèse de l'Enfant Jésus (dite de Lisieux), l'auteur précisa ensuite que ces deux saintes avaient rejeté tous les phénomènes corporels émanant de la nature humaine. A propos des visions, auditions, extases, ravissements... l'auteur ajouta que « *ce que nous entendons soutenir encore une fois, c'est qu'aucun de ces phénomènes ne peut être entendu comme nécessairement, obligatoirement, d'ordre surnaturel* »⁵⁶.

52. Cité par Lhermitte Jean. En marge de l'expérience mystique. Le Maggid de Joseph Caro 1488-1575 d'après l'ouvrage de Hirsch-Loeb-Gordon, in *L'Encéphale*, 1952, 4, p. 361.

53. Baruk Henri, Launay Jacques, Roland Jacques. Contribution à la psychologie et à la psychopathologie des mystiques. Première partie : les hallucinations de quelques grands inspirés. A propos du livre de Hirsch Loeb Gordon sur le Maggid de Caro, in *Annales médico-psychologiques*, 1953, p. 25.

54. Baruk H., Launay J., Roland J. Ibid., p. 30.

55. Baruk H., Launay J., Roland J. Ibid., p. 30.

56. Lhermitte Jean. Mystique et psychiatrie, in *Annales médico-psychologiques*, 1953, 2, p. 299.

Sous la dictée du Maggid, le rabbi Joseph CARO entendait distinctement les mots qu'il était contraint d'articuler, LHERMITTE parlant à ce propos de « *langage autophonétique automatique, ipsedixital, c'est à dire d'hallucinations du langage* »⁵⁷, perçus en tant qu'activité psycho-physiologique, achevant de rejeter CARO du groupe « *lhermittien* » des mystiques authentiques, pour en faire un halluciné (et non pas un aliéné !). Notons pour clore ce chapitre, la parution de *L'énigme des stigmates* (Paris, 1955) du médecin catholique René BIOT (1889-1966), consacrant son chapitre IV aux manifestations pathologiques

Comme nous avons tenté de le montrer tout au long de notre travail, le XIX^e siècle paraissait bien délimité à propos des médecins aliénistes et neurologues qui avaient traité la question de la mystique et du démoniaque : l'école de *physiologie historique* [1830-1871] suivie de l'école de la *Salpêtrière* [1872-1909] avec, en périphérie divers auteurs qui ne s'inscrivaient pas dans ces deux bastions. Le XX^e siècle par contre ne sera pas aussi fédérateur en matière de groupes ou d'écoles s'astreignant à appréhender ces mêmes thématiques, nous amenant à évoquer de manière plus éclatée les divers auteurs qui s'attelèrent à cette tâche (cf. notre annexe 58, pour une vue d'ensemble).

De plus en plus, les travaux médicaux reconnaîtront la spécificité et la pertinence des approches propre à la théologie catholique, en matière de discernement, pour les questions relevant des intrications entre mystique et/ou démoniaque d'une part, structures de type psychopathologique d'autre part. Les écrits psychiatriques qui paraîtront durant cet intervalle temporel se feront pour la plupart nuancés, les aspects anticléricaux étant finalement très rares, comme si un changement de cap s'annonçait progressivement, délaissant au fur et à mesure le domaine du religieux (au sens orthodoxe du terme) pour d'autres horizons...

Ajoutons en conclusion de cette partie que les travaux réalisés dans le champ médical jusqu'alors *intégraient* la question du *religieux* et du *mystique* en particulier dans les manuels, précis, lexiques, traités et dictionnaires, comme faisant partie de la psychopathologie (cf. annexe 59). Au tournant des années 1960 les syndromes à connotation terminologique propre au mysticisme ou au démoniaque *disparaissent* progressivement, ces domaines continuant d'être abordés mais surtout dans les dictionnaires et bien sûr dans les ouvrages d'historiographie nationale ou internationale portant sur la médecine aliéniste et la psychiatrie occidentale (cf. annexe 60). Enfin les années 1970 seront marquées par l'achèvement du paradigme des structures psychopathologiques (1926-1977), mais ceci est une autre histoire.

57. Lhermitte J. Ibid., p. 302.

4. CARL-GUSTAV JUNG : DE L'INCONSCIENT COLLECTIF A L'IMAGE ARCHETYPIQUE DE DIEU.

Carl-Gustav JUNG (1875-1961), psychiatre d'origine suisse, descendant d'une lignée de pasteurs, disciple de FREUD pour un temps, fut l'auteur d'un corpus extrêmement original, et occupa une position cardinale dans le mouvement psychanalytique freudien, même si cette place fut provisoire.

Personnage brillant et sulfureux, ayant très jeune une personnalité déjà bien affirmée, il soutint d'abord une thèse de médecine, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter phänomene. Eine psychiatrische Studie* (1902), qui s'appuyait sur l'observation d'Hélène PREISWERK (1880-1911), une jeune médium (qui était en fait la cousine de JUNG) en vue de réaliser son travail. Assistant d'Eugène BLEULER dès 1900 à la célèbre clinique de *Burghölzli*, il fit un bref séjour parisien entre 1902 et 1903 pour y suivre l'enseignement de Pierre JANET, puis fut nommé en 1905 « privat-dozent » (titre universitaire) à l'université de Zürich. A peu près à cette époque, il publia un premier travail sur son « *test d'associations verbales* », ouvrage qu'il envoya en 1906 à FREUD.

A partir de ce moment, une correspondance s'établit entre les deux hommes, et une relation passionnée et passionnelle se noua ensuite pendant presque sept années, où FREUD le considéra comme son « prince héritier », son disciple préféré, celui qui permettrait à la psychanalyse d'être prise en compte par la psychiatrie (suisse). De plus, il vit en ce même JUNG une *alternative* non juive, quant à la diffusion de la psychanalyse (à l'intention de ses disciples viennois, jaloux des fonctions prestigieuses accordées à JUNG, FREUD leur aurait déclaré : « *vous êtes juifs pour la plupart, et par là inaptes à gagner des amis à la doctrine nouvelle [...]* »¹).

Quant à JUNG, il fit l'aveu à FREUD, dans une lettre de leur correspondance, datée du 8 novembre 1907, que FREUD lui-même occupait désormais en lui la place laissée (provisoirement) vacante, par l'atténuation récente de ses sentiments religieux : « *Ma religiosité autrefois très vive s'est clandestinement créée une compensation auprès de vous [...]* »². La réponse quasi prophétique de FREUD ne tarda pas, dans une lettre datée du 15 novembre 1907 : « *le transfert en provenance de la religiosité me semblerait particulièrement fatal ; il ne pourrait en effet se terminer que par la démission, à cause de cette tendance générale des hommes à tirer sans cesse de nouvelles copies des clichés qu'ils portent en eux. Je ferai donc mon possible pour me faire connaître comme inapte à servir d'objet de culte, et vous pensez probablement que je m'y suis déjà mis* »³. Fasciné par FREUD, mais en désaccord avec lui sur sa conception de la sexualité infantile, du complexe d'Oedipe et de la théorie de la libido, JUNG admit que dès 1911 FREUD avait perdu, pour lui, son autorité, et la publication en 1912 de *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* acheva de briser l'amitié entre les deux hommes.

1. Freud Sigmund, cité par Roudinesco Elisabeth, article Jung Carl Gustav, in *Dictionnaire de la psychanalyse/* dir. Roudinesco E. et Plon Michel (Fayard) 2000, 2^e éd., p. 571.

2. Jung Carl Gustav. Lettre du 8.11.1907, in *Sigmund Freud, C. G. Jung, Correspondance. 1906-1914.* (Gallimard), 1992, p. 151.

3. Freud Sigmund. Lettre du 15.11.1907, Ibid., p. 153 (c'est nous qui soulignons).

Accordant un primat aux symboles, qu'il popularisera dans la suite de son œuvre (« *comme expression d'un esprit chthonien, la sexualité est de la plus grande importance. Cet esprit là est l'«autre visage de Dieu», le côté sombre de l'image de Dieu* »⁴), il accorda une place certes prépondérante au sexuel mais non hégémonique, frayant du côté d'un cheminement en marge de la théorisation freudienne.

L'inévitable rupture se produisit en 1913, l'année suivante, JUNG se retira de toutes ses fonctions et traversa, à l'entame de la première guerre mondiale, une crise personnelle très intensive. Dans son autobiographie (en fait écrite par sa disciple, Aniéla JAFFE) il caractérisa cette « *traversée du désert* » qui dura également quatre années, comme suit : « *je me trouvais plongé sans aide aucune dans un monde totalement étranger, et tout m'y semblait difficile et incompréhensible. Je vivais continuellement dans une tension extrême et j'avais souvent l'impression que des blocs gigantesques se précipitaient sur moi. Un fracas de tonnerre succédait sans trêve au fracas précédent. « Tenir le coup » dans cette épreuve fut une question de force brutale. Plus d'un y a succombé. NIETZSCHE, HOLDERLIN et bien d'autres. Mais il y avait en moi une force vitale élémentaire, quasi démoniaque, et dès le début, il fut pour moi bien entendu que je devais trouver le sens de ce que je vivais dans ce phantasme. Le sentiment d'obéir à une volonté supérieure en résistant aux assauts de l'inconscient était inébranlable et sa présence constance en moi me soutint – tel un fil conducteur – dans l'accomplissement de cette tâche »⁵.*

Lorsqu'il rédigea en 1916 *Les Sept Sermons aux morts* qu'il attribua à Basilide d'Alexandrie, JUNG était, selon les versions, en « *dépression* » (E. ROUDINESCO), éprouvait une « *expérience visionnaire* » (C. MAILLARD), traversait une période d'« *introversion* », de « *régression* » consacrée à l'exploration de l'inconscient (A. JAFFE), voire était sujet à une « *maladie créatrice* » (H. ELLENBERGER) ou encore, selon la version de G. H. MELENOTTE, « *JUNG se constitue comme lien d'une expérience où une langue « emphatique » envahit son corps et se met à l'animer [...] « JUNG, secrétaire se fait médium d'une parole dictée par une ombre dont le destinataire sera une figure de son anima »* »⁶. En tout cas, à partir de 1919, il affina son système de pensée, forgea de nouveaux concepts pour créer une *psychologie* dite *analytique*, qui avait pour visée de se démarquer de la psychanalyse freudienne, puisant aux sources de l'ethnologie, de la mythologie, de l'alchimie, de la gnose, de l'occultisme, des traditions religieuses occidentales, des philosophies de l'Inde, du Tibet et de la Chine... pour alimenter ses travaux et sa clinique, non sans certaines dérives raciales auxquelles JUNG s'exposa dans le contexte de la montée du *national-socialisme* en Allemagne durant les années 1930, épisode sur lequel nous reviendrons en fin de chapitre.

Après avoir introduit Carl Gustav JUNG à partir d'une très brève esquisse biographique, il s'agira maintenant de situer une filiation germanique propre à une *philosophie du mysticisme* qui influença le psychiatre suisse, JUNG empruntant également à certains mystiques médiévaux quelques notions lui servant à forger son propre *lexique*.

4. Jung Carl-Gustav. « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées* (Gallimard), 1973, p. 196.

5. Jung C. G. Ibid., p. 206.

6. Melenotte George-Henri. La dictée de Jung, in *Littoral*, 1994, 39, fév., p. 27 et p. 39 (ce même auteur rapprochant ces phénomènes présentés par Jung des « *hallucinations psychiques* » ou « *psychosensorielles* » théorisées par J. Baillarger, 1846 ; ou des « *hallucinations psycho-motrices* » selon le concept de J. Seglas, 1892).

Celui-ci donnant lieu à une théorisation extrêmement dense et originale qui s'abreuva à des sources multiples, JUNG ne cessant pas d'élargir et d'approfondir en divers lieux, sa théorie de l'« *inconscient collectif* » que nous allons tenter d'aborder de manière succincte, au travers de quelques unes de ses œuvres ayant trait avec le religieux, tels *Psychologie et Religion* (1938) ou encore *Réponse à Job* (1952). Notre propos visera enfin, à partir de ces prémices, de cerner le malentendu principal entre l'« *image de Dieu* » d'après JUNG, et « *Dieu* » selon les théologiens ; controverses que nous tenterons d'illustrer à partir entre autre d'une vaste correspondance que JUNG entretient avec des théologiens de diverses confessions. Après avoir repéré quelques effets de la théorie jungienne sur un versant psychothérapeutique, nous conclurons à partir de la question de *l'inconscient collectif* et les psychoses, sorte d'interface (?) entre *folie* et *mystique*, nous permettant de soulever une critique dans ces limites.

D'un point de vue contextuel, au cours du XIX^e siècle, dans le sillage du *Romantisme allemand* et de la *Naturphilosophie* (cf. un de nos chapitres précédents) naquit certes une médecine dite romantique qui prenait en compte le domaine du mysticisme, tel chez Johann Christian HEINROTH (1773-1843) et sa *Geschichte und Kritik des Mysticismus aller bekannten Völker und Zeiten* (Leipzig, 1842) ; ou encore Karl-Wilhelm IDELER (1795-1860) et son *Versuch einer Theorie des Religiösen Wahnsinns. Ein Beitrag zur Kritik der Religiösen Wirren der Gegenwart. Teil 1 : Die Erscheinungen des Religiösen Wahnsinns. Teil 2 : Die Entwicklung des Religiösen Wahnsinns* (Halle, 1850) ; paraissent à la suite du *Der Religiöse Wahnsinn, erläutert durch Krankengeschichte. Ein Beitrag zur Geschichte des Religiösen wirren der Gegenwart* (Halle, 1847). Mais, à notre avis, les recherches réellement originales préfigurant l'inconscient freudien d'une part, les découvertes jungiennes ultérieures d'autre part, furent produites du côté de la *philosophie du mysticisme*.

En effet, sous cet angle, l'époque romantique peut être, à juste titre, qualifiée de « *berceau de l'alliance du mystique et du psychologique* »⁷ par la germaniste Christine MAILLARD, où s'inscrira une filiation d'œuvres majeures, faisant transition avec l'émergence, à la fin du XIX^e siècle, de la *psychologie des religions*. Ces œuvres sont *Die christliche Mystik* (Ratisbonn et Landshut, 1836-42) de Jean-Joseph von GORRES (1776-1848), 4 tomes contenus en cinq volumes ; *Die mystische Erscheinungen der menschlichen Natur* (Leipzig-Heidelberg, 1861) de Maximilian PERTY (1804-1884) en deux volumes ; une *Philosophie des Unbewussten* (Berlin, 1869) d'Eduard von HARTMANN (1842-1906) ; et enfin, plus tardivement, *Die philosophie der Mystik* (Leipzig, 1885) de Carl du PREL (1839-1899), ce dernier ouvrage fut d'ailleurs cité élogieusement par FREUD dans sa *Traumdeutung*.

Comme nous l'évoquions plus haut, ces œuvres préfigurèrent, d'une certaine manière, la naissance d'une *psychologie religieuse* qui s'intéressera également à la question des mystiques, avec des auteurs aussi divers que William JAMES, James LEUBA, Ernest MURISIER, Jules PACHEU, Henri DELACROIX, Marcel HEBERT, Ferdinand MOREL, Brenier de MONTMORAND, Joseph MARECHAL et bien d'autres penseurs anglo-saxons, français ou suisses...

7. Maillard Christine. Le « mystique » et la psyché. De la philosophie du mysticisme à la psychanalyse, in *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900.*/dir. Baßler Moritz, Chatellier Hildegard (PUS), 1998, p. 78.

En léger décalage temporel d'avec ces productions monographiques, ainsi sans pour autant s'aligner sur les « *pathographies* » des aliénistes, émergea un nouveau modèle, issu du champ freudien, la « *psychanalyse appliquée* » (notion figurant sous la plume de FREUD, dès 1897 dans sa correspondance avec Wilhelm FLIESS, mais qui ne sera réellement mise en chantier qu'au milieu de la première décennie du XX^e siècle). Ces travaux, à la lumière d'une *métapsychologie* freudienne (inconscient, refoulement, sexualité, transfert, pulsion, fantasme ...) furent également appliqués au *mysticisme*, avec des portées diverses selon l'orientation des auteurs. A l'aune de cette psychanalyse appliquée, des « *pathographies mystiques* » (expression de C. MAILLARD) furent préconisées par Sigmund FREUD et, dans sa suite, Aurel KOLNAI, Adolf ARNDT, Ernest JONES, Arthur KIELHOLZ ou encore Eduard HITSCHMANN... Une *alternative* aux conclusions exclusivement morbides et déficitaires fut tentée par les productions écrites d'Herbert SILBERER et surtout Carl G. JUNG ; le pasteur Oskar PFISTER campant, quant à lui, une position *intermédiaire*, cursant entre le premier ou le second groupe au gré des auteurs mystiques qu'il traita dans ces écrits.

1) « Notions mystiques » et « corpus jungien » : expérience et influences.

Ce que nous essaierons de montrer maintenant chez C. G. JUNG, c'est que sa théorisation a pu germer à la faveur d'une crise intérieure manifestée entre 1913-1919, le mettant en connexion avec des mythes et des traditions plurielles ; au point même où les concepts qu'il forgea ensuite furent, pour la plupart, empruntés à des courants *mystiques* ou à des auteurs *spirituels*. Si l'on peut dire, les prodromes de cette expérience, qui sera sacralisée par JUNG et ses disciples, furent la manifestation des « *archétypes* » (en tant qu'images de l'inconscient) qu'il tenta d'amener dans le conscient, en dessinant ses rêves et, dans cette suite directe, en écrivant tout ce que lui dictait son imagination (ou sous l'inspiration de l'érudit Philémon !). Si JUNG put apprendre que l'homme pouvait s'enseigner à lui-même des choses qu'il ignorait, ce n'était pas sans risques de se laisser submerger par cet inconscient là.

Selon H. ELLENBERGER, JUNG s'imposa alors trois règles : « *en tout premier lieu, il lui fallait maintenir des liens solides avec la réalité [...]. En second lieu, il lui fallait examiner soigneusement chaque image issue de l'inconscient et la traduire autant que possible dans le langage du conscient. Enfin, il lui fallait déterminer dans quelle mesure les révélations de l'inconscient étaient susceptibles de se traduire en actes et de l'incorporer à la vie quotidienne* »⁸. A la sortie de cette période de retraite en soi, JUNG rédigea les *Types psychologiques* (1921), première œuvre majeure dans sa période post-freudienne, qui contenait en germe quelques uns des concepts fondamentaux de sa psychologie analytique tel l'« *anima* » et l'« *animus* », le « *soi* », la « *fonction transcendante* » ou encore le processus d'« *individuation* »... concepts qui, rappelons-le, correspondaient à la *réalité psychique* dont JUNG avait fait l'expérience. Afin de rendre compte, de manière relativement pertinente avec une vue d'ensemble postulée, de la psychologie jungienne, quelques centaines de pages au moins seraient nécessaires, ce qui est évidemment impossible dans ce travail doctoral qui ne porte pas principalement sur Carl-Gustav JUNG. Nous consacrerons donc seulement un nombre nettement plus restreint de pages pour esquisser certains des concepts majeurs de JUNG, leur filiation avec des traditions spirituelles ou mystiques, afin de cerner quelques uns des principaux enjeux relatifs aux malentendus induits par cette théorisation : là où les psychanalystes freudiens qualifiaient JUNG de « *mystique* » ; les théologiens catholiques ou protestants l'accusèrent de vouloir « *psychologiser Dieu* » (sic).

8. A propos de cet « *affrontement de l'inconscient* » (!), Jung préconisa, dès 1916, que « *une solution préférable consistait à s'engager dans une lutte dangereuse mais fructueuse, contre les éléments contenus dans l'inconscient, afin de s'en rendre maître. Telle est la signification symbolique, des mythes qui racontent la lutte d'un héros contre un monstre : s'il parvient à vaincre il entrera en possession d'un trésor, d'une arme invincible ou d'un talisman. C'est dans la victoire sur la psyché collective que résident les véritables valeurs* »" Jung, cité par Ellenberger, in *Histoire de la découverte de l'inconscient* (Fayard), 1994, p. 719.

Ernst BENZ tenta de dégager deux sources différentes dans l'histoire de la psychologie. La première, dite légitime, « *est la philosophie grecque essayant de résoudre le problème : quelle est l'origine des sensations et de la raison de l'homme, quel en est le mécanisme ? La psychologie classique cherche à résoudre ce problème par l'analyse des sensations et du fonctionnement logique de la pensée* »⁹, l'auteur citant notamment Aristote comme ayant été un des propagateurs de ce courant. Ensuite, en arrière plan, une seconde source pourrait être repérée, partant « *non de la réflexion sur les sensations ordinaires et des règles normales de la pensée, mais plutôt de la réflexion sur des expériences extraordinaires sous formes de visions mystiques, d'audition, d'intuition, d'illuminations, d'apparitions parapsychiques. Chaque expérience extraordinaire provoque une espèce d'obligation interne dans la victime de ces extases de s'expliquer l'inexplicable selon les règles ordinaires du fonctionnement psychique, de se rendre compte de l'irruption inquiétante du transcendant, de définir intellectuellement en catégories raisonnables l'ineffable, de saisir la propriété du pouvoir cognitif de l'âme humaine. Ainsi les vraies origines de la psychologie européenne se trouvent plutôt chez des mystiques, tel maître ECKHART, qui a développé une psychologie religieuse détaillée pour se comprendre lui-même, pour se rendre compte de l'attouchement de l'âme par le transcendant et de ce qu'il nomme « la naissance de Dieu dans l'âme » [...] »¹⁰.*

Toujours selon BENZ, Maître ECKHART marquerait, à travers certaines images (« *l'étincelle de l'âme* » ou encore « *le château dans l'âme* »...), les débuts d'un développement d'une psychologie rigoureuse, poursuivie et affinée par l'entremise de Thérèse d'AVILA, Mme GUYON ou encore Emmanuel SWEDENBORG, et qui leur servit au moins en partie, à la saisie et à l'interprétation de phénomènes et d'expériences mystiques dont ils furent gratifiés. Précisons que JUNG s'inspira beaucoup de ce second courant, qui sembla avoir une influence majeure sur lui-même et son œuvre, postulat qui se vérifierait au travers de ses concepts que nous allons maintenant aborder.

Notons donc une fois encore, en guise de rappel, que les « *notions mystiques* »¹¹ (pour reprendre là l'expression de Christine MAILLARD) qui seront intégrées dans le *corpus jungien* sont empruntées de manière directe aux auteurs spirituels médiévaux et ultérieurs, mais également, par l'intermédiaire de la pensée romantique allemande et des auteurs cités préalablement, J. J. von GORRES, M. PERTY, E. von HARTMANN ou encore C. du PREL...

- L'« *énergétique psychique* » aurait sa source dans les instincts et pourrait être transférée d'un instinct à l'autre, la « *sublimation* » freudienne n'étant dans la conception de JUNG, qu'un processus parmi d'autres. L'énergie psychique, non mesurable, comporterait cependant plusieurs niveaux, inspirée peut être du *modèle hiérarchisé des tendances janétiennes*, subdivisée en niveaux supérieurs ou inférieurs. Cette même énergie psychique serait orientée dans le sens de la *progression* (processus d'adaptation aux exigences du monde extérieur) ou de *régression* (marquant l'échec de l'adaptation et la réactivation de contenus inconscients et conflits internes du passé).

9. Benz Ernst. Psychologie et religion chez Jung, in *Cahiers de l'Herne* /dir. par Cazenave Michel, 1984, 46, p. 242.

10. Benz E. Ibid., p. 242-243.

11. Maillard Christine. Ibid., p. 86.

Enfin ces deux orientations peuvent coexister ou se relayer chez un même individu. De fait « *les symboles deviennent des transformateurs d'énergie. L'assimilation d'un symbole libère une certaine quantité d'énergie psychique qui pourra dès lors être utilisée au niveau conscient* »¹².

- L'« **inconscient collectif** » de JUNG se distingue de l'inconscient freudien (qu'il qualifia de « personnel »), dans la mesure où, suivant ELLENBERGER, « *il évolue selon un processus de développement autonome ; il est complémentaire du conscient ; il est le siège d'images universelles primordiales, les archétypes* »¹³ (nous reviendrons sur ce dernier concept un peu plus loin). Dans le glossaire de la biographie C. G. Jung « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées* (1961), le psychiatre suisse spécifia que « *au delà (de l'inconscient personnel), nous rencontrons aussi dans l'inconscient des propriétés qui n'ont pas été acquises individuellement ; elles ont été héritées, ainsi les instincts, ainsi les impulsions pour exécuter des actions commandées par une nécessité, mais non par une motivation consciente [...]. Les instincts et les archétypes constituent ensemble l'inconscient collectif [...]. « Les contenus de l'inconscient personnel font partie intégrante de la personnalité individuelle et pourraient donc tout aussi bien être conscients. Ceux de l'inconscient collectif constituent comme une condition ou une base de la psyché en soi, condition omniprésente, immuable, identique à elle-même en tous lieux[...] »*¹⁴.

De ce fait, cet inconscient collectif fut évoqué la première fois par JUNG en 1916, à propos de la représentation gnostique du « plérôme » dans ses *Sept Sermons aux Morts*, selon C. MAILLARD. Ce dernier auteur considéra que Maître ECKHART et sa notion de « déité » pouvaient être la matrice d'où émana l'inconscient dit collectif de JUNG: « *l'œuvre d'ECKHART affirme qu'il faut cesser d'hypostasier le divin et propose le modèle d'une déité que l'on ne peut pas représenter, dépourvue d'attributs, conçue comme un au-delà du Dieu personnel que l'on peut qualifier et nommer. L'« étincelle de l'âme » (seelenfünklein) exprime quant à elle la possibilité pour l'homme de coïncider avec cette déité* »¹⁵. Si, d'une certaine manière, JUNG dénonça également la mystification (et pourquoi pas l'illusion, terme propagé par FREUD) d'une projection du père sur la figure de Dieu, de caractère éminemment névrotique ; ce fut pour postuler, à contrario cette fois-ci de la théorie freudienne, une « *fonction religieuse* » dans le tréfonds de la psyché collective, ou peuvent se rencontrer des archétypes.

- Les « **archétypes** », ou plutôt, leur expression « *se rencontre déjà chez Philon d'Alexandrie (De opificio mundi, § 69) et se réfère à l'Imago Dei (image de Dieu) dans l'homme. De même chez IRENEE (Adversus Haereses, 2, 7, 4) où il est dit : [...] Le créateur du monde n'a pas fait ces choses à partir de lui-même mais il les transforma à partir d'archétypes différents de lui. Dans le corpus Hermeticum, Dieu est appelé [...] la lumière archétype. Chez Denys l'AREOPAGITE, l'expression revient fréquemment ; ainsi dans la hiérarchie céleste (chap. II, § 4), [...] les archétypes immatériels ; de même Des noms divins (chap. II, 6). Chez Saint Augustin, on ne trouve pas le terme « archetypus », mais on en rencontre l'idée. Ainsi dans De diversis quaestionibus, 46 : [...] Des idées qui n'ont pas été elles-mêmes formées... Qui sont contenues dans l'intelligence divine* »¹⁶.

12. Ellenberger H. Ibid., p. 725.

13. Ellenberger H. Ibid., p. 726.

14. Jung C. G. Ibid., p. 456-457 (l'ajout entre parenthèse est de nous).

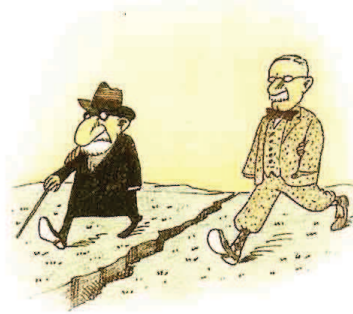
15. Maillard C. Ibid., p. 88.

16. Jung Carl Gustav. *Les racines de la conscience. Etude sur l'archétype* [1953] (Buchen/Chastel), 1995, p. 14.

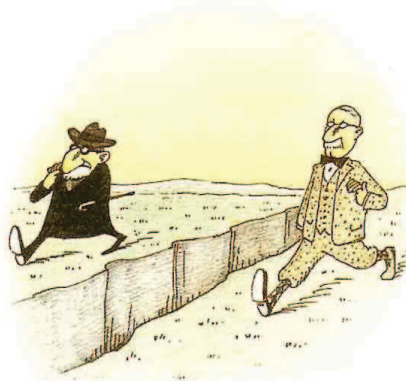
Freud und Jung —
die Geschichte einer Entfremdung



Sigmund Freud,
C. G. Jung



Jugendwahn
war da ein Sprung



drauf reagierten Jung
wie Freud



mit wachsender
Verbissenheit.

JUNG fit encore référence à d'autres domaines comme l'alchimie, « *les enseignements de la tribu primitive* » (!), les mythes et les contes de la littérature universelle, et diverses doctrines secrètes.

D'un point de vue *clinique*, JUNG fut marqué par sa rencontre, au Burghölzli, chez BLEULER, d'un vieux patient schizophrène présentant des hallucinations. Dans l'une d'elle, il rapporta avoir perçu que le soleil avait un phallus dont les mouvements produisaient le vent. Resté d'abord inexpliqué pour JUNG, celui-ci mit ensuite la main sur un ouvrage d'un historien des religions, traitant de la liturgie du culte de Mithra, tel que figuré dans un papyrus grec inédit. Le texte en question « *mentionnait que le vent avait son origine dans un tube suspendu au soleil. Il est exclu que le malade ait pu lire ce texte récemment découvert. Pour JUNG, la seule explication possible semblait être l'existence de symboles universels qui peuvent se manifester dans les mythes religieux comme dans les idées délirantes des psychotiques* »¹⁷, mais aussi dans les rêves, les fantaisies ou encore les illusions des êtres humaines contemporains.

Par ailleurs, il faut distinguer dans la théorie jungienne les « *archétypes* » proprement dits, qui restent à la fois latents et inconscients, échappant à la représentation et aux formes préexistantes, et les « *images archétypiques* » qui sont renvoyées par JUNG à leurs manifestations sur le plan conscient. Les archétypes ne sont pas propre à la seule expérience individuelle, mais font partie d'une structure héritée de la psyché, de nature collective et donc universels.

Les archétypes n'ont donc pas de contenu déterminé, « *une image primordiale n'a un contenu déterminé qu'à partir du moment où elle est devenue consciente et est, par conséquent, emplie de matériel de l'expérience consciente* »¹⁸. Enfin ces archétypes jungiens sont également « *des centres d'énergie psychique ; ils ont une qualité « numineuse » et quasi vivante ; ils sont susceptibles de se manifester lors de circonstances critiques, soit à la suite d'un événement extérieur, soit du fait de quelques modifications intérieures* »¹⁹.

- La conscience individuelle du moi se situe à la frontière entre un monde extérieur dit spatial ; et un monde intérieur qualifié de psychique objectif. En proche périphérie du moi évoluerait diverses « *sous-personnalités* » (expression d'ELLENBERGER) dont les relations avec le moi sont variables au décours de la vie.

Il s'agit de la « *persona* », de l'« *ombre* », de l'« *anima* » ou de l'« *animus* », de l'« *archétype de l'esprit* » et du « *soi* ». En partant de l'extérieur, l'individu présente une *persona*, mot latin désignant un masque dans le théâtre antique, en tant qu'ensemble des attitudes adoptées identificatoirement par tout un chacun en fonction de divers critères individuels et surtout sociaux. L'*ombre*, quant à elle serait la « *partie inférieure de la personnalité ; somme de tous les éléments psychiques personnels et collectifs qui, incompatibles avec la forme de vie consciemment choisie, n'ont pas été vécus ; ils s'unissent dans l'inconscient en une personnalité partielle relativement autonome avec tendances opposées à celles du conscient* »²⁰.

17. Ellenberger H. Ibid., p. 726.

18. Jung C. G. « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées*, p. 453.

19. Ellenberger H. Ibid., p. 726. Précisons que le terme *image primordiale* emprunté à l'historien bâlois Jakob Burckhardt, désignait au préalable, dans la théorisation jungienne, les *archétypes*.

20. Jung C. G. Ibid., p. 459.

L'ombre désignerait donc tout ce que l'individu tente de cacher aux autres et de dissimuler à soi-même, et plus celle-ci est ignorée et écartée de la conscience, plus elle devient active et dangereuse, « *en tant qu'élément de l'inconscient personnel, l'ombre procède du moi ; mais en tant qu'archétype de l'éternel « antagoniste » il procède de l'inconscient collectif* »²¹), pouvant mener dans sa version « *infernale* », selon JUNG, jusqu'à une « *dissociation* ».

Suivons encore H. ELLENBERGER qui met en garde quant à vouloir confondre le concept jungien d'ombre au concept freudien de refoulement : « *l'ombre se rapporte au phénomène de l'« inconscience » (die Unbewusstheit), par opposition à l'« inconscient » (das Unbewusste)* »²². Selon C. MAILLARD, JUNG aurait emprunté cette expression de l'ombre, la « *nigredo* », caractérisée par la mélancolie et la dépression, à la « *nuit obscure de l'âme* » propre à la mystique ascensionnelle de Saint Jean de la CROIX.

Précisons que la *persona* et l'*ombre* sont référées aux aspects les plus extérieurs de l'individu selon le corpus théorique jungien, les autres archétypes de l'âme (*anima* ou *animus*), de l'esprit (le « *vieux sage* », la « *magna mater* ») et bien sûr le soi, appartiennent à la réalité psychique et à l'inconscient collectif. Alors que la *persona* faisait office de zone intermédiaire entre la conscience du moi et le monde extérieur, la fonction de l'*anima* (et de l'*animus*) est d'établir une relation entre la conscience individuelle et l'*inconscient collectif*.

Donc cet archétype de l'âme, en partant de l'exemple de l'homme, « *prend la forme d'une figure féminine, l'anima, et chez la femme celle d'une figure masculine, l'animus, ceci en raison de la nature complémentaire de l'homme et de la femme, chacun d'eux ayant dans son inconscient une représentation idéale de l'autre* »²³.

Une fois encore cet *anima* se retrouvera dans les rêves, les idées délirantes, dans les religions, les visions, les fantasmes, les mythes et la littérature... Si parfois cet *anima* peut être projeté hors de l'inconscient avec des effets désastreux, à contrario « *l'individu peut établir avec l'anima des relations telles qu'elles deviennent pour lui source de sagesse, d'inspiration et de créativité* »²⁴.

Parmi d'autres filiations, il semblerait que les doctrines du mystique Jakob BÖEHME (1575-1624), spéculant jadis sur l'idée de deux principes contraires, auraient alimenté la polarité *animus/anima* dans l'œuvre jungienne. Là où Maître ECKHART parlait, à propos de l'âme, d'une « *part crée et une par incréée* » (!), « *ce postulat d'une nature duelle de l'âme, la rattachant d'un côté aux choses finies, de l'autre côté à l'idée d'un absolu infini, par lequel elle a accès à la déité, au « sans fond » que Jacob BÖHME appellera plus tard l'Ungrund, JUNG le réinterprétera dans le cadre de sa théorie de l'inconscient. Les notions mystiques de déité, d'âme incréée, de fond de l'âme (Seelengrund) lui permettent de concevoir l'inconscient non plus comme produit par le refoulement d'une conscience préexistante, mais comme le fond ou fondement (grund) premier de toute possibilité d'émergence d'une conscience* »²⁵.

21. Jung C. G. Ibid., p. 459.

22. Ellenberger H. Ibid., p. 728.

23. Ellenberger H. Ibid., p. 728.

24. Ellenberger H. Ibid., p. 729.

25. Maillard C. Ibid., p. 89.

C'est là le tour de force de JUNG, qui se démarqua fondamentalement des postulats freudiens, au profit d'une double perspective (empruntée à Angelus SILESIUS, autre auteur spirituel) évidemment « *mystique* » (cela même si JUNG réprouva ce qualificatif, car il se considérait plutôt comme « *empiriste* ») : un niveau plutôt existentiel et contingent auquel serait soumis le moi conscient ; et un niveau essentiel, « *transcendental, celui du Soi, qui en les termes d'ECKHART est « étincelle de l'âme », « château fort de l'âme » où cessent les représentations du multiple, où Dieu lui-même sous sa forme personnelle, anthropomorphe, ne saurait pénétrer* »²⁶.

- Suivra l'« *archétype de l'esprit* » qui peut revêtir la forme du « *vieux sage* », et qui interviendrait dans les moments critiques de la vie de l'individu, au seuil d'un choix capital, et apparaîtrait dans les rêves sous formes de symboles multiples, surtout disions-nous sous les traits d'un vieux sage, mais étant aussi quelquefois représenté par le vent, des figures ancestrales, des divinités secourables etc...
- Ensuite le « *Soi* » (*Selbst*), archétype central, qui désigne la totalité de l'homme, et se trouve représenté par le cercle, le carré, la quaternité, le mandala... Il indiquerait « *le centre le plus profond, invisible et inconscient de la personnalité et une totalité psychique résultant de l'unification du conscient et de l'inconscient* »²⁷. Selon JUNG, « *le Soi est une entité « sur-ordonnée » au moi. Le Soi embrasse non seulement la psyché consciente, mais aussi la psyché inconsciente et constitue de ce fait une personnalité plus ample [...]. Il n'y a pas lieu d'ailleurs de nourrir l'espoir d'atteindre jamais une conscience approximative du Soi* »²⁸.

Comme nous le verrons plus loin, dans la conception jungienne, « *le christ illustre l'archétype du Soi* »²⁹, en tant qu'il représente une totalité de nature divine ou céleste.

- Enfin, la notion cardinale de la systématisation théorique et de la praxis jungienne est l'« *Individuation* », qui désigne « *le processus par lequel un être devient un « individu » psychologique, c'est à dire une unité autonome et indivisible, une totalité* »³⁰, visant à l'unification de sa personnalité.

26. Maillard C. Ibid., p. 89.

27. Ellenberger H. Ibid., p. 731.

28. Jung C. G. Ibid., p. 462. L'auteur ajoutera que « *le Soi est non seulement le centre, mais aussi la circonférence complète qui embrasse à la fois conscient et inconscient ; il est le centre de cette totalité comme le moi est le centre de la conscience* », Ibid., p. 462.

29. Jung Carl Gustav. *Aion. Etudes sur la phénoménologie du soi* [1951] (Albin Michel), 1983, p. 52. D'ailleurs Jung précisa, dans une lettre adressée au prof. Arvind Vasavada, psychothérapeute en Inde, « *si je ne faisais qu'un avec le Soi, je parlerais le sanskrit, je lirais les inscriptions cunéiformes, j'aurais connaissance des événements préhistoriques et de la vie sur d'autres planètes [...]. Il ne faut pas confondre votre propre illumination avec l'auto-révélation du Soi. Par la connaissance que l'on acquiert de soi-même, on n'atteint pas nécessairement à la connaissance du Soi, ou l'on en atteint qu'une partie infinitésimale, même si c'est le Soi qui vous a donné la lumière* », lettre du 22 novembre 1954, in Jung C. G. *Le Divin dans l'homme. Lettres sur les religions* (Albin Michel), 1999, p. 197.

30. Jung Carl Gustav. « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées*, p. 457.

Ce processus se décline, via des « *métamorphoses* », durant la vie entière de l'être humain, se différenciant des stades du développement libidinal freudien, entre « *le moment où l'enfant émerge de l'inconscient collectif et le moment où se parachève le soi [...]* »³¹, avec une période clé située entre 32 et 38 ans (un tournant de la vie, ou « *Lebenswende* ») marqué par un changement brutal ou progressif, et parfois annoncé par un « *rêve archétypique* ». Selon ELLENBERGER, « *lorsque l'individuation est achevée, le moi n'est plus le centre de la personnalité, mais ressemble à une plante tournant autour d'un soleil invisible, le Soi. L'individu atteint la sérénité et ne craint plus la mort ; il s'est trouvé lui-même, et il a appris en même temps à établir des rapports authentiques avec autrui* »³², en tout cas cela semble être une visée *idéale* de la thérapie jungienne, tendant à terme vers une « *sagesse* » humaine, pour reprendre là l'expression de JUNG.

La *psychothérapie jungienne* semble quant à elle se formaliser, à partir d'un dispositif spécifique, de la manière suivante : quelques *entretiens préliminaires* permettront à l'analyste et au patient de décider quel type de thérapie serait la plus appropriée, entre une approche « *analytique-réductrice* » (!) en position allongée, s'appuyant sur les apports théoriques de FREUD, ou d'ADLER, et une approche « *synthétique-herméneutique* » (!) en position assise, face à face, de l'apanage de JUNG.

La fonction du thérapeute étant, si cette dernière option est retenue, d'aider le patient quant à mettre en rapport le conscient et l'inconscient, en s'appuyant sur les rêves (cf. « *l'importance attribuée aux séries oniriques : un rêve ne peut être compris que dans le contexte de ceux qui le précèdent ou le suivent, parfois sur une longue période* »³³). Par ailleurs JUNG recourait à la méthode de l'« *amplification* » en examinant toutes les significations d'une image onirique, raccordées au passé et au présent du patient, voire à l'élucidation d'un rêve archétypique..., à contrario d'un FREUD qui s'appuyait sur la méthode des *associations libres*, JUNG sollicitait également l'*imagination spontanée* ou encore le dessin et/ou la peinture libre.

Nous allons maintenant ramener cette *psychologie analytique* aux étapes « *canoniques* » du processus thérapeutique jungien, durant en moyenne trois années³⁴. La première étape s'occupe de la *persona* et de l'*ombre* et, pour le patient, « *s'il lui faut, bien sûr, accepter son ombre, il doit en même temps, la rendre inoffensive* »³⁵. La seconde étape de processus voit l'apparition spontanée des problèmes de l'*anima* et de l'*animus*, le sujet masculin par exemple se rendra compte qu'il projette son anima sur les femmes qu'il rencontre et s'efforcera d'être vigilant aux interférences projectives de l'*anima* sur les supports féminins, afin de ne plus être perturbé dans la vie affective et sociale.

Enfin la troisième étape du processus thérapeutique voit l'apparition des images archétypiques du *vieux sage* via les rêves, les fantasmes ou encore les dessins ; il s'agira là de veiller, pour le patient, à éviter les projections sur son thérapeute de cet archétype du vieux sage, ou encore s'identifier soi-même à cet archétype.

31. Ellenberger H. Ibid., p. 731.

32. Ellenberger H. Ibid., p. 732.

33. Ellenberger H. Ibid., p. 738.

34. Ellenberger H. Ibid., p. 739.

35. Les étapes de la thérapie que nous détaillons sont puisées dans l'ouvrage d'Ellenberger plus proche, temporellement, de la période du vivant de Jung, ce qui motive notre choix. Ultérieurement un nombre conséquent d'ajustements thérapeutiques ont été apportés par des élèves directs ou des disciples de Jung. Par exemple, selon H. Ellenberger (1970, p. 740) la psychothérapie jungienne dure 3 ans, alors que entre-temps dans un article plus récent, selon Christian Gaillard (2003, p. 6) elle durerait entre 7 et 10 ans. Psychanalyse jungienne, in *E. M. C. Psychiatrie*, 37 - 814 -A-20.

Ce dernier écueil est même qualifié d'« *inflation psychique* » dans le lexique jungien (selon JUNG, « *celui qui ne connaît pas par sa propre expérience l'effet numineux des archétypes aura peine à échapper à cette action négative s'il se trouve, dans la pratique, confronté avec lui* »³⁶).

Précisons que cette construction est évidemment *schématique* et, comme le précisa fort justement ELLENBERGER, « *la réalité cependant, est souvent plus complexe, puisque de nombreux autres archétypes peuvent apparaître à divers stades de la thérapie, chacun d'eux requérant son propre traitement spécifique. Le thérapeute a pour tâche et de faciliter l'émergence des archétypes et d'éviter qu'ils ne submergent le sujet. Chaque nouvel archétype doit être interprété et assimilé par l'esprit conscient, et il revient au patient d'appliquer dans sa vie pratique ce qu'il a ainsi appris* »³⁷.

La thérapie « *synthétique-herméneutique* » de JUNG nécessite également un positionnement spécifique du thérapeute, qui peut envisager un travail de *rééducation* du patient (en lui suggérant des lectures, lui demandant d'appliquer dans son comportement quotidien tel élément dégagé lors de l'analyse...), aux antipodes des règles de neutralité qu'avait édictées FREUD, ou encore des positions lacaniennes ne prenant pas en compte l'existence d'un *contre-transfert*. JUNG, quant à lui, avait un certain souci « *initiatique* » si l'on peut dire, à savoir que chaque thérapeute devait avoir au préalable effectué un travail thérapeutique sur lui-même, comme il le suggéra par le passé à FREUD, règle qui fut d'ailleurs inscrite comme pré-requis indispensable à l' I. P. A. pour les futurs psychanalystes.

2) La psychologie (analytique) de la religion et la thérapeutique.

A la suite de sa crise intérieure, de type mystique, sorte de « *maladie créatrice* » pour employer la notion de H. ELLENBERGER (1964), JUNG attribua un caractère numineux aux archétypes en évoquant une fonction religieuse interne à l'homme, aussi puissante que l'instinct sexuel ou l'instinct d'agressivité.

Le concept de « *numineux* » (ou *Numinose betreffend*, cf. annexe 61), est emprunté au philologue de Marburg, Rudolf OTTO (1860-1937) et son ouvrage, *Das Heilige : Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationales* (Breslau, 1917), où la créature humaine éprouve, dans une expérience singulière, un sentiment spécifique face à son Créateur, mêlé de crainte et de tremblement (*Mysterium tremendum*) et de félicité (*Mysterium fascinans*). Si OTTO limita cette expérience numineuse aux saints, prophètes et mystiques, JUNG élargit sa portée, ramenée finalement à l'expérience de l'*archétype*. Cette opération est cruciale, car par cette entremise, JUNG considéra que les archétypes étaient à l'origine des expériences religieuses, celles-ci ayant ultérieurement produit les rites et les dogmes. Il s'agit là évidemment d'une critique adressée à l'institution ecclésiastique que ne manquèrent pas de relever les théologiens.

36. Jung C. G. Ibid., p. 171.

37. Ellenberger H. Ibid., p. 739.

JUNG ne dira pas autre chose dans *Psychologie et religion* (1938), « si je parle de religion, je dois préciser tout d'abord ce que j'entends par ce terme. Comme le dit le mot latin *religere*, la religion est le fruit de prendre en considération, avec conscience et attention, ce que Rudolf OTTO a [...] appelé le *numinosum*, c'est à dire une existence ou un effet dynamique, qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de la volonté [...]. Le *numinosum* – quelle qu'en soit la cause – est un conditionnement du sujet qui est indépendant de sa volonté. En tout cas, l'enseignement religieux [...] en tout lieu et en tout temps, explique que cet état, où le sujet est plongé, doit être attribué à une cause extérieure à l'individu. [...]. Les diverses confessions sont les formes codifiées et dogmatisées d'expériences d'origine religieuse. Les contenus de l'expérience initiale y ont été sanctifiés et, en règle générale, figés en un édifice mental fort rigide et souvent compliqué »³⁸.

En effet, JUNG fit remonter le terme *religio* de « *religere* », conception de l'Antiquité, et non de « *religare* » (puissance du lien) émanant de la patristique. Le premier terme « signifie « considérer ou observer avec soin ». Cette étymologie donne à la *religio* son vrai fondement empirique, c'est à dire qu'il y va d'une conduite de la vie qui est religieuse, par différence avec une crédulité formelle et une simple imitation, lesquelles équivalent à une religion de seconde main ou à un ersatz de religion. Pour le « théologien », une telle conception est la plupart du temps inconfortable ; il la soupçonne de n'être qu'un simple psychologisme [...] »³⁹.

Entendue comme telle, la religion en tant que lien au sacré [*numineux*], est inhérente à l'âme humaine, argument qui entraîne derechef l'intérêt de la *psychologie analytique* pour cette fonction. Pourtant JUNG se voudra la plupart du temps prudent, du moins dans ses publications, sa correspondance ou encore lors d'interventions publiques (aux journées *Eranos*...), « ce serait une erreur regrettable que de prendre mes observations comme une preuve de l'existence de Dieu. Elles ne prouvent que l'existence d'une image archétypique de la Divinité, et c'est là tout ce qu'à mon sens nous pouvons dire psychologiquement sur Dieu »⁴⁰.

En effet, JUNG semble avoir emprunté le terme d'« *image de Dieu* » aux Pères de l'Eglise pour qui, cet « *Imago Dei* » serait imprimée, dans l'âme humaine, là où JUNG parle d'empreinte (*typus*), de coup apposé, à propos précisément de l'archétype.

A partir de là, une série de malentendus se produiront entre JUNG d'une part, et des théologiens catholiques ou protestants d'autre part, autour de « la confusion originelle de l'*imago* et de son objet (qui) étouffe toute différenciation entre « Dieu » et « l'*imago* de Dieu », c'est pourquoi l'on vous incrimine de théologie et l'on comprend Dieu chaque fois que vous parlez du « concept de Dieu ». [...]. La notion de Dieu répond à une fonction psychologique absolument nécessaire, de nature irrationnelle, et cette notion n'a rien de commun avec la notion de l'existence de Dieu »⁴¹ (cf. annexe 62 pour une distinction entre « théologies » et psychologie analytique, opérée par JUNG autour du concept de *Dieu* et l'*image de Dieu*).

38. Jung Carl Gustav. *Psychologie et religion* [1938] (Buchet /Chastel), 1996, p. 17 et 20 (c'est nous qui soulignons).

39. Jung Carl Gustav. Lettre du 10 octobre 1959 à Gunter Wittwer, in *Le divin dans l'homme. Lettres sur les religions*, choisies et présentées par Michel Cazenave (Albin Michel), 1999, p. 48.

40. Jung Carl Gustav. *L'âme et la vie* (Buchet/Chastel), 1963, p. 438.

41. Jung C. G. *Ibid.*, p. 439-440.

Comme le souligna Helène KIENER, disciple de JUNG et analyste strasbourgeoise, ce dernier « *part de l'homme et des manifestations de Dieu dans l'âme humaine ; il se réfère au seul Dieu immanent, considérant que la psychologie n'est pas en mesure de parler du Dieu transcendant, son domaine étant celui de la théologie* »⁴², faisant du même coup la psychologie de l'« *homo religiosus* » (l'homme religieux). Dès 1920 et ses *Types psychologiques*, JUNG précisa, comme le rappela le philosophe et écrivain Michel CAZENAVE, que « [...] « *Dieu n'est jamais, précisément, que la représentation que se fait notre âme de l'Inconnu, il est une "fonction de l'âme" et "l'âme l'exprime" en tant que créature* », ce qui suppose évidemment d'introduire une distinction radicale entre Dieu et divinité (ce que maître ECKHART appelle *Gott* et *Gottheit* [...]), entre la représentation qu'on se fait et la réalité qui ne peut demeurer pour nous que d'ordre inconscient, inconnu, inconnaissable, et ne peut donc donner lieu qu'à un pur discours négatif [...] »⁴³, négatif à prendre ici au sens notamment de la *théologie apophasique* du pseudo-Denys.

D'ailleurs JUNG rappela, dans une lettre de sa correspondance, que ECKHART disait que « *Dieu est un pur néant* » (!), le psychiatre suisse insistant sur le fait que « *tout ce que l'homme se représente sous le nom de Dieu est image psychique, et n'en reste pas moins image s'il assure mille fois que ce n'est pas image. Si ce n'en était pas, il ne pourrait rien se représenter du tout* »⁴⁴ (cf. également en annexe 63, lettre de JUNG à H. KIENER).

Aux critiques émanant de théologiens qui l'accusèrent de tenter de « *psychologiser Dieu* » ou encore de vouloir « *déifier l'âme* », JUNG rétorquait inlassablement qu'il se voulait *empiriste*, restant par là même dans les limites scientifiques, et n'affirmant du même coup rien sur l'essence divine, parlant d'image archétypique de Dieu, relative et non absolue, mais figurant quand même que « *la vérité religieuse est un contenu de l'âme et non une relique abstruse du passé* »⁴⁵. Au pasteur Max FRISCHKNECHT, il ajouta, « *je voulais seulement dire par là qu'une image de Dieu est présente en l'homme, et ceci bien entendu non dans sa conscience, mais dans son inconscient, dans un endroit où elle n'est accessible à aucune critique ni aucune modification arbitraire. On n'a pas hésité à m'accuser aussitôt d'athéisme* »⁴⁶.

La *fonction religieuse* dans l'âme humaine crée des symboles fondamentaux (dits « *Ursymbole* ») de l'homme et de l'humanité, dont cet imago divine anthropomorphe qui est archétypique et autonome ; et ce qui fit dire à Christian GAILLARD, que « *l'Autre, à ce point, pour JUNG, est sans visage* »⁴⁷, soit en dernière analyse d'origine inconnue. L'image de Dieu archétypique se produirait donc spontanément dans des rêves, des visions... et sera comprise, sur le versant de la *psychologie analytique*, comme un symbole du *Soi* en tant que totalité psychique (ou totalité de l'être).

42. Kiener Helène. C. G. Jung et les théologiens, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1980, 60, p. 293.

43. Cazenave Michel citant pour partie Jung. Introduction, in *Le Divin dans l'homme. Lettres sur les religions*, de C. G. Jung, p. 16.

44. Jung Carl Gustav. Lettre du 14 mai 1950 à Joseph Goldbrunner, in *Le Divin dans l'homme. Lettres sur les religions*. Ibid., p. 92 (c'est nous qui soulignons). Plus tard, dans *Antwort auf Hiob* (1952), Jung indiquait également que « *Dieu est une donnée manifestement psychique et non pas physique, c'est à dire qu'elle n'est constatable que psychiquement et non physiquement* » Jung Carl Gustav, in *Réponse à Job* (Buchet/Chastel), 1996, p. 228.

45. Jung C. G. Lettre du 5 octobre 1945 au père Victor White qui lui reprochait de ne pas reconnaître la transcendance divine, Ibid., p. 80.

46. Jung C. G. Lettre du 8 février 1946, ibid., p. 84.

47. Gaillard Christian. Jung et la mystique. Rêves et réalité, in *Nouvelle revue de psychanalyse* 1980, 22 (Automne), p. 124.

Il semblerait que ce soit précisément l'archétype du *Soi* qui est le plus lié à la religion. JUNG y verrait « *un maillon intermédiaire dans la ligne de l'expérience religieuse de Dieu, au point qu'il l'appelle même l'archétype de Dieu* »⁴⁸, alors même qu'il tenta de maintenir ce distinguo entre un « *Dieu transcendant* » du domaine des théologies et une « *image de Dieu* » du ressort de sa psychologie. L'ambiguïté de la posture jungienne s'infléchit d'autant plus lorsque parut *Aïon Untersuchung zur Symbolgeschichte* (Zürich, 1951) qui sera traduit en français, sous le titre *Aïon. Etudes sur la phénoménologie du Soi*. Dans cet ouvrage, au chapitre cinq, JUNG semble avoir identifié le Christ au symbole du Soi (et non l'inverse !), cherchant « *à montrer comment l'image traditionnelle du Christ réunit en elle les caractéristiques d'un archétype qui est celui du soi* »⁴⁹. Prudemment, JUNG insista quant à ne vouloir se maintenir que sur un plan psychologique, c'est à dire un socle empirique loin de la métaphysique, expliquant que « *les figures de Dieu et du Christ projetées par l'imagination religieuse sont inévitablement anthropomorphiques et doivent être acceptées comme telles ; elles tombent par la suite sous la prise de l'explication, comme les autres symboles* »⁵⁰. Enfin, un de ses ouvrages que nous ne ferons que citer ici, et qui relança les controverses avec les théologiens, fut la *Réponse à Job* (Zürich, 1952) où il tenta d'examiner le problème du mal.

Pour revenir maintenant au « *Soi* », en tant qu'archétype religieux qui peut émerger telle une expérience numineuse, à la fois fascinante et quasi-extatique ; mais également terrifiante et inquiétante au plus haut point, ELLENBERGER nota que ces « *mêmes archétypes, dont les formes cristallisées sont à l'origine de l'expérience religieuse chez le sujet normal, peuvent aussi se manifester dans les délires religieux des schizophrènes* »⁵¹. Cet archétype du *Soi* nous permettra maintenant, à la lumière d'une approche calée sur l'épistémè jungienne, d'éclairer l'interface entre la *psychose* schizophrénique et la question du *mystique* sous son aspect sacré, donc numineux, au sein même de l'*inconscient collectif*.

Psychiatre de formation, Carl G. JUNG « débarqua », en décembre 1900, à l'âge de 25 ans, à la *clinique psychiatrique* universitaire de Burghölzli située à Zürich dirigée alors par Eugène BLEULER (1857-1839). Lieu de formation dynamique, qui accueillera par la suite Karl ABRAHAM, Ludwig BINSWANGER ou encore Eugène MINKOWSKI, cette clinique était d'une certaine manière sous la tutelle d'une tradition nosographique germanique alors représentée par Wilhelm GRIESINGER (1817-1868) et surtout Emil KRAEPELIN (1856-1926), dont le *Psychiatrie : ein Lehrbuch für Studierende und Aerzte* (1883-1915), qui eut huit éditions, fut longtemps la référence. Ce fut dans sa sixième édition datant de 1899 que KRAEPELIN définit la *démence précoce*, subdivisée tout d'abord en trois groupes (catatonie, hébéphrénie et paranoïde).

L'équipe du Burghölzli, par l'intermédiaire de JUNG, fut mise en contact avec la théorie de l'*inconscient freudien* (d'ailleurs d'un point de vue historique malgré les contacts de Max EITINGTON, autre interne au Burghölzli, avec FREUD ; JUNG semble être le premier à avoir appliqué la psychanalyse dans une clinique des psychotiques), et abandonna dès 1907 les approches psychiatriques fondées sur le point de vue anatomique (localisation cérébrale type WERNICKE...), au profit d'une approche plus dynamique.

48. Ellenberger H. Ibid., p. 747.

49. Jung Carl Gustav. *Aïon. Etudes sur la phénoménologie du Soi* [1951] (Albin Michel), 1976, p. 82.

50. Jung C. G. Ibid., p. 81.

51. Ellenberger H. Ibid., p. 747.

Dès 1909, BLEULER forgea un néologisme, « *schize* » (signifiant *fendre, cliver*) pour expliciter la *démence précoce*, en lui accordant une nouvelle terminologie, la *schizophrénie* (1911). BLEULER distingua « *des symptômes primaires, d'origine processuelle qui constitueraient le fond même de la maladie dont la tendance dissociative serait l'expression, et des symptômes secondaires, réactionnels au processus, tels que délires et hallucinations* »⁵². L'apport bleulerien se voudra double, tout d'abord il aura initié un éclairage fondé sur une analyse dynamique des symptômes dans une nouvelle appréhension thérapeutique ; ensuite il aura forgé une théorisation novatrice, évoquant une dislocation ou « *dissociation* » (*Spaltung*) des diverses fonctions psychiques chez le schizophrène ; tout en distinguant sa théorie du concept de *dissociation* usité dans le courant de la médecine aliéniste française de la fin du XIX^e siècle au début du XX^e siècle ; de Pierre JANET à Gilbert BALLEET...

Cette brève approche contextuelle nous permet de fixer une toile de fond qui influença profondément JUNG dans ses idées et théorisation autour de la question de la schizophrénie, nourrie par les conceptions bleuléenne, la théorie de l'inconscient freudien (rappelons que ce fut JUNG qui fit connaître en 1907 à FREUD les *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* d'un certain...Daniel Paul SCHREBER) et le système hiérarchisé des tendances de JANET (notamment « *l'abaissement du niveau mental* », ou encore la perturbation de la « *synthèse normale des représentations* »...).

Dans un texte tardif, *Considérations actuelles sur la schizophrénie* (1957), JUNG aborda le concept forgé par BLEULER, précisant qu'il « *exprime la différence entre la dissociation névrotique et la dissociation psychotique en ce sens que la première représente une dissociation « systématique de la personnalité », tandis qu'il s'agit pour la seconde d'une décomposition « physiologique » et non systématique des éléments psychiques, c'est à dire des représentations [...], la désintégration schizophrénique renvoie à un dénominateur commun qui consiste en un « abaissement du niveau mental » (P. JANET)* »⁵³, avec relâchement de la concentration et de l'attention, les associations perdent de leur valeur..., JUNG finissant par établir un parallèle avec les phénomènes des rêves.

Déjà dans la préface écrite à un ouvrage de John W. PERRY, *The Self in Psychotic Process. Its Symbolization in Schizophrenia* (Berkley, 1953), JUNG insista sur l'usage du dessin ou la peinture, car « *l'un des piliers du traitement est de permettre la confrontation au chaos et pour ce faire, chercher à lui donner forme en le remplaçant par une image où le tremendum se fige. Devenu ainsi inoffensif, et familier, il peut être observé, analysé et interprété [...]* l'image qui en a été faite s'interpose, maintenant la terreur à distance »⁵⁴. Par ailleurs, JUNG fixa certains préalables au traitement de patients psychotiques, du côté du thérapeute, celui-ci requiert tout d'abord une « *solidité intérieure éprouvée* » (!) car la fragilité de certains sujets peut induire chez eux des psychoses, tant la fascination de l'*inconscient collectif* est importante, attractive et dangereuse.

52. Lyard Denyse. Jung et la psychose, in *Cahiers de l'Herne*, 1984, 46, p. 98.

53. Jung Carl Gustav. Considérations actuelles sur la schizophrénie [1957], in *Cahiers de l'Herne*, 1984, 46, p. 120.

54. Lyard D. Ibid., p. 111 (c'est nous qui soulignons).

Il semble que JUNG considérait que la folie était virtuelle en l'homme, indépendamment de structurations psychiques pré-établies au terme de l'adolescence ; sa conception nous semble influencée par JANET, ou tout du moins par un *modèle hiérarchisé du psychisme*, qu'il s'agisse d'une « *Loi de régressions* » (RIBOT), d'une « *involution au stade pré-logique* » (JANET) ou encore de la « *déstructuration du champ de la conscience* » (EY), selon l'auteur de référence adopté.

La seconde qualité du thérapeute est d'avoir une solide connaissance de l'histoire et la phénoménologie de l'esprit, de l'étude des mythes aux traditions religieuses instituées, des philosophies orientales à l'ethnologie, des sciences en passant par l'histoire, la gnose, l'alchimie...car « *il est salvateur pour un psychotique de lui situer la valeur et la signification impersonnelles et universelles des contenus de l'inconscient collectif qui l'assaillent* »⁵⁵. Cela peut avoir pour effet de diminuer sa fascination et de lui permettre de se détacher de ces sources, dites d'excitation, qu'alimentent les noyaux archétypiques des complexes.

Notons que c'est en fait à partir de sa propre clinique des psychoses au Burghölzli que JUNG eut l'intuition d'un parallèle audacieux, entre les *hallucinations morbides* de ses patients et certaines thématiques *mythologiques* appartenant au patrimoine de l'humanité ; le psychiatre suisse collecta alors une somme conséquente de matériaux (mythologies, psychologie et ethnographie des « primitifs », histoire comparée des religions...) qui, synthétisés devinrent le fameux *Wandlungen und Symbole der Libido* (Wien-Leipzig, 1911-12), source de sa discorde et dissidence d'avec FREUD. A partir de l'écoute des patients schizophrènes, surtout de type paranoïde, JUNG repéra cette analogie au niveau de leurs contenus hallucinatoires, avec certains « *grands rêves* » de type archétypique, selon la nomenclature jungienne, que l'on retrouvait également chez « *l'homme primitif* » : « *au contraire des rêves habituels, les rêves de ce type sont à un haut degré impressionnants, numineux, et ils puisent leurs images dans des motifs analogues, voire même identiques, à ceux des mythes. De telles structures, je les appelle archétypiques parce qu'elles fonctionnent sur un mode analogue à celui des comportements instinctifs. En outre la plupart d'entre elles se rencontrent en tous temps et en tous lieux. Elles apparaissent dans le folklore des peuples primitifs, dans les mythes de la Grèce, de l'Égypte et de l'Ancien Mexique aussi bien que dans des rêves, des visions, des hallucinations d'hommes contemporains qui ne connaissent absolument rien de ces traditions* »⁵⁶.

Ce monde des images inconscientes dites archétypiques qui plongent le patient psychotique dans une confusion mentale patente, serait donc aussi la « *matrice* », selon JUNG, de l'imagination créatrice des mythes, universelle et ayant opérée de tout temps : « *je considère ces formations archétypiques comme la matrice de toutes les productions mythologiques. Elles n'apparaissent pas seulement dans des situations de haute tension émotionnelle, mais semblent être aussi très souvent à leur origine* »⁵⁷. De fait, le danger selon JUNG, serait de succomber à l'influence à la fois fascinante et effrayante des archétypes, danger qui expose surtout les sujets qui n'ont pas pris conscience des images archétypiques.

55. Lyard D. Ibid., p. 112.

56. Jung C. G. Ibid., p. 123.

57. Jung C. G. [1957] Ibid., p. 123.

Dans *Des Archétypes de l'inconscient collectif* (1934), JUNG ajoutait que « *s'il existe une prédisposition psychotique, il peut se produire dans certaines circonstances que les figures archétypiques qui, de toute manière, jouissent d'une certaine autonomie en vertu de leur numinosité naturelle, se libèrent totalement du contrôle de la conscience et acquièrent une indépendance complète, autrement dit, engendrent des phénomènes de possession* »⁵⁸, à entendre là comme possession par un archétype.

JUNG affirma que ces archétypes, présents sur le devant de la scène dans la psychose et en arrière-plan, côté coulisses, dans la névrose, influençaient le conscient, et étaient étayés historiquement du côté de la littérature, en tant que types normaux de l'imagination, au sens collectif du terme : « *l'élément pathologique ne se trouve pas dans l'existence de ces représentations, mais dans la dissociation de la conscience, désormais incapable de dominer l'inconscient. Dans tous les cas de dissociation se manifeste par suite la nécessité de l'intégration de l'inconscient dans le conscient* »⁵⁹ (cf. le processus d'« individuation »).

Toujours selon JUNG, la rencontre initiale avec le Soi peut avoir des effets dévastateurs, en tant que confrontation non préparée avec l'inconscient : « *le danger consiste en la possibilité d'une inondation fatale par l'inconscient, inondation qui est de nature psychotique dans les cas graves, à savoir que la conscience ne peut capter ni intellectuellement ni moralement l'irruption des contenus de l'inconscient* »⁶⁰. Dans une lettre datée du 13 juin 1955, adressée au pasteur Walter BERNET, JUNG mit celui-ci en garde, quant à envisager la possibilité de couper l'archétype de son arrière plan dynamique afin de la rendre « *inoffensif* » et pouvoir vivre avec : « *vous négligez alors le fait que les archétypes qui se constellent et les situations qui en résultent deviennent de plus en plus numineux, parfois même se chargeant d'une puissance démoniaque angoissante, et font que le risque de psychose se rapproche dangereusement. La matière archétypique qui affine est celle dont sont faites les maladies mentales. Dans le processus d'individuation, le Moi est toujours au seuil d'une puissance supérieure inconnue qui menace de lui faire perdre pied et de démembrer la conscience [...]* »⁶¹.

Dans ce que nous avons appelé l'interface entre la *mystique* et la *folie*, JUNG lui aurait parlé du *Soi* et de la *psychose*, préférentiellement la schizophrénie paranoïde, pour tenter éventuellement d'amener une théorie explicative des délires religieux. Autant JUNG questionna à divers endroits de ses écrits cette matière archétypique qui peut effracter sur des modes hallucinatoires dans les maladies mentales, autant il ne constitua point de théorisation tournant autour des *délires mystiques*. Mettant sans cesse en garde ses lecteurs et disciples contre la charge d'attraction numineuse des archétypes pouvant induire une maladie mentale, JUNG sembla il est vrai assez ambivalent tout au long de son œuvre, alternant entre une idée de dissociation (de type schizophrénique) chez un sujet ayant une prédisposition structurelle de type psychotique ; ou bien évoquant un risque de psychose indépendamment de la structure psychique du sujet submergé par des images archétypiques, psychose latente ou virtuelle en l'homme, peut-être comme nous le supputons plus haut, selon un modèle hiérarchisé de psychisme (d'influence janétienne).

58. Jung Carl Gustav. *Les racines de la conscience. Etude sur l'archétype* (Buchet/Chastel), 1995, p. 57.

59. Jung C. G. Ibid., p. 58.

60. Jung Carl Gustav. (1945) Ibid., p. 424.

61. Jung C. G. *Le Divin en l'homme. Lettres sur les religions*, Ibid., p. 209.

En tout cas nous pourrions dire que dans les écrits de JUNG, et par extension, durant son existence, un rapport de *tension* permanente l'animait, tension entre un déterminisme de nature psychologique et empirique ; et une ouverture, par delà l'*imago Dei*, vers une expérience de Dieu, transcendante, dont on ne peut rien en dire, et dont JUNG ne parlait pas ou très peu en public : « [...] j'ai même établi le postulat que le phénomène des configurations archétypiques – événements psychiques par excellence – repose sur l'existence d'une base psychoïde, c'est à dire qui ne serait donc que conditionnement psychique, et qui relèverait d'autres formes de l'être. Faute d'éléments empiriques, je n'ai ni connaissance, ni intelligence de telles formes d'existence, que l'on désigne couramment du terme de « spirituel ». Du point de vue de la science, ce que je peux croire à ce sujet est sans importance »⁶².

Michel CAZENAVE parlera quant à lui, de « *suspension de jugement, [...], quant à la nature ontologique de ce que les hommes appellent Dieu, quant à la nature interne de ce que produit l'image de Dieu – tout en sachant que cette nature existe, mais qu'on ne peut légitimement rien en dire* »⁶³.

3) Inconscient collectif, antisémitisme et critiques.

En *conclusion* de ce chapitre, un certain nombre de remarques et de critiques peuvent être postulées : tout d'abord il nous faut reconnaître la densité et l'originalité du système de pensée jungien, son fondateur s'étant nourri et abreuvé à des sources multiples, alimentées par ses expériences, et traversé par une vie intérieure extrêmement riche. Il ne faut pas pour autant occulter le premier JUNG, celui de la période psychiatrique du Burghölzli et de sa rencontre féconde avec FREUD, quand bien même ce sera surtout après sa « *crise* » des années 1914-1919 qu'une théorisation solide, forgée par des concepts empruntés à des traditions mystiques ou romantiques verra le jour, comme nous avons tenté de le montrer.

Toutefois, nous ne pouvons passer sous silence les accusations d'antisémitisme propagées par un certain nombre d'auteurs, notamment des freudiens tels Ernest JONES (qui pourtant cautionna dès 1935, le politique d'exclusion des psychanalystes d'origine juive de la *Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft*) ou encore Edward GLOVER, à l'égard de JUNG et, du côté des jungiens, une sorte d'omerta, ou loi du silence, sur cette période controversée que les instances officielles tendaient à refouler, ou tout du moins à minimiser l'implication de JUNG. Notre propos, à la lumière de cet épisode, n'est pas de forger des arguments tendant à disqualifier la théorie de JUNG, mais plutôt de saisir quelques points de glissements propices à cette conception d'un inconscient, dit collectif, ancré dans une psychologie des peuples, et les « *dérapages* » (sic) du psychiatre suisse.

Au milieu des années 1970, une série de travaux à ce propos furent publiés, plus ou moins suspects d'hagiographie à l'égard de JUNG, caractérisés par des citations tronquées, ou extraites de leur contexte, illustrèrent des entreprises motivées par des partis pris jungiens⁶⁴.

62. Jung Carl Gustav. « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées*, ibid., p. 399. Dans le glossaire du même ouvrage, à propos du terme psychoïde (« comme l'âme » ou « quasi-psychique »), Jung usa de ce terme qui « caractérise ainsi la couche très profonde de l'inconscient collectif et de ses contenus les archétypes, qui échappe à la représentation », ibid., p. 460.

63. Cazenave M. Ibid., p. 15

64. Citons Ernest Harms, Carl Gustav Jung défenseur de Freud et des juifs, in *Cahiers de psychologie jungienne*, 1977, 12 (Hiver), p. 8-33 ; et Etienne Perrot et ses articles, Jung et le nazisme, in *Cahiers de psychologie jungienne* 1976, 10 (Eté), p. 1-15 et du même auteur avec un titre identique, in *Psychologie*, 1976, 83, décembre, p. 57-61.

L'approche d'Etienne PERROT, datant des années 1976-77, qui fut élève de ...JUNG se voulut selon nous trop partielle ; minimisant l'implication de JUNG dans la *Société Allemande de psychothérapie* dès 1933 et ses accointances de départ pour Matthias GÖRING, au profit d'une clairvoyance visionnaire de JUNG à propos de la montée du national socialisme dès... 1918, à partir des rêves des ses patients allemands ; appuyant son argumentaire sur son analyse psychologique du nazisme sortie en mars 1936 (*Wotan...* à propos d'une « *furor teutonicus* ») et sa démission en 1940, entraînant il est vrai l'inscription des œuvres jungiennes sur la « *liste Otto* » (index hitlérien), rejoignant par là même les écrits freudiens.

L'historienne et psychanalyste Elisabeth ROUDINESCO produisit, certes avec des nuances, un dossier à charge autrement plus incisif, dans un article paru en 1998, étayé sur un nombre conséquent d'études historiques réalisées sur cette question. Montrant, à partir de documents de l'époque, la position de JUNG qui essaya notamment de faire en sorte que sa *psychologie analytique* puisse dominer les écoles rivales de psychothérapies, en acceptant d'occuper cette place de président. Dans un article publié début 1934 dans le *Zentralblatt für Psychotherapie*, traitant de « La situation actuelle de la psychothérapie », JUNG écrivait : « *Jeunes encore, les peuples germaniques peuvent produire de nouvelles formes de culture et cet avenir dort encore dans l'inconscient obscur de chaque être, où reposent des germes gorgés d'énergie et prêts à s'embraser. Le Juif, qui a quelque chose de nomade, n'a jamais produit et ne produira sans doute jamais de culture originale, car ses instincts et ses dons exigent pour s'épanouir un peuple d'accueil plus ou moins civilisé. C'est pourquoi, d'après mon expérience, la race juive possède un inconscient qui ne peut être comparé à l'inconscient aryen qu'à certaines conditions. A l'exception de quelques individus créatifs, le Juif moyen est déjà trop conscient et trop différencié pour porter en lui les tensions d'un futur à venir. L'inconscient aryen a un potentiel supérieur à l'inconscient juif : tel est l'avantage et l'inconvénient d'une jeunesse encore proche de la barbarie. La grande erreur de la psychologie médicale fut d'appliquer sans discernement des catégories juives – qui ne sont même pas valables pour tous les Juifs – à des Slaves et à des Allemands chrétiens. En conséquence, elle n'a vu dans les trésors les plus intimes des peuples germaniques – leur âme créatrice et intuitive – que des marécages infantiles et banals, tandis que mes avertissements se voyaient soupçonnés d'être marqués d'antisémitisme. Le soupçon émanait de FREUD qui ne comprenait pas la psyché germanique, pas plus d'ailleurs que ses disciples allemands. Le phénomène grandiose du national-socialisme, que le monde entier contemple avec étonnement, les a-t-il éclairés ?* »⁶⁵.

Cette longue citation de JUNG, que nous avons souhaité insérer ici, pourrait à première vue être rabattue à la suite des multiples *théories raciales* prégnantes dès le XVIII^e siècle dans les sciences⁶⁶, dans un contexte propre à l'« *Eurocentrisme* », de G. BUFFON, et C. von LINNE (quatre variétés d'homosapiens, *americanus*, *europaeus*, *asiaticus*, *afer*) à J. F. BLUMENBACH et sa « *hiérarchie des races* » (variétés caucasienne, mongole, éthiopienne, américaine, malaise), en passant par S. F. GALTON et l'*eugénisme*, E. HAECKEL, B. A. MOREL et la *dégénérescence* jusqu'à C. LOMBROSO et l'*atavisme* (ou stigmates des dégénérés)... la liste n'étant de loin pas exhaustive.

65. Jung Carl Gustav, cité par Roudinesco Elisabeth . Carl Gustav Jung : de l'archétype au nazisme. Dérives d'une psychologie de la différence, in *L'Infini*, 1998, 63, automne, p. 84.

66. Nous nous appuyons sur la conférence de Michel Le Gal, *Le savoir médical et biologique au service du progrès de l'hygiène et de la santé dans l'Europe du 19^e siècle*. Colloque de l'APREPA, Psychiatrie et Sociétés Sécuritaires : Otage, complice ou Résistante ?, 27 mars 2008, à Brumath.

Au contraire, comme le repérait E. ROUDINESCO, « *prenant la suite d'une théorie de la différence des races, JUNG regardait le psychisme individuel comme le reflet de l'âme collective des peuples. Autrement dit, loin d'être un idéologue de l'inégalité des races, à la manière de VACHER de LAPOUGE ou GOBINEAU, il s'affirmait comme un théosophe à la recherche d'une ontologie différentielle de la psyché. Aussi voulait-il élaborer une « psychologie des nations » capable de rendre compte à la fois du destin de l'individu et de son âme collective* »⁶⁷. L'archétype étant référé à une prédisposition supra-individuelle de l'inconscient collectif, qui s'exprimerait, via des images symboliques, des idées, des expériences, des rêves... (dits archétypiques). Rappelons que JUNG cita régulièrement dans ses œuvres l'ethnographe français Lucien LEVY-BRUHL et son concept de « *mentalité primitive* ». Il lui reprit certaines thèses ethnographiques propre à la psychologie (différentielle) des peuples, la « *Völkerspsychologie* »⁶⁸ (que W. WUNDT et d'autres auteurs avaient déjà abordés bien avant LEVY-BRUHL...), afin de marquer des différences sur au moins trois versants : un registre **racial** (JUNG parla même en 1930 d'une « *infection raciale* »⁶⁹ à propos des relations entre les « *noirs* » et les « *blancs* » aux Etats Unis...), un versant **culturel** et un registre propre aux **mentalités**. Si « *l'archétype était sans doute plus proche de pattern des culturalistes américains que du différencialisme racial du national-socialisme [...], dans le contexte historique de l'avènement du nazisme en Allemagne, les deux thèses se rapprochaient* »⁷⁰. Lorsqu'il rédigea cet article de 1934 où il plaçait les « *juifs* » dans la catégorie des peuples déracinés et errants qui, « *pour échapper à leur dénationalisation psychologique, (ils) n'hésitaient pas à envahir l'univers mental, social et culturel des non-juifs* »⁷¹, des critiques se firent entendre. Des voix s'élevèrent donc en ce début d'année pour dénoncer ces vues jungiennes, alors même que JUNG qui se sentit persécuté bascula d'une psychologie à relents « *différencialistes* » vers une conception théorique « *inégalitariste* » du psychisme et ses archétypes, traduit notamment dans la longue citation de JUNG que nous avons reproduite ci-dessus, évoquant parmi d'autres éléments, un « *inconscient aryen* » ayant un potentiel supérieur à « *l'inconscient juif* » etc...

Ce ne sera qu'à partir de son étude, *Wotan* (Zürich, 1936) qu'il opéra tardivement un retournement critique à l'égard de l'Allemagne et de son *Führer*, usant des mêmes critiques que jadis, mais déplacées cette fois-ci sur un autre objet, et faisant dire à ROUDINESCO, à propos de la psychologie jungienne, que celle-ci « *projetait dans la figure de l'autre l'enjeu perpétuel d'une négativité qui oscillait entre l'inclusion symbiotique et l'exclusion radicale. Nulle forme d'altérité réelle ne pouvait émerger de ce cercle infernal* »⁷².

67. Roudinesco E. Ibid., p. 81.

68. En fait, le fondateur du néologisme « *Völkerspsychologie* » (psychologie des peuples) fut le philosophe germanique Moritz Lazarus (1824-1903), dans un article intitulé « *Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerspsychologie als Wissenschaft* » (in *Prutz's Deutsches Museum*, 1851). Neuf ans plus tard, avec son ami et beau frère, le philologue et philosophe Heymann Steinthal (1823- 1899), il fonda le périodique *Zeitschrift für Völkerspsychologie und Sprachwissenschaft* (Berlin 1860-90 ; poursuivi sous le nouveau titre de *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*). La correspondance des deux hommes a été publiée en 1971, *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal : die Begründer der Völkerspsychologie in ihren Briefen*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1971, CXLII- 421 p. (voir notamment *Die Völkerspsychologie*, in Préface d'Ingrid Belke, p. XLII-LXI).

69. Pietikainen Petteri. National typologies, races and mentalities, in C. G. Jung's psychology , in *History of European Ideas*, 1998, vol. 24, 6, p. 366.

70. Roudinesco E. Ibid., p. 82.

71. Roudinesco E. Ibid., p. 82.

72. Roudinesco E. Ibid., p. 85.

Ce revirement ne put pas faire oublier ses errements du passé, cela quand bien même il démissionna de *l'Allgemeine Ärztliche Gesellschaft für Psychotherapie* en 1940 ; sa réputation fut ternie après guerre, alors même que JUNG tenta de se dédouaner de son passé. En 1946 à l'occasion de conférences organisées à Zürich, JUNG se rendit à l'hôtel du rabbi Léo BAECK qui avait échappé à l'extermination et avait refusé de le rencontrer, car au courant de son passé. Cet épisode fut rapporté par l'historien des religions Gershom SCHOLEM dans une lettre écrite en 1963 à Aniela JAFFE, l'ancienne secrétaire de JUNG, où il précisa que JUNG avait finalement admis, à huis clôs, face à BAECK, « *Jahwohl, ich bin ausgerutscht* »⁷³ ! (c'est vrai, j'ai dérapé !).

Rappelons également que les élèves juifs de JUNG (Aniela JAFFE, Yolande JACOBI, Roland CAHEN, Erich NEUMANN...) minimisèrent, voir occultèrent l'implication de leur maître avec le national-socialisme durant les années trente et les relents antisémites de celui-ci, qui figurèrent à certains endroits de quelques uns de ses écrits. Ajoutons encore que ces mêmes disciples jungiens paraissent profondément différents des psychanalystes d'origine juive (tel par exemple Erich FROMM, Theodor REIK ou encore Karl ABRAHAM...), car pour les premiers cités, leur vision du spirituel semble plutôt « *christologique* »⁷⁴ suivant les travaux et recherches de JUNG.

Pour revenir maintenant au supposé « *mysticisme* » de JUNG, il nous est difficile de trancher définitivement cette question, toutefois nous nous essayerons à avancer certains éléments favorables à une hypothèse allant dans le sens d'une foi religieuse, de type *numineuse*, chez JUNG. En 1957, à un correspondant, JUNG écrivit ceci : « *puisque vous me demandez si je fais partie des croyants, je suis obligé de vous répondre : non. Je suis certes fidèle à mon expérience intérieure [...], mais je n'ai pas l'arrogance de croire en mon interprétation subjective [...]. Quand on a des expériences intérieures, on est notoirement toujours en danger de s'identifier à elles et de s'imaginer être porteur d'une grâce particulière ou représentant d'une variante particulière d'humanité, doté d'un organe de plus que les autres* »⁷⁵. Dans un autre extrait de correspondance, JUNG spécifia que « *le « soi » ne prend absolument jamais la place de Dieu, mais il se peut qu'il soit un vaisseau pour la grâce divine* »⁷⁶ (!), ou ailleurs encore, « *si l'on admet que Dieu se manifeste dans les tréfonds de l'âme ou même qu'il est ces tréfonds, alors les archétypes sont pour ainsi dire des organes (des instruments) de Dieu. Le Soi « fonctionne » comme l'image du Christ* »⁷⁷. En 1955, il écrivit au père LUCAS que « *ce qu'il y a au fond de l'âme, l'inconscient, n'est pas le fait des hommes, mais partie de la nature créée par Dieu et que l'homme n'a en aucun cas le droit d'insulter, même si elle nous cause les pires difficultés* »⁷⁸.

73. Pietikainen P. Ibid., p. 371. « *Ausgerutscht* » peut être traduit par *déraper* ou *glisser*. Suite à cet aveu rapporté par Baeck à Scholem, ce dernier, historien des religions et spécialiste de la mystique juive, accepta finalement l'invitation aux journées *Eranos* à Ascona. Hyam Maccoby et Joseph Dan, deux spécialistes de Scholem tentèrent de nuancer de manière critique l'adhésion effective de ce dernier à l'esprit d'Eranos, cf. Hans Thomas Hakl, *Der Verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhundert* (Scientia Nova), 2001, p. 384-389.

74. Cette remarque nous a été suggérée par Franklin Rausky dans le cadre d'une communication personnelle, auteur qui par ailleurs précisa que Jung était marqué par son éducation luthérienne et piétiste dans sa lecture de la Bible, s'inspirant ensuite, il est vrai, à beaucoup d'autres sources...

75. Jung Carl Gustav. Lettre datée de juin 1957 au Dr. Bernard Lang, in *Le divin dans l'homme. Lettres sur les religions*, ibid., p. 44

76. Jung C. G. Lettre du 22. 9. 1944 à H. Irminger, Ibid., p. 74 (c'est nous qui soulignons).

77. Jung C. G. Lettre du 1. 10. 1953 au pasteur W. Niederer, ibid., p. 104.

78. Jung C. G. Lettre du 25. 3. 1955 au père Lucas Menz, ibid., p. 201.

Nous pourrions continuer les citations presque à l'infini, mais notre propos est d'abord de saisir la position de JUNG, qui s'appuya sur de nombreux mystiques, tel Maître ECKHART, afin de forger ces propres concepts, avait bien repéré, selon Michaël FORDHAM, que pour ces auteurs spirituels « *Dieu est né dans l'âme et l'âme en Dieu : c'est là la formule qui amène le mysticisme à être saisi par des conceptions psychologiques* »⁷⁹. Selon FORDHAM, sans l'âme (anima), il serait impossible pour nous d'expérimenter, certes de manière indirecte, les « *activités* » (!) de l'inconscient, que les mystiques connaissent comme Dieu. Il nous semble, quant à nous, que JUNG campa une position ambiguë, en *tension* disions-nous plus haut : en effet il distingua sans cesse, [**publiquement**], une approche scientifique, empirique, propre à sa psychologie analytique, prenant en compte une *image de Dieu* dont il se disait partie prenante ; et une approche théologique, métaphysique selon lui, qui parlait d'un Dieu *transcendant*. Reconnaissons que sur un versant théorique, la distinction de JUNG, sans être novatrice (car de nombreux mystiques l'avaient déjà abordée par le passé, en des termes il est vrai différents...) et tout de même pertinente et originale, dans le champ où JUNG oeuvrait, celui de sa psychologie. Très critique à l'égard de l'institution ecclésiastique et sa dogmatique, JUNG ne manqua pas les occasions pour initier les controverses avec des théologiens, sur des plans théoriques.

A notre avis, l'ambiguïté jungienne se situe plutôt du côté de sa propre expérience intérieure [**privée**] qui dépasse (ou transcende !) ce clivage binaire, psychologie *versus* théologie, alors même que la plupart de ses écrits l'entretenaient. L'homme JUNG nous semble « *religieux* », d'après sa conception étymologique propre, que nous avons esquissée plus haut. Il serait même plus juste de dire qu'il fut d'un certain point de vue *mystique*, en atteste par exemple la réponse qu'il donna durant les années 1950 à John FREEMAN dans un entretien télévisé : « *à la question « croyez-vous aujourd'hui en Dieu ? », JUNG répond spontanément « Je sais . Je n'ai pas besoin de croire. Je sais » [...]* »⁸⁰.

Notons enfin que la *psychologie analytique* jungienne peut être située à un carrefour, à l'orée des années 1960, traversée par diverses sources spirituelles et mystiques, cette théorisation influencera directement ou indirectement de multiples courants *contre-culturels*, qu'il s'agisse, entre autre, de l'*antipsychiatrie* britannique, des *expériences psychédéliques* en quête de la nature des archétypes, ou encore les travaux de la *psychologie transpersonnelle* en lien avec l'*inconscient collectif*...

79. Fordham Michaël. The analytical approach to mysticism, in *Revue suisse de psychologie et de psychologie appliquée*, 1945, vol. IV, p. 188.

80. Jung C. G. cité par Michel Cazenave, in introduction. *Le Divin dans l'homme. Lettres sur les religions*, ibid. p.17. Dans une lettre à Günter Wittwer du 10.10.1959, Jung écrivit : "je ne confesse aucune « croyance ». Je sais qu'il est des expériences auxquelles on se doit d'accorder une attention « religieuse »", ibid., p. 48 (c'est nous qui soulignons).

***V. REVOLUTIONS SOCIETALES, CONTRE-CULTURE
ET INFLUENCES PSYCHANALYTIQUES AUX
PREMICES DU POST-MODERNISME [1958-1980].***

1. *TRANSE, ETATS MODIFIES DE CONSCIENCE : LA CONTRE-CULTURE ET SES EMANATIONS PSYCHEDELIQUES ET MYSTIQUES.*

Dans le contexte des années 1955-1960 aux Etats Unis émergea un mouvement de contre-culture, « *sur fond de baby boom et d'abolition progressive de la ségrégation, la nouvelle génération profite d'une qualité de vie inconnue de ses aînés pour raviver la tradition américaine de contestation, découvrir Herbert MARCUSE et développer une nouvelle sensibilité de gauche* »¹. Favorisée par des éléments démographiques et culturels, une nouvelle génération apparut donc, interpellant la « *middle class* », ayant pour idée directrice une société de consommation non exempte de contradictions ; cette jeunesse prenait quant à elle appui sur divers discours philosophiques dénonçant les impasses politiques. Les *sixties* furent également caractérisées, d'un point de vue américain, par une influence internationale quasi-hégémonique, marquée par une vision *bipolaire* du monde sur fond de *guerre froide* et de menace de l'usage de l'arme nucléaire.

A l'échelle mondiale, de nombreux conflits défrayèrent les chroniques journalistiques et médiatiques aux Etats Unis, le citoyen américain moyen (s'il exista !) fut tour à tour happé par la *proximité* d'un effroyable qui effracte, ou la *distance* géographique et ethnique de certains coups d'états dans le tiers monde, tel l'Afrique. Mentionnons parmi les principaux événements, la « *junte des colonels* » en Grèce, les assassinats politiques (Patrice LUMUMBA, John F. KENNEDY, Malcolm X, Che GUEVARA, Martin Luther KING, Bob KENNEDY...), le conflit éclair des « *6 jours du Sinaï* », mais aussi préalablement la « *guerre d'Algérie* », ou l'intervention armée des américains au Vietnam. N'oublions pas non plus la « *révolution culturelle* » initiée par Mao ZEDONG en République populaire de Chine, les dictatures en Amérique du Sud, le *génocide* et la *famine au Biafra* ou encore les révoltes sociales en 1968 (« *Printemps de Prague* », « *Mai 68* » en France, le massacre des étudiants mexicains avant le début des *Jeux Olympiques*...), ou encore les *années rouges* au Japon.

Comme nous l'évoquions un peu plus haut, le monde occidental opéra un partage entre un bloc de l'ouest de tendance démocratique (symbolisé par les Etats Unis) qui s'opposait à un bloc de l'Est, de nature communiste (représentant la Russie), les « *tapes* »² du bureau oval de l'année 1962 sous l'administration KENNEDY nous dévoilèrent l'imminence heureusement contournée de l'usage de la bombe atomique lors de l'épisode de la « *Baie des cochons* » à Cuba. Jusqu'alors, cette bipartition de type moraliste (*Good vs Evil*) était opérante, expulsant le mal et ses incarnations vers l'extérieur du territoire américain, et intégrant sur le sol U. S. les seules valeurs des pères de cette nation. Pourtant, sous les administrations JOHNSON puis NIXON, des mouvements anti-ségrégationnistes radicaux virent le jour, ou bien s'intensifièrent, tels la « *Nation of Islam* » (dont le boxeur Muhammad ALI, ex-Cassius CLAY, fut l'un des membres les plus représentatifs, refusant d'endosser l'uniforme et d'aller au Vietnam, il fut déchu de son titre de champion du monde des poids lourds), ou encore les « *Black Panthers* »...

A cette époque des années 60, la contestation s'affirma sur et en-dehors des campus américains, s'organisant autour de H. MARCUSE, Carlos CASTANEDA ou encore Timothy LEARY, professeur de psychologie à Harvard et chantre du *LSD 25* ; s'inscrivant, pour ces deux derniers auteurs, avec quelques variantes, dans la mouvance psychédélique.

1. Saint-Jean-Paulin Christiane. *La contre-culture. Etats-Unis, années 60 : la naissance de nouvelles utopies* (éd. Autrement), 1997, p. 13.

2. Nelan Bruce W. *Armageddon's echoes. A new book lets us listen in as a crisis almost blows up the planet*, in *Time*, october 13, 1997, p. 46-47. « *Tapes* » signifiant les enregistrements.

Par ailleurs, une nouvelle génération prôna un mode de vie marginal, rejetant les valeurs de la société établie, s'instituant en communauté, tel le quartier de Haight-Ashury à San Francisco : « *face au capitalisme américain, dont il (c'est à dire ce quartier) rejette le matérialisme, la morale sexuelle et l'éthique du travail, il constitue une tentative gauchiste pour fonder une société nouvelle, non répressive* »³.

Les hippies, ces « *milliers de jeunes drogués aux cheveux longs et à la mine défaite* » (sic), selon le président Lyndon B. JOHNSON, s'exprimaient : « *Be-in, Love-in, Smoke-in* » ! Boîtes psychédéliques à San Francisco, Kermesse d'accouplement public dans l'île de Wight, méga concert à Woodstock, spiritualité tendance « *New-Age* » pour certains en arpentant la route de Katmandou aux fins de s'adonner dans des *ashrams* en Inde à la *méditation transcendante* sous le fêrule du gourou Maharishi MAHESH (cf. les *Beatles* ou encore Mia FARROW...), ou à d'autres techniques.

Par delà les utopies communautaires, et le refus de la guerre, l'amour fut érigé comme leitmotiv (voir comme « *mantra* » !), cette époque étant marquée par la révolution sexuelle, la dénonciation de la coercition étatique (cf. l'antipsychiatrie et les charges d'un Thomas SZASZ dans un de ses ouvrages, *The Factory of Madness*, sorti en 1970 et faussement traduit en français sous le titre *Fabriquer la folie*, sans doute moins sulfureux que la *Fabrique de la folie*...), mais aussi par l'usage contesté des drogues hallucinogènes dans la quête d'expériences à relents mystiques.

Ce chapitre visera à rendre compte de l'ouverture d'un certain nombre de recherches, dans le contexte de cette *contre-culture* américaine des années 1960, axées sur les « *Altered States of Consciousness* » (traduit en états modifiés de conscience). Domaine extrêmement vaste, initié par des recherches psychologiques dans le cadre d'une *anthropologie rénovée*, ce champ va tenter de gagner une légitimité en expérimentant des drogues psychédéliques, et prenant en considération des états mystiques ou des niveaux de méditation, dans des approches se démarquant volontairement des institutions ecclésiastiques et des religions établies.

Notre propos sera donc de confronter d'abord, pour distinguer ensuite, la double approche fondée sur les *états modifiés de conscience* dans une [perspective psychologique] ; et les travaux portant sur les états de *transe* dans une orientation culturelle spécifique, appréhendée sous [l'angle de l'anthropologie]. Ces deux domaines seront étayés par des recherches, à partir de compte-rendus dont nous userons, afin d'en cerner les contours principaux, éprouver certains concepts en matière d'épistémologie et marquer les enjeux et limites de ses approches distinctes, ramenées aux domaines des *extases*, et des *drogues hallucinogènes* induisant des états mystiques. Enfin nous consacrerons une ultime partie à la *psychologie transpersonnelle* qui interrogea la mystique, fondant de nombreuses cartographies des états de conscience élargis, tout en envisageant des suivis thérapeutiques en liaison avec des problématiques psycho-spirituelles (cf. dès à présent l'annexe 64 pour un état des lieux des principaux auteurs).

3. Saint-Jean-Paulin C. Ibid., p. 52.

Dans un premier temps, nous allons donc aborder séparément, autant que faire se peut, les *états modifiés de conscience* dans le contexte américain des années 1960 borné à des approches psychologiques au sens large du terme, puis les *trances* dans le contexte de sociétés traditionnelles propre aux regards de l'anthropologie. Ensuite nous confronterons ces deux approches et nous tenterons de cerner la saisie et l'analyse des expériences mystiques (visions *versus* hallucinations) éventuellement corrélées à l'usage de substances (plantes sacrées *versus* drogues hallucinogènes).

1) Les E. M. C., nouveaux modèles d'exploration du psychisme.

L'expression « *Altered States of Consciousness* » (A. S. C.) ; en tant que nouvelle appellation, fut une notion relativement récente, forgée vers le milieu des années 1960 aux Etats-Unis. Selon le psychologue Arnold M. LUDWIG, dans son article princeps, paru en 1966, *Altered States of Consciousness* désignerait « *any mental state(s) induced by various physiological, psychological, or pharmacological maneuvers or agents, which can be reeognized subjectively by the individual himself (or by an objective observer of the individual) as representing a sufficient deviation in subjective experience or psychological functioning from certain general norms for that individual during alert, waking consciouness. This sufficient deviation may be represented by a greater preoccupation than usual with internal sensations or mental processes, changes in the formal charactheristics of thought, and impairment of reality testing to various degrees* »⁴.

Cette publication faisant suite à une intervention présentée au Colloque de Montréal en mars 1966 sur « La transe et la possession », LUDWIG y développa un principe de discrimination de nature scientifique afin de distinguer ces états de conscience, spontanés ou provoqués selon leur origine et leur processus :

- Réduction des stimuli extérieurs et/ou de l'activité moteur : confinements solitaires, « *highway hypnosis* » (!), états hypnagogiques, sommeil et rêves, somnambulisme, états de déprivation sensorielle expérimentale, opérations bilatérales de la cataracte... et bien sûr les phénomènes d'incubation dans les temples, pratiqués dans un cadre initiatique à l'époque de la Grèce ancienne ou de la Haute Egypte.

4. Ludwig Arnold M. *Altered States of Consciousness*, in *Archives of General Psychiatry*, vol. 15, Sept. 1966, p. 225. Ce texte sera reproduit dans l'ouvrage majeur, portant également le titre *Altered States of Consciousness*, publié par Charles T. Tart, en 1969, et qui regroupe de nombreuses études classées selon diverses sections : *A. S. C., hypnagogic state, dream consciousness, meditation, hypnosis, minor or major psychedelic drugs, psychophysiology of some A. S. C.* La traduction que nous avons établie de ce paragraphe citée dans notre corpus est la suivante : « *Tout état(s) mental induit par une variété de manœuvres ou d'agents physiologiques, psychologiques ou pharmacologiques, qui peut être identifié subjectivement par l'individu lui-même (ou par un observateur extérieur de l'individu) comme représentant un écart suffisant en terme d'expérience subjective ou de fonctionnement psychologique par rapport à certaines normes générales pour ce même individu à l'état de veille, de conscience éveillée. Cet écart suffisant peut se manifester par une préoccupation plus intense que d'habitude, des sensations internes ou des processus mentaux, des changements dans les caractéristiques régulières de la pensée, et une détérioration de la réalité éprouvée à des degrés divers* ».

- Augmentation des stimuli extérieurs et/ou de l'activité moteur et/ou émotionnelle : « *brainwashing state* » (lavage de cerveau), transe hyperkinétique associée à une contagion émotionnelle, conversions religieuses et transe de guérison (« *healing trance* ») durant les meetings « revivalistes, aberrations mentales en lien avec certains « *rîtes de passage* », états de possession par les esprits, trances chamaniques ou prophétiques, marche sur le feu (« *fire walker's trance* »), transe orgiastique tel chez les Bacchanales ou les satanistes, transe extatique (cf. les derviches tourneurs...), transe de « *masturbation* » ..., ces états pouvant inclure ou induire des fugues, des amnésies, des névroses traumatiques, de la dépersonnalisation, des états de panique, des réactions d'hystérie de conversion, mais aussi le « *berzerk* », le « *latah* » ou des psychoses de « *whitico* » (en références aux travaux de l'ethnopsychiatrie), l'envoûtement, des états de possession démoniaque et des états psychotiques aigus telles que des réactions schizophréniques.
- Baisse de la vigilance : induit par une vigilance prolongée, observation prolongée d'un écran radar, prières ferventes, absorption mentale intense dans un travail (lecture, écriture...), implication mentale totale dans l'écoute d'un orateur charismatique.
- Baisse de la vigilance ou relâchement des facultés critiques : pouvant produire des états mystiques, transcendants, de révélations (ex. : satori, samadhi, nirvana, conscience cosmique), rêves éveillés, somnolence, trances médiumniques et auto-hypnotiques (tel chez les fakirs hindous, les mystiques, les prêtresses de la Pythie, etc...), expériences esthétiques profondes, états de créativité, d'illumination et de plénitude, associations libres durant une cure psychanalytique, transe de lecture (LUDWIG faisant là peut être référence à l'écriture automatique ou encore aux écrits théodidactes des mystiques...?), nostalgie, transe musicale et états mentaux associés à un relâchement cognitif et musculaire profond.
- Présence de facteurs somatopsychologiques : hypoglycémie ou hyperglycémie, déshydratation, dysfonctionnement thyroïdial, hyperventilation, narcolepsie, privation de sommeil, attaque épileptique ou lésion cérébrale (avec phénomène de « déjà-vu »...), fièvre, ingestion de produits toxiques ou absorption d'alcool et de barbituriques, et autres agents pharmacologiques (anesthésiques, psychédéliques, narcotiques, sédatifs ou stimulants...).

A partir de ces distinctions, LUDWIG fixa des caractéristiques communes à ces différents états, marqués par la prédominance de modes de pensée plus archaïques, des distorsions temporelles, des phénomènes de perte de contrôle, des changements émotionnels et du rapport au schéma corporel, avec distorsion perceptuelle, modification de la signification, sens de l'ineffable, hyper-suggestibilité et impression de rajeunissement.

Force est de reconnaître que l'auteur intégra une pluralité de phénomènes, y compris pathologiques dans son modèle princeps des *Altered States of Consciousness* datant de 1966. LUDWIG attribua à ces états des fonctions en termes « *d'issues adaptatives ou « mal adaptatives » pour l'expression d'une multitude de passions, besoins et désirs humains* »⁵.

5. Ludwig A. Ibid., « [...] serve as adaptive or maladaptive outlets for the expression of a multitude of man's passions, needs and desires », p. 232.

Précisons que ce champ d'étude est avant tout investi par des chercheurs américains tels Charles TART, Arnold LUDWIG, Milton ERICKSON, Arthur DEIKMAN, Stanley KRIPPNER, Walter PAHNKE, William RICHARDS... et quelques auteurs indiens, japonais ou allemands. La plupart de ces travaux ne furent pas traduits en France, quand bien même certains comptes-rendus furent établis dans des périodiques de psychiatrie, la revue *Critique* ou encore le périodique *Psychologie*, durant les années 70.

L'ethnologue Georges LAPASSADE fut l'un des seuls à publier des travaux en France, rendant compte des *A. S. C.*, qui seront traduits par la terminologie « *Etats modifiés de conscience* » (E. M. C.), englobant toute une série d'états, que nous allons maintenant aborder.

Toutefois, précisons que le terme anglais « *altered* » évoquant transformer, changer, modifier..., n'avait pas de connotation négative, au contraire de « *altérer* » dans la langue française, qui signifie notamment « *changer en mal V. corrompre, détériorer, gâter* »⁶, falsifier ou encore dénaturer, ce qui fit pencher les traducteurs pour le terme *modification*, plus neutre, et finalement moins péjoratif, dans la langue française.

La définition des états modifiés de conscience (E. M. C.) avancée par G. LAPASSADE fut donc la suivante : « *on rassemble un certain nombre d'expériences au cours desquelles le sujet a l'impression que le fonctionnement habituel de sa conscience se dérègle et qu'il vit un autre rapport au monde, à lui-même, à son corps, à son identité* »⁷.

La définition de l'auteur est prudente⁸, en effet, il ne se prononça pas sur la réalité des perceptions durant les E. M. C. Le terme « *impression* » concerne le fonctionnement habituel de la conscience (c'est à dire que le sujet n'a pas l'impression d'être dans un état de veille, mais d'être quelque part ailleurs, éveillé différemment, de voir en action un rêve ou d'accéder à une autre réalité...). Autrement dit, le sujet croit que quelque chose se passe dans son esprit, dans son corps, dans le monde qui l'entoure (cela relève t'il du rêve, de l'imaginaire, d'une activité hallucinatoire ou d'autre chose ?). Le fonctionnement habituel de sa conscience est dit « *dérégulé* », hors des trois états de conscience ordinaire identifiés depuis l'antiquité, que sont la « *veille* » (ou état vigile), le « *sommeil* » (ou état hypnique) et le « *rêve* » (ou état onirique), ce dérèglement est-il la traduction d'un état pathologique ou d'un quatrième état de conscience ?

LAPASSADE parle ensuite, à propos du sujet éprouvant un E. M. C., qu'il vit un « *autre rapport au monde* », pour celui-ci, le monde qu'il a l'habitude de percevoir, la réalité en tant que construction subjective, est modifiée, sa perception est autre. Enfin un « *autre rapport à nous-mêmes* » est rapporté au corps (par exemple impression de contempler l'intérieur de son propre corps, abolition de la douleur ou encore états d'apesanteur...), à l'identité (cf. annexe 65, les *personnalités multiples*...) qui semble également, toujours pour le sujet, se modifier.

6. Altérer, in *Petit Robert, Dictionnaire de la langue française* (Le Robert), 1990, p. 54.

7. Lapassade Georges. *Les états modifiés de conscience* (PUF), 1990, p. 54.

8. Les remarques qui vont suivre sont empruntées, pour la plupart, au cours magistral de Franklin Rausky, intitulé *psychopathologie de la vie quotidienne* et portant sur les états modifiés de conscience, février-mai 2000, Deug 2 de psychologie, ULP, Strasbourg.

Certaines modifications de l'«*état ordinaire de conscience*» (E. C. O.) «*peuvent se produire « spontanément », sans qu'il soit nécessaire pour les déclencher d'instituer des procédures d'induction*»⁹, c'est à dire qu'il n'y aurait ni induction externe, ni auto-induction ; ces états se démarquant de programmations préalables provoquées en laboratoire de recherche expérimentale. Les «*états spontanés*», classés sous cette étiquette, sont la «*transe néoténique*» (du nouveau-né), la «*transe ecsomatique*» (ou état de hors corps), la «*transe onirique*» et le «*rêve lucide*» (en tant que sommeil lucide), la «*transe orgasmique*», et les «*états de mort imminente*» (dits E. M. I.).

D'autres modifications de l'état ordinaire de conscience peuvent être «*induits*», de manière externe ou par auto-induction : trois états induits sont répertoriés, les «*états hypnotiques*», les «*expériences hallucinogènes*» et les «*états mystiques*». Selon LAPASSADE, la notion d'induction tout comme les pratiques qui s'y rattachent résulteraient d'une laïcisation de procédures traditionnelles employées pour modifier l'état de conscience ordinaire : «*l'induction hypnotique est l'aboutissement « laïcisé » des techniques d'exorcisme comportant la mise en transe des possédés avec l'intention d'expulser les démons qui les tourmentent ; l'induction psychédélique en laboratoire se situe dans le prolongement de traditions qu'on rencontre un peu partout dans le monde – traditions qui impliquent une connaissance des effets hallucinogènes de certaines plantes ; l'induction mystique, telle qu'on la pratique dans diverses formes de méditations, est l'aboutissement d'une très ancienne tradition de pratiques religieuses*»¹⁰.

Au décours de son indispensable opuscule, LAPASSADE trama diverses généalogies remontant jusqu'à l'antiquité, assurant ensuite une filiation hypnotique pouvant s'originer d'un vivier magnétique et somnambulique (Franz A. MESMER, Armand C. de PUYSEGUR, José C. de FARIA, Joseph P. DELEUZE, Alexandre BERTRAND...) passant par James BRAID ou encore l'incontournable Alfred MAURY, pour se poursuivre dans les conflits ayant opposé, en France, l'école de la Salpêtrière de Jean-Martin CHARCOT à l'école de Nancy dirigée par Hippolyte BERNHEIM, auprès desquels le jeune S. FREUD transita, pour s'appuyer un temps donné sur l'hypnose thérapeutique.

Du côté des expériences hallucinogènes, l'auteur mentionna Carl von LINNE (1753) et Jacques-Joseph MOREAU de TOURS (1845) comme précurseurs, accordant une autorité certaine à la classification des drogues (cf. annexe 66) du pharmacologue Louis LEWIN (1850-1929). Ce dernier occupa une chaire à l'université de Berlin, auteur d'un ouvrage de référence, *Phantastica* (1924), il critiqua FREUD par articles interposés, entre 1883-85, lorsque ce dernier s'égara dans la prescription de cocaïne comme traitement de la toxicomanie morphinique... Enfin, pour les états mystiques, la référence en la matière semble être les quatre critères essentiels circonscrits par le philosophe pragmatique américain, William JAMES, dans *The Varieties of religious experience : A Study in Human Nature* (1902), à savoir «*ineffabilité*», «*intuition*», «*instabilité*» et «*passivité*».

9. Lapassade G. Ibid., p. 9.

10. Lapassade G. Ibid., p. 29 (c'est nous qui soulignons).

2) Anthropologie de la transe : vision ou hallucination ?

En contrepoint des *E. M. C.*, fondés sur l'étude de phénomènes psychiques ou psychologiques, des études antérieures furent réalisées, dans un cadre ethnographique, puis anthropologique qui prit en compte l'intervention de la société, se surajoutant à la dimension psychologique initiale chez le sujet. Ici encore, nous allons suivre G. LAPASSADE qui, tout du moins dans son volet occidental, fera remonter l'étude scientifique des trances aux « crises » opérées par Franz A. de MESMER, évacuant l'étiologie surnaturelle, suivi notamment par PUYSEGUR, BERTRAND, MOREAU de TOURS et MAURY opérant la jonction jusqu'aux études de « *somnambulisme provoqué* » par P. JANET.

Force est pourtant de reconnaître que le parti pris de l'auteur, tout du moins sur son versant occidental, est l'hypnose, quand bien même il évoquera à juste titre un contexte *ethnographique* d'abord, une *anthropologie culturelle* ensuite qui intégrera également la notion de transe, dans une acception quelque peu différente des études sur l'hypnose, raccordée aux *états modifiés de conscience*.

Avant d'interroger les liens éventuels et les distinctions entre *E. M. C.* et *transe*, il nous a semblé pertinent ici de tenter une étude étymologique et historique du terme de « *transe* », afin d'en mesurer la portée polysémique et de pouvoir évoquer les différents types de trances postulées par G. LAPASSADE dans les sociétés traditionnelles.

Le mot *transe* recouvre effectivement un ensemble de significations, d'expériences subjectives, au gré d'une migration de ce mot dans les vocabulaires français (latins) et anglais. A l'époque médiévale, dès le V^e siècle après J. C. , le terme « *transire* » fit son apparition en latin, désignant le fait de « *passer* », « *partir* », « *s'écouler* » (vers 1165, transe de la mer renvoyait à « *passage, traversée de la mer* » ; alors qu'à la fin du XIII^e siècle certains lettrés parlaient de transe de la vie, signifiant « *cours de la vie* »¹¹).

Ce sera vers le milieu du XII^e siècle qu'apparue l'expression estre en transe, désignant « *agonie* »¹² (à la fin XIV^e siècle, estre en grans trances et en peril, évoquait « *être en danger de mort* »). Précisons encore une autre signification, apparue vers 1225, *transse* (avec deux s) étant là rapportée à « *fête de la mort d'un saint* ». Enfin, autre sens encore en 1245, (mis en) transe désignant « *extase, songe* » (cf. Vie de Saint Edward le Confesseur), puis en 1422-25 « *extase* » et, vers 1430, « *extase mystique* » (en parlant ici de l'état amoureux, cf. « *ravy en transse* », « *estre en tel transe* »...).

11. Ces références entre guillemets et les suivantes sont issues du *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècles. (1789-1960)*, tome 16, (Gallimard), 1994, article transe, p. 505.

12. Georges Lapassade évoqua à cette époque médiévale « *l'agonie, avec sa double condition d'état individuel et de passage, pour le mourant, du monde ici-bas à l'autre monde* », in *La transe* (PUF), 1990, p. 3. Pierre Larousse aborda un éclairage fondé sur deux angles d'approches distincts, citant Friedrich Diez qui « *voit que ce mot qui signifie en premier lieu angoisses de la mort répond à l'espagnol et au portugais trance, moment suprême, heure de la mort, lequel, suivant les lois phonétiques de la langue espagnole, correspond lui-même à l'italien transitio, du latin transitus, passage, proprement passage de la vie à la mort ; transitio aurait produit les formes trans'to, trance, transe. Frisch cite même une forme allemande usuelle en suisse, transt, transe. Scheler cependant donne une autre explication, il part du verbe transire qui signifiait au moyen-âge trépasser, mourir, et d'où nous serait venu le verbe transir, anciennement mourir, puis s'engourdir, perdre le sentiment de la vie, et il regarde transe comme un substantif verbal de tansir, signifiant proprement torpeur, frayer, de sorte qu'il ne serait pas nécessaire de supposer un emprunt direct à l'espagnol* », in *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, 1876, tome 10, p. 414. Par ailleurs, sera mentionné au XVI^e siècle un « *transdiabolique* », signifiant « *plus que diabolique* », in *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*. Paris : Didier, 1967, t. 7, p. 308.

A la fin du XIV^e siècle, estre en grandes transses était rapporté aux sens suivants : « être très anxieux » ou encore à « inquiétude mortelle ». En effet, déverbal de transir, sa vigueur nouvelle au XV^e siècle pourrait être due à l'anglais *trance* (lui-même, semble t'il, emprunté au français ; attesté vers 1374 au sens de « *anxiété, appréhension* » et en 1435, au sens de « *exaltation, extase* », notamment chez Charles d'Orléans). Au XVII^e siècle, le *Dictionnaire universel* (1690) d'Antoine FURETIERE, tome III, définissait la transe comme suit : « peur, crainte continuelle. Un criminel est toujours dans les transes de la mort. Un bon chrétien doit être toujours en transes, quand il songe au Jugement. Un lièvre est toujours en transe, en appréhension des chasseurs. Ménage la dérive de l'Anglais traunce, qui signifie une grande peur »¹³. Dans le sillage de cette définition, au XVIII^e siècle, *l'Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* dirigée par D. DIDEROT et J. d'ALEMBERT, dans le tome XVI (1765), définissait la transe comme une « peur violente qui glace. On dit les transes de la mort. Un bon chrétien doit toujours vivre en transe »¹⁴.

Au XIX^e siècle, le mot transe gagnera une nouvelle signification empruntée à l'anglais *trance*, « ravissement d'esprit, exaltation, transport » qui sera attestée dans les courants occultistes et spiritualistes dès 1825. Nous allons citer maintenant une série d'ouvrages dont les titres seront évocateurs du cadre ou la « transe » prit place et, par là même, de sa signification sémantique et sa portée occulte qui lui fut attribuée : *Journeys into the Moon, Several planets and the Sun. History of a Female Somnambulist, of Weilheim on the Teck, in the Kingdom of Wuerttemberg, in the Years 1832 and 1833. A Book, in Which all persons will find important disclosures, concerning their fate hereafter. Translated, as Literally a Possible, for the Publishers in America, from the Original, in German, Which was Published by a Daily Eye-Witness, and Friend of Truth [...]* (Philadelphia, 1837), anonyme ; *The philosophy of Mystery* (New-York, 1845), de Walter C. DENDY ; *Letters on the Truth contained in Popular Superstitions* (Frankfurt, 1849) d'Hubert MAYO ; *A Philosophical Essay on Credulity and Superstition ; and also Animal Fascination, or Charming* (New-York, 1849) de Rufus BLAKMAN ; *The Night-Side of Nature ; or, Ghosts and Ghost-Seer* (New-York, 1850) de Catherine CROWE...

Cette transe (à l'anglaise avec un c) sera présente parmi une diversité de phénomènes tels le *somnambulisme*, le *sommeil*, le *rêve*, la *seconde vue*, la *clairvoyance*, la *folie*, la *sorcellerie*, le *vampirisme*, la *divination*, les *fantômes*, l'*extase*, les *pressentiments*, la *possession démoniaque*, le *double*, les *apparitions*... Précisons là que ces approches propres au magnétisme de tendance spiritualiste ou encore romantique, seront doublées dès la fin des années 1840 par d'autres phénomènes, la transe se trouvant cette fois-ci associée aux « *poltergeist* » des *maisons hantées*, ou encore des « *esprits* » troublés avec lesquels certains *médiums* disaient pouvoir communiquer ...(cf. notamment l'ouvrage de C. CROWE datant de 1850 et cité ci-dessus) ; H. MAYO évoquant même une « *quintuple consciousness* » (1849) ; la frontière entre la vie et la mort se trouvant du même coup abolie, dans une perspective occidentale ; cette seconde série de phénomènes apparaissant bien sûr dans le contexte de l'émergence du *spiritisme* aux Etats-Unis.

13. Furetière Antoine. *Dictionnaire universel* (1690), t. 3, non paginé.

14. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. XVI, décembre 1765 [Te-Venerie), p. 546.

Peut-être, pourrions-nous dire, certaines des premières notions et concepts appartenant jusqu'alors au *magnétisme spiritualiste* de la fin du XVIII^e siècle et de la première moitié du XIX^e siècle, furent prolongés en préfigurant les futurs concepts propre à la mouvance spirite, la *trance* faisant bien évidemment partie de ces emprunts terminologiques (cf. plus loin son usage dans la *Christian Science* ou encore dans la *Société théosophique*).

Notons que le chirurgien écossais James BRAID (1695-1860) qui popularisa le terme d'« hypnose »¹⁵ dans son ouvrage *Neurohypnology or the Rationale of nervous sleep, considered in relation with animal magnetism. Illustrated by numerous cases of its successful application in the relief and cure of disease* (London, 1843), spécifia dans un chapitre additionnel à la seconde édition de cette même œuvre, datée de 1860, un parallèle entre la technique d'induction de l'hypnose (fixation d'un point lumineux) et celle pratiquée par les fakirs hindous, usant du mot *trance* pour désigner semble t'il ces méthodes exotiques... Cet élément pourrait être corroboré par un article de deux pages (!) d'un certain Samuel PRIME, publié en 1849 dans le *Sartains Magazine*, et portant pour titre, « The Indian's trance »...

Sans doute en réaction à la publication initiale de James BRAID, et son *Neurohypnology [...]*, la même année, soit en 1843, un certain Le Roy SUNDERLAND fit sortir une œuvre dont le titre fut le suivant : *Pathetism ; with Pratical Instructions. Demonstrating the Fallacy of the Hitherto Prevalent Assumptions in Regard to What has Been Called "Mesmerism" and "Neurology", and Illustrating Those Laws Which Induce Somnambulism, Second Sight, Sleep, Dreaming, Trance and Clairvoyance, with numerous facts tending to show the Pathology of Monomania, Insanity, Witchcraft and other Mental or Nervous Phenomena* (New-York, 1843).

En ce milieu du XIX^e siècle, ce même auteur, le révérent Le Roy SUNDERLAND (1802 - 1885), chrétien orthodoxe d'abord, spiritualiste ensuite, se distanciera finalement, vers la fin de sa vie de ces mouvements méthodistes, au profit d'une approche naturaliste fondée sur des explications des phénomènes de « *trance* » en termes psychologiques. Auteur de *The Trance and correlative phenomena* (Chicago, 1868), SUNDERLAND tenta une définition de la *trance* en terme de « *phénomène nerveux* », qu'il évoqua dès 1843, mais lui épargnant un cachet pathologique, dans le contexte qui était alors encore le sien, celui des « *revivals* » méthodistes et du spiritualisme : « *a state of the nervous system, in which the mind is said to pass beyond the use of the external senses ; a condition in which the mind is more or less active, without the normal consciousness of the external world* »¹⁶. L'esprit, plus ou moins actif, se passerait, selon l'auteur, des sens externes, la *trance* étant « *self induced* »¹⁷ (c'est à dire auto-induite) dans l'esprit des sujets, et non pas produite sous l'influence externe d'un « *mesmeriste* » (!). Enfin le plus haut degré de la transe serait l'extase religieuse...

15. Franklin Rausky révéla que, contrairement à la légende, ce n'était pas Braid qui fut l'auteur des mots « *hypnotisme* », « *hypnotiseur* »...en 1843, mais le baron E. F. Henin de Cuvillier entre 1819 et 1821 dans les *Archives du magnétisme animal*, in *L'archipel de la transe. Faria et l'exploration psychologique de l'hypnose*, thèse d'état, 1990, tome 1, p. 346. Par ailleurs Braid publia également un ouvrage portant pour titre *Observations on trance, or, Human hibernation* (London, 1850), venant encore plus brouiller les pistes tant le terme de *trance* se voulut polysémique...

16. Sunderland Le Roy cité par Ann Taves, in *Fits, trances & visions. Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James* (Princeton university Press), 1999, p. 204. (« *Un état du système nerveux, dans lequel l'esprit est supposé passer au-delà de l'usage des sens externes ; une condition dans laquelle l'esprit est plus ou moins actif, sans la conscience normale du monde extérieur* »).

17. Taves A. Ibid., p. 204.

Entre 1870 et la première moitié des années 1880, cette approche de la *trance*, version SUNDERLAND, sera battue en brèche sous deux angles d'attaque bien distincts : les *neurologues anglo-américains* d'une part, et les *revivalistes* et autres loges de la *Société théosophique* d'autre part.

- Pour les neurologues anglo-américains, la *trance* était perçue comme un rétrécissement de la conscience (« *narrowing of consciousness* »), avec perte de la volition, d'allure évidemment pathologique. George Miller BEARD (1839-1883), neurologue new-yorkais fut à l'origine d'une « *new theory of trance* », stigmatisant les illusions des religions et autres courants, il envisagea celle-ci comme un état mental subjectif et donc non objectif. La *trance* devint donc « *a functional disease of the nervous system, in which the cerebral activity is concentrated in some limited region of the brain, with suspension of the activity of the rest of the brain, and consequent loss of volition* »¹⁸.

BEARD intégra dans son approche la *trance* et le somnambulisme, refoulant leur association avec la « *clairvoyance* » qui du coup fut récupérée par certains courants occultistes comme nous le verrons plus loin, ou encore objet d'étude des métapsychistes. Enfin l'auteur distingua quatre variétés de *trances* : « *spontanée* », « *auto-induite* », « *émotionnelle* » et « *intellectuelle* ».

Dans un opuscule paru en 1882, le même BEARD appréhenda l'hypnotisme en tant que « *trance artificielle* »¹⁹ (sic). Cette *trance*, dans sa version pathologique prit appui, pour être configurée, sur les travaux des neurologues anglais (Hughlings JACKSON, qui décrivit une « *hiérarchie fonctionnelle dans le système nerveux* », évoquant dans le périodique *Brain*, en 1888-89 un type d'épilepsie particulière, qu'il qualifia de « *Intellectual Aura* »...), mais aussi sur l'école salpêtrienne, ou encore diverses orientations, telle la *double conscience* chez Miss REYNOLDS (J. K. MITCHELL, 1860) ou Felida (E. AZAM, 1876...), BEARD évoquant aussi une « *involuntary life* » ou encore un « *automatism of trance* »...

- En parallèle, les revivalistes du type *Christian Science* (fondé par Mary Baker EDDY en 1879 etc...) et la *société théosophique* considéraient, dans des orientations de type surnaturaliste, que l'esprit du médium se passait des sens externes mais, contrairement à ce que prétendait SUNDERLAND, gardait pleine conscience de cet état ; ses courants se distançant des acceptions spiritualistes de la terminologie de *trance*. En fait, la *Société théosophique*, constituée en 1875 par Helena BLAVATSKY et Henry Steel OLCOTT, émergea certes du spiritualisme mais le critiqua, car favorable à une tradition médiumnique, de tendance occultiste, les auteurs parlant, à propos de leurs médiums, de « *conscious trance* »²⁰, et de puissance extraordinaire de la concentration de l'esprit.

18. Beard George, cité par Taves A. Ibid., p. 210 (« *une maladie fonctionnelle du système nerveux, dans laquelle l'activité cérébrale est concentrée dans certaines régions limitées du cerveau, avec une suspension des activités du reste du cerveau, et consécutivement une perte de la volition* »).

19. Bibliographie de diverses brochures de G. Beard, in *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, 1883, série 3, n° 9, p. 194, l'auteur publia coup sur coup *la trance et les états analogues chez les animaux inférieurs* (New-York, 1881) ; *Nature et phénomène de la trance. Hypnotisme ou somnambulisme*. (N. Y., 1841) ; *Erreurs courantes relatives à l'hypnotisme ou trance artificielle* (N. Y., 1882) ; *l'étude de la trance, du Muscle-Reading* (c'est à dire divination de la pensée d'après la contracture musculaire...), et *Des phénomènes nerveux analogues, en Europe et en Amérique* (N. Y. 1882)... ou encore *The psychology of spiritism* (1879) et *The Psychology of Salem Witchcraft exitement of 1692, and its practical application to our time* (1882).

20. Cité par A. Taves, Ibid., p. 220.

Précisons également que la *Society for Psychical Research* (S. P. R.) naquit en 1882 en Grande Bretagne, et William JAMES, philosophe et psychologue américain (qui aida à fonder la branche U. S. de la S. P. R. en 1884) proposa dès 1890 « *a comparative study of trance* » censée s'appuyer à la fois sur les travaux français concernant l'hystérie, et les études anglo-américaines sur les médiums, à partir d'une approche se voulant cette fois-ci scientifique. Cet emploi du mot *trance* bascula ensuite dans le vocabulaire français vers 1884, toujours selon le *Trésor de la langue française*, en tant que « *état particulier d'hypnose et d'angoisse ou les médium prétendent se trouver au moment où l'esprit se manifeste en eux* ». *Le Robert* attestant, en 1891, « *l'état du médium dépersonnalisé comme si l'esprit étranger s'était substitué à lui : médium en transe, qui entre en transe* »²¹.

En cette fin du XIX^e siècle, en France, précisons que trois grandes acceptions furent retenues à propos du mot *polysémique* de transe : la *transe des médiums* dans le contexte des pratiques spirites²² ; émanant de cette première acception, le terme de transe passa également dans le vocabulaire *ethnographique* au début du XX^e siècle, désignant dans une saisie culturelle, les *cultes de possession* perçus comme une sorte d'état extatique... Enfin, lors des dernières décennies du XIX^e siècle, la transe était considérée comme synonyme d'*état hypnotique* sur un versant pathologique (selon l'école de la Salpêtrière, qui publia une *Revue de l'hypnotisme* entre 1887 et 1910...), ou normal (d'après l'école de Nancy).

En 1929, la transe désignait cet « *état de l'artiste inspiré* » selon Paul VALÉRY, alors même que parut l'année suivante un ouvrage d'un certain Edward SNYDER au titre évocateur ; *Hypnotic poetry : A study of Trance-Inducing Technique in Certain Poems and its Literary significance* (Philadelphia, 1930), préfacé par le psychologue des religions, James H. LEUBA. Il s'agit d'un ouvrage s'attachant à l'étude d'un état de « *transe partielle* ». Il y aurait deux types de poésies, s'interpénétrant l'une l'autre, la première étant qualifiée d'hypnotique, la seconde intellectualiste. Pour FREUD, dans son *Malaise dans la civilisation* (1930), le mot transe qui ne fut mentionné nulle part ailleurs dans l'œuvre freudienne, était référé à la mystique du yoga, l'ascète se détournant du monde extérieur, éveillant des sensations nouvelles et des sentiments d'universalité, sortes de « *régressions à des états immémoriaux et depuis longtemps recouverts, de la vie de l'âme. [...] fondement pour ainsi dire physiologique de nombreuses sagesses relevant de la mystique. Il ne serait pas difficile d'établir ici des relations avec maintes obscures modifications de la vie d'âme, comme la transe et l'extase* »²³.

Dans le domaine de l'histoire des religions, Paul GUERRAND -MORRISON soutint en 1930 sa thèse de doctorat (ph. D.) dans le département de religions comparées de l'université de Chicago, *The Place of The Ecstatic Trance in the ideal of the Good life*.

21. Définition du Robert (1891) citée par Lapassade Georges. *Essai sur la transe* (Jean-Pierre Delarge) 1976, p. 11.

22. En 1923, dans le *Grand Larousse*, la transe fut définie comme suit : « *frayeur, grande appréhension d'un mal qu'on croit prochain : vivre dans les transes. Spirit. Etat d'un médium qui cède son enveloppe naturelle à l'esprit d'une personne décédée, dès que celui-ci commence à se manifester (on emploie parfois la forme anglaise Trance)* » Ibid., tome 2, p. 1128.

23. Freud Sigmund. *Malaise dans la civilisation* [1930], in *Œuvres complètes*, vol. XVIII (PUF), 1994, p. 259.

Reconnaissant le peu de consensus dans la classification des états de « *trance* », l'auteur répertoria dans cette catégorie les rêves, le *somnambulisme*, les *états hypnotiques les plus profonds*, les *cas extrêmes de léthargie mélancolique*, des *cas exceptionnels de sommeil prolongé*, des *attaques épileptiques*, l'*hystérie* ou encore les états dans lesquels les *médiums* sont plongés durant les séances... Le propos de GUERRAN-MORRISON fut de légitimer une transe extatique (alternativement qualifiée de « *ecstatic trance* » ou « *mystic trance* »), similaire d'un point de vue extérieur aux autres variétés de « *trance* », mais distinguable à partir de techniques préliminaires inductrices et de contenus subjectifs.

Du côté des *métapsychistes*, un auteur tel que le médecin Emile PASCAL, dans un article intitulé « La transe des Médiums et des Mystiques. Etude psychologique », publié dans la *Revue Métapsychique* en 1935, considéra la transe médiumnique comme un état subconscient caractérisé comme suit : « elle possède les trois caractères principaux de cet état, caractères que nous avons déjà signalés dans l'hypnose, le *somnambulisme naturel*, le *délire du haschich*, les *extases d'allure mystique* : l'amnésie au réveil due à la paralysie de la conscience normale, la mémoire alternante qui donne son aspect spécial à l'amnésie et la distingue des amnésies des psychoses, enfin et surtout, la suggestibilité avec prédominance d'action de la suggestion inconsciente qui est due à la libération des centres subconscients et à la paralysie de la conscience, siège de volonté et du jugement »²⁴.

Sans être un état morbide, quand bien même elle se rapproche sous certains abords des manifestations hystériques, la transe serait ici un état de sommeil hypnotique selon E. PASCAL, induit par un état de *dissociation de la personnalité*, mais « sans aucune influence néfaste sur ceux qui possèdent un équilibre psychique complet mais qu'une personne ait la moindre tendance aux troubles nerveux, les pratiques spirites pourront être dangereuses pour son état mental »²⁵.

Durant les années 1960 un nouveau partage sera opéré lorsque émergèrent les *Altered States of consciousness* (traduit ultérieurement, rappelons-le, en *états modifiés de conscience*), entre ces derniers axés sur une dimension psychobiologique [versant psychologique] et la *trance* perçue dans une approche culturelle [versant anthropologique], G. ROUGET (1980) considérant ce partage comme faisant double emploi, G. LAPASSADE ou encore Erika BOURGUIGNON n'étant pas du même avis, comme nous le verrons un peu plus loin.

A la fin du XX^e siècle dans un ouvrage collectif, intitulé *La Transe et l'Hypnose* (Paris, 1995) faisant suite à un colloque tenu deux ans plus tôt, Didier MICHAUX, hypnothérapeute, évoqua les raisons « *stratégiques* » de l'emploi du mot transe à propos de l'hypnose : « parler de transe permet, en effet, de faire l'économie de la notion d'état hypnotique et donc d'échapper à la querelle qui oppose, depuis près de quarante ans, les chercheurs et les thérapeutes selon qu'ils se déclarent « *étatistes* » ou « *non étatistes* ». Le mot transe désamorce le conflit car il sous-entend aussi bien la notion psychobiologique d'état que celle plus psychosociale de rôle »²⁶.

24. Pascal Emile. La transe des Médiums et des Mystiques. Etude psychologique, in *Revue métapsychique*, 1935, n° 2, mars-avril, p. 116 (c'est nous qui soulignons).

25. Pascal E. Ibid., p. 119-120.

26. Michaux Didier. Introduction, in *La Transe et l'Hypnose*, sous la dir. de D. Michaux (Imago), 1995, p. 12.

Dès lors, le substantif conservera au moins deux acceptions, ramené à des états « seconds » constitués à partir de dimensions psychologiques et sociales. Selon LAPASSADE, « pour désigner la dimension psychologique de la transe, on emploie de plus en plus la notion, récente, des états modifiés de conscience, laquelle comporte notamment l'idée d'une potentialité de transe inscrite dans le psychisme, qui suppose en général, pour devenir effective, une intervention de la société. Pour étudier la transe, aujourd'hui, il faut prendre en considération ces deux dimensions [...] »²⁷.

L'ethnologue Gilbert ROUGET ne dira pas autre chose à propos de la transe, « nous considérons qu'il s'agit d'un état de conscience qui a deux composants, l'un psychophysiologique, l'autre culturel »²⁸. Pourtant, là où LAPASSADE et ROUGET se séparent, c'est sur l'idée de conserver ou non une différence d'appellation entre transe et E. M. C. , ROUGET considérant que cette dernière terminologie faisait double emploi (« [...] pourquoi ne pas se contenter d'appeler la transe « transe » et en rester là ? C'est la solution que nous adopterons [...] »²⁹).

LAPASSADE au contraire, s'inscrira dans la suite des réflexions d'E. BOURGUIGNON³⁰ (1973) et Charles TART (1975) pour proposer le postulat suivant : « Les E. M. C. sont donc des trances à l'état potentiel. Ils deviennent des trances effectives lorsque telle société choisit de « cultiver » tel ou tel de ces états. Ici, par exemple, une hallucination, induite par des drogues, sera transformée en vision [...] »³¹, l'auteur s'appuyant sur des matériaux ethnographiques, pour étudier les systèmes de croyances et les rituels, mais aussi les dispositifs d'induction sociale qui opèrent le passage d'un E. M. C. à une transe.

Le tableau suivant tentera d'établir un état des lieux entre le partage E. M. C. , d'essence psychologique, et la transe, de nature anthropologique :

27. Lapassade de G. (1990). Ibid., p. 3.

28. Rouget Gilbert. *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession* [1980] (Gallimard), 1990, 2^e éd. augm., p. 39.

29. Rouget G. Ibid., p. 63.

30. Erika Bourguignon précisa une approche ethnologique en émettant « whereas the term « altered states of consciousness » refers [...] to a psychobiological level of observation, terms such as « possession trance » and « trance », as used here, refer to categories of cultural interpretation » (que nous traduirons comme suit : « là où le terme « Altered States of Consciousness » réfère [...] à un niveau psychobiologique d'observations, des termes tels que « transe de possession » et « transe », tels qu'utilisés ici, réfèrent à des catégories d'interprétation culturelle »). Introduction : A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness, in *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change.* Ed. by E. Bourguignon (Columbus Ohio State University), 1973, p. 13.

31. Lapassade G. (1990) Ibid., p. 9.

<i>E. M. C.</i> [Psychologie]	<i>TRANSE</i> [Anthropologie]
<p>Vécu psychique, phénomène mental, et mécanisme de la vie intime.</p> <p>→ Phénomène de la <i>vie psychique</i> [psychologie]</p> <p>Transformation de l'identité, image du corps... } Vie psychique <i>individuelle</i>, linguistique, histoire singulière.</p> <ul style="list-style-type: none"> • CADRE : Société <i>scientifique</i> (avec bases de psychologie), fondée sur un observateur <i>extérieur</i>, niveau psychophysique d'observation. <p>→ Phénomène <u>psychique</u> et <u>psychophysique</u>.</p> <p><i>Cadre occidental</i> : l'action d'une drogue n'a pas d'effets stéréotypés mais <u>individualisés</u>, les symptômes variant selon le sujet.</p>	<p>Codes et comportement culturel déterminé.</p> <p>→ Considéré comme un <i>fait culturel</i> apparaissant dans une société/groupe [anthropologie, sociologie]</p> <p>Façon dont le groupe parle et pense ce phénomène. } vécu <i>collectif</i> d'un groupe.</p> <ul style="list-style-type: none"> • CADRE : Sociétés <i>traditionnelles</i> (donc circonstances sociales), avec vécu <i>intérieur</i> privilégiant l'ordre culturel. <p>→ phénomène <u>culturel</u> et <u>social</u>.</p> <p><i>Cadres culturels autres</i> : les symptômes sont identiques et les effets physiologiques sont <u>communs</u> à tous les sujets du groupe.</p>

G. ROUGET cerna ensuite cinq traits de personnalité de l'individu en transe, sorte d'invariants qui sont caractérisés comme suit : *le sujet n'est pas dans son état habituel ; se trouvant placé dans une relation perturbée avec le monde environnant ; présentant des troubles neurophysiologiques ; avec un accroissement réel ou imaginaire des facultés de l'individu ; qui se manifeste par des actions ou des conduites observables de l'extérieur.*

Ensuite ROUGET tenta d'établir une typologie des états de transe classés par signes, et subdivisés en trois catégories : *symptômes* (en tant que réactions, « *signes qui ne constituent que l'expression brute et non élaborée dans certaines perturbations vécues par le sujet au niveau [...] de l'animalité* »³²) ; de *conduites* (en tant que « *réaction chargée de valeur symbolique* »³³) ; et enfin de signes dits *inclassables*, ou plutôt dont on ne peut dire s'ils relèvent plutôt des symptômes ou des conduites (cf. annexe 67 où nous mettons en rapport la phénoménologie de la possession selon K. T. OESTERREICH et les différents signes relevés par ROUGET pour constituer ces trois catégories).

Enfin ROUGET forgea, toujours dans *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession* (Paris, 1980), une distinction entre l'extase et la transe, se rapprochant d'une certaine manière des vues de A. LUDWIG et son article princeps datant de 1966, sur les *Altered States of Consciousness*, usant du distinguo suivant : Réduction des stimuli extérieurs et/ou de l'activité motrice (« *Reduction of Exteroceptive Stimulation and/or Motor activity* ») et une augmentation des stimuli extérieurs et/ou de l'activité motrice et/ou émotionnelle (« *Increase of Exteroceptive Stimulation and/or Motor Activity and/or Emotion* »).

32. Rouget G. Ibid., p. 56.

33. Rouget G. Ibid., p. 56.

Dans la version rougetienne³⁴ l'*extase* se fonderait sur l'immobilité, le silence, la solitude, sans crise, privation sensorielle, souvenir, et enfin « hallucination ». A cette série de termes, fournissant une sorte de modèle prototypique emprunté, selon ROUGET, à l'extase thérésienne, une autre série de terminologies vont s'opposer. La *transe* se caractériserait par le mouvement, le bruit, la société, avec crise, surstimulation sensorielle, l'amnésie, et l'absence d'hallucination. L'auteur précisant que « *l'extase et la transe doivent donc être vues comme constituant un continuum dont elles forment chacune un pôle, ceux-ci étant reliés par une série ininterrompue d'états intermédiaires, de sorte qu'il est difficile parfois de décider si l'on se trouve en présence d'une extase ou d'une transe* »³⁵. En tout cas, cette opposition tranchée des deux types inducteurs devrait être, selon LAPASSADE et ROUGET, considérée comme un type idéal, car dans les situations concrètes, la plupart du temps, les deux formes d'induction sont corrélées, telles dans les églises baptistes de la Trinité des Antilles, de l'île Saint-Vincent, ou encore chez certains chamans sioux...

Dans son ouvrage intitulé *Mystical experience* (Oxford, 1973), Ben-Ami SCHARFSTEIN consacra un de ses chapitres aux formes d'induction des trances extatiques, répertoriant : les « *techniques de concentration* » (tel celles en vigueur dans certaines pratiques bouddhistes) ; le « *dhikr des soufis* » enseigné dans les confréries des mystiques de l'Islam), les « *techniques posturales et respiratoires* » (mis en œuvre dans certains yogas) ; les « *techniques dites associatives* » (un moine bouddhiste produira des associations négatives à l'égard d'un objet spécifique, tel l'alcool, atteignant un état extrême de répulsion...) ; « *inductions fondées sur la culture de la spontanéité* » (mystique de la Chine et du Japon traditionnels) ; « *danses extatiques* » (cf les derviches tourneurs) ; ou encore « *utilisation traditionnelle de drogues* » (abordé, dans le cadre mystique, par W. JAMES et J. LEUBA au début du XX^e siècle... et poursuivi dans le contexte de la *contre-culture* comme nous l'examinerons un peu plus loin).

En guise de récapitulatif, la transe extatique impliquerait deux composantes, un E. M. C. spécifique qualifié d'extase dans une emprise *psychologique* et, la ritualisation dans un contexte culturel particulier de cet état, relevant d'une approche *ethnographique*.

Comme le rappela fort justement G. LAPASSADE, l'extase n'est pas nécessairement une expérience religieuse, l'auteur s'appuyant sur Roger BASTIDE et son livre, *Les problèmes de la vie mystique* (Paris, 1931), qui part d'un « *mysticisme sans dieux* » avec des « *extases laïques* », en citant Jean-Jacques ROUSSEAU. William JAMES considéra dans le chapitre dix portant sur le mysticisme, de son ouvrage, *The Varieties of Religious Experienc. A Study in human nature* (1902), que « *la vie religieuse a sa racine dans l'expérience mystique* »³⁶, évoquant quatre traits caractéristiques des « *états de conscience mystiques* »³⁷ que nous citons une fois encore : « *Ineffabilité* », « *Intuition* », « *Instabilité* », et « *passivité* ». James H. LEUBA dans *The Psychology of Religious Mysticism* (1925) mentionna quant à lui une série de traits censés, sur un versant toujours psychologique, caractériser l'extase ; « *trouble dans la perception du temps* », de « *l'espace* » et de son « *propre corps* », « *impression d'illumination* » accompagnée tantôt de « *photisme* » (visions de couleurs ou d'intensités lumineuses), et enfin la « *certitude d'une révélation ineffable* »³⁸.

34. Rouget G. Ibid., p. 52, l'auteur y ayant formalisé un tableau opposant deux ensembles de terminologies propre respectivement à l'extase et à la transe.

35. Rouget G. Ibid., p. 53.

36. James William. *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive* [1902] (Exergue) 2001, p. 363.

37. Les aspects sont déjà analysés dans un chapitre préalable que nous avons consacré à W. James.

38. Indiqués par G. Lapassade,(1995) Ibid., p. 48.

Enfin, dans le contexte de la vague psychédélique américaine des années soixante, dans des recherches et expériences qui seront couplées avec les E. M. C. et les états mystiques, Walter PAHNKE et William RICHARDS dans un article intitulé « Implications of LSD and experimental Mysticism » paru initialement dans le *Journal of Religion and Health* en 1966, tentèrent de dégager neuf traits essentiels de l'expérience mystique : undifferential unity, objectivity and reality, transcendence of space and time, sense of sacredness, deeply-felt positive mood, paradoxicality, alleged ineffability, transiency, positive changes in attitude and/or behavior³⁹.

Bien évidemment, ces diverses descriptions d'ascendances psychologiques à propos de l'extase en tant qu'E. M. C. se veulent décentrées du sujet qui a pu faire une expérience mystique, telle par exemple Sainte Thérèse d'AVILA et son *château de l'âme* avec ses diverses demeures, celle-ci éprouvant l'*union* avec Dieu, au cœur même de l'extase, goûtant même aux *ravissements*... Là où ROUGET parla d'une « *chambre secrète* »⁴⁰ chez les Shakers de Saint Vincent, LAPASSADE proposa une notion analogue au ravissement thérésien, « *dans le soufisme originel qui utilisait le verbe jadhaba, impliquant l'idée d'une attraction et d'un arrachement, pour décrire l'extase. Cette notion d'attrait va se retrouver un peu plus tard dans le vocabulaire du soufisme populaire avec le terme jedba qui désigne, dans un contexte rituel essentiellement, la transe extatique* »⁴¹.

Si, d'après ce même auteur, les confréries de prophètes extatiques furent assez répandues aux temps bibliques chez les hébreux, dans le christianisme des pratiques analogues se seraient développées au début de l'ère chrétienne, mais réprimées par l'Eglise alors même que, quelques siècles plus tard, dans l'Islam, la transe extatique fut tolérée dans les confréries soufis, prenant une forme collective seulement au XII^e siècle. Enfin LAPASSADE précisa que « *l'expression al-Hadra désignant la présence d'Allah au moment précis de l'union extatique [...] la notion de jedba, dans le contexte rituel de la hadra, désigne cette expérience de l'attrait et du ravissement* »⁴².

A propos de la ***transe de possession***, il nous faut d'emblée spécifier, de façon très brève, la variété d'acceptions de la notion de « *possession* », en fonction du contexte et de l'époque où elle est usitée. Si dans les cultures pénétrées par la tradition judéo-chrétienne, on peut d'avance faire référence à la possession démoniaque, avec une série de signes, dits certains, selon le *Rituel Romain* (datant de 1614), censés garantir suite au *discernement des esprits*, la présence du malin dans le corps du possédé, ce dernier relevant de ce fait de l'exorcisme. Ailleurs, la donne se veut quelque peu différente, « *on entend par possession une pratique positive et rituelle qui trouve son accomplissement dans des cérémonies au cours desquelles les adeptes en transe incarnent des êtres surnaturels invités à se manifester* »⁴³.

39. Pahnke Walter, Richards William. Implications of LSD and experimental Mysticism [1966], in *Altered States of Consciousness.* Ed. by Charles Tart (Ancher), 1969, 2^e ed., p. 411-417. Au préalable, dans sa thèse de philosophie, *Drugs and Mysticism : on analysis of the relationship between psychedelics drugs and the mystical consciousness* (Harvard University, 1965), unpublished thesis, dirigée par T. Leary et R. Alpert ; W. Pahnke s'appuya sur W. James (1902) et J. B. Pratt (1921), ce dernier distinguant des types « *légers* » (caractérisés par l'ineffabilité, la certitude intellectuelle de la présence de l'au-delà, la joie et le calme) et « *extrêmes* », illustrés par l'état d'union de l'extase (incluant le phénomène de soudaineté, de passivité, la perte des impressions sensorielles à l'égard du monde extérieur, la pénétration ou la connaissance intellectuelle, la relation qui combine sensation et intuition cognitive, l'ineffabilité, l'intuition immédiate de l'au-delà, ou la présence de Dieu et, une intense joie et un amour extatique), Ibid., p. 28-29.

40. Rouget G. Ibid., p. 54.

41. Lapassade G. Ibid., p. 49.

42. Lapassade G. Ibid., p. 50.

43. Lapassade G. Ibid., p. 39.

Ajoutons, toujours d'après LAPASSADE, que « *du point de vue anthropologique – dont la démonologie est la métaphore – ces dieux déchus constituent, contre la culture dominante ou en marge de cette culture, une contre-culture qui prend parfois le dessus, mais pour un temps de fête seulement, en certaines occasions* »⁴⁴. Ici encore prévaudra l'état de possession démoniaque comme E. M. C. [psychologie] converti en *transe* [anthropologie] lorsque cet état est socialement élaboré, LAPASSADE reprenant l'expression forgée par E. BOURGUIGNON (1976), « *transe de possession* ». Comme le postulait l'ethnologue Luc de HEUSCH, « *le chamanisme comme la possession sont deux modes d'approche du sacré par le moyen de techniques corporelles plus ou moins violentes, débouchant parfois sur l'extase. Ces techniques font appel à une curieuse disposition du corps et de l'esprit humain, que notre propre culture considère comme erratique ou névrotique : le changement de personnalité* »⁴⁵.

Autre aspect que caractérise, d'un point de vue anthropologique la transe de possession, c'est la croyance propre à une société donnée, en l'existence et l'intervention éventuelle d'entités dite *supernaturelles* qui peuvent venir s'incarner ou « *chevaucher* » le fidèle. Le philosophe et psychologue des religions Konstantin Traugott OESTERREICH, en 1921 dans son ouvrage, *Les possédés. La possession démoniaque chez les primitifs, dans l'antiquité, au moyen-âge et dans la civilisation moderne*, distingua une « *possession artificielle et volontaire* », favorisée, désirée et cultivée, dans un dispositif rituel, par le groupe ; et une « *possession involontaire* » qui est réprochée et indésirable : « *alors que les états de possession considérés jusqu'ici sont dans leur ensemble absolument involontaires, de sorte que le malade souhaite vivement en être débarrassé, il y a une autre forme de possession que le possédé appelle de ses vœux et qu'il cherche à acquérir par tous les moyens. Nous aurons à nous occuper plus tard de cette seconde forme volontaire et désirée de la possession* »⁴⁶.

Dans ce prolongement, Luc de HEUSCH parlera dès 1962, dans une version antérieure et moins développée de son célèbre article « Possession et chamanisme » sur lequel nous nous sommes appuyés ici, de l'« *adorcisme* » qu'il opposera à l'« *exorcisme* » (tous deux croisés avec le chamanisme et la possession, cf. annexe 68), dans un cadre ethnologique⁴⁷ ; alors que plus tardivement, en 1997, dans *Les Rîtes de Possession*, G. LAPASSADE reprit ses terminologies d'adorcisme et d'exorcisme, mais pour confronter cette fois-ci la tradition judéo chrétienne (possession refusée et exorcisée) à des sociétés traditionnelles africaines ou sud-américaines (possession cultivée et ritualisée), cf. annexe 69.

44. Lapassade Georges. Déviance et possession, in *La transe et l'hypnose*/sous la dir. de Didier Michaux (Imago), 1995, p. 42.

45. Heusch Luc de. Possession et chamanisme [1964], in *Pourquoi l'épouser ? et autres essais* (Gallimard), 1971, p. 227 (c'est nous qui soulignons). Ajoutons que l'auteur distingua, toujours au niveau des techniques corporelles spécifiques, la **prière catholique** qui « *exige à la fois humilité et recueillement, silence du corps, elle est, sur le plan spirituel comme sur le plan physique, préparation à la mort, qui est ouverture sur le salut [...] le corps est condamné à l'effacement* » *ibid.*, p. 226. Opposé à la prière catholique, les **techniques africaines et afro-américaines** « *caractérisent les cultes des possessions authentiques. La religion ici est un théâtre, dansé, une explosion dramatique, une exubérance dionysiaque, une allégresse physique. Le corps humain est un véhicule sacré, les dieux apparaissent sur terre, s'incarnent, « chevauchent » le fidèle [...]* », *ibid.*, p. 227.

46. Oesterreich Konstantin Traugott. *Les possédés. La possession démoniaque chez les primitifs, dans l'antiquité, au moyen-âge et dans la civilisation moderne* [1921] (Payot), 1927, p. 167 (c'est nous qui soulignons).

47. Contrairement à Ioan Lewis (1971), mais en accord avec Mircea Eliade (1951) et Luc de Heusch (1971), Gilbert Rouget opéra un partage entre « *transe chamanique* » et « *transe de possession* », marqué triplement : « *la première est un voyage de l'homme chez les esprits, la seconde est une visite d'un esprit (ou d'une divinité) chez les hommes ; dans la première le sujet en transe maîtrise l'esprit qui s'incarne en lui, dans la seconde c'est l'inverse ; enfin la première est une transe volontaire, la seconde une transe involontaire* », *ibid.*, p. 73.

Enfin LAPASSADE évoqua encore des « *ethnométhodes* »⁴⁸ et des *rituels* en tant que dispositifs inducteurs afin de provoquer une transe de possession. La signification culturelle de la transe, découlant de son interprétation comme effet de la possession, agit également sur la configuration de l'événement, formalisant et confirmant un cadre rituel déjà pré-établi, venant par exemple s'appuyer sur un panthéon divinatoire propre au culte auquel s'adonne la société concernée par la cérémonie (« *montrer des « possessions » suppose chez les acteurs et les spectateurs du drame une croyance générale en la possession que cette démonstration contribue en retour à consolider* »⁴⁹). La transe rituelle de possession fut pratiquée, d'un point de vue géographique, surtout dans l'Afrique sub-saharienne (*Holey* chez les Songhay du Niger, *Zar* en Ethiopie...), ces cultes migrèrent en partie par les routes de la traite des Noirs et de l'esclavage, investissant deux domaines géographiques bien distincts : les Amériques noires avec le « *candomblé* » brésilien (issu entre autre des Yoruba du Nigeria), mais aussi la « *macumba* » et l'« *umbanda* » ; dans les Antilles le « *vaudou haïtien* » (émanant du culte vodou des Fon dahoméens), ou encore la « *santeria* » à Cuba⁵⁰ Au Magreb, « *la diaspora des Africains a apporté des cultes qui obéissent, dans l'ensemble, au même modèle avec d'importantes variations locales : le stambali tunisien [...], le diwan de Sidi Blal à Alger [...], la derdeba des Gnaoua marocains [...]* »⁵¹.

Clôturons cette partie par la ***transe de vision*** et tentons de saisir, comment une approche anthropologique envisage la vision : selon LAPASSADE, elle est « *le contenu d'une transe au cours de laquelle le sujet est confronté à un monde imaginaire qui a pour lui valeur de réalité. Ce qu'il voit constitue une autre réalité qui peut parfois être considérée dans la culture à laquelle il appartient comme « plus réelle que la réalité ordinaire » (HARNER, 1973). Les images qui peuplent cette vision sont figuratives. Elles rendent visible l'invisible* »⁵².

Si l'état psychique de type hallucinatoire (en tant que E. M. C.) est le pré-requis indispensable à la transe de vision, l'éventuel passage de l'« *hallucination* » à la « *vision* » s'ordonnerait, selon le Dr. Alfâ Ibrahim SOW, d'une expression [hallucinatoire] exclusivement individuelle (narcissique !) et non communicable ; à une production [visionnaire] contingente d'un contenu culturel, véhiculé comme message à transmettre à une communauté humaine. Le second élément qui indiquerait une transe de vision est « *la croyance en l'existence d'un monde surnaturel peuplé de génies qui peuvent intervenir dans le monde des vivants* »⁵³, croyance qui, si elle est partagée par le groupe, participe à la conversion d'une hallucination en vision. Enfin, troisième élément, il y a nécessité de *rituels* qui doivent comporter ce type de transe. Par exemple, des Amérindiens absorbent une substance sacrée, le « *peyotl* », dans un cadre rituel donné, alors que les Américains blancs ingèrent cette drogue dans le cadre d'une expérience au sein d'un laboratoire universitaire : « *Les indiens « peyotistes » ont des visions culturellement modelées. Les Blancs qui, eux, ne trouvent pas dans leur culture des traditions susceptibles de leur fournir des représentations stéréotypées, ne dépassent pas le niveau hallucinatoire et individuel de l'expérience induite par cette consommation* »⁵⁴.

48. Celles-ci seront « *susceptibles soit d'expulser les occupants indésirables, soit de provoquer la possession souhaitée en produisant une dissociation et en favorisant le changement de personnalité pour y inscrire les comportements des divinités* » Lapassade G. (1990), Ibid., p. 41.

49. Lapassade G. (1990), Ibid., p. 42.

50. Nous empruntons ces données à l'ouvrage de Lapassade G. (1990), Ibid., p. 45-46.

51. Lapassade G. Ibid., p. 46.

52. Lapassade G. Ibid., p. 35.

53. Lapassade G. Ibid., p. 36.

54. Lapassade G. Ibid., p. 36.

Henri F. ELLENBERGER résuma, à partir d'une autre étude réalisée par Marino BENZI en 1972 dans la tribu indienne des Huichols du Mexique, un tableau ⁵⁵ distinctif :

Visions des Occidentaux	Visions des Huichols
<i>Expérience individuelle</i>	<i>Expérience communautaire</i>
<i>Spectacle esthétique</i>	<i>Expérience religieuse</i>
<i>Hallucinations conscientes</i>	<i>Hallucinations considérées comme vraies</i>
<i>Mobilité discontinuë</i>	<i>Mobilité avec une certaine organisation</i>

Si, dans une société dite traditionnelle, le déterminisme culturel permet le partage d'un E. M. C. (hallucination induite par le *peyotl*) en une transe de vision, opposée à une expérience occidentalisée qui sera marquée par un point d'arrêt au niveau de l'hallucination, précisons tout de même que la morphogenèse des hallucinations est variable au sein même d'une culture occidentale. Les expériences réalisées par Sanford UNGER en 1963, au laboratoire de psychologie de l'Institut national de la santé mentale à Bethesda, furent provoquées à partir de la « *mescaline* », du « *L. S. D. 25* » et de la « *psylocybin* » : « *lorsque les drogues étaient administrées par les psychanalyses freudiens, les sujets tendaient à revivre des expériences infantiles avec résultats positifs ; lorsqu'elles étaient administrées par des jungiens, les sujets avaient des expériences transcendantales avec résultats non moins positifs ; lorsqu'on administrait des drogues à des étudiants de Harvard, ils cogitaient des problèmes philosophiques tels que celui du déterminisme et du libre arbitre, du bien et du mal, etc.* »⁵⁶.

L'induction de la transe visionnaire fut associée, d'un point de vue historique, à l'utilisation traditionnelle de plantes sacrées et autres substances divines qui furent bien plus tard qualifiées, dans une emprise occidentale, d'« *hallucinogènes* ». Il nous semble, à degrés évidemment non équivalents, que certains auteurs tels Timothy LEARY ou encore Carlos CASTANEDA servirent de « *passseurs* », à l'orée de la *contre culture* des années soixante aux Etats-Unis, en introduisant de nouvelles expériences induites par l'usage de drogues hallucinogènes, qui participèrent partiellement à l'émergence des études sur les *Altered States of Consciousness*. Carlos CASTANEDA (1925-1998) se rendit au Mexique afin de préparer une thèse d'ethnobotanique à l'université de Los Angeles (UCLA), pourtant c'est en Arizona qu'il rencontra Juan MATUS, un indien d'origine Yaqui, spécialiste en « *sorcellerie* », en plantes sacrées de nature médicinale et en hallucinogènes (*peyotl*, *marijuana*...), indien dont il devint le disciple jusqu'en 1971. Sa thèse *The Teachings of don Juan : A Yaqui way of Knowledge*, soutenue en 1968, sortira en France en 1972 sous le titre *L'Herbe du diable et la petite fumée*. L'ouvrage devint rapidement un « *best-seller* » (faisant la Une du *Time* le 5 mars 1973 avec pour titre : *Carlos Castaneda. Magic and Reality*), reçu avec enthousiasme par une jeunesse américaine prompte à transgresser les règles sociales, surtout en Californie qui fut l'épicentre de la *contre-culture*. D'autres ouvrages parurent, CASTANEDA proposa de nombreux stages pratiques, véhiculant un enseignement initialement profond, mais subverti par son entourage et les attentes de beaucoup des participants, quant à accéder à des « *états de réalité non ordinaires* », en usant quasi exclusivement des substances hallucinogènes pour les induire...

55. Ellenberger Henri. Les toxicomanies, in *Encyclopédie médico-chirurgicales, Psychiatrie*, 37725 C10, 1978, p. 4.

56. Ellenberger H. Ibid., p. 5., cette expérience venant au moins partiellement invalider la remarque sentencieuse d'Aldous Huxley, dans une lettre datant du 6 déc. 1956 à Helen Huxley : « *les seules personnes qui n'obtiennent rien du LSD ou de la mescaline sont les psychanalystes* », in *Moksha. Expériences, visionnaires et psychédéliques 1931-63* [1977] (éd. du Lézard), 1998, p. 168.

APRIL 1973

NUMBER 1, 1973

TIME



CARLOS
CASTANEDA:
**MAGIC
AND
REALITY**

Timothy LEARY (1920-1996), professeur de psychologie à Harvard s'initia également en l'année 1960 à la « *psilocybine* », un champignon hallucinogène, lors d'un voyage au Mexique, expérience déterminante qui l'amena à faire des recherches en laboratoire initiées avec deux collègues, Richard ALPERT et Ralph METZNER. Parmi les volontaires, outre ses étudiants, on retrouva Allen GINSBERG, Jack KEROUAC, Arthur KOESTLER, Aldous HUXLEY... Renvoyé de Harvard, il se lança alors dans une croisade forcenée pour que les drogues soient légalisées, critiquant l'hypocrisie de l'état américain, important la « *marijuana* » du Mexique (le « *mulet* » fut sa ... fille !), il sera emprisonné à de nombreuses reprises, célébré par les hippies, à partir de ses trois commandements : « *Turn on* » (« *sois dans le corps* »); « *Turn in* » (« *connais la vérité suprême* »), « *Drop out* » (« *laisse tomber la société* »)⁵⁷.

Précisons là que le courant majeur qui s'institua, dans cette trame contre-culturelle, fut un mouvement *mystique*, s'appuyant sur l'altération du psychisme humain induit par des hallucinogènes (le psychiatre Humphry OSMOND, correspondant et ami d'Aldous HUXLEY, forgea le terme « *psychedelics* »⁵⁸ en 1956, afin de le substituer au terme « *psychomimetics* »), pour produire des expériences religieuses et certains phénomènes mystiques. De nouvelles classifications des hallucinogènes furent réalisées durant les années soixante qui intégrèrent par là même l'aspect mystique (cf. annexe 70).

Toutefois à partir des années 1950, il sera déjà possible de repérer deux camps plus ou moins homogènes, traitant de la question de la supposée homologie de l'expérience mystique, selon qu'elle soit induite par des drogues hallucinogènes ou qu'il s'agisse, de manière plus traditionnelle, d'une ascèse religieuse. Aldous HUXLEY, Gerald HEARD, Alan WATTS, Timothy LEARY... considéraient que l'expérience psychédélique avait pour vocation d'accélérer l'évolution spirituelle de l'homme, indépendamment de l'Eglise catholique. A contrario, Robert ZAEHNER, spécialiste des religions orientales, dans son ouvrage *Mysticism, Sacred and Profane* (New-York, 1961) attaqua la posture de HUXLEY, arguant quant à lui que les drogues dites psychédéliques n'induisaient jamais une expérience religieuse ou mystique authentique (selon la tradition catholique). Tout au mieux il pourrait s'agir d'une expérience « *préternaturelle* », que l'auteur daigna rabattre sur un mysticisme naturel, rallié dans ces considérations par de nombreux théologiens catholiques.

Walter Houston CLARK, professeur de psychologie des religions à la Theological School à Newton, Massachusetts, dans un article, « *Mysticism as a Basic Concept in Defining the Religious self* » reconnu, que « *les drogues psychédéliques sont simplement des auxiliaires qui, employés avec prudence dans un cadre religieux, peuvent participer à la médiation d'une expérience qui, la présence de la drogue mise à part, ne peut être distinguée d'un point de vue psychologique du mysticisme* »⁵⁹.

57. Cette citation est extraite du chapitre III, Les hallucinogènes, in *Traité des hallucinations*, tome 1 (Masson) 1973, p. 566, ouvrage majeur rédigé par le néanmoins très conservateur Henri Ey voyant dans le mouvement psychédélique derrière Huxley et Leary, une « *exaltation illuministe des idolâtres de la Drogue* », *ibid.*, p. 509-510. Une traduction plus courante de la formule « *Turn on, turn in, drop out* » fut « *Branche-toi, accorde toi, laisse tomber la vie banale* », Frédéric Joignot, Disparitions. Albert Hofmann, in *Le Monde*, Samedi 10 mai 2008, p. 17.

58. Psychédélique émane du grec psûché, « *âme* » et deloun, « *manifeste* », selon De Ropp Robert. *Psychedelic drugs*, in *Encyclopedia of Religion*/Ed. by Mircea Eliade, 1987, Vol. 12 (New-York), p. 46.

59. Clark Walter Houston. *The Psychedelics and Religion* (1968), in <http://www.druglibrary.org/schaffer/lsd/clark.htm>, p. 1.

Selon Walter PAHNKE⁶⁰ (et W. RICHARDS), l'expérience psychédélique pourrait être divisée en cinq types distincts : « *psychotique* », « *psychodynamique* », « *cognitif* », « *esthétique* » et enfin « *mystique* » (cf. encore annexe 70). Cet auteur avait rédigé, par ailleurs, une typologie phénoménologique des états de conscience mystique, typologie sur laquelle nous ne reviendrons pas étant donné que nous l'avons abordée plus haut dans ce chapitre. Allan WATTS, dans « *Psychedelics and Religious Experience* », article publié en 1968, qualifia l'expérience psychédélique à partir de quatre caractéristiques⁶¹ : « *Slowing down of time* » (concentration sur le temps présent) ; « *awareness of polarity* » (le sens de la polarité) ; « *awareness of relativity* » (sens de la relativité) ; et enfin « *awareness of eternal energy* » (le sens de l'énergie éternelle).

Timothy LEARY, qui créa une « *League for Spiritual Discovery* » (L. S. D., ça ne s'invente pas !, voir à ce propos également la chanson *Lucy in the Sky with Diamonds*, 1967, des *Beatles* véhiculant également un message subliminal) en septembre 1966, proposant des guides théoriques et des accompagnements pratiques (censés éviter les « *paranoïd trip* ») dans les voyages psychédéliques des membres de cette communauté. LEARY postula donc une série de prérequis⁶² nécessaire à la préparation d'une expérimentation de « *psychedelics* », des recommandations pratiques (Lectures d'ouvrages sur le sujet, pratique de la méditation...), le dispositif, la présence d'un « *guide psychédélique* » etc... L'auteur détourna le *Bardo Thödol* (ou Livre des morts tibétains) dans un ouvrage, *The Psychedelic Experience. A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead*, sorti en 1964, co-écrit avec ses « *complices* » Ralph METZNER et Richard ALPERT, pour appareiller ce texte sacré aux expériences psychédéliques. Les auteurs insistèrent une fois de plus sur l'importance d'une préparation mentale et spirituelle, la drogue n'étant qu'une composante du « *trip* » (ou voyage) psychédélique.

En effet, la drogue en tant que telle n'induirait pas l'expérience dite transcendante, n'agissant que comme une clé chimique (« *a chemical Key* »⁶³) qui ouvrirait la conscience, libérant le système nerveux de ses structures et autres patterns ordinaires. Par là même le dispositif expérimental (extérieur, éprouvé de la personne, culture) se voudra capital et décisif dans la manière dont l'expérience sera vécue et interprétée.

Alors que le *Bardo Thödol* s'inscrit dans une tradition tibétaine certainement antérieure au VII^e siècle apr. J. C., signifiant « *Libération par entendement dans le plan suivant la mort* »⁶⁴, l'anthropologue Walter Y. EVANS-WENTZ ajouta qu'il existerait un enseignement bouddhiste non écrit qui serait transmis par certains lamas initiés, à leurs disciples, en complément du Bouddhisme canonique.

60. Pahnke Walter. LSD and Religious Experience [1967], in <http://www.druglibrary.org/schaffer/lsd/pahnke3.htm>, p.1.

61. Watts Alan. Les drogues psychédéliques et l'expérience mystique, in *Matière et réflexion. Essais sur la relation de l'homme avec la matérialité* (Denoël/Gauthier), 1972, p. 118-124, initialement publié dans *California Law Review*, 1968, 56, 1, p. 74-85 « Awareness » peut également être traduit par « être conscient ».

62. Leary Timothy. Using LSD to Imprint the Tibetan-Buddhist Experience [1964], in http://deoxy.org/l_impgui.htm, 6 p.

63. Leary Timothy, Metzner Ralph, Alpert Richard. *The Psychedelic Experience. A Manual on the Tibetan Book of the Dead* [1964], in <http://deoxy.org/psyexp.htm>, p. 3.

64. Evans-Wentz Walter Y. Introduction, in *Bardo Thödol. Le livre des morts tibétain ou les expériences d'après la mort dans le plan du Bardo suivant la version anglaise du lama Kazi Dawa Samdup* (Adrien Maisonneuve), 1933, p. 2.

En suivant le résumé des enseignements fondamentaux qui traverse le *Bardo Thödol*, il est possible de dire « *que toutes les conditions possibles, états ou royaumes d'existence sangsârique : cieus, enfèrs et mondes, sont entièrement dépendant des phénomènes [...] qui sont transitoires, illusoirs, irrèels, non existants, sauf dans l'esprit sangsârique qui les perçoit. Qu'il n'y a en réalité aucun être nulle part, tel que : dieux, démons, esprits, créatures animales, tous étant semblablement des phénomènes dépendants d'une cause. Que cette cause est un appel, une soif de la sensation de l'existence sangsârique instable. Que tant que l'Illumination ne dominera pas cette cause, la mort suivra la naissance et la naissance la mort [...]. Que l'existence après la mort n'est qu'une continuation, sous des conditions changées [...] que la nature de l'existence intervenant entre la mort et la renaissance dans ce monde, ou tout autre, est déterminée par les actions antécédentes [...] que tant que l'Illumination n'est pas atteinte, la renaissance est inévitable dans le monde humain, soit directement venant du Bardo, soit de toute autre monde, paradis ou enfer, suivant la direction donnée par Karma. Que l'Illumination résulte de la réalisation de l'irréalité du Sangsâra ou existence. Qu'une telle réalisation est possible soit dans le monde humain, soit au moment très important de la mort terrestre, soit après la mort dans l'état du Bardo ou dans certains des royaumes non humains [...]* »⁶⁵.

Si nous avons souhaité évoquer très succinctement le *Bardo Thodöl* tibétain, ce fut pour marquer le décalage entre celui-ci et la portée que lui attribuèrent ces trois chantres du psychédélisme que furent LEARY, METZNER et ALPERT : s'appuyant sur le « *modèle tibétain* » (sic), ils distinguèrent trois phases de l'expérience psychédélique, « *Chikhai Bardo* », ou transcendance complète, pure conscience, paix extatique..., « *Chonyid Bardo* », la clarté parfaite ou des apparitions karmiques (hallucinations) ; et enfin « *Sidpa Bardo* », retour à l'état ordinaire de la conscience.

Ce qui nous semble frappant, c'est que ces auteurs, revendiquant une *coupure* avec les traditions religieuses instituées, prônent des expériences laïcisées, tout en induisant d'une certaine manière une « *nouvelle religion* » ; au lama fut substitué un guide psychédélique, à la filiation spirituelle une communauté faite d'opportunités, à un enseignement sacré réservé à certains, un dispositif induit par la drogue accessible au tout venant, ... cadre où un LEARY surmédiatisé et persécuté par l'état américain s'autoproclama « gourou du LSD » pour une génération entière de hippies et d'autres individus en quête spirituelle... pour ce qui devait tendre vers le meilleur mais qui fut surtout le pire (« *horror trips* », décompensation révélant une structure psychotique, traumatismes psychologiques...). Avant d'arriver à la conclusion et à la critique de ces approches fondées sur la *transe* et les *E. M. C.*, il nous faut encore aborder la psychologie dite « *transpersonnelle* », le contexte qui favorisa son émergence, sa signification en terme de contenus, sa portée et bien sûr son articulation avec la mystique.

65. Evans-Wentz W. Y. Ibid., p. 57-58. Nous n'avons pas cité chacun des vingt points de résumé rédigés par cet auteur, dont il faut préciser que bien qu'il rencontra des lamas au Tibet, son travail très original n'a pas pu se départir de références occidentales vis à vis du *Bardo Thödol*.

3) Mystiques et psychologie transpersonnelle : vers un nouveau paradigme ?

La *contre-culture américaine* sera traversée, durant les années soixante par une pluralité de références situées à la lisière du spirituel et du thérapeutique, sans que cette frontière ne soit bien marquée. L'*institut Esalen*, vivier culturel extrêmement dense en nouvelles formes d'expressions, servira de relais officieux, pour un ensemble d'auteurs américains qui y proposèrent des séminaires de développement personnel, quant à la fondation d'une nouvelle discipline, la *psychologie transpersonnelle*.

Esalen, plaque tournante californienne de la croissance spirituelle fut créée⁶⁶ en 1961 par Michaël MURPHY et Richard PRICE, inspirée partiellement du fonctionnement des *ashrams* (MURPHY avait séjourné un temps chez Sri AUROBINDO en Inde). Célèbre pour ses thérapies de groupe (« *T-groups* », « *Nude therapy* », « *marathon therapy* »...), Esalen fut aussi influencé par la « *psychologie humaniste* » de Carl ROGERS, les travaux d'Abraham MASLOW qui usa du terme plus neutre de « *peak-experiences* » (ou expériences-sommets, expériences paroxystiques) pour éviter de parler d'expérience mystique, car selon lui, risquant d'être trop assimilée avec les religions. Frederick S. PERLS, fondateur de la « *Gestalttherapie* » séjourna régulièrement à Esalen, l'« *analyse transactionnelle* » d'Eric BERNE y avait également sa place. Du côté des thérapies corporelles, citons la « *thérapie bio-énergétique* » de Alexander LOWEN, disciple de Wilhelm REICH qui parlait de « *carapace caractérielle* » évoquant notamment les blocages, complexes, et autres armures situées quelque part dans le corps ; le « *rolfing* » (massage des tissus conjonctifs) ou encore le « *rebirth* » ainsi que le « *cri primal* » d'Arthur JANOV étaient également abordés. Ajoutons encore la pratique de la « *méditation* », des « *yogas* » et de certains *arts martiaux* extrême-orientaux. La quasi totalité de ces thérapies et ces pratiques, eut égard à leurs spécificités intrinsèques, étaient fondées sur la liberté, la créativité, l'expression des conflits, la réalisation de soi-même, visant peu ou prou à optimiser chez chaque être humain ses ressources inexploitées pour tendre vers plus d'harmonie, de bonheur, éprouver des « *états de conscience autre* » censés amener un changement (presque) total, une sorte de libération du carcan sociétal et des conditionnements du (petit) *moi* !

De fait, un nombre non négligeable de personnalités transitèrent par cet institut pour y faire des conférences ou y proposer des séminaires d'accompagnement, tels le mythologue Joseph CAMPBELL, Ida ROLF, le physicien Fritjof CAPRA, Gregory BATESON qui fut l'un des tenants de l'école de *Palo Alto*, mais également RAM DASS (alias Richard ALPERT), John DA FREE, le sulfureux Bhagwan Shree RAJNEESH (futur OSHO !), Chögyam TRUNGPA, Allan WATTS... et bien sûr Stanislav GROF. Ce dernier y avait organisé « *un atelier qui s'appelait « l'Expérience humaine ». Son objet essentiel était de voir quel était le lien entre l'expérience du chaman dans la société traditionnelle, l'expérience du psychotique, l'expérience mystique et l'expérience du groupe dans ce que les Américains appellent « les autres états de conscience » [...] »*⁶⁷.

66. Murphy hérita d'une propriété située entre Los Angeles et San Francisco, « *la ferme de ses grands parents est située à l'emplacement (sacré) d'un ancien cimetière de la tribu amérindienne des Esalen* », in Pelletier Pierre, *Les thérapies transpersonnelles* (Fidès), 1996, p. 54.

67. Bacry André. J'ai passé un an à Esalen, in *Psychologie*, 1975, 71, décembre, p. 9.

C'est à l'initiative de Stanislav GROF, Abraham MASLOW et Anthony SUTICH que parut en 1969 le premier numéro du *Journal of Transpersonal psychology*, dont le propos était la publication de recherches théoriques ou appliquées, « *les articles empiriques et les études concernant le processus transpersonnel (état de conscience, métabesoins, valeur-E, expériences paroxystiques, extase, expérience mystique, conscience unitive, être, essence, félicité, effroi, merveilleux, transcendance de soi, etc.), les théories et pratiques de la méditation, les voies de la spiritualité, la compassion, la coopération transpersonnelle, la réalisation et l'actualisation transpersonnelle et les concepts, expériences et activités qui leur sont reliés* »⁶⁸ tel que rapporté par R. WALSH et F. VAUGHAN. Ces auteurs omettant de citer les *miracles, la béatitude, l'esprit, le jeu cosmique, les rencontres interpersonnelles maximales, la sacralisation de la vie quotidienne...*, figurant également dans le programme du premier numéro au *Journal of Transpersonal Psychology*.

Roger WALSH et Frances VAUGHAN proposèrent, en 1980, la définition suivante : « *la psychologie transpersonnelle se préoccupe d'étendre le champ de l'investigation psychologique, afin d'inclure l'étude optimale de la santé psychique et du bien-être. Elle reconnaît la potentialité de faire l'expérience d'un large éventail d'états de conscience, certains d'entre eux pouvant conduire à une extension de l'identité, par delà les limites habituelles de l'ego et de la personnalité. En plus des domaines et des buts habituels, la psychothérapie transpersonnelle vise à faciliter la croissance et la conscience par-delà les niveaux de santé conventionnellement reconnus. Elle affirme l'importance de la modification de conscience, et la validité de l'expérience et de l'identité transcendantale* »⁶⁹.

Cette définition se veut à priori consensuelle afin d'éviter les polémiques courantes propre à certains auteurs qui vilipendent la « *psychologie occidentale* », hermétique ou phobique aux « *états autres de conscience* », au profit de techniques et de méthodes orientales (que ces mêmes auteurs importent en occident pour les transformer et les adapter, négligeant souvent l'arrière-plan religieux et traditionnel). Ici, l'accent est mis sur un double versant, investigation de la psychologie transpersonnelle d'abord, psychothérapie transpersonnelle ensuite. Le premier volet de la définition insiste sur « *l'étude de l'état optimal de la santé psychique et du bien être* » sans pour autant préciser sur quels critères elle s'appuie pour appréhender cette soi-disante santé psychique dans son état optimal. S'agit-il d'une visée idéale, d'un état accessible définitivement ou d'une installation provisoire induite par l'usage d'hallucinogènes (cf. la « *psychothérapie LSD* » de GROF), ou encore par d'autres techniques ?

Les auteurs parlent ensuite d'une « *extension de l'identité* » et d'un « *par delà des limites habituelles de l'ego* » afin de tenter de marquer un ailleurs, un « *par delà de l'au delà* » si nous pouvons nous permettre qui, sans que nous le disqualifions pour autant, nous paraît néanmoins difficile de décrire et d'enfermer dans une définition. A propos de la *psychothérapie transpersonnelle* sa visée serait de « *faciliter la croissance et la conscience par delà les niveaux de santé conventionnellement reconnus* ». Une fois encore la santé conventionnellement reconnue est citée, comme si celle-ci était une chose en soi, circonscrite par une société occidentale homogène.

68. Walsh Roger N., Vaughan Frances E. Introduction. L'émergence de la pensée transpersonnelle, in *Au-delà de l'ego. Le tout premier bilan en psychologie transpersonnelle* [1980] (La table ronde), 1984, p. 20.

69. Walsh R., Vaughan F. Ibid., p. 21(c'est nous qui soulignons).

Précisons par exemple que la définition de la *santé* (« *état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité* », 1946) propre à l' *O. M. S.* (Organisation Mondiale de la Santé) n'est pas reconnue unanimement, notamment par certains courants psychanalytiques freudiens ou lacaniens (cf. *compulsion à la répétition, masochisme moral, névrose de destinée, pulsion de mort, désir qui rend malade, couplé au symptôme*, en tant qu'expression subjective de la *jouissance* du *sujet de l'inconscient...*).

Si enfin l'importance de la « *modification de conscience* » nous paraît justifiée dans cette définition, il nous semble que, au moins sur le versant d'une supposée expérience, parler d'une « *identité transcendante* » révèle un contre sens. Car si le *transcendant* se dégage des catégories, des concepts et des qualifications, qualifier précisément ce transcendant en terme d'*identité* est déjà l'enfermer à double tour dans un modèle, celui d'une psychologie et sa psychothérapie transpersonnelle...

Ce propos peut être illustré par Daniel GOLEMAN, un des auteurs majeurs de ce courant transpersonnel, évoquant les modèles de la psychologie contemporaine dans un démarcage occidental, qui exclut « *le summum bonum de pratiquement tous les systèmes psychospirituels orientaux, dans lesquels il est appelé diversement « illumination », « bouddhité », « libération », l'« état éveillé », etc. Il n'existe tout simplement pas de catégorie pleinement équivalente en psychologie contemporaine* »⁷⁰, lacune que la psychologie transpersonnelle voulut combler, mais en tombant dans l'écueil que nous venons de dénoncer un peu plus haut, non seulement l'importation *partielle* de techniques extrême-orientales souvent coupées de leurs fondations religieuses, mais celles-ci se trouvent également harponnées dans un nouveau modèle, identifié à une « *identité transpersonnelle* » (sic).

D'ailleurs, si la psychologie transpersonnelle se réclame souvent de traditions orientales diverses et éparées, elle s'inscrit également, selon Pierre PELLETIER⁷¹, dans une longue filiation occidentale s'originant, de Plotin à Maître ECKHART, en passant par Thérèse d'AVILA, Giordano BRUNO, Baruch SPINOZA, Friedrich W. J. von SCHELLING, Ralph W. EMERSON, sans oublier le *romantisme allemand* avec Johann Gottfried HERDER, Johann Gottlieb FICHTE, Friedrich von SCHILLER, Friedrich NOVALIS, Samuel Taylor COLERIDGE... Autres sources d'inspiration, William JAMES, Sigmund FREUD, Carl Gustav JUNG bien évidemment, de son « *inconscient collectif* » aux nombreux ponts qu'il proposa entre l'occident et l'orient (*Yi King*, yoga de la *Kundalini*, étude des *mandalas* et *thangkas* tibétains...), les travaux sur les *A. S. C.* américains, Charles TART écrira quelques articles sur la psychologie transpersonnelle ou encore, plus méconnu, Roberto ASSAGIOTI (1888-1974), précurseur du mouvement du « *Potentiel humain* ». Ce dernier auteur, ancien psychanalyste fonda une « *psychosynthèse* » visant à la coopération avec le « *processus naturel* », via une « *pulsion fondamentale* », afin d'atteindre son propre développement, c'est à dire la perfection (!) de l'être humain. Il appréhenda l'être humain à partir de trois niveaux de conscience, eux-mêmes subdivisés en sous-niveaux : niveau « *transpersonnel* » (soi supérieur ou transpersonnel, inconscient collectif supérieur ou supra-conscient, inconscient supérieur) ; niveau « *personnel* » (moi conscient ou « je », champ de la conscience, inconscient moyen ou pré-conscient, inconscient collectif moyen) ; niveau « *pré-personnel* » (inconscient personnel freudien, inconscient collectif inférieur).

70. Goleman Daniel. Perspectives sur la psychologie, la réalité et l'étude de la conscience, in *Au delà de l'ego. Le tout premier bilan en psychologie transpersonnelle* [1980] (la table ronde), 1984, p. 44.

71. Pelletier P. Ibid., p. 15-16.

Enfin, d'un point de vue thérapeutique « *la psychosynthèse amène son patient à intégrer dans une synthèse supérieure (transpersonnelle) les différents petits moi et à ouvrir sur la totalité de l'univers et de l'être* »⁷².

Dans un ouvrage collectif, *Mystique et Transpersonnel* (Lavaux, 1991) édité par l'Association Française du Transpersonnel (A. F. T.), en lien avec l'Association for Transpersonal Psychology (A. T. P.) fondée en 1972, une définition est postulée : « *le transpersonnel est un niveau d'Etre qui transcende l'ego ou le moi individuel, dépasse la notion de « personne » dans des états d'expansion non ordinaires de conscience, et atteint le Soi (JUNG), le Surconscient, l'Ultra-Humain (Teilhard de CHARDIN), le Surhumain (Sri AUROBINDO), la nature de Bouddha... Il s'exprime à travers les Mythes, les Symboles, les Expériences de Sommets... Le mouvement Transpersonnel, né aux Etats-Unis au sein de la Psychologie Humaniste, réalise la jonction de la science et de la spiritualité et constitue, pour l'humanité, une nouvelle Renaissance* »⁷³.

Cette définition sans signataire, inscrite sur la page précédant les articles des différents auteurs, semble faire consensus, malgré son caractère « *synchrétiste* » affirmé et, semble t'il assumé par Marc-Alain DESCAMPS, psychanalyste, professeur de Psychologie et de Yoga, écrivain, comme indiqué sur la page de garde. L'auteur insiste sur les « *techniques psychocorporelles* »⁷⁴ telles *l'isolation sensorielle, la relaxation, l'hyperventilation, la répétition verbale, le chant harmonique, transe et channel, concentration sur un dessin, visualisation, rêve lucide, sortie hors du corps, marche sur le feu, luminescence corporelle, transmutation de l'énergie sexuelle*.

David LUKOFF, Francis G. LU et Robert P. TURNER⁷⁵, dans une étude datant de 1998 évoquent une série de problématiques psycho-spirituelles pouvant être prises en charge par la psychologie transpersonnelle, telles que *la perte de la foi, N. D. E. (Near-death-experience, soit états de mort imminente), expériences mystiques, ouverture de la Kundalini, crise d'initiation chez l'aspirant chaman (dite « shamanic Illness »), ouvertures psychiques (« psychic opening »), vie antérieure, états de possession, problèmes en rapport avec la méditation, séparation d'un maître spirituel...* Les auteurs remarquant également dans leurs articles les racines transpersonnelles d'une nouvelle catégorie consacrée par le D. S. M. - IV à certains problèmes spirituels (« *other conditions That May Be a Focus of Clinical Attention* », Code V 62-89).

72. Les éléments ci-dessus sont empruntés à P. Pelletier de même que la citation. Ibid., p. 34-36.

73. Définition du transpersonnel, in *Mystique et Transpersonnel*/dir. par Marc-Alain Descamps (éd. Trismégiste), 1991, p. 4.

74. Descamps Marc-Alain. Actualité de la mystique. Ibid., p. 21-28, pour la présentation succincte des techniques.

75. Lukoff David, Lu Francis G., Turner Robert P. From Spiritual Emergency to Spiritual problem –The Transpersonal Roots of the New DSM-IV Category, in *Journal of Humanistic Psychology*, 1998, 38(2), p. 21-50. Ces mêmes auteurs rappellent que c'est le courant de la psychologie transpersonnelle qui est à l'origine de l'initiative, quant à introduire dans le *DSM-IV* (1994) une nouvelle catégorie diagnostique, proposant d'abord « *Mystical Experience With Psychotic Features* » (1985), puis « *Psychospiritual conflict* » (1991), l'American Psychiatric Association (APA) retenant finalement « *Religious or Spiritual Problem* » (1994), *ibid.*, p. 26-27.

En *conclusion*, différents points méritent d'être soulevés, à propos de ces recherches qui déjà, ont le mérite d'exister, prenant en compte d'autres domaines ou dimensions de l'existence du sujet humain, que ce soit au sein même de la société occidentale à partir d'une approche psychologique [E. M. C.], ou décentrée de celle-ci, plus attentives à des sociétés dites traditionnelles sous un jour anthropologique [*transe*] ; voire encore, centrées sur l'importation de méthodes et techniques orientales ou extrême-orientales, ajoutées à des pratiques occidentales groupales, couplées à des expériences psychédéliques..., qui sont ramenées dans le champ d'une approche également psychologique, mais fondée sur des [*thérapies transpersonnelles*].

Toutefois, remarquons d'abord que le courant des *Altered States of Consciousness* (traduit plus ou moins par E. M. C. en français) a répertorié un ensemble extrêmement dense et varié de phénomènes et d'expériences diverses, refoulés jusqu'alors des domaines de la psychiatrie, psychologie et psychanalyse. Ce faisant, le regard et l'analyse de ces « nouveaux » domaines s'appuya la plupart du temps sur des conceptions « ethnocentriques » insistant trop sur l'usage de drogues psychédéliques pour accéder à des états de conscience identifiés avec les expériences mystiques telles que relatées dans les hagiographies catholiques, les autobiographies théodidactes et autres traités d'ascétique et de mystique fondés sur le *discernement*. Au contraire, il s'agissait ici plutôt de se débarrasser des contingences religieuses traditionnelles, propre à la discipline ascétique, prières, méditations, jeûnes, sécheresses, mortifications... que ce soit dans un contexte théologique en présence d'un directeur de conscience, ou encore appuyé sur la rigueur des « *asanas* » (ou postures) du yogi au contact d'un « *guru* » (en sanskrit, celui qui amène la lumière), le maître spirituel dispensant un enseignement référé à une tradition hindouiste, tel par exemple le système métaphysique de l'« *Advaita Vedanta* »...

Le propos de certains auteurs, tenants des *A. S. C.* , était soit de négliger cette toile de fond culturelle pour s'emparer uniquement de l'état intéressant d'un point de vue théorique, ou pour ceux qui expérimentèrent certaines substances psychédéliques, d'aller à l'essentiel (ou plutôt ce qu'ils considéraient comme étant l'essentiel !), c'est à dire les états de conscience, les sensations cosmiques, les fusions extatiques dans un « grand Tout », l'éprouvé sensationnel, bref les *phénomènes* mystiques décrochés de toute tradition ou enseignement spirituel. D'autres enfin, plus audacieux, tel LEARY, récupérèrent le *Bardo Thödol* (ou livre des morts tibétains) et fondèrent une nouvelle « église psychédélique », en l'honneur du dieu LSD...

Sur le versant de la *transe*, nous nous sommes souvent appuyés sur les travaux de Georges LAPASSADE, auteur majeur duquel nous avons énormément appris. S'il a beaucoup insisté sur la transe comme état modifié de conscience auquel doit s'ajouter un cadre culturel et rituel spécifique, pour pouvoir précisément considérer le phénomène comme une transe, ce parti pris anthropologique bien que nous paraissant défendable n'en est pas moins *arbitraire*. En effet, si nous reprenons l'exemple de LEARY que nous avons d'ailleurs critiqué ci-dessus, qui fonda une église dans sa communauté, essentiellement *contre-culturelle*, et investie par des éléments divers et variés de types synchrétistes, avec rituels, dispositifs, méditations, lectures, guide pour le « *trip* », substances hallucinogènes type *LSD*, *mescaline*, *peyotl*, *psilocybine*... cette contre-culture surajoutée à un E. M. C. induit par exemple par le peyotl ne pourrait t'elle pas également être qualifié de transe ?

L'anthropologie qui est une discipline occidentale, se fixant ses propres critères méthodologiques a peut être quelquefois tendance à vouloir idéaliser des sociétés dites traditionnelles alors même que des influences modernistes, des mutations sociales, des emprunts « occidentaux » sont à l'œuvre dans ces dites sociétés, les trases n'étant pas moins épargnées, dans leurs expressions, par tous ces changements.

Par ailleurs, LAPASSADE reprit le partage, initié par Luc de HEUSCH, entre « *adorcisme* » et « *exorcisme* » pour caractériser respectivement la distinction entre société traditionnelle et tradition judéo-chrétienne, cette dernière refusant l'état de possession en pratiquant l'exorcisme catholique. Tout cela est fort exact, nous ne le nions pas, cependant il nous paraît opportun d'ajouter qu'une lecture et une interprétation ecclésiastique sera posée, s'appuyant sur la critériologie du *discernement des esprits* (Divin, diabolique ou naturel), ce qui fait oublier à beaucoup d'auteurs que les expériences mystiques (en tant que rencontre de Dieu dans l'âme du mystique par l'entremise de la grâce divine, selon la tradition catholique) peuvent tantôt être soit converties en possession démoniaque suivant le canon de l'Eglise catholique, soit être perçues comme une contrefaçon diabolique..., la marge entre ces deux dernières occurrences étant infime, relativisant au moins partiellement le recours ou non à l'exorcisme.

D'une certaine manière le ravissement mystique peut être perçu comme une « *possession* » divine, la théologie mystique évoquant pour l'intervention du démon un « *parasitage satanique* » (A. BOUREAU) sur le versant des images, la volonté traitant dès lors de données corrompues, l'âme se retrouvant isolée mais inviolable par le diable qui n'a accès qu'au corps. A contrario l'expérience mystique, selon Sainte Thérèse d'AVILA, serait caractérisée par la « *ligature des puissances* » de l'âme (intelligence, mémoire, volonté) permettant l'accès de Dieu à l'âme de l'homme.

Pour revenir aux travaux de l'ethnographie et de l'anthropologie, force est de reconnaître que la transe, appréhendée au travers surtout des *chamans* fut considérée de manière fort diverse et critique. Ceux-ci furent alternativement qualifiés par des jésuites explorant les amériques au XVI^e siècle, tel le R. P. André THEVET au Brésil, de « *ministre du diable* »⁷⁶, ou encore selon le R. P. Avrakum PETROVITCH au XVII^e siècle dans le contexte de la colonisation russe de la Sibérie, chez les Tougouses de Sibérie orientale, « *un manan de magicien qui converse avec les démons* »⁷⁷. Le siècle des Lumières sera caractérisé par des observateurs rationalistes qui qualifieront les pratiques des chamans comme des « *tours de passe passe* » (!). Le XIX^e siècle sera quant à lui marqué par l'apparition de nouvelles disciplines, telles l'ethnographie, les peuples indigènes se retrouvant ravalés à des « *sauvages* », des « *primitifs* », logés sur des échelles hiérarchisées de types raciales ou, en tout cas, appartenant à des sociétés dites inférieures.

76. Narby Jeremy, Huxley Francis. Introduction. Cinq cents ans de chamans et de chamanisme, in *Chamans au fil du temps* (Albin Michel), 2002, p. 9.

77. Narby J. , Huxley F. Ibid., p. 11.

Enfin le XX^e siècle représentera, d'un point de vue anthropologique, une division entre certains auteurs qui prennent en compte les préjugés, tel l'anthropologue danois Knud RASSMUSSEN (1929), opposé à d'autres auteurs qui considéraient les chamans comme des malades mentaux, tels Marie-Antoinette CZAPLICKA (1914), anthropologue polonaise, mentionnant une « *hystérie arctique* » ; Jean-Claude DORSAINVIL (1931) parlant quant à lui de « *psychose raciale héréditaire* » dans le Vodou, Nina RODRIGUEZ (1935) évoquant l'« *hystérie* » ou, plus tardivement, le célèbre ethnopsychiatre George DEVEREUX (1956) insistant sur le caractère douloureux et les perturbations psychologiques des chamans... (nous allons opposer une fois encore, en annexe 71, les thèses psychopathologiques à celles dites psychosociologiques, selon LAPASSADE, d'après son ouvrage, *Les Rites de Possession*, 1997, ainsi que d'autres éléments).

Certaines de ces recherches anthropologiques seront par la suite intégrées aux travaux des A. S. C. et aux études initiées par la psychologie transpersonnelle, les aspects pathologiques seront quant à eux transférés dans le domaine de l'*ethnopsychiatrie*⁷⁸, mais dans une « *conception ethnocentrique de la folie* » selon le critique d'Evelyne PEWZNER-APELOIG.

Enfin, à propos de la *psychologie transpersonnelle*, aussi intéressantes que puissent paraître les recherches en ces domaines, l'écueil majeur se situe selon nous entre étude distanciée et expérience intérieure, le danger étant que « *la psychologie elle-même devenant, en un sens, une « religion », au lieu de rester un outil à partir duquel est étudiée la variété des modes de conscience* »⁷⁹.

Souvent la psychologie transpersonnelle fut investie, surtout jusque dans les années 1990, par une typologie morale opérant un partage entre le « *mal* » (représenté par la perception normale du monde à partir d'une conscience ordinaire) et le « *bien* » (projeté sur l'univers et la conscience élargie), ajoutant là encore de la confusion quant à déterminer une approche psychologique à laquelle se surajouterait une couche de « *théisme* » quand il ne s'agit pas, dans le pire des cas, de relents « *new-age* » type channeling etc...

De fait, la conscience, à la fois objet de recherche et d'investigation, peut également se retrouver au centre d'une expérimentation, intéressant pour dresser les cartographies d'états de conscience, plus critiquables quant à saisir et cerner la place mouvante d'où les chercheurs opèrent.

Enfin, tout comme pour les expériences psychédéliques, la psychologie transpersonnelle ne peut faire l'économie d'une critique similaire, celle d'importer puis d'adopter (voire reconfigurer) des techniques orientales, isolées de leurs fondations *métaphysiques* et/ou *religieuses* : le paradoxe de ces approches étant que d'une part elles rejettent, ou tout du moins écartent, les systèmes religieux pour, secondairement tenter de s'appropriier, en dehors de leur héritage culturel premier, des *méthodes mystiques* et des *techniques pratiques de production* aux fins de les intégrer à un modèle expérimental transpersonnel, laïc et moniste, au sens « quasi religieux » du terme...!

78. Evelyne Pewzner-Apelog critiqua l'ethnopsychiatrie, en tant que ce terme désigne un ensemble de pratiques de diagnostic et de soins hors contexte de l'occident : « *Il y aurait donc, même si cette dichotomie n'est ni explicite ni avouée – parce que inavouable... –, une psychiatrie – évidemment occidentale – et une ethnopsychiatrie – à coup sûr non occidentale, la seconde ne semblant pouvoir être définie qu'à partir de la première* », Le Modèle de la folie en occident. Une approche critique de la notion d'ethnopsychiatrie, in *Annales médico-psychologiques*, 1996, 8-9, p. 68.

79. Alexander Gary T. « [...] *The psychology 's itself becoming, in a sense, a « religion », rather than remaining as a tool by which to study various modes of consciousness* », William James, the Sick Soul, and the Negative Dimensions of Consciousness : A partial Critique of Transpersonal Psychology, in *Journal of the American Academy of Religion*, 1980, XLVIII/2, p. 193.

2. JACQUES LACAN ET LA « JOUISSANCE DE L'AUTRE » : CONCEPT CLINIQUE OU MYSTIQUE ?

Jacques LACAN (1901-1981) psychiatre et psychanalyste français, fut dans ses jeunes années de formation, élève d'Henri CLAUDE à Sainte-Anne, tout en suivant les enseignements de Georges DUMAS et surtout de Gaëtan Gatien de CLERAMBAULT, son « *seul maître en psychiatrie* ». A partir des années trente, il s'initia à la philosophie hégélienne en assistant au séminaire d'Alexandre KOJEVE, rencontra l'épistémologue et philosophe Alexandre KOYRE, puis, bien plus tard, un autre philosophe, Martin HEIDEGGER. En bute à l'orthodoxie française de la psychanalyse représentée par la *S. P. P.* (Société psychanalytique de Paris), LACAN, auteur flamboyant et provoquant, ayant le sens de la formule, opéra dès les années cinquante un « *retour à Freud* » tout en s'inspirant de la philosophie heideggerienne, des cours de linguistique de Ferdinand de SAUSSURE ou encore des travaux de l'anthropologue Claude LEVI-STRAUSS. Auteur d'un *séminaire* remarqué et remarquable, entre 1951 et 1979, dans des lieux d'accueil variés, amenant un éclairage différent sur les avancées freudiennes, en pratiquant certaines relectures à l'aune d'une théorisation novatrice, marquée par la formulation de nouveaux concepts psychanalytiques censés forger d'autres outils cliniques. D'un point de vue institutionnel, LACAN se joignit à Daniel LAGACHE et beaucoup d'autres pour fonder la *Société française de psychanalyse* (1953-63), dissidente de la *S. P. P.*, perdant du même coup l'affiliation à *I. P. A.* (International Psychoanalytical Association) et la possibilité de mener des cures didactiques.

En 1964 la *S. F. P.* fut désagrégée et LACAN fonda *l'école freudienne de Paris* (E. F. P.), école qui sera finalement dissoute le 5 janvier 1980 au terme d'une crise institutionnelle marquée par des guerres intestines et l'échec proclamé de la « *passé* », devenue entre temps, selon le mot même de LACAN, l'« *impasse* ».

Durant plusieurs décennies, des années 1930 à la fin des années 1970, LACAN élaborait de nombreuses avancées, théorisant entre autres des *noeuds* dit *borroméens*, y articulant trois registres (l'Imaginaire, le Symbolique et le Réel), référés à la structure du psychisme.

En fait l'hypothèse des nœuds borroméens, qui « *n'est ni une créature métaphysique, ni la sainte trinité [...]* »¹ selon la formule du psychanalyste Serge ANDRE, opéra, au sein du *séminaire* dispensé par Jacques LACAN, une bascule épistémologique conséquente, permettant notamment d'envisager la psychanalyse par le biais du raisonnement topologique sans plus nécessiter *obligatoirement* d'en passer par l'étude de cas. Cette « *écriture de la pratique analytique, tant dans son objet (structure du discours) que dans sa fonction (la parole de l'analyste) [...] advient comme le support d'un enseignement pour la transmission de la psychanalyse* »², faisant néanmoins « *énigme testamentaire* » selon l'expression de Bruno DAL PALU. Car, d'après Jacques LACAN, « *l'énigme, c'est le comble du sens* »³, tel qu'il l'énonça dans sa leçon d'ouverture à son séminaire sur les *Non-dupes-errent*, le 13 novembre 1973.

1. Citation, in Dal Palu Bruno. *L'énigme testamentaire de Lacan* (L'harmattan), 2004, p. 9.

2. Dal Palu B. *Ibid.*, p. 9.

3. Lacan Jacques. *Le séminaire. Livre XXI, les Non-dupes errent*, 1973-74, inédit, leçon du 13/11/1973, p. 2.

De ce fait, trouver le sens ultime des « *ronds de ficelles* », en vue d'acquérir le savoir au sens plein et positif du terme, et du même coup accéder au « vrai sur le vrai » (!?) n'est pas la visée de la psychanalyse lacanienne, non que la vérité ne peut que se « mi-dire » (c'était déjà, disait LACAN, dire une vérité, et d'ailleurs ajoutait-il, il n'y a de vérité que mathématique, au sens d'écriture !), mais bien plutôt que contrairement à la théologie catholique, le nœud borroméen lacanien n'est pas à décoder ou décrypter : il est Réel, Symbolique et Imaginaire, c'est à dire impossible à dire en totalité, faisant là *énigme*.

Notre propos dans cette partie, sera tout d'abord d'esquisser sur un axe diachronique l'émergence des trois registres, formalisés, ou plutôt articulés ensemble dès 1972, enrichis au fur et à mesure de concepts et autres apports par J. LACAN et quelques autres mathématiciens, jusqu'en 1979. Ensuite, tout en conservant cette trame des nœuds, nous allons filer sous l'angle du *mystique* aux fins de considérer, outre les travaux de LACAN, quelques apports d'autres psychanalystes sur les questions de la J (\bar{A}), dite *jouissance Autre*, et du Réel. Nous convoquerons également certains auteurs s'appuyant sur la théologie catholique ou protestante, qui sont intervenus sur cette topologie borroméenne à partir du dogme de la Trinité ; tentant notamment d'ingérer le mystique dans le théologique, au sens institutionnel du terme. Enfin nous tacherons de confronter ces différentes *épistémès* à la lumière de plusieurs « *malentendus* », notamment celui de la confusion entre *phénomène* et *expérience* mystique, et ramener finalement l'intérêt de cette topologie à un usage clinique.

En prévision de la longueur des explications et évocations de la théorie lacanienne qui vont suivre dans ce chapitre, il nous faut préciser que ce choix, à prétention didactique, est motivé en raison du lien avec nos hypothèses sur l'expérience mystique dans ce courant de la psychanalyse.

Au regard des travaux de Philippe JULIEN (1985), Jean ANSALDI (1991), et Bruno DALPALU (2004), trois grandes périodes chronologiques peuvent être déterminées au niveau du parcours psychanalytique de J. LACAN, ouvrant ensuite sur une quatrième, celle des nœuds borroméens, bornée entre 1972 et 1979.

- Une *première époque* [1932-1953] s'étalant donc de la thèse de médecine de LACAN (soutenue en 1932) jusqu'au *Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et la technique de la psychanalyse* (1954/55). Ce découpage temporel permet de rendre saillant la mise à jour de l'*Imaginaire* étudié sous les auspices du « *stade du miroir* » (The Looking-Glass Phase) le 3 août 1936 au XIV^e Congrès international de psychanalyse à Marienbad. Précisons toutefois à propos de ce stade (découvert par Henri WALLON dès 1934, mais nommé comme tel par LACAN), augurant la naissance du moi (cf. le « *narcissisme primaire* » de FREUD), que LACAN n'introduisit le concept d'imaginaire que le 17 juillet 1949, au cours du XVI^e Congrès international de psychanalyse à Zurich (titre de sa communication : *Le stade du miroir comme formateur de la fonction - je*). En fait, comme le précisa J. ANSALDI, « *LACAN n'a mesuré que plus tard à quel point une telle conception (c'est à dire le primat sur l'imaginaire) enfermait la relation transférentielle en un lien de capture par l'image de l'autre* »⁴. Parlant notamment de « *servitude imaginaire* », une des visées qu'il postula fut bien, dans la cure, de se défaire de ce leurre spéculaire, souvent du domaine de la fascination.

4. Ansaldo Jean. *L'articulation de la foi, de la théologie et des écritures* (Cerf), 1991, p. 187 (l'ajout entre parenthèse est de nous).

- La *seconde époque* [1953-1963] pourrait s'originer à la date du 7 juillet 1953 et son discours dit de Rome, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, introduisant entre autre le concept de l'ordre *Symbolique* mis en valeur par le primat du signifiant. Entamée donc en 1953, cette période se clôturera en 1963, décennie qui aura permis à LACAN de situer la précedence du discours de l'*Autre* (en tant que trésor des signifiants, qui ne manque de rien, *complet*, jusqu'au *Séminaire IX, L'identification* de 1961/62, et la leçon du 15 novembre, où le grand Autre deviendra le savoir, mais cette fois-ci incomplet, car *manquant* de quelque chose), comme altérité véritable, qui, à la fois précède et anticipe toute vie humaine, structurant l'inconscient.

Distinguant dans sa théorie le moi et le sujet, « *le symbolique arrime la lettre à la loi dont le Père est témoin, il n'y a d'accès possible et adulte au monde du désir que dans la soumission à la coupure qui m'inscrit dans l'ordre symbolique* »⁵. A cette période, le signifiant pouvait se prêter sans limites aux rapprochements multiples, avec une absence patente de points d'arrêts, ouvrant du même coup à des interprétations analytiques infinies, et prêtant le flan à des allers-retours entre imaginaire et symbolique : par ailleurs le réel, qui fit son apparition par l'entremise du *Séminaire III, les psychoses* (1955/56) à partir du cas SCHREBER, n'était caractérisé à ce moment que par une irruption hallucinée et angoissante de ce qui n'a pas pu être primordialement symbolisé (LACAN dégagea un mécanisme du délire, dit de la « *forclusion du Nom-du-Père* »).

- La *troisième période* [1963-1972] peut être appréhendée à l'entame du *Séminaire XI, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1963/64) ou LACAN s'attacha à l'étude du *Réel* ; jusqu'en 1972. Dans son résumé adressé à l'Ecole pratique des hautes études, il se démarquera de G. W. F. HEGEL (« *reconnaissance du désir et désir de reconnaissance* ») ainsi que d'une fermeture dans le tout langagier, afin plutôt « *d'éclairer l'abrupt du réel que nous restaurions dans le champ légué par FREUD à nos soins* »⁶.

A la suite des travaux d'Alexandre KOYRE sur l'histoire des sciences, LACAN appréhenda le réel en tant qu'impossible à dire dans le langage, ou bien à s'inscrire dans l'image, tel le Dieu des hébreux selon le parallèle établi par le théologien protestant J. ANSALDI : « *dès lors une limite est donnée aux jeux de l'interprétation analytique : l'espace théoriquement infini des signifiants se restreint aux dimensions d'une surface finie en raison même du réel qui fait butée* »⁷.

- Enfin, la *dernière période* peut être située entre [1972 et 1979], LACAN procéda à une écriture, une topologie borroméenne. Ce fut à la séance du 9 février 1972 de son séminaire... *Ou pire* (réfère « *au pire* », alias le réel en tant qu'impossible) que fut abordé pour la première fois, publiquement, le nœud borroméen.

5. Ansaldi J. Ibid., p. 188.

6. Lacan Jacques. Résumé de son enseignement, en quatrième de couverture. *Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (Seuil), 1973.

7. Ansaldi J. Ibid., p. 190.

La veille au soir, une certaine V. P.⁸, mathématicienne, appris à LACAN l'existence des armoiries de la famille Borromée⁹ : « *Les armoiries de cette dynastie milanaise étaient constituées de trois ronds en forme de trèfle, symbolisant une triple alliance. Si l'un des anneaux se retire, les deux autres sont libres, et chaque rond renvoie à la puissance d'une des trois branches de la famille. Charles BORROMEE, l'un de ses plus illustres représentants, avait été un héros de la contre-Réforme. Neveu de Pie IV, il avait transformé au XVI^e siècle les moeurs du clergé dans le sens d'une plus grande discipline [...]* »¹⁰.

Par ailleurs, un manuscrit figurant dans la bibliothèque communale de Chartres, daté de 1355, présentait également quatre figures avec trois cercles entrelacés renvoyant à l'unité de la nature tout en y distinguant les trois « *personnes* » (c'est à dire les *relations* en termes scolastiques) de la Sainte Trinité (*Tri-ni-tas* dans les trois cercles, *unitas* au centre).

Cette transcription en *topologie borroméenne* inaugurée par LACAN tentera de mettre à jour une énigme, en ordonnant une manière autre de penser la clinique psychanalytique : LACAN fit alors appel à une génération de jeunes mathématiciens qui se réunirent, autour de Pierre SOURY, dans un appartement communautaire (baptisé « *planète Borromée* ») à Paris, rue du Dahomey (dit au « *Dahomeyant* »). Lieu de réflexion mathématique autour de la topologie des tores, des bandes de Moebius, des nœuds et chaînes à 5 ou 6 ... LACAN y rencontra également Michel THOME, Christian LEGER et, un peu plus tard, en marge de ce cercle intellectuel, Jean-Michel VAPPÉREAU.

C'est dans ce contexte que LACAN élaborera dès 1972 un nouage de trois cordes censées présenter les trois registres, Réel, Symbolique et Imaginaire noués ensemble, ou chaque catégorie ne se pense que l'une par rapport à l'autre : d'ailleurs, il suffit de couper l'un des trois ronds pour que les autres soient libres (cf. annexe 72). L'écriture de ce nœud requiert, sur une surface plane à deux dimensions, d'en spécifier des places référées à quelques éléments concernant le *sujet*, en fonction précisément de ce nœud de trois. C'est ce que nous allons maintenant examiner :

- Le registre « *Imaginaire* » désigne, selon LACAN, le rapport à l'image du semblable ainsi que le « *corps propre* » : lieu-dit de la captation et de l'illusion, c'est aussi le domaine du leurre et de l'identification spéculaire (moi). L'homme n'a accès au désir que médiatisé par ce registre imaginaire : cependant, ces éléments imaginaires peuvent avoir une dimension symbolique, et c'est dans cet autre registre qu'on peut les repérer aux fins de les analyser.

8. Ce sont les initiales que proposa Jacques-Alain Miller dans sa notice de fil en aiguille au *Séminaire. Livre XXIII, Le sinthome* 1975/76 (Seuil), 2005, p. 203. Il s'agit en fait de Valérie Marchand, mathématicienne et élève de Georges Guilbaud, ami intime de Lacan.

9. Durant la leçon du 8 mars 1977 de son séminaire qu'il intitula *L'insu que sait de l'une bévue s'aile a mourre*, Lacan spécifia le point suivant : « [...] *ça vaut la peine d'évoquer par le nom de "Borromée" une date historique, à savoir la façon dont a été élucubrée l'idée même en somme de la structure. Il est tout à fait frappant de voir que ça voulait dire à l'époque que, si une famille se retirait d'un groupe de 3, les 2 autres se trouvaient du même coup libres, libres de ne plus s'entendre. Bien sûr le sordide de cette histoire des Borromées vaut la peine d'être rappelé* ». Lacan Jacques, in *Séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'une bévue s'aile a mourre* (1976/77) Inédit (c'est nous qui soulignons).

10. Roudinesco Elisabeth. *Jacques Lacan : esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée* (Fayard), 1993, p. 470.

- La catégorie du « *Symbolique* » renvoie au langage ainsi qu'à la fonction organisant l'échange au sein même des groupes sociaux (LACAN s'inspirait des travaux et des échanges qu'il put avoir avec Claude LEVI-STRAUSS dès les années 50) : cette expérience se déroule en paroles, mais ce qui manque à sa place est le signifiant qui le symbolise. « *Si le symbolique véhiculé par les signifiants permet au sujet d'expulser du champ de sa représentation la réalité, ce réel déjà là* »¹¹, LACAN pourtant insista ensuite sur le fait que « *le réel est ici ce qui revient toujours à la même place – à cette place où le sujet en tant qu'il cogite [...] ne le rencontre pas* »¹². En fait, le signifiant, en tant que support du symbolique, permet d'inscrire la castration symbolique qui constitue le cadre de la perception de la réalité.
- De sorte que, pourrait-on maintenant dire, le « *Réel* » qui est à différencier de la réalité, est un effet du Symbolique, ce que ce dernier registre expulse de la réalité en s'installant. Le Réel serait la part qui nous échappe, se définissant toujours par rapport à l'Imaginaire et au Symbolique, en tant que l'ordre de l'impossible. Dit encore autrement, le Réel est ce qui était déjà là, échappant systématiquement à la prise totale du symbolique au « sens » ou justement cette place du réel est toujours manquée par le sujet. Quand LACAN « persévérait » en proposant sa formule « *Il n'y a pas de rapport sexuel* », il tentait notamment d'énoncer qu'il n'y avait pas de complétude (dans la mesure d'une mise en rapport entre les sujets à travers la sexualité) telle que le couplage anatomique pourrait imaginairement, par les identifications, le laisser croire.

Si chacun ne rencontre l'autre qu'à travers son propre fantasme (la clinique nous rend attentif à la « *compulsion à la répétition* » qui est à l'œuvre, l'infantile se jouant dans l'actuel, et des fantasmes fondamentaux se déployant, habillant l'autre, via le *transfert*), cette dimension d'impossible du rapport sexuel accordait à LACAN une possible définition, ou du moins, appréhension du Réel. De fait, comme le relevait le psychanalyste Jean-Paul HILTENBRAND, « *l'imaginaire est sous le coup d'une organisation latente qui le surdétermine non sans que le symbolique lui-même s'organise à partir d'un trou réel, celui du signifiant originairement refoulé qui le conditionne tout entier* »¹³.

- Dans les intersections, qui sont des « *trous* », entre les trois registres, on peut repérer différents types de « *jouissances* » (c'est à dire les trois champs de l'existence, situés également sur l'annexe 72) que nous allons maintenant aborder :
 - la « *jouissance phallique* » située dans l'intervalle entre le Symbolique et le Réel (et amputée de l'espace d'imaginaire car soustrait par l'« *objet a* »). Elle est qualifiée comme telle « *parce qu'il y a quelque chose qui s'appelle l'existence* »¹⁴, et relève du hors corps : son substrat est le signifiant (lié au trésor des signifiants, à la métaphore et à la métonymie, branché sur l'« *objet a* plus-de-jouir, elle répond au trou dans le symbolique, l'« *urverdrangung* ». Ce refoulement originaire est ce qui restera inaccessible dans l'inconscient, c'est à dire le « *phallus* »).

11. Cathelineau Pierre-Christophe. Article réel, in *Dictionnaire de la psychanalyse*/Sous la dir. de Roland Chemama et Bernard Vandermersch (Larousse-Bordas), 3^e éd., 1998, p. 361.

12. Cathelineau P.-C. Ibid., p. 361.

13. Hiltenbrand Jean-Paul. Article symbolique, in *Dictionnaire de la psychanalyse*/sous la dir. de Roland Chemama et Bernard Vandermersch (Larousse-Bordas) 3^e éd., 1998, p. 424.

14. Lacan Jacques. *Séminaire. Livre XXII. R. S. I.* Leçon du 13 janvier 1975, inédit.

La jouissance du phallus se détermine en tant que chiffrage (cf. les processus primaires) et peut se déchiffrer grâce à l'interprétation : dans cette interprétation, le propos consiste non à viser le sens mais bien plutôt à toucher l'au-delà du sens (qu'il faudra entendre comme effet de sens dans le réel, cette « *jaculation* » dont parlait souvent LACAN dans ses derniers séminaires, évoquant le « *sonore dans toute sa brièveté* », c'est à dire la Lettre). Marcel RITTER, psychiatre et psychanalyste, disait que « *le langage est appareil de jouissance : lalalangue, la jouissance sexuelle en tant que phallique qui est liée à l'exercice de lalangue dans l'inconscient, elle est refoulée* »¹⁵.

- Le « *sens* » s'inscrit dans la lunule entre l'imaginaire et le symbolique, et se trouve amputé de la part du réel que soustrait encore *l'objet a*. S'y écrit l'inconscient en tant que trou, avec son ombilic décrit par FREUD comme suit : « *Les rêves les mieux interprétés gardent souvent un point obscur ; on remarque là un nœud de pensées que l'on ne peut défaire, mais qui n'apporterait rien de plus au contenu du rêve. C'est « l'ombilic » du rêve, le point par où il se rattache à l'Inconnu* »¹⁶. A partir du sens (sexuel) se jouit, à entendre comme « *j'ouis sens* ». LACAN soutint que l'Imaginaire c'était le « *pas de jouissance* », non en tant qu'absence de jouissance, mais plutôt comme pas vers la jouissance, l'ouïr d'un effet de sens, lié aux équivoques de l'interprétation symbolique.

- La « *jouissance de l'Autre* » (J ~~A~~) est logée entre l'Imaginaire et le Réel, *l'objet a* amputant là encore la part de symbolique. Il semblerait que ce fut, entre autre, Michèle MONTRELAY, analysante de LACAN durant les années 1960, psychanalyste et membre de l' E. F. P (école freudienne de Paris, dont elle contestera plus tard via un référé en justice, la dissolution de l'école) ; qui mit LACAN sur la piste de cette jouissance Autre : « *il me semblait, compte tenu de la clinique mais aussi des **textes mystiques**, de DURAS aussi bien, ou encore de cinéastes comme DREYER, que la jouissance dite féminine, inhérente à l'ordre du signifiant, le dépassait, le faisait comme je l'ai dit « éclater » à un certain moment, et que par cet effet les femmes entretiennent un rapport fugace, certes, mais direct et privilégié avec le Réel. La jouissance dont je parlais est donc une jouissance phallique susceptible de devenir à certaines conditions non phalliques. En parler de cette façon en 1967 était purement inacceptable pour un lacanien pur et dur. Incompréhensible aussi bien puisqu'à l'époque la catégorie de Réel n'en était qu'à ses débuts* »¹⁷. Ailleurs, M. MONTRELAY parla, toujours à propos de cette jouissance de l'Autre dans le devenir lacanien, d'une « *région féminine de l'Inconscient, féminine en tant que non phallique, se présente à l'analyste, ainsi que l'a dit FREUD, comme un continent noir [...] . Vous avez le sentiment que l'analysante est emportée dans un lieu d'errance ou vous-même êtes entraîné* »¹⁸.

15. Ritter Marcel. *Jouissance*. Séminaire de Master II recherche, à la faculté de psychologie (ULP, Strasbourg), le 11.4.2007.

16. Freud Sigmund, in *La science des rêves* (PUF), 1967, p. 446 ; citation que nous avons toutefois extraite du Chapitre 6. Raboutage, de l'ouvrage de Jeanne Granon-Lafont, *Topologie lacanienne et clinique analytique* (Point Hors ligne), 1990, p. 115.

17. Entretien Michèle Montrelay, in *Quartier Lacan*, propos recueillis par Alain Didier-Weill (Denoël), 2001, p. 193 (c'est nous qui soulignons).

18. Montrelay Michèle. Une Autre pratique de l'inconscient. Entretien, in *Rue Descartes/25*, 1999, sept., p. 84 (c'est nous qui soulignons).

La parole d'un sujet est toujours adressée à un autre interlocuteur, mais jamais directement. Entre le sujet et cet autre interlocuteur, il y a l'Autre, soit ce que LACAN qualifia de « *lalalangue* » (représentant l'ensemble des signifiants d'une langue), qui par ailleurs n'assure aucune existence réelle à l'autre. Si la Lettre A est barrée, c'est pour préciser qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, que ce n'est pas un être, quant bien même le jeu des processus opérants fait que différents personnages ou instances peuvent venir s'y profiler.

En fait, la jouissance du corps propre et la jouissance de l'Autre sont hors langage. Au lieu des nœuds borroméens, LACAN, dans son *séminaire R. S. I.* (1974/75) « corrige la notion que FREUD a de l'Eros comme d'une fusion, comme d'une union. J'ai mis l'accent [...] sur ceci, c'est que [...] c'est très difficile que deux corps se fondent [...] et que si on en trouve la place bien indiquée dans un schéma, c'est quand même de nature à nous encourager, concernant la valeur de ce que j'appelle là schéma »¹⁹. Un peu plus tôt déjà, sans remonter au *séminaire Encore* (1972/73) que nous examinerons plus loin, LACAN mentionnait, toujours à propos de la jouissance de l'Autre, « *s'il n'y a pas de garant rencontrable dans la jouissance du corps de l'Autre qui fasse que jouir de l'Autre comme tel ça existe, ici est l'exemple le plus manifeste du trou de ce qui ne se supporte que de l'objet petit a lui-même ; mais par mal-donne, par confusion une femme pas plus que l'homme n'est un objet a, elle a les siens que j'ai dit tout à l'heure, dont elle s'occupe ; ça n'a rien à faire avec celui dont elle se supporte dans un désir quelconque* »²⁰.

- Au centre du nœud, l'« **objet a** » se tient précisément au lieu de coïncement des trois registres, Réel, Symbolique et Imaginaire, coïncement qu'il assure ; ces trois catégories « *en retour* » créent cet objet cause du désir.

Ce dernier articule donc le trou dans l'Imaginaire, celui dans la question phallique et le trou dans la jouissance de l'Autre ; l'objet a révélant « *dans la structure psychique, la fonction fondamentale du trou qu'il écrit. La présence de ce trou central équivaut au nouage. Le serrage du nœud fait disparaître ces trous* »²¹. De fait, toutes les jouissances (cf. les trois champs de l'existence) sont branchées sur l'objet a, en place de « *plus-de-jouir* », fleurissant avec le fantasme : « *si le Réel c'est la vie, la jouissance pour autant qu'elle participe de l'imaginaire du sens, le jouir de la vie pour tout dire, c'est quelque chose que nous pouvons situer dans ceci qui, notons le, n'est pas moins un point que le point central, le point dit de l'objet a puisqu'il conjoint à l'occasion trois surfaces qui également se coïncent* »²².

- Par ailleurs l'inhibition, le symptôme et l'angoisse, trois instances qui interviennent dans les surfaces imaginaire, symbolique et réelle, « *en dehors des cordes qui les présentent, trouvent leurs points d'arrêt aux croisements respectifs avec symbolique, réel et l'imaginaire [...]* »²³, c'est ce que nous allons tenter d'aborder maintenant :

19. Lacan Jacques. *Séminaire. Livre XXII. R.S.I.* (1974/75) Inédit. Leçon du 11 février 1975 (c'est nous qui soulignons).

20. Lacan J. Ibid., Leçon du 21 janvier 1975, p. 10 (c'est encore nous qui soulignons).

21. Granon-Lafont J. Ibid., p. 116.

22. Lacan Jacques. *Séminaire. Livre XXII. R. S. I.* (1974/75) Inédit, leçon du 10 décembre 1974, p. 13.

23. Frignet Henri. Article nœud, in *Dictionnaire de la psychanalyse.* /Sous la dir. de Roland Chemama et Bernard Vandermersch (Larousse-Bordas), 1998, p. 278.

- L'inhibition « est toujours affaire de corps, soit de fonction [...] c'est ce qui quelque part s'arrête de s'immiscer, si je puis dire, dans une figure qui est figure de trou, de trou du symbolique »²⁴, sorte d'arrêt de fonctionnement en tant qu'imaginaire, résultant de son intrusion dans le registre symbolique : « c'est la béance entre l'Imaginaire et le Réel qui fait notre inhibition »²⁵.
- le symptôme fut notamment envisagé par LACAN à l'aune des nœuds borroméens, en tant qu'il « est de l'effet du symbolique dans le réel »²⁶, et c'est donc dans le symptôme²⁷ qu'il est possible d'identifier ce qui se produit dans le registre du Réel.
- L'angoisse enfin, « en tant qu'elle est quelque chose qui part du Réel, il est tout à fait sensible de voir que c'est cette angoisse qui va donner son sens à la nature de la jouissance qui se produit ici du recouplement [...] du Réel et du Symbolique »²⁸. Cette angoisse est référée à ce qui, du Réel, se connoterait à l'intérieur du champ symbolique.
- Ensuite, l'inconscient qui est figuré sur le plan du symbolique extérieur au nœud, comme l'explicita LACAN dans son séminaire R. S. I. de 1974-75, « c'est pour autant que ce Symbolique tel que je l'ai dessiné ici, va se compléter ici – et pourquoi est-ce extérieur, c'est ce que j'aurai à manipuler pour vous dans la suite – c'est pour autant que l'Inconscient est pour tout dire ce qui répond du symptôme, c'est pour autant que ce nœud [...] rend compte d'un certain nombre d'inscriptions par quoi des surfaces se répondent, que nous verrons que l'Inconscient peut être responsable de la réduction du symptôme »²⁹.

Si le sujet ne se trouve pas désigné dans ce nouage, il est le nouage lui-même en tant que résultat de l'opération. Cette « mise à plat » de LACAN fera dire que « l'objet qu'est le nœud, même s'il est un réel, ne peut, pour un parlêtre, s'appréhender qu'en tant que représenté sur une surface. Le dessin sur un plan emporte donc la subjectivité de celui qui le déchiffre, en même temps que l'objet regard prend dans cette opération un statut privilégié. C'est ainsi que le nœud devient une écriture »³⁰.

24. Lacan J. Ibid., leçon du 10 décembre 1974, p. 13-14.

25. Lacan Jacques. *Séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure* (1977/78) Inédit, leçon du 9 mai 1978.

26. Lacan J. *Séminaire. Livre XXII. R. S. I.* (1974/75) Ibid., leçon du 10 décembre 1974, p. 14.

27. « Le symptôme est réel ; c'est même la seule chose vraiment réelle ; c'est à dire qui ait un sens, qui conserve un sens dans le Réel. C'est bien pour ça que le psychanalyste peut, s'il a de la chance, intervenir symboliquement pour le dissoudre dans le Réel ». Lacan Jacques. *Séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'une bévue s'aïlle a mourre* (1976/77) Inédit, leçon du 15 mars 1977.

28. Lacan J. *Séminaire. Livre XXII. R. S. I.* (1974/75) Ibid., leçon du 10 décembre 1974, p. 14.

29. Lacan J. Ibid., leçon du 10 décembre 1974, p. 14-15.

30. Frignet H. Ibid., p. 278.

- Dès le *séminaire XXIII le sinthome* démarré en 1975, LACAN ajouta un autre rond, le sinthome, afin de faire un nœud toujours borroméen³¹, mais à quatre. Il s'agit là d'une orthographe ancienne remontant au XIV^e siècle et deux pistes sont à explorer : LACAN montra d'abord dans « *la Troisième* », son ultime conférence à Rome en novembre 1974, ainsi que dans son *séminaire R. S. I.* de 1974/75, que le symptôme « *est l'équivalent d'une écriture [...] et qu'il est mode de jouissance. Il formule donc que le symptôme est « ce qui vient du réel » – puisque c'est de là que les lettres font retour et que la jouissance est du registre du réel – et il le montre en inscrivant le symptôme dans le nœud borroméen à trois* »³². La limite du nœud à trois se fit jour lorsqu'il s'agissait de rendre compte des conditions de formation du symptôme névrotique ou pervers et de sa fonction.

Dans le sillage freudien, LACAN produisit un nœud à quatre, Réel, Symbolique et Imaginaire se retrouvant noué par un quatrième rond, la « *réalité psychique* » (soutenant le complexe d'oedipe) qui, selon FREUD, déterminerait les symptômes. LACAN désigna également ce quatrième rond comme « *Nom du Père* » (puisqu'il organise l'oedipe) ou bien comme nomination symbolique (car du ressort de la fonction paternelle) : « *faisant un pas de plus, il avance que la nomination symbolique est le fondement de l'attachement au Père et corrélativement de l'attachement à la subjectivité – l'amour de Dieu et l'amour de l'âme allant toujours ensemble – et que c'est elle qui fixe le symptôme* »³³.

Afin de parvenir à distinguer les symptômes constitués en référence au *Nom-du-Père* des autres qui ne le sont pas, LACAN « *dénomme ensuite ce quatrième rond sinthome, terme qui, par rapport au symptôme, fait entendre sainteté tandis qu'il fait disparaître la syllabe pto qui signifie la chute (ptoma). Le sinthome est donc ce qui garantit la présence du Père divinisé et la permanence du lien avec lui* »³⁴.

La suppléance viendrait donc en quatrième, soit sur un versant général, le symptôme venant nouer les trois de R. S. I. en tant que réalité psychique ; soit dans un registre plus particulier, « *le terme de suppléance désigne la « réparation » d'une faute dans le nouage de R. S. I.* »³⁵, du côté d'une structuration psychotique, le nouage du quatrième nœud « *tient lieu de fantasme* ». Le sinthome « crée » par le romancier et poète irlandais James JOYCE était « *désabonné de l'inconscient* » comme le disait LACAN, car il est un pur produit de l'art. De sorte que, réparé par l'ego le nœud garde un aspect pseudo-borroméen : « *[...] et ou j'incarne l'ego comme correcteur du rapport manquant, soit ce qui, dans le cas de JOYCE, ne noue pas borroméennement l'imaginaire à ce qui fait chaîne de réel et d'inconscient. Par cet artifice d'écriture, se restitue, dirais-je, le nœud borroméen* »³⁶. L'invention est un équivalent du sinthome, et un nouage par l'ego peut faire suppléance à un nouage impossible. Si, dans le cas de JOYCE, un dédoublement du symbolique a pu se réaliser, en tant que suppléance à la défaillance de cette instance, des dédoublements du réel ou de l'imaginaire peuvent également être envisagés dans la clinique psychanalytique.

31. Rappelons qu'un nœud est dit « *borroméen* » lorsque la coupure de n'importe laquelle des cordes qui le constitue les libère toutes les trois. Par ailleurs, comme tentera de le montrer Lacan dans ses séminaires ultérieurs, une chaîne borroméenne peut comporter un nombre non limité de nœuds, au-delà de deux.

32. Nusinovici Valentin. Article sinthome, in *Dictionnaire de la psychanalyse*./Sous la dir. de Roland Chemama et Bernard Vandermersch (Larousse-Bordas), 3^e éd., 1998, p. 398-399.

33. Nusinovici V. Ibid., p. 399.

34. Nusinovici V. Ibid., p. 399.

35. Granon-Lafont J. Ibid., p. 141.

36. Lacan Jacques. *Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome* (1975/76), Seuil, 2005, p. 152.

1) Nœuds borroméens : d'un « modèle trinitaire » à un « outil clinique ».

Après avoir précisé et spécifié quelques uns des aspects propre aux nœuds borroméens, et au lexique conceptuel lacanien, il s'agira maintenant de considérer notre approche à partir de deux directions spécifiques : tout d'abord situer des parallèles, points de jonctions mais aussi différences entre la « *trinité infernale* » (expression de J. LACAN, *séminaire R. S. I.*, leçon du 18.2.1975) et la « *trinité chrétienne* » tels que Saint Augustin d'abord, Saint Thomas d'AQUIN ensuite l'avaient envisagée. Cet ancrage dans la théologie catholique sera poursuivi, sur les effets de la « *querelle du Filioque* », débattant dogmatiquement des processions trinitaires et autres exégèses, exprimées en termes d'hypostases consubstantielles. La question de l'« *haeresis* » (et du RSI) semble être interrogée ; ouvrant notamment sur une réflexion autour de la fonction phallique (castration) qui recourt à la question du père. Egalement, dans ce sillage, une « *jouissance de l'Autre* » aura pu être conceptualisée par LACAN dans son *séminaire Encore* (1972-73), concept que nous examinerons à l'aune des mystiques chrétiens, via leurs discours (et donc leur écriture dite théodidacte), aux fins de pouvoir affiner la portée de l'avancée lacanienne des nœuds borroméens, tant dans leur ensemble, qu'à partir de la catégorie du Réel de l'expérience mystique, de la jouissance de l'Autre que nous référerions plutôt aux phénomènes mystiques, et aussi de ce qui échappe, ineffable à toutes tentatives de saisie intellectuelle. Enfin nous concluons sur les possibilités d'échanges féconds entre certains tenants de la psychanalyse lacanienne ou de la théologie catholique, mais aussi des limites propres et insurmontables de leurs corpus théorique et expérimental respectifs, mettant du même coup à mal toute entreprise visant à des tentatives « *synchrétiques* » !

Si donc nous pouvons envisager que la structure du discours du parlêtre soit terminée, dans la mesure où il s'agit du nouage borroméen des trois catégories que sont le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire ; et dont la fonction est celle du Nom-du-Père. A entendre LACAN en 1976, « *le prétendu mystère de la Trinité divine reflète ce qui est en chacun de nous, et ce que ça illustre le mieux c'est la connaissance paranoïaque* »³⁷ ; esquissons donc que cette structure est bien un impossible humain. Au mieux, cette structure pourrait être « *celle de Dieu s'il existe, comme le suggère Pierre SKRIABINE ; « supposer le Nom-du-Père, certes, c'est Dieu » ; Dieu en tant qu'il touche au réel de la structure, mais aussi à l'imaginaire du Père, fondement de l'image de Dieu, de ce que Dieu père-vers* »³⁸.

La structure ternaire, R. S. I., (en tant que « *structure de la religion* »³⁹), ex-siste à la réalité humaine, du fait qu'elle est structure de Dieu : « *le nouage RSI n'existe pas en soi ; il est au mieux un nouage vers lequel le sujet tend, sans jamais l'atteindre, dans une quête d'harmonie. C'est une structure de référence idéalisée voire eschatologique qui ne peut en aucun cas être celle du sujet humain, à moins qu'il délire au point de se prendre pour Dieu* »⁴⁰.

37. Lacan Jacques. Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines, in *Scilicet*, 1976, n° 6/7, p. 59, cité par Dal Palu, Ibid., p. 243.

38. Dal Palu B. Ibid., p. 243.

39. C'est dans la leçon du 13.11.1973 de son séminaire XXI sur *Les non-dupes errent* (1973/74), que Lacan situera la psychanalyse et la religion catholique dans la même catégorie, « *réalisant le symbolique de l'imaginaire, la religion [...] est R. S. I. (un nom qui fera titre, pourtant, du prochain séminaire ! carrément !) tandis qu'en imaginant le réel du symbolique, sa voisine, la psychanalyse est IRS [...]* ». Jean Allouch. Du symptôme comme tenant hypothétiquement lieu de sainteté, in *Littoral*, 1994, 41, novembre, p. 55.

40. Dal Palu B. Ibid., p. 244.

Dans le *séminaire R. S. I.*, LACAN proposait que « *la Religion dit qu'il ex-siste, c'est à dire que Dieu est le refoulement en personne ; il est même la personne supposée au refoulement. Et c'est en ça qu'elle est vraie. Dieu n'est rien d'autre que ce qui fait qu'à partir du langage il ne saurait s'établir de rapports entre sexués* »⁴¹. Si, dans la condition de la religion catholique, Dieu est Trinité, en tant qu'« *analogon* » du nœud borroméen, « *le savoir supposé par le Réel : le savoir de Dieu c'est certain qu'il ex-siste* »⁴² analogue peut-être mais, ajouterons-nous, quand même différente de la « *trinité infernale* » (ou humaine) de J. LACAN.

Dans sa leçon d'ouverture de son *Séminaire XIII L'objet de la psychanalyse* (1965/66), intitulé « La science et la vérité », LACAN formula le point suivant : « *Il ne nous semble pas du tout inaccessible à un traitement scientifique que la vérité chrétienne ait du en passer par l'intenable de la formulation d'un Dieu Trois et Un* »⁴³. Comme l'avait fort bien repéré le philosophe François REGNAULT, LACAN fit suivre « *trois règles d'interprétation, marquées par le verbe devoir : – « la pensée doit se mesurer » à la nécessité de l'articulation d'un tel mystère. – « ces questions doivent être prises au niveau où le dogme achoppe en hérésies ». – « l'appréhension structurale doit y être première et permet seule une appréhension exacte de la fonction des images [...]* »⁴⁴.

En fait, la trinité chrétienne se retrouvera objet d'un mouvement de bascule, de « figure » elle deviendra « modèle théorique ». Les différentes conceptions et considérations, des pères de l'Eglise, en passant par les multiples conciles jusqu'aux penseurs scolastiques, peuvent être considérés comme les « hérauts » (ou messagers) du partage d'un « *dire-vrai* » de l'ordre de la Révélation christique (déterminé par les écritures sacrées) à des considérations théologiques s'appuyant, à terme, sur un « *savoir sur le vrai* ». Au Dieu qui parle dans un dit d'autorité, sera substitué un Dieu dont on parle, borné à une rationalité théologique, en lien direct avec le dogme et l'orthodoxie. De sorte qu'une *théôria* spécifique, s'appuyant sur des traditions grecques puis latines fut instaurée : « *la monstration de la manifestation temporelle de la révélation à sa démonstration et son fondement dans sa cause qu'est la nature éternelle de Dieu en lui-même* »⁴⁵.

Alors qu'avant cette *théôria* le Père seul ordonnait l'ordre des missions divines (« *Dieu le Père envoie son Fils qui envoie son Esprit* »⁴⁶), maintenant, chacune des personnes est consubstantielle aux deux autres, selon Philippe JULIEN, ancien jésuite et... psychanalyste. Un des effets fut qu'il n'y eut, pour la trinité, « *pas de lien entre le Père et le Fils sans l'Esprit (contre ARIUS) ; pas de lien entre le Père et l'Esprit sans le Fils (contre le schisme d'Orient) ; pas de lien entre le Fils et l'Esprit sans le Père (contre les pneumatistes)* »⁴⁷.

41. Lacan Jacques. *Séminaire. Livre XXII. R. S. I.* (leçon du 17.12.1974) Inédit, pagination non indiquée.

42. Lacan J. Ibid., leçon du 10.12.1974, Idem.

43. Lacan Jacques. La science et la vérité, in *Ecrits* (Seuil), 1966, p. 873 (F. Regnault introduisit une coquille dans la retranscription de la citation de Lacan qui est en fait « [...] d'un Dieu Trois **en** Un », p. 67).

44. Regnault François. *Dieu est inconscient. Etudes lacaniennes autour de Saint Thomas d'Aquin* (Navarin), 1985, p. 67.

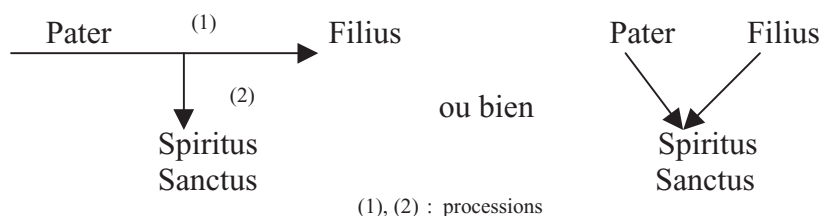
45. Julien Philippe. *Pour lire Jacques Lacan* (EPEL), 1990, p. 218.

46. Julien P. Ibid., p. 217.

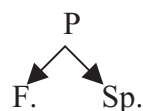
47. Julien P. Ibid., p. 218.

Dans sa *Somme Théologique* (vers 1266 - vers 1273, Ia Pars, Q 27 à 43), Saint Thomas d'AQUIN énonça la Trinité, un seul Dieu en trois personnes (ou relations) : « *une substance ou essence, deux processions, trois personnes, quatre relations réelles [...] ces trois personnes, ou hypostases, ne font qu'un Dieu [...] . Elles sont consubstantielles. Il y a procession dans la Trinité, mais cette procession est interne [...] : a) une procession est une génération, c'est celle du Fils par le Père ; b) une autre procession est celle du Saint-Esprit [...] les relations entre les personnes sont au nombre de quatre : paternité, filiation, spiration, procession* »⁴⁸.

Donc, d'après la scolastique thomiste la procession du Fils par le Père [génération] est comme celle de l'*Intelligence*, en tant que procession du verbe ; alors que la procession du Saint-Esprit [spiration] est comme celle de la *volonté*, procédant par mode d'amour. Des quatre relations, la « *paternité* » subsistante (relation de principe de génération) s'oppose à la « *filiation* », qui est la personne du Fils, en tant qu'elle est relation du terme émané du principe. La « *spiration* » commune (du nom de l'Esprit qui procède), à savoir le Saint Esprit qui spire, s'oppose à la « *procession* » (l'origine) de l'Esprit. Les deux dernières relations cependant ne s'opposent pas aux deux premières, faisant dire à Saint Thomas que « *il n'y a donc bien en Dieu que trois personnes : le Père, le Fils et le Saint Esprit* »⁴⁹.



La « *querelle du Filioque* » s'inscrit sur un désaccord d'avec le dogme précédant, le grec PHOTIUS dénonçait vers 895 ap. J. C. cet ajout ultérieur du Fils, n'envisageant quant à lui qu'une procession à partir d'un principe absolu :



En 1274 seulement, au Concile de Lyon fut « *proclamé que « le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, non point comme deux principes, mais comme d'un unique principe, non par deux spirations, mais par une seule* » [...] »⁵⁰.

Le débat théologique se poursuit, entre « *hypostases consubstantielles* », émanations successives, parallèles, progressives... selon l'orthodoxie du *Filioque*, et les variantes postulées, qu'elles fussent antérieures (cf. les divers courants dits du gnosticisme datant des premiers siècles après J. C.) ou bien dissidentes (cf. les Eglises orthodoxes orientales, ou bien les confessions protestantes issues de la Réforme...) : au dogme de la trinité chrétienne s'érigèrent des « *contre-dogmes* », des « *hétérodoxies* », voire des « *haeresis* » (qui peuvent être lus, selon LACAN, *RSI*)...

48. Regnault F. Ibid., p. 68-69.

49. Thomas d'Aquin cité par Regnault F. Ibid., p. 73 (la matière du paragraphe ci-dessus nous aura été fournie par la partie « *De Deo Trino* » dans l'ouvrage de F. Regnault, Ibid., p. 67-97), de même que les diagrammes latins scolastiques repris en page 74.

50. Regnault F. Ibid., p. 74-75.

Déjà dans la leçon d'ouverture au séminaire sur *L'objet de la psychanalyse* (1965/66) intitulée « La science et la vérité », LACAN énonça que « *les questions doivent être prises au niveau ou le dogme achoppe en hérésies – et la question du Filioque me paraît pouvoir être traitée en termes topologiques* »⁵¹.

Ce *Filioque* (latin signifiant « *et du Fils* ») fut ajouté par l'Eglise latine au symbole de Nicée-Constantinople au VI^e siècle, dont l'article qui avait trait avec l'Esprit Saint était formulé comme tel « *(Je crois) aussi dans le Saint-Esprit [...] qui procède du Père* ». Cet additif du Fils (Filioque) initié dogmatiquement par l'Eglise romaine fut rejeté par les Eglises orthodoxes, car faisant nœud doctrinal, insurmontable par la Lettre (cf. le schisme de PHOTIUS, séparant l'Eglise latine de l'Eglise grecque en 1054, puis plus tard la Réforme protestante).

Dans cette suite au Filioque, et ses effets discursifs sur des modèles à trois (en un), nous allons brièvement examiner la manière dont la théologie protestante d'abord, avec J. ANSALDI ; la théologie catholique ensuite, avec S. CHRAIBI, s'y prennent, aux prises précisément avec la Trinité sur le versant de la révélation ; pour appréhender les nœuds borroméens de LACAN, seul ce dernier esquivait intentionnellement le qualificatif de « *modèle* » (sic). Nous concluons ensuite sur ces distinguos à établir et identifier, entre « *discours analytiques* » et « *discours de la foi* ». Cet état des lieux nous servira enfin de tremplin pour introduire toujours dans le domaine de la psychanalyse lacanienne la périlleuse question de la *mystique chrétienne*, branchée sur la jouissance de l'Autre, tout du moins chez LACAN et certains autres..., et traversés par quelques *malentendus* de taille, assumés ou non.

Jean ANSALDI, théologien protestant, professeur émérité à l'Université Paul-Valéry de Montpellier s'inscrit dans une tradition universitaire française de type protestante, avec des auteurs aussi divers que H. BOIS, L. PERRIER, M. LEENHARDT, H. CLAVIER... dont les travaux de jadis prenaient en compte les avancées de la *psychologie religieuse* dès le début du XX^e siècle. ANSALDI tenta, quant à lui, d'élaborer une articulation entre ce qu'il qualifia respectivement la *foi*, la *théologie* et des *écritures*. Selon cet auteur, trois lieux (ou dimensions) existent, qui peuvent être entrelacées dans la figure des nœuds borroméens, ni minorés, ni hypostasiés par rapport aux deux autres (cf. annexe 73).

- Tout d'abord, la **THEOLOGIE** en tant que savoir cohérent qui fournit à la foi « *son langage, lui ouvre des fenêtres de possibilités et lui en ferme d'autres. Sans jamais se confondre avec le savoir théologique, la rencontre de la foi n'est pas sans elle. Inversement la théologie ne serait qu'ennuyeuse spéculation si elle n'était travaillée au cœur, bousculée, voire quelque fois bouleversée par l'expérience de Dieu en Christ* »⁵².

De sorte pourrait-on dire, dans la théologie protestante, l'expérience de la foi suppose l'antériorité d'un langage, que J. ANSALDI réfère à l'Ecriture, aux prédications et à la théologie, en tant que langage et parole extérieures. Afin d'établir une articulation cohérente de l'imaginaire, le savoir doit être relié « *au réel faisant butée et au symbolique faisant coupure* »⁵³.

51. Lacan Jacques. La science et la vérité, in *Ecrits* (Seuil), 1966, p. 873.

52. Ansaldi Jean. Ibid., p. 8.

53. Ansaldi J. Ibid., p. 39.

Enfin ANSALDI insista, dans un sillage luthérien, au fait que « *il ne peut y avoir de savoir théologique sur l'en-soi de Dieu, sur son activité de Providence, sur ses éventuelles actions en prise directe sur le réel et qui n'emprunteraient pas le chemin des médiations linguistiques* »⁵⁴.

- Ensuite les **ECRITURES** comme lieu fondateur scripturaire, la foi et la théologie étant arrimées à ce moment inspirateur ; et « *faisant coupure articulation originaire se donnant et redonnant sans cesse au cœur de chaque instant de l'histoire* »⁵⁵.

En fait, les Ecritures se présentent comme un ensemble de textes, un corpus à visée cohérente, mais nécessitant une interprétation ou une exégèse recourant à la théologie, qui serait sans consistance si elle faisait l'économie de la rencontre avec la foi : les écritures nous précèdent, selon l'auteur, « *gravées dans l'immuable de la Lettre, résistantes à tout ce déploiement de l'imaginaire théologique et jugeant de toute prétendue a-rencontre de la foi* »⁵⁶, elles font coupure symbolique. Le symbolique fait pacte comme l'établissait J. ANSALDI, il est toujours déjà là, de sorte qu'il serait vain de chercher des explications causales.

- Enfin, la **FOI** qui est certitude (au sens d'un « *savoir insu* » selon LACAN, précisait ANSALDI) et rencontre expérientielle de Dieu. Le Réel « *fait butée, il ouvre sur une certitude qui fait effet de vérité mais non sur un contenu inscriptible dans un savoir* »⁵⁷. Du point de vue de la théologie protestante, le Réel serait la rencontre de Dieu et de l'homme croyant dans la foi, par le Christ et en l'Esprit. De fait, des théologiens peuvent qualifier « leur » réel comme étant la foi. Selon Martin LUTHER, la foi serait de l'ordre d'une rencontre, entre la venue du Christ et la réponse de l'homme, c'est à dire un double événement induisant une certitude, en tant que « *in-su à priori opaque au savoir* »⁵⁸. ANSALDI ajoutant que « *du Réel il n'y a aucun savoir qui serait inscriptible dans le langage et dans l'imaginaire* »⁵⁹.

De sorte que, la certitude de la **FOI** (a-rencontre du réel) ; le savoir **THEOLOGIQUE** imaginaire ; et la coupure **SCRIPTURAIRE** symbolique sont à la fois liés (nécessaires entrelacs) et radicalement distincts (autonomie des composantes), sans quoi des effets psychopathologiques seraient produits, suite à l'obnubilation (ou le primat) d'un cercle principal, assujettissant les deux autres. Enfin ajoutons que le « *Solus Christus* » (le seul Christ) est le centre unique autour duquel les trois dimensions se nouent, alors que le croyant y écrit le pneuma, le théologien le garde vide...

Dans une autre étude originale, Sofia CHRAÏBI, psychologue clinicienne, tenta d'établir des parallèles entre la psychanalyse et la théologie catholique, en qualifiant Jacques LACAN de « *docteur d'Eglise au service de la psychanalyse* » (!). Une fois encore les nœuds borroméens (relation de trois instances) sont mis en perspective avec la trinité chrétienne (tri-unité de trois personnes) et le système augustinien : Au nom du Père (Réel), par l'Esprit (Symbolique), selon la parole du Christ (Imaginaire), topologisée par l'auteur à partir des ronds de ficelles lacaniens (cf. annexe 74).

54. Ansaldi J. Ibid., p. 42.

55. Ansaldi J. Ibid., p. 10.

56. Ansaldi J. Ibid., p. 124.

57. Ansaldi J. Ibid., p. 13.

58. Ansaldi J. Ibid., p. 18.

59. Ansaldi J. Ibid., p. 19.

- D'abord le « **CHRIST** », celle des trois personnes (ou relations) qui par sa condition d'homme permet la représentation de YHVH (cf. le Christ du dogme) : selon CHRAÏBI, le corps du Christ incarnerait l'objet *a*, présent dans l'Eucharistie par la transsubstantiation.
- Ensuite la personne de l'« **ESPRIT SAINT** », tout comme le symbolique, est une logique non représentative, « *présence invisible, son action n'est perceptible que dans la parole, ses effets de sens (conjonction de l'Imaginaire et du Symbolique), les œuvres en découlant (par exemple celles des saints)* »⁶⁰.

Sur le plan analytique, l'acte est le champ de réalisation du sujet, alors même que, selon CHRAÏBI, l'Esprit Saint lève l'inhibition et permet d'agir : le symbolique, selon LACAN, consiste dans le trou qu'il fait, et « *c'est de cette fonction du trou que le langage opère sa prise sur le réel* »⁶¹, et aussi « *la vérité c'est la dit-mension, la mention du dit* »⁶². Un des effets de l'Esprit Saint serait même nommé, aux dires de CHRAÏBI, s'inspirant du philosophe Alain JURANVILLE, la « *grâce du signifiant* »⁶³.

- Enfin le Père ou le tétragramme « **Y.H.V.H.** » restera le seul véritable Nom de Dieu de la Bible : « *c'est bien ce Dieu-là, ce Dieu au Nom imprononçable et irreprésentable qui fait lien, qui est le nœud entre l'Ancien et le Nouveau Testament que l'on retrouve à la même place dans les Evangiles. A partir de cette nomination propre : « Je suis ce que je suis » nous basculons dans un autre rapport de l'homme à YHVH, où la béance va sans cesse être réaffirmée et approchée pour aboutir au Dieu Trinitaire. Face à Dieu, l'homme ne cessera d'interroger son désir et sa jouissance* »⁶⁴.

Pour LACAN, le réel ex-siste comme impossible, il est strictement impensable, il n'y a d'ailleurs pas d'autre idée sensible du Réel que le passage par l'écriture : « *Tu ne te feras pas d'idole*⁶⁵, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel la haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre. Tu ne te prosterner pas devant les dieux et tu ne les serviras pas, car c'est moi le SEIGNEUR, ton Dieu [...] »⁶⁶, Dieu adressant ses commandements à Moïse, dans *l'Ancien Testament* (Exode).

CHRAÏBI tenta d'établir un parallèle prétendant que l'analyse opère sur le *symptôme*, qui peut être converti en *sinthome* (mais chez JOYCE le *sinthome* vient en suppléance au Nom-du-Père forclos) ; alors que la pratique religieuse opère sur le péché originel ; le pécheur étant converti en homme nouveau : « *saint et psychanalyse se rejoindraient dans cette fonction (être un saint) : incarner l'objet a* »⁶⁷. Pour l'un (le saint) il s'agirait d'une identité, pour l'autre (le psychanalyste), une fonction.

60. Chraïbi Sofia. *Jacques Lacan, docteur d'Eglise au service de la psychanalyse* (F. X. de Guibert), 2000, p. 119.

61. Lacan Jacques. *Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome* (1975/76) leçon du 9 décembre 1975 (Seuil), 2005, p. 31.

62. Lacan Jacques. *Séminaire. Livre XX. Encore* (1972/73), Leçon du 19 décembre 1972 (Seuil), 1975, p. 27.

63. Juranville Alain, cité in Chraïbi S. Ibid., p. 133.

64. Chraïbi S. Ibid., p. 142.

65. Renvoie directement à la fonction de l'« image », l'idole étant un objet qui, sans être lui-même Dieu, tente d'une certaine manière de le rendre visible, saisissable, bref de l'enfermer dans une représentation.

66. L'Exode. 20, 4, Ancien Testament, in *La Bible. Traduction oecuménique* (Cerf), 1995, 6^e éd., p. 175.

67. Chraïbi S. Ibid., p. 168.

Précisons enfin qu'en place de l'*objet a*, au centre des trois registres *RSI* dans les nœuds borroméens de LACAN, est substitué par cette approche-ci de la théologie catholique, le tétragramme impensable où le mot manque, le corps du Christ sur la croix venant incarner comme nous le disions déjà plus haut, l'*objet a*, présent dans l'Eucharistie par la transsubstantiation.

Concluons, avant de passer à la « *jouissance de l'Autre* », que la référence à la *Trinité* est régulière dans l'enseignement et les écrits de LACAN, celui-ci désignait le christianisme comme la vraie religion « *puisqu'elle a inventé cette chose sublime de la Trinité* », invitant à sa suite à s'y intéresser pour arriver à en tirer quelque chose, « *c'est à dire à inventer* »⁶⁸. Dans son séminaire le sinthome (1975/76), LACAN à propos de JOYCE parla de « *haeresis, c'est bien là ce qui spécifie l'hérétique. Il faut choisir la voie par où prendre la vérité. Ce d'autant plus que, le choix une fois fait, cela n'empêche personne de le soumettre à confirmation, c'est à dire d'être hérétique de la bonne façon. La bonne façon est celle qui, d'avoir bien reconnu la nature du sinthome, ne se prive pas d'en user logiquement, c'est à dire d'en user jusqu'à atteindre son réel, au bout de quoi il n'a plus soif* »⁶⁹.

Si LACAN mentionna le mot latin « *haeresis* », « *en raison de la consonance d'« hérésie » avec la prononciation des trois lettres RSI, la racine du mot est grecque, haireisis, « choix », d'où « opinion particulière [...] »*⁷⁰ ; on pourrait donc en déduire une double position d'hérésie : d'abord la sienne propre à l'égard de l'orthodoxe I. P. A. (cf. la « *commission Turquet* » qui auditionna ses analysants entre 1961 et 1963, aux fins de déterminer les écarts de conduite par LACAN vis à vis des standards de la cure type, l'enjeu étant la reconnaissance ou bien l'exclusion de celui-ci, et les « *lacaniens* », de la puissante I. P. A. Le rejet de LACAN entraîna la scission de 1964, la perte de quelques élèves et la création de l'école freudienne de Paris).

Ensuite la position de la psychanalyse lacanienne face à la théologie catholique, en décalage quant à l'appréhension des « *nœuds borroméens* » par rapport à la « *Trinité chrétienne* ». Là où cette dernière peut se lire, en se déchiffrant comme savoir déjà là (*unitas - tri-ni-tas*), sorte de figure qui devient un modèle théorique, les nœuds borroméens de LACAN ne sont justement pas un modèle théorique censé illustrer la praxis analytique : « *la psychanalyse ne nie pas la théologie pour la remplacer par un autre modèle théorique. Elle en est le négatif, en montrant son envers. Elle subsiste que de l'existence d'un dire qui fait lien analyste-analysant : dire tout à fait contingent, ne reposant sur aucun modèle ni métalangage. Ce dire nomme le symbolique, l'imaginaire et le réel* »⁷¹.

68. Chraïbi S. Ibid., quatrième de couverture.

69. Lacan Jacques. *Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*. (1975/76) leçon du 18 novembre 1975, (Seuil), 2005, p. 15

70. Miller Jacques-Alain. Notice de fil en aiguille, ajouté au *séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*, p. 208.

71. Julien P. Ibid., p. 220 (c'est nous qui soulignons).

Philippe JULIEN ajouta que ce dire avait effet d'écrit, en tant que trace où peut se lire un effet du langage : « *c'est par cette trace littérale que le symbolique atteint au réel [...] par l'inscription de l'un* »⁷². C'est le langage mathématique qui permet selon LACAN d'atteindre à un réel, « *il suffit qu'une seule lettre manque, n'importe laquelle, pour que toutes les autres soient dé-liées* »⁷³. Cet « un » en question ne doit pas être rapporté à l'être, car là où la théologie catholique postule une unité de substance pour une ontologie de l'amour (l'un de l'union ou être et amour se conjoignent), cette psychanalyse considère sa topologie des nœuds borroméens comme écriture du réel, tenant « *de soi-même* » !, sans avoir du même coup besoin d'être soutenue par un univers ou une ontologie. A l'ontologie de l'amour chrétien est donc substituée une monstration de son négatif, « *soit le nœud-trou qui vient se substituer à l'Autre et y coïncider la cause, non de l'amour, mais du désir : l'objet petit a* »⁷⁴.

En effet là où quelques théologiens utilisent le nœud borroméen pour délimiter un certain nombre de concepts, calés sur un *modèle* dans un registre de monstration venant donner une réponse, la psychanalyse lacanienne se situe différemment. LACAN se servit au cours des années 1970 de son nœud à trois comme « *outil conceptuel* » (et non comme « *modèle* »⁷⁵, telle par exemple la *Trinité chrétienne* chez ANSALDI, cf. annexe 75) pour penser la psychopathologie. Selon lui, ce nouage borroméen serait un nœud idéal pour travailler sur ce qui peut se passer chez un sujet dans les registres symbolique, imaginaire et réel : autrement dit, sur un plan clinique et topologique il est possible de repérer, où ça se dénoue, comment ça rate et ça opère, voire analyser les aspects de « *raboutage* » par l'ego sur un versant sinthomatique, ou encore la fonction du symptôme en tant qu'éventuelle suppléance...au niveau de la structure psychique d'un sujet, dans un cadre analytique.

Nous pouvons donc reconnaître que les *intersections* entre les différents registres (sens, jouissance phallique, jouissance de l'Autre, objet a) ne sont pas à aborder en terme de fonction de l'entrecroisement, mais bien plutôt comme quelque chose qui se « *tresse* » : qu'est ce qui par exemple vient nouer la jouissance de l'Autre, car nouer est déjà « *hors-sens* ». Là où des théologiens situent d'office le « *tétragramme* », LACAN prit l'exemple des mystiques comme un exemple spécifique parmi d'autres. Certains sujets peuvent faire un nouage particulier, des mystiques certes, en position féminine, mais aussi des toxicomanes, des artistes..., procurant une diversité de jouissances Autre (apnée, flash du toxico, orgasme sexuel, coma, extase mystique...chacune de ces expériences étant singulière et donc irréductible les unes aux autres), qui se situent du côté de l'imaginaire du corps, en tant qu'indicible.

C'est avec ce type d'éclairage apriori que nous allons maintenant aborder la mystique chrétienne ; la fonction de dénouage qui opère, pouvant augurer une jouissance de l'Autre : la foi d'un Saint Jean de la CROIX dont l'expérience se passe d'abord du côté du corporel, les sècheresses alternant effet d'absolu et souffrances (« *Nuit des sens* », puis « *Nuit de l'Esprit* ») de manière quasi « *moebienne* ». C'est dans un après coup, paradoxale intransmission d'un indisciplé, que cet auteur spirituel deviendrait en fin de compte mystique.

72. Julien P. Ibid., p. 220.

73. Julien P. Ibid., p. 220.

74. Julien P. Ibid., p. 221. La réflexion sur l'ontologie de l'amour et son « *négatif* » nous fut inspirée par cet auteur qui développa sa réflexion sur quelques pages de son ouvrage.

75. « *Je prétends que le nœud répudie la qualification de modèle. Le modèle [...] se situe dans l'Imaginaire. Il n'y a pas d'imaginaire qui ne suppose une substance [...] les trois tiennent entre eux réellement* », Jacques Lacan. *Séminaire. Livre XXII. R. S. I.*, 1974/75, Inédit, leçon du 17.12.1974, p. 3 (c'est nous qui soulignons). A contrario, pour les trois syllabes « *tri-ni-tas* », selon Philippe Julien, « *ces mots sont là pour donner sens théologique à la figure et la faire comprendre. Sans eux il y a le trop-de-sens de l'énigme ; avec eux, la figure devient un modèle théorique. En effet, il y a à lire, à déchiffrer un savoir déjà là* », Note sur la trinité, in *Littoral*, 1982, 5, p. 44 (c'est nous qui soulignons).

D'un point de vue psychanalytique, le *grand Autre* dont le sujet mystique attend un retour est « préposé »⁷⁶ dans sa structure de parole, induisant qu'il soit antérieur, avant même l'énonciation du mystique. Cet Autre serait donc postulé par avance, fondé par exemple sur un acte de foi. De sorte que, le désir de l'Autre serait une pure production du sujet car du grand Autre il n'y a pas d'incarnation (cf. dans l'*Exode*, le commandement à Moïse par Dieu, qui ne doit pas être enfermé dans une idole, car sans image...). On pourrait alors dire que cet Autre à priori c'est le mystique qui le suppose en tant qu'énonciateur. La réponse *après-coup* n'est donc pas déterminée par le mystique : ce qui lie le sujet à l'Autre dans le champ de la parole, il ne peut pas le formuler. Autrement dit, ce qui vient de l'Autre ne serait jamais que la réponse du sujet qu'il aurait déjà posé au préalable... mais qui n'est pas déterminé par lui.

Là où la *psychanalyse lacanienne* propose que ce que le sujet trouve c'est jamais que ce qui lui est arrivé dans le champ de l'Autre, la *théologie mystique* pourrait évoquer un hors champ de l'Autre, suspendant sa subjectivité par delà les identifications (du registre imaginaire, de la specularité du moi) et l'inconscient. LACAN lui-même n'envisageait pas Dieu comme étant l'inconscient, proposant une alternative que REGNAULT s'empressa de qualifier en tant que la formule princeps de l'athéisme. Celle-ci, « *Dieu est inconscient* » (sic) pourrait ouvrir la réflexion sur le peu de pertinence dans la tentative d'enfermer Dieu dans un savoir, si ce n'est dans une « *docte ignorance* » (Nicolas de CUES, auteur spirituel du XV^e siècle). Néanmoins, si le sujet c'est l'Autre, car le désir de l'Autre c'est son propre désir, cela peut venir soulever la question du corps, donc de l'incarnation.

C'est là nous semble t'il un point qui peut séparer la *psychanalyse* à partir de sa praxis ; de la *théologie mystique* ou l'expérience mystique, médiatisée certes par le corporel, renvoie plutôt à une dimension transcendante, le sujet étant peut être l'Autre, dans un « *éternel présent* » qui, dans un *après coup* peut perdurer, alors même qu'une subjectivité fait retour. Peut-être que la Jouissance de l'Autre, « *poussée* » à l'extrême de la sur-nature humaine, serait garante d'une expérience hors-sujet, jouissance supplémentaire, mais autrement Autre ? Nous reviendrons en conclusion de cette partie sur cette hypothèse.

2) Amour mystique, « *Jouissance de l'Autre* » et Réel impossible.

Le grand Autre (aussi appelé Autre primordial, Autre réel, Autre du savoir, Autre sexe, Autre divin... au décours des séminaires, écrits et autres interventions de LACAN) est constitué par la totalité, induisant que le manque lui est inhérent (« *aucun signifiant ultime ne garantit l'origine ou l'authenticité de la suite des signifiants* »⁷⁷). Aucun discours, nulle tentative ne peut émerger comme savoir ultime sur ce trou : l'*objet a* tente vainement de palier (via le fantasme) à cette béance, celle-ci persistant invariablement, car corrélative de l'humain.

76. Les prémices de ces réflexions métapsychologiques nous ont été inspirées par le cours magistral *Inconscient et temporalité*, dispensé par Serge Lesourd dans le cadre du *Master II de recherche* (ULP) en 2007/2008. Dans son cours du 30.1. 2008, cet auteur parle de « préposé » en tant que « *posé avant* », en référence au préposé postal, le facteur ayant pour fonction de « *bien acheminer le courrier* ».

77. Aron Raymond. *Jouir entre ciel et terre. Les mystiques dans l'œuvre de J. Lacan*. (L'harmattan), 2003, p. 79.

Raymond ARON, psychanalyste bruxellois postula que « *le trajet mystique peut se présenter sous la forme d'un passage des rapports à l'Autre, comme lieu incantatoire de la parole, au faire Un. C'est bien entendu une erreur, nous sommes toujours ramenés au rapport à l'Autre même si un vécu d'unicité a été halluciné. Impossibilité d'articuler l'Un unifiant avec le Un comptable de même la tentative de récupérer l'Un pour le faire coïncider avec l'Autre échoue* »⁷⁸. Envisager l'existence d'une vérité totale ferait écho du côté de la parole en tant qu'elle soit vraie : sur un versant psychanalytique, nous pourrions alors poser contre « *une conjonction entre la vérité et le Réel [...] que tout discours constitué de paroles est de l'ordre du semblant* »⁷⁹. Il s'agirait là de la jouissance phallique articulée au phallus, en tant que signifiant marqué par la négativité selon R. ARON, du même coup différencié de jouir d'une vérité pleine et totale.

A contrario, « *la jouissance du corps s'aliène dans la dialectique du désir, elle en subit la loi, se canalise dans l'objet partiel « a », s'inscrit dans la fonction phallique* »⁸⁰, c'est cet au-delà du principe de plaisir de FREUD qui articulait pulsion de mort et compulsion à la répétition, ce pas lacanien au-delà, menant vers une jouissance de l'Autre. Celle-ci fut définie en rapport au langage et au manque intrinsèque à celui-ci (la plénitude de l'Être est, pour la psychanalyse un fantasme, de sorte que la jouissance trouve également sa limite). En fait le lien de la jouissance au réel peut chercher dans la formule lacanienne du fantasme $\$ \diamond a$, (sujet divisé, poinçon, objet a) ou le sujet se trouve protégé de la « *tuché* », ce « *Mysterium tremendum* » (R. OTTO, 1917), ou rencontre effrayante avec le Réel ; par un objet.

La quête d'un savoir sur l'amour et sur une éventuelle jouissance est tournée vers un Père détenteur, mis en position d'Autre de la jouissance : le mystique plaçant Dieu comme un Autre ayant une substance d'Être, sans artifice afin d'obturer le trou originare du sujet ; R. ARON à la suite de LACAN, avançant la question du père sous la forme de la « *métaphore paternelle* », le Nom-du-Père étant identifié au Nom de Dieu. Ajoutons toutefois que ce Dieu, figure de l'infini insaisissable n'est pas le Dieu dans sa réalité biblique. J. LACAN disait, « *je poursuis ce qu'il en est du nom du père pour le ramener à son prototype et dire que Dieu, Dieu dans l'élaboration que nous donnons à ce Symbolique, à cet Imaginaire et à ce Réel, Dieu est LA Femme rendue toute. Je vous l'ai dit : elle n'est « pas-toute ». Au cas où elle ex-sisterait d'un discours qui ne serait pas du semblant, nous aurions cet \square X que je vous ai noté autrefois \square X. ϕ X., le Dieu de la castration* »⁸¹.

Notons d'une part que la fonction phallique (castration) recourt à la question du Père, frayant deux voies distinctes :

- l'une du côté du tout, le Nom-du-Père représentant la loi ; Dieu, l'Autre étant également un Nom-du-Père, c'est à dire un nœud (l'un en plus, la suppléance, le symptôme ou le sinthome) ; ce Dieu se portant à la place du seul nom.
- l'autre voie, du côté du « *pas tout* », l'un-père en place de l'Autre (là où le Nom-du-Père vient à manquer), la psychanalyse « *constitue l'entremise de l'Autre, de l'un-père « sans raison » aux confins du mythe, là où habite la jouissance féminine* »⁸², Dieu se portant à la place de sa jouissance.

78. Aron R. Ibid., p. 91.

79. Aron R. Ibid., p. 91.

80. Aron R. Ibid., p. 87.

81. Lacan Jacques. *Séminaire. Livre XXII. R. S. I.* Inédit, leçon du 11 mars 1975, p. 14.

82. Regnault F. Ibid., p. 47.

Les sujets situés en position féminine (sur un versant psychique et non anatomique) ne reconnaissent pas qu'il y en ait un qui ne soit pas soumis à la fonction phallique, induisant de cette position une méconnaissance de la place d'exception. Beaucoup de mystiques visent le « *signifiant du manque dans l'Autre* », écrit S (\overline{A}), en tant que jouissance de création de la complétude. Pourtant il n'y a pas de signifiants pour en rendre compte dans sa globalité, car ce *Réel* échappe à la saisie discursive. Néanmoins le mystique aura pu réarrimer le signifiant divin du côté de la figure du manque, ce manque incarné sur le versant du signifiant leur permettant de rendre témoignage de l'amour de Dieu ou d'assurer Sa gloire sur terre. De fait, ce signifiant est mis en place d'exception et renverrait à une jouissance non d'objet mais du signifiant, autrement dit encore les mystiques jouissent de Dieu.

D'autre part, cette « *ex-sistence* » se trouve au-delà des objets d'existence où les êtres sont caractérisés par l'existence de la réalité (énoncés sur le versant du savoir), ne correspondant pas avec le « *Il y a* », ex-sistence (fait d'être établi en-dehors ; au Réel) du côté d'une énonciation et d'un impossible. Armand ZALOSZYC tira deux effets de ces assertions : « [...] « *Il y a* » un impossible et il ex-siste ; cet « *Il y a* » d'ex-sistence est le réel dont parle la psychanalyse »⁸³.

Dans son *séminaire Encore* (1972/73), LACAN distingua deux types de jouissances :

- une *jouissance phallique* ($J\overline{\Phi}$) ; où la position du sujet est *masculine* ; cette jouissance est hors-corps passant par le signifiant (introduite par le phallus et venant en lieu et place du manque induit par la division subjective) : la jouissance phallique habitant le désir et la parole humaine (cf. jouissance sexuelle, jouissance de la parole, jouissance par le symptôme...).
- une *jouissance de l'Autre* ($J\overline{A}$) , le sujet étant imaginativement en position *féminine* ; celle du corps, ou en corps (cf. titre du Séminaire *Encore*). Cette jouissance « *en plus* », dite supplémentaire, s'adresse au *signifiant dans le manque de l'Autre* (c'est à dire cette incroyance de la femme vis à vis d'une place d'exception, en tant que fonction du père, pour elle au contraire le *phallus* n'est qu'un symbole).

Cette jouissance⁸⁴ se révèle variable sur un plan différentiel, en fonction de l'effectivité ou non de la castration : le sujet hors castration dans la psychose, ou la médiation avec les signifiants est à certains moments impossibles ; ou dans le cas de certains mystiques chrétiens, sujets « *pas tout* » de la castration (jouissance « *en plus* » en lien avec la formule de la sexuation $\overline{V}\overline{X}.\overline{\Phi}\overline{X}$, signifiant « *pas tout sujet est inscrit dans la fonction phallique* »). Nous renvoyons à notre annexe 76 qui tente de poser quelques jalons d'une clinique différentielle à l'aune de la psychanalyse lacanienne, entre le « *Dieu du fou* » (du côté de la psychose) et le « *Fou de Dieu* » (sur le versant mystique), selon les expressions forgées par Pierre EBTINGER⁸⁵.

83. Zalozzyc Armand. *Le rapport sexuel et le secret de la jouissance*. Séminaire Master II recherche, à la Faculté de psychologie, ULP Strasbourg, le 21.3.2007.

84. Rappelons une fois encore que la jouissance de l'Autre n'est pas une « *chasse gardée* » réservée aux mystiques ou aux psychotiques, la drogue peut être une voie d'accès directe et privilégiée à la jouissance, court-circuitant l'aliénation signifiante...chez les toxicomanes. La jouissance de l'Autre s'adresse au manque de la place d'exception, l'objet (ici le produit toxique) étant mis en place d'exception afin de permettre au sujet de redonner un semblant de cohérence à l'ensemble. Précisons toutefois que d'un point de vue psychanalytique, l'extase mystique n'est pas ramenée en trip psychédélique, le concept de jouissance de l'Autre venant rendre compte de vécus différents...

85. Ebtinger Pierre. A propos du non-sens, et de la structure de Dieu, in *Les psychoses et le lien social. Carnets cliniques de Strasbourg*, 2002, 4, p. 27.

L'écriture peut venir compléter la femme en ce qu'elle n'est « *pas toute* », écriture qui peut être entendue comme « *savoir dont on jouit et qui est l'inconscient lui-même* »⁸⁶ disait LACAN.

Cependant, l'Autre, avant de s'inscrire et de pouvoir se lire, à postériori comme texte ou comme rupture de texte qui altère le corps, fait bord par le corps, à la jouissance de l'Autre. Ce « *corps de l'esprit* » (expression du jésuite Michel de CERTEAU) ; où « *le sens a pour écriture la lettre et le symbole du corps. Le mystique reçoit de son corps propre la loi, le lien et la limite de son expérience* »⁸⁷, il somatise, et ne joue pas seulement de son corps, il est aussi joué par lui, eut égard aux lois obscures de ce corps, qui n'est jamais totalement apprivoisé ou dompté, aux confins mêmes de l'ascétique et de la mystique.

Il n'est pas anodin, selon nous, que la couverture du *Séminaire XX Encore* (1972/73) de Jacques LACAN, paru aux éditions du Seuil dès 1975 (du vivant de LACAN, qui eut certainement son mot à dire quant au choix de l'illustration de sa page de garde), représente la transverbération de Sainte Thérèse d'AVILA de l'an 1559 (Gian Lorenzo BERNINI, l'« *Extase de Sainte Thérèse* » située dans la chapelle Cornaro de Santa Maria della Vittoria, à Rome, sculptée en marbre entre 1644 et 1652).

En effet, cette mystique du XVI^e siècle, qui a déjà été abordée maintes fois par des auteurs aussi divers que des philosophes, des médecins aliénistes, des neurologues, des psychologues, des psychanalystes..., mérite effectivement qu'on s'attarde à son œuvre dite « *théodidacte* » Sainte Thérèse d'AVILA vécut son écriture comme inspirée par le Tout puissant, rédigeant sous sa dictées partie de son oeuvre, à l'écoute des « *signifiants divins* »⁸⁸, venant de l'Autre.

Dans l'ascèse mystique au sens catholique du terme, l'âme (réservée à Dieu) est à purifier du corps sous influence démoniaque, la psychanalyste Pascale MACARY associant même la volonté de Dieu au désir du sujet, et le *corps*, marqué par le signifiant phallique, étant guetté par démon (converti par cet auteur en sur- moi). L'ascèse ayant notamment pour fonction de brider les pulsions, en agissant sur le corps, le désir du sujet mystique pouvant être d'anéantir la jouissance phallique et créer un espace pour une jouissance de l'Autre, « *le seul lien d'un au-delà du désir qui est Amour* »⁸⁹.

Si l'*expérience* peut unir le mystique à l'Autre en tant que lieu de la vérité et Amour absolu, c'est en fait les *discours* mystiques qui sont pris en compte, dans l'après-coup, voilant mais traduisant, par le truchement de la parole, ce qui d'ineffable s'est produit lors de l'expérience mystique. La psychanalyste Marie-Christine HAMON, allant jusqu'à dire, dans l'introduction de son article, portant pour titre « *Le sexe des mystiques* », « *on pose que c'est le sujet du discours qui fonde le sujet de l'expérience. Il n'y a d'expérience que d'un sujet qui puisse ... en parler* »⁹⁰.

86. Lacan Jacques. *Séminaire. Livre XX. Encore* (1972/73), p. 95.

87. Certeau Michel de. *Mystique*, in *Encyclopaedia Universalis*, tome XV, 1996, p. 1035.

88. Hamon Marie-Christine. *Le sexe des mystiques*, in *Ornicar ?*, 1981, 21, p. 174.

89. Macary Pascale. *Le savoir expérientiel de Dieu dans la Vida de Thérèse d'Avila*, in *Les enjeux du savoir. Psychanalyse et Recherches universitaires* (PUR), 2001, n°15, p. 99.

90. Hamon M. C. *Ibid.*, p. 159.



L'« *expérience* » mystique ne sied donc pas complètement à une approche psychanalytique qui sera plutôt attentive au « *discours* » du mystique, ce qu'il pourra dire (ou pas dire !) dans un après coup : l'intérêt étant polarisé sur sa parole et son désir de sujet...évoquant là une posture épistémologique spécifique, un choix éthique déterminant. Ni métaphysique (alors même qu'il n'y a rien d'infamant à s'y référer), ni théologie (catholique) se pliant à une orthodoxie cléricale, du côté de la Lettre, c'est à dire d'un canon ecclésiastique et d'une dogmatique posée comme « *théoria* » scolastique.

Reste cette « *expérience fruitive d'un absolu* » (L. GARDET, 1970) qui échappe à toute emprise discursive, non induite et du ressort, s'il en est, d'une *grâce*, celle-ci n'étant il est vrai pas donnée à tous. Sans être psychanalytique, cette expérience se porte vers un envers universitaire, un refoulé qui ne fait pas forcément retour, mais opère comme dévidage de l'appréhension analytique, au sens le plus large possible !

Pour revenir à Sainte Thérèse d'AVILA et ses quatre degrés d'oraison dont elle témoigna dans *la Vie*, évoquant ses puissances de l'âme (entendement, imagination, volonté et mémoire), support psychologique premier de l'amorce de la rencontre avec le « *Tout Autre* » ; les puissances vont progressivement être ligaturées afin que leur influence disparaisse, pré-requis indispensable pour accueillir Dieu dans l'âme de la mystique.

Les écrits de Thérèse d'AVILA sont magnifiques et profonds ; particulièrement le *Château de l'âme* ; de sorte que nous n'allons pas paraphraser ou user de citations de la carmélite, nous renvoyons plutôt ceux qui sont éventuellement intéressés par la finesse psychologique du discernement de Sainte Thérèse, directement à ses lettres et ses écrits, éclairant en retour, même partiellement, partie de ce travail doctoral. Mais il nous reste, sur un plan psychanalytique, à tenter de parler de l'« *oraison d'union* », où le sujet en extase serait mis hors de lui-même, le corps y participant. Celui-ci n'est plus, à cette étape, séparé de l'âme mais réintroduit, pourrait-on dire, sous la modalité de la *jouissance Autre* ; Dieu est uni à l'âme dans son centre.

Entre l'« *union avec Dieu* », ou d'abord l'entendement persiste dans la perception des choses divines, l'imagination et la mémoire sont encore actives et opérantes, dissipant le divin (« *il y a une division subjective qui persiste entre l'union avec l'Autre et le moi en tant qu'instance du singulier* »⁹¹) ; et le *ravissement*, véritable union dans l'amour du mariage spirituel avec cet Autre...; accompagné tantôt de paroles ou de visions, guidant Sainte Thérèse dans son désir, tout en échappant à la volonté du sujet, plus que jamais le *discernement* opère.

Dans le cas des visions n'ayant statut de révélation divine, Dieu ayant une voix mais pas d'image, « *c'est le Christ qui supporte la spécularité divine, même si Dieu a fait l'homme à son image, c'est avec l'espace de l'imperfection* »⁹². Selon P. MACARY, deux types de jouissances seraient à l'oeuvre, une « *jouissance de l'absolu de l'Autre* » (négativée) et une « *jouissance positivée* » de l'union mystique avec l'Autre.

91. Macary P. Ibid., p. 106.

92. Macary P. Ibid., p. 111.

Dans la jouissance de l'Autre ayant pour « *objet* » Dieu (nous avons mis les guillemets à objet ; que nous entendons comme signifiant), la réflexion sur le langage et la parole tente de rendre compte du silence ; approche réflexive qui ne peut finalement rien en dire. Dans son *séminaire Encore*, LACAN fraya comme nous l'avons vu plus haut, un au-delà de la *jouissance phallique*, du côté féminin quelque chose échappant à ça : il parla d'une *jouissance de l'Autre* en tant que *supplémentaire* (et non complémentaire, sans quoi sinon, il y aurait un rapport sexuel) qui échappe au registre de la représentation, et qu'on peut trouver *entre autres*, chez certains mystiques.

En effet, les témoignages de certains mystiques c'est de dire qu'ils l'éprouvent cette jouissance dite supplémentaire, mais qu'ils n'en savent rien : il n'y a, en effet, pas de savoir sur cette ouverture qui est une pure perte de représentation, un « *décrochage local* » des identifications, qui n'a pas grand chose à voir avec le « *Wo es war soll ich werden* » de FREUD (« Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse », parue en 1933, in *Œuvres Complètes*, vol. XIX, PUF, 1995, p. 163), cela quel que soit la traduction impartie au « *ich* » ; « *moi* » au sens popularisé par l'annafreudisme ou l'école de New-York (HARTMANN, KRIS, LOEWENSTEIN ...), ou « *sujet* » divisé, dans la conceptualisation lacanienne ultérieure.

Là où le raisonnement discursif de type métaphysique évoque l'« *aporie* » (ou contradiction insoluble à partir du raisonnement), les auteurs spirituels mentionnent la « *nescience* », comme ignorance de ce qu'on n'a pas la possibilité de connaître. Car où la plupart des mystiques se taisent et n'écrivent rien, ou bien ils ne cessent après-coup de parler pour dire qu'ils ne peuvent rien dire de l'expérience vécue, car la parole se dépasse elle-même où finalement se nie, toujours réductrice... pour rendre compte du silence, ultime paradoxe pour celui qui ne l'a point éprouvé et... qui voudrait savoir !

Si le rapport au non savoir est la catégorie du Réel, le « *Nom-du-Père* », comme nous tentions de le situer plus haut, n'est pas le Dieu biblique propre aux orthodoxies théologiques issues du tronc monothéiste (nous visons là surtout les traditions judaïque et catholique...) mais plus un Dieu de l'infini s'il en « *ex-siste* », qui est insaisissable et qui échappe. Pourtant, LACAN et le... pseudo-Denys l'AREOPAGITE et sa *théologie négative* (ou apophatique) postulèrent séparément, en guise de démarche discursive assumée, que de Dieu on ne peut le cerner. Autrement dit, il n'y a pas de savoir sur Dieu qui serait de l'ordre de l'emprise ; à contrario d'une pseudo-maîtrise sur lui, certains mystiques parlent plutôt d'une éthique de la perte, de la démaîtrise, d'un lâcher dans la passivité... il y a des effets subis et d'autre pâtis, bref quelque chose du ressort d'une ouverture qui échappe à toute forme d'activité et de représentations comme nous ne cessons de le répéter ici (cf. « la grâce »).

LACAN avança dans sa réflexion topologique en stipulant que la rupture (ou plus justement la déliaison) du Réel, de l'Imaginaire et du Symbolique n'était pas une définition de la perversion, cependant que leur distinction pouvait laisser à supposer le « *sinthome* » comme quatrième rond. REGNAULT proposa que « *le Père, nom du noeud, se diffuse vers les instances de sa trinité, et ait la perversion comme but ou comme limite* »⁹³.

93. Regnault F. Ibid., p. 65.

Dans son *Séminaire le sinthome* (1975/76) LACAN précisa au lieu du lien borroméen « *que perversion ne veut dire que version vers le père* »⁹⁴, le père étant un symptôme, ou un sinthome, posant par là même le lien *énigmatique* de l'imaginaire, du symbolique et du réel qui suppose l'ex-sistence du symptôme, autrement dit encore, « *Dieu est père-vers* » (*Ornicar ?*, n° 5, p. 43).

En conclusion, un point de butée peut être situé dans les approches psychanalytiques suivantes de la mystique (des mystiques au pluriel devrions-nous plutôt dire), entre la posture de S. FREUD et celle de J. LACAN. A l'aune de la seconde topique, le « *sentiment océanique* » de Romain ROLLAND, retenu par FREUD dans sa métapsychologie propre, est perçu comme la « *tendance au rétablissement du narcissisme illimité, spécifique du moi primaire* »⁹⁵.

FREUD en réinstaurant ce moi-plaisir primitif (« *Lust-Ich* ») de nature illimitée, cet « *Einssein mit dem All* » semble marquer une limite de l'expérience mystique, réduite à l'imaginaire du fantasme. Le frayage freudien inspiré des sources indiennes (Ramakrishna, Vivekananda...) rollandiennes, souvent romantisées, semble induire un *double biais* : tout d'abord la négation d'une hétérogénéité des expériences mystiques saisie dans des traditions variées, FREUD opérant par un filtre « *indomaniaque* », car la visée des mystiques diverses ne peut pas selon nous se réduire, même synthétiquement, à « *être un avec le Tout* ». Ensuite, en s'intéressant aux mystiques chrétiens, le témoignage de quelques cas tel Saint Jean de la CROIX ou encore Sainte Thérèse d'AVILA « *ne paraît pas relever de l'imaginaire, fut-il illimité, mais d'une élaboration de la jouissance bien différente, et dont il est sensible qu'elle n'est pas le rabattement de la jouissance dans le Lust, réduction de la jouissance à une expérience de plaisir, fut-il uneingeschränkt, illimité, sans bornes, sans frontières. L'expérience même des souffrances, des nuits que comporte leur expérience suffirait déjà à appeler l'attention sur la nécessité de la distinguer d'avec celle du sentiment océanique* »⁹⁶.

LACAN dans son *séminaire R. S. I.* (1974/75) disait que selon lui « *FREUD ne croit pas en Dieu parce qu'il opère dans sa ligne à lui, comme en témoigne la poudre qu'il nous jette aux yeux pour nous « emmoïser ». L'« emmoïsement » peut être aussi bien l'« emmoisement » dont je parlais tout à l'heure. Non seulement il perpétue la religion, mais il la consacre comme névrose idéale – c'est bien ce qu'il en dit d'ailleurs – en la rattachant, à la névrose obsessionnelle qui est la névrose idéale, qui mérite d'être appelée idéale à proprement parler. Et il ne peut pas faire autrement parce que c'est impossible, c'est à dire qu'il est dupe, lui, de la bonne façon, celle qui n'erre pas. C'est pas comme moi : Moi je ne peux que témoigner que j'erre. J'erre dans ces intervalles que j'essaie de vous situer du sens de la jouissance phallique, voire du tiers terme que je n'ai pas éclairé parce que c'est lui qui nous donne la clef du trou, du trou tel que je le désigne : c'est la jouissance en tant qu'elle intéresserait, non pas l'Autre du signifiant, mais l'autre du corps, l'autre de l'autre sexe* »⁹⁷.

94. Lacan J. *Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome* (1975/76), p. 19.

95. Roudinesco Elisabeth, Plon Michel. Article *Le Malaise dans la culture*, in *Dictionnaire de la psychanalyse* (Fayard), 2^e éd., 2000, p. 653.

96. Zaloszcyc Armand. *D'un il y a*, in *La cause freudienne*, 2003, juin, 54, p. 100.

97. Lacan Jacques. *Séminaire. Livre XXII. R. S. I.* (1974/75) Inédit, leçon du 17/12/1974, p. 11. Deux pages avant, Lacan avançait la réflexion suivante : « *Freud désigne du moi quoi ? Rien d'autre que ce qui dans la représentation fait trou. Il ne va pas jusqu'à le dire, mais il le représente dans cette topique fantasmatique qui est la seconde* », Ibid., p. 9 (c'est nous qui soulignons). L'« emmoisement » évoqué ci-dessus renverrait donc selon nous à la fonction du moi qui est, chez Freud, imaginaire, là où Lacan essayait d'introduire entre l'imaginaire et le réel une « *jouissance de l'Autre* ».

Dans le *Château de l'âme* de Sainte Thérèse d'AVILA, celle-ci, en extase est ravie dans un au-delà, où une demeure dans l'âme existe, la septième, Dieu y étant : une ex-sistence au-delà de ce tout, au seuil d'un réel que les mystiques nomment Dieu. Selon A. ZALOSZYC, « *l'expérience des grands mystiques nous désigne une ex-sistence au-delà de l'être. Un-avec-le-Tout à quoi FREUD avait résumé l'expérience océanique, l'accès de cet au-delà implique un franchissement et c'est le même mouvement de la pensée vers l'ex-sistence [...] que nous trouvons [...] dans la longue tradition de la théologie apophatique [...]* »⁹⁸.

Une aporie perceptible se révèle toutefois, à l'orée des mystiques dites orientales ou l'expérience du soi s'opère par une voie de nescience qui est une drastique dénudation de l'être ; portant en elle sa complétude, son terme étant éprouvé comme la saisie d'un absolu comblant, selon l'indianiste Louis GARDET ; alors que la mystique chrétienne dans son expérience, « *ne porte pas en elle-même sa complétude, elle reste ouverte sur un au-delà, dans l'espérance d'une vision unitive et inamissible* »⁹⁹.

F. REGNAULT élucubra à propos de la vérité pas-toute de la religion ; que « *la véritable formule de l'athéisme n'est pas que Dieu est mort – même en fondant l'origine de la fonction du père sur son meurtre, FREUD protège le père – la véritable formule de l'athéisme c'est que Dieu est inconscient* »¹⁰⁰ (cf également la « *névrose chrétienne* », annexe 77). Cette formule, LACAN lui-même ne la cautionna que modérément, « *que l'inconscient ait été tenu pour le savoir de Dieu. Ce qui néanmoins distingue le savoir dit inconscient du savoir de Dieu, c'est que celui-ci était censé[?] celui de notre bien* »¹⁰¹. Un peu plus tôt, dans ce même séminaire, intitulé *Dissolution*, lors de la dernière séance de J. LACAN (?), celui-ci énigmatique, énonça en fin : « *je suis un traumatisé du malentendu. Comme je ne m'y fais pas, je me fatigue à le dissoudre. Et du coup, je le nourris. C'est ce qui s'appelle le séminaire perpétuel* »¹⁰².

Il nous semble, quant à nous, que le malentendu de la prise en compte de la mystique se situe entre autre, au tournant de la fin du XIX^e siècle au début du XX^e siècle dans la saisie des « phénomènes » et « expériences », tantôt disjointes.

Si la mystique trouve avec son corps un langage moderne, estampillé sur un versant objectif, le malentendu fut bien la confusion de la mystique avec la miracle et l'extraordinaire, où le stock des phénomènes mystiques, cet « *entassement d'étrangetés* » selon l'expression de M. de CERTEAU, est invariablement utilisé par les apologetistes ecclésiastiques et les auteurs scientifiques. La « *coupure épistémologique autour du transcendantal* » pour utiliser là une terminologie d'Emile POULAT, augura une fracture entre « *phénomènes mystiques* » (annexée aux recherches psychiatriques, neurologiques, ethnographiques, psychologiques voire psychanalytiques...) et « *expérience de Dieu* », saisie par quelques philosophes et surtout par les théologiens..., réinterrogée tardivement par certains psychanalystes tel Jacques HASSOUN.

98. Zaloszyc Armand. Ibid., p. 100.

99. Gardet Louis. *La mystique* (PUF), 1970, p. 122.

100. Regnault F. Ibid., p. 17.

101. Lacan Jacques. *Séminaire. Livre XXVII. Dissolution*. Inédit, leçon du 10.6.80, p. 13.

102. Lacan J. Ibid., p. 12.

Le paradoxe mystique, à la fois du côté de l'anormal et d'une rhétorique de l'étrange ; et du côté d'un « *essentiel* », que tout son discours annonce, selon l'expression de M. de CERTEAU, sans pourtant parvenir à l'énoncer. Ce paradoxe donc se décentra sur les phénomènes mystiques (stigmates, apparitions, odeurs de sainteté, extase, auditions...) : alors que « *phénomène* » est référé à ce qui apparaît, un visible aux lisières du corporel objectivable sur le plan d'une trace ; « *mystique* » renvoyant à contrario à ce qui est secret, l'imperceptible ou l'invisible ; l'expérience mystique se veut quelque fois contingente à ces phénomènes mais la plupart du temps elle est ailleurs. Celle-ci n'est donc pas toujours caractérisée par l'extraordinaire ni ... l'orthodoxe.

D'après nous l'avancée lacanienne n'est pas forcément sorti indemne de cette fracture entre phénomènes mystiques et expérience de la profondeur de Dieu. A contrario de Théodore FLOURNOY qui, en 1902 fixa comme criterium propre à la psychologie des religions, « *l'exclusion méthodologique de la transcendance* » ; LACAN sur un autre fil, et bien plus tard dans le siècle, introduisit dans le champ analytique la catégorie du Réel, avancée majeure. Pour lui la « *voie royale* » vers le Réel était les mathématiques. La coupure dont nous parlons nous semble cependant toujours opérante dans les travaux de LACAN, la question de la mystique chrétienne (cf. la « *vraie religion* ») localisée dans la lunule entre le Réel et l'Imaginaire, le corps faisant tampon dans l'impression corporelle des phénomènes mystiques ; au détriment du Réel, expérience mystique, LACAN craignant à juste titre de la voir colonisée imaginairement et symboliquement pour se retrouver enfermée dans un « *savoir de Dieu* », soit à *ex-sister*.

Pour LACAN, le Réel est à la fois impossible à dire dans le langage (du côté du Symbolique) ou bien à inscrire dans l'image (côté de l'Imaginaire), la « *tuché* », en tant que rencontre avec le Réel qui effracte, sur un versant du « *Mysterium tremendum* », à négligé le « *Mysterium fascinans* », si ce n'est sur un versant apophatique du discours du mystique dans la jouissance de l'Autre, le phénomène en dernière instance, via le corps, resta la marque, le marquage d'un désir toujours à l'œuvre chez le sujet, fruit fécond, et parfois défendu, du malentendu de la langue.

Ajoutons également que le point de rupture discursif entre ces deux discours peut aussi être marqué par l'absence ou non d'une *jouissance de l'Autre de l'Autre* (cf. par exemple le séminaire XXIII sur le sinthome, 1975/76). Sur un versant psychanalytique, le sujet n'apparaîtrait que sous la frappe du signifiant, car l'Autre le nomme ; suite à l'opération de coupure, l'Autre est incarné imaginairement. Car le sujet n'existe pas d'emblée, de fait il s'adresse à un Autre (cette origine n'existe pas, il est nécessaire de la créer, faisant par là même de Dieu une création de l'homme) pour pouvoir exister comme sujet.

En tentant de faire un pas de plus et essayer au mieux de nous situer aux marges analytiques (cf. la « *théorie de la pratique* »), nous tendons finalement à penser que la J(~~A~~) seule, prise dans un registre clinique, puisse venir dire quelque chose de l'*expérience*, ou plutôt du *phénomène* mystique, à partir notamment de l'Imaginaire du corps. Cependant, de l'expérience même des profondeurs de Dieu, quelque chose échappe dans un Réel subit, qui peut faire pâtir le mystique en son âme, d'une Rencontre suspendant le temps, « *éternel présent* », laissant la théorie psychanalytique pour un temps, hors de cet éprouvé expérientiel. Précisons là que cet « *éternel présent* » que nous avançons n'est pas référé à une « *Weltanschauung* » (une représentation du monde) du ressort des identifications et des représentations propre au néo-libéralisme (référé au temps de l'immédialité) et au lien social dit post-moderne. Si le passage par le symbolique, donc ici la langue, et plus précisément la parole et l'interprétation, est incontournable, ce n'est que dans un *après-coup*. Celui-ci visant alors, ensuite, à l'appréhension discursive de cet éprouvé. De sorte que, tentions-nous de distinguer, c'est uniquement dans le retrait et la quiétude mystique que la temporalité linéaire et spéculative est, si l'on peut dire, momentanément abolie dans le silence, c'est à dire éternel présent.

Comme nous le postulions déjà un peu plus haut, LACAN n'avait pas élaboré la J (\hat{A}) à l'intention des seuls mystiques chrétiens, bien au contraire, ces mystiques, mais aussi quoique différemment des toxicomanes, l'orgasme sexuel, la transe hypnotique, le coma... sont autant d'expériences où les sujets occupent diversement une position féminine, venant rendre compte de certaines épreuves, de ressentis de complétude, d'union extatique... bref d'une *jouissance* dite *supplémentaire* non phallique se déclinant au pluriel, et qui fut située à la lumière d'une clinique sur les nœuds bo. R. S. I., entre le Réel et l'Imaginaire.

- Selon la théorisation lacanienne, le symptôme, en tant que réalisation du désir, vient affecter le moi là où le sujet de l'inconscient jouit intensément de cette souffrance, pouvant percuter le corps, soit à partir des sècheresses et des mortifications de l'ascèse ; ou encore par le biais de stigmates de la passion ou de l'extase mystique...
- Cependant, comme l'envisagent les nombreux témoignages d'auteurs spirituels ayant goûté cette expérience mystique, un au-delà au contenu du paragraphe précédent est postulé, cet « *éternel présent* »... provisoirement définitif, tendant vers un ailleurs, un Autre mais hors-sujet (car mort à soi-même, selon les témoignages issus de certaines traditions spirituelles) qui conduit au *paradoxe* d'un anéantissement subjectif provisoire (cf. par exemple la « *ligature des puissances* » suivant l'école carmélitaine) au profit de l'« *union mystique* ».

Ces deux derniers points engagent évidemment un choix *ethique*, entre une approche *psychanalytique* de type lacanienne dont le rapport établi au savoir clinique est fondé sur le manque, le vide, le trou, ce qui échappe... , ou la *théologie catholique* qui tente de fonder une ontologie là même où, aussi déroutant que certains discours des mystiques puissent être, un *point de fuite* pourrait apparaître, vers Dieu, qui se retrouve à postériori encadré dans une procédure institutionnelle fondée sur les écritures, la tradition de l'Eglise et une direction de conscience. Peut-être, afin de mieux encore distinguer ces postures épistémologiques, là où la psychanalyse lacanienne évoquerait un « *décrochage local* » (jouissance de l'Autre) ; certains mystiques chrétiens pourraient rendre compte de ce que nous qualifierions d'une « *délocalisation* » (sorte d'Autre scène de l'Autre scène...).

Ce dernier point renvoie une fois de plus à l'écueil postulé par J. LACAN, à savoir qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre (fixant par là même un point d'arrêt à d'éventuelles tentatives métaphysiques ou théologiques). Cet aspect a cependant le mérite, selon nous, de questionner certaines limites disciplinaires entre *cliniques* psychanalytiques et *expériences* des mystiques chrétiens : si une praxis analytique s'envisage à partir d'un corpus théorique référencé au préalable, le Réel échappe à sa saisie, et ce n'est que dans l'après-coup qu'une interprétation pourra être posée ; *l'expérience mystique* renverrait à son Réel qui également échappe pour, à partir d'une passivité et d'un retrait, éventuellement être gratifiée par la présence de Dieu chez le mystique, et être uni à Lui. Cette « *terra incognita* », si nous pouvons nous exprimer ainsi, se retrouvera colonisée à partir d'une analyse discursive après-coup, médiatisée par le langage exposant les limites du dire, quand bien même ces limites seront filtrées et *discernées*, en référence à une orthodoxie ecclésiastique.

Il semblerait en tout cas que l'« école de Lacan »¹⁰³, par l'entremise de certains de ses disciples, a contribué à reconsidérer autrement les *phénomènes religieux* et la question des *mystiques*. En effet, jusqu'alors la quasi-totalité des psychanalystes de la S. P. P. (Société psychanalytique de Paris) tels Marie BONAPARTE, Henri CODET, Sacha NACHT, Serge LBOVICI, René HELD... (Francis PASCHE mis à part) se voulaient avant tout positivistes et scientifiques, en s'inscrivant dans une orthodoxie plus que rigide, l'activité religieuse étant ramenée à une névrose obsessionnelle, la mystique ignorée ou réduite à des symptômes à caractères morbides, pour mieux la disqualifier. Précisons que ces psychanalystes ne sont pas que freudiens et athées pour la plupart mais ils revendiquaient également un rationalisme français hérité de la philosophie des Lumières. Là ou LACAN, comme nous avons tenté de le montrer, s'intéressa entre autre à la théologie catholique¹⁰⁴ et à la mystique, afin d'avancer sur sa réflexion clinique et théorique de nature analytique (cf. les *nœuds borroméens* et la *jouissance de l'Autre...*), certains de ses « disciples » tels Michel de CERTEAU, Alain DIDIER-WEILL, Marie-Christine HAMON ou encore, en marges, Jacques HASSOUN... se sont essayés, *au contraire*, à l'exploration du sens de la mystique à la lumière des concepts psychanalytiques. De ce fait, ils abordèrent là un point capital dans l'appréhension de la mystique : il y a un champ à explorer dans des perspectives inconscientes qui ne peut être ramené exclusivement aux termes de névroses ou de psychoses.

Comme le mentionna pertinemment Marie-Jean SAURET, « *il conviendrait de différencier d'un côté nouage à trois directement fourni par l'Autre et dans lequel l'Autre et le sujet se trouvent confondus (nouage chamanique, paranoïaque) ou nouage à quatre par le symptôme (l'Œdipe ou la religion) et de l'autre côté nouage par un quatrième – sinthome. Cette conception oppose bien la solution par l'Autre (de la religion) à la solution par le sinthome – sauf que le sinthome peut être extrait de la religion par les moyens de l'hérésie [...]* »¹⁰⁵ : l'énigme R. S. I. que nous avons tenté d'interroger, à partir de ce que LACAN lui-même qualifiait de « structure de la religion », venant (s')offrir les marges mystiques insondables.

103. Les idées qui suivent nous ont été suggérées par Franklin Rausky dans le cadre d'une *communication personnelle* lors d'une rencontre en date du 26 mars 2008.

104. Citons là un ensemble de théologiens qui irriguèrent le courant psychanalytique lacanien, abordant à partir de leurs champs de recherche respectifs, le religieux avec la théorie de l'inconscient. Les jésuites Louis Beirnaert, François Courcel, Daniel Mercadier, Denis Vasse, Andrée Lehmann, François Roustang, Philippe Julien et bien entendu Michel de Certeau, ou encore le dominicain Albert Plé, sans oublier bien sûr les médecins également théologiens tels que Roland Sublon ou encore Marc Oraison, la thèse médicale de ce dernier, *Vie chrétienne et problème de la sexualité* (Paris, 1952) fut d'ailleurs mise à l'*Index* par l'Eglise romaine au début des années 50, le décret fut publié deux années plus tard, en 1955, enjoignant Oraison de faire son autocritique... Ajoutons que si l'*Index Librorum prohibitorum* (1559-1966) prononça des décrets contre des auteurs aussi illustres que H. Brémond, F. Broussais, G. Bruno, E. B. Condillac, J. de Condorcet, N. Copernic, R. Descartes, D. Diderot, Galilée, T. Hobbes, A. Kardec, F. de Lamennais, J. O. de La Mettrie, P. Larousse, G. W. Leibniz, J. Locke, A. Loisy, N. Malebranche, J. Michelet, M. de Molinos, M. de Montaigne, C. de Montesquieu, T. Murner, B. Pascal, E. Renan, J. J. Rousseau, J. P. Sartre, H. Taine, L. Tolstoï ou encore Voltaire... « *oubliant* » par exemple M. Eckhart, Erasme, S. Freud (!), A. Hitler, E. Littré, F. Nietzsche, P. Teilhard de Chardin, J. Wier ou encore les salpêtriers... ce qui montre bien que l'*Index* n'était pas infaillible quant à identifier toutes les productions littéraires allant à l'encontre des dogmes catholiques.

105. Sauret Marie-Jean. Topologie, religion, psychanalyse, in *Psychanalyse*, 2008, 1, n°11, p. 12.

CONCLUSION

Conclusion

Il n'est, semble t'il, jamais facile de conclure un travail de cette ampleur et pour nous, c'est comme s'il s'agissait là de *trancher* quelque chose ; à la fois ce lien qui nous lie à cette thèse, mais également certains aspects relatifs à notre projet initial, nommément les axes que nous étions censés avoir abandonnés mais qui pouvaient jusqu'alors, fantasmatiquement au moins, faire « *retour du refoulé* », pour *peut-être* encore être in extremis intégrés, surajoutés à cette réflexion écrite. Nous tenterons donc de faire *point*, en ajoutant les suspensions de rigueur afin de revenir sommairement sur certaines pistes à priori que nous avons ultérieurement délaissées, mais également quelques limites et autres impasses rencontrées au gré de notre recherche, nécessitant là une éthique de la perte, c'est à dire un lâcher prise certain... Par ailleurs, il s'agira également de faire un retour sur notre hypothèse, certains résultats obtenus, et les nuances afférentes à ce « tableau » doctoral qui se doivent d'être apportées. Nous reviendrons donc sur notre objet de recherche, le décentrement opéré esquissant certains *points de fuite* (dyptique théorie vs pratique), ainsi que le télescopage de diverses *épistémès* au lieu-dit d'un malentendu majeur : l'objectif étant d'une part de dégager notre position épistémologique dans ce travail, et d'autre part cerner les effets possibles en guise de conclusion de cette *scansion mystique*. Rappelons ici que ce concept opératoire avait vocation de rendre saillant un rapport en « *tension* », entre production d'un savoir dans le registre discursif et clinique ; et expérience du ressort de ce qui pourrait être appelé une *nescience*, sur un versant ontologique.

Au départ, nous escomptions réaliser un travail mettant en perspective Orient et Occident mystiques, à partir de l'étude de deux traditions religieuses distinctes : la *théologie catholique* et le système métaphysique indien de l'*Advaita Vedanta*. Notre propos eut alors été de viser à saisir un certain nombre d'*intrications*, entre expériences mystiques et manifestations psychopathologiques, intrinsèques à chacune de ses expériences, afin de les resituer dans l'histoire singulière de chaque sujet étudié, tout en mentionnant les possibilités de débordement ou encore les éventuels lieux de rencontres et autres tensions effectives. L'hypothèse sous-jacente de l'époque fut que nous supposions un lien intime, sujet d'une possible « induction ontologique » au sein de rapports établis, *mystique-Dieu*, *disciple-maître*, accompagné parfois de certaines techniques de productions pratiques (destinées à la vision de Dieu en face sur le trône, à une transformation radicale en soi, un rapport autre au monde, à la Libération...), entre *destruction personnelle* et *réalisation spirituelle*. Ce lien, à la fois fascinant et effrayant, pouvant tendre vers l'expérience mystique et la folie, *transitoire* ou *définitive* (états dissociatifs, expérience de nature religieuse, états psychotiques aigüs, amour fou, délire mystique, nuit obscure de l'esprit...) dans un contexte religieux.

En guise de mise au point actuelle nous pouvons maintenant préciser que cette approche-ci pêchait d'un point de vue épistémologique, dans la mesure où les prémices étaient déjà fondés sur un objet « *plein* », qui de ce fait ne pouvait plus augurer de démarche de recherche en clinique. En effet, nous avons progressivement pu constater que ce projet visait à l'exhaustivité et se voulait être une entreprise vouée à la complétude, en n'envisageant pas de place pour le doute, ni pour le manque, la faille, le trou... généralement concomitant d'un objet de recherche ; abord finalement obsolète, nécessitant en fin de compte l'abandon de cette appréhension méthodologique.

Par là même, nous avons esquivé une série d'écueils risquant de plomber d'emblée nos investigations, tels qu'un projet d'histoire du mysticisme ou des mystiques ; l'impasse d'un essai biographique ; le souci de l'exhaustivité croisant idéalement *diachronie* et *synchronie* sans qu'il n'y ait (?) déperdition d'un quelconque matériaux, pour prétendre à une sorte de « *point de vue panchronique* » ; ou encore un marquage transdisciplinaire type C. A. KELLER avec une « *inclusion méthodologique du transcendant* », empêchant par là même d'avoir une position extérieure de chercheur, à l'égard de notre objet. Nous admettons cependant que tantôt certains *points d'aspiration* nous attirèrent vers des domaines connexes à notre thématique de recherche, éléments qui se devaient certes d'être effleurés, mais dont la place effective leur étant accordée dans notre travail de rédaction de thèse se devait d'être très limitée. Reconnaissons donc ici que cet attrait du hors piste, de type encyclopédique, aura opéré une résistance au point de faire « symptôme », en étant symbolisé par le nombre proportionnellement élevé d'annexes que nous avons produit, dans une périphérie signifiante du corpus de notre thèse.

Par ailleurs, ajoutons qu'un choix méthodologique était également nécessaire quant au champ que nous souhaitions explorer : nous avons désiré nous pencher sur l'épistémologie et l'histoire des constructions discursives, c'est à dire les discours d'interprétations opérant dans des domaines disciplinaires variés et les controverses suscitées [méta-interprétations] ; au détriment de la prise en compte de la structuration psychique ainsi que la psychopathologie des différents sujets, traversés par des phénomènes ou des expériences mystiques [interprétations de ce que le sujet exprime]. Un biais majeur eut été de vouloir superposer ou intriquer ces deux champs avec une ambition que l'on aurait alors pu qualifier de *totalisante*.

En termes de restrictions spatio-temporelles, nous ne ferons ici que réévoquer notre position initiale quant à l'*unité temporelle* [1789-1980] et la *localisation géographique*, en rappelant que nous avons déjà discuté de ces aspects dans notre méthodologie, s'agissant là d'un socle nous permettant de prendre le parti d'étudier les enjeux, controverses, auteurs majeurs et mineurs, publications et systèmes de pensée autour de la *mystique...*, sur fond de perspectives socio-politiques, et doublé d'enjeux cliniques et psychopathologiques.

En effet, le choix des bornes diachroniques était certes motivé par le souci que celles-ci ne se superposent pas à une date clé dans le domaine de la psychopathologie, au risque sinon d'assimiler notre prospection à un courant théorique spécifique. Toutefois, ce constat énoncé, il nous faut bien reconnaître que ces deux siècles balisés sont, d'un point de vue historique, les plus intéressants quant à l'étude des oppositions et des conflits émanant de secteurs disciplinaires variés, la médecine aliéniste et la théologie catholique surtout, à propos des tentatives de saisie de cet *objet mystique*. Cette dernière remarque à elle seule qualifie cette démarche, étant donné que cet objet fut considéré la plupart du temps comme extra-territorial, jusque sous la Monarchie de Juillet, avant d'être ingéré et métabolisé de manières diverses par différents courants s'apparentant aux domaines de la psychopathologie. L'aire géographique principale étant la France, choix étayé par le déroulement de la majorité des débats portant sur la thématique étudiée, qui eurent lieux précisément dans notre hexagone, et que nous avons considéré, à juste titre, comme une sorte de plaque tournante, un lieu conflictuel par excellence, zébrée certes par des influences diverses et plurielles, mais non moins pertinentes quant aux effets et à la réception des discours propre aux domaines de la mystique.

Afin d'être à même de décliner certains résultats de notre travail, il nous faut d'abord revenir sur notre *objet de recherche*, cet objet mystique si l'on peut dire, ineffable par essence (et qui peut être difficilement enfermé dans une définition, au risque sinon de le figer), se laissant partiellement appréhender aux marges de certaines disciplines, en des zones frontières marquées par une quasi extraterritorialité. Notre concept opératoire, la *scansion mystique*, entre folie et mystique, nous avait initialement interpellé quant à une impasse, entre

théorie(s) et pratique(s), qui entretenue, risquait de fonctionner en circuit fermé ! De fait, nous avons préféré envisager ces différents pôles en *tension*, en opérant un décentrement, afin de nous permettre une esquisse progressive de notre objet de recherche. Alors, notons que pléthore de rapports en tension eussent pu être revendiqués, de la « *guerre des mondes* » (H. G. WELLS, 1898) en tant que figure littéraire dans le registre de la science-fiction, jusqu'au « *choc des civilisations* » (S. HUNTINGTON, 1997), sorte de théorisation post-moderne à visée géostratégique, en passant par la « *tectonique des plaques* » (A. WEGENER, 1912) référée à la translation des continents, en guise de postulat scientifique...

Notre choix s'est finalement porté sur un concept sociologique, la « *théorie de la pratique* » (P. BOURDIEU, 1972) ; G. LANTERI-LAURA faisant pour nous fonction de « passeur » pour une application, ou tout du moins une confrontation de cette approche au domaine de la clinique. Esquissons qu'à propos d'une « *pratique* », nous mettons ce vocable entre guillemets car celle-ci, ou plutôt dans le rapport qu'on établit à « *elle* » (en tant que chercheur, mais également, quoique différemment, en qualité de clinicien), on est déjà pris dans des constructions discursives, c'est à dire des identifications, des choix ou adhésions théoriques, qui mettent à mal l'ambition d'un terrain considéré comme vierge, et donc d'une « *pratique* » pure ou épurée, filtrée de toutes pensées et conceptions, en postulant par exemple à son propos une sorte de neutralité ne tenant pas compte de l'observation – ou de la présence – participante. Une « *théorie* » ensuite, placée en embuscade, ferait écran aux fins de discriminer les supposés matériaux bruts qu'elle scrute, absorbe, manduque... pour le meilleur (« *théorie de la pratique* », ligne BOURDIEU) ou pour le pire (la théorie devenant une justification défensive...). De quelque manière que ce soit, l'éthique du chercheur ou du clinicien... est à chaque instant en jeu, conditionné par le rapport au savoir qu'il détermine, et la façon plus ou moins transgressive dont il usera dans son positionnement, afin de se décaler des lieux communs.

Le levier postulé afin d'opérer ce décalage d'une logique quelque peu en boucle, présupposant il est vrai un *filtre théorique* omniprésent et parfois omnipotent, fut un décentrement heuristique, à partir de la théorie de la pratique, que nous avons opéré en conviant en option principale une position excentrée à l'égard de notre objet.

Il s'agit selon nous d'une expérience au contact de « quelque chose » ; à l'écoute de quelqu'un ; démarquée du coup d'un seul colloque singulier exclusif et autarcique. C'est dans cette orientation que nous pouvons entendre J. LACAN énoncer en 1966 que la « *théorie [...] n'est que le remplissage du lieu ou une carence se démontre, sans qu'on sache même la formuler* »¹. Nous reviendrons un peu plus loin sur cet aspect capital de l'*expérience*, et sa place, vis à vis des *discours* étudiés et appréhendés dans le contexte de notre recherche.

Toutefois la faille opérante entre *théorie(s)* et *pratique(s)* semble certes nous garantir le développement possible d'une interrogation propice à cet écart profitable entre ces deux occurrences, mais nous limite du même coup quant à une prise directe sur un objet de recherche qui serait finalement constitué. C'est donc dans ce décalage assumé nous menant vers la *théorie de notre pratique* que nous pouvons analyser les différentes interactions et enjeux pluriels entre théorie et pratique, et bien sûr cerner partie de cette faille se révélant quant à notre *objet de recherche*.

1. Lacan Jacques. Du sujet enfin en question, in *Ecrits* (Seuil), 1966, p. 233. Dans un ordre d'idées pas si éloigné que cela, Piera Aulagnier plaça en exergue d'un de ses articles cette sentence analytique « *cent fois sur le métier (on remet son écoute)* », in *Topique*, 1988, n° 41, p. 7.

Afin de résumer, en vue d'opérer ce frayage vers cet objet de recherche, le décentrement passant par cette théorie de la pratique fut doublé par des « *hyperboles expressives* » que nous avons tenté de convertir en un « *concept opératoire* », la scansion dite mystique. Celle-ci étant traversée par un rapport en tension, caractérisé par des couples d'opposés tels transcendance et déficience, accomplissement et destruction, libération et aliénation, vision et hallucination, élévation et décompensation, bref scansion entre **MYSTIQUE** et **FOLIE**. Comme la limite, ou bien la frontière entre ces deux expériences reste extrêmement difficile à situer, au risque sinon d'entrer dans un schématisme, notre objet de recherche fut donc travaillé plutôt à partir de cette tension caractérisant le lien intime qui peut subsister à cette croisée. Nous avons convié dans notre méthodologie la « *nuit obscure de l'esprit* » (selon l'expression de St. Jean de la CROIX), conscient justement d'une partie qui échappe, expérientielle d'une part, et construction ou élaboration discursives d'autre part.

Afin de décliner notre position épistémologique, nous précisons que notre approche n'est pas fondée sur des tentatives de « *sychanalyse appliquée* » ; ce constat initial ne nous ayant pas empêché ensuite par moments de privilégier la théorie de l'inconscient, en tant qu'outil d'investigation et de recherche, afin d'analyser ou repérer certains aspects cliniques à l'œuvre au décours de partie de notre travail.

Notre posture fut donc celle d'un épistémologue en ayant considéré, parmi d'autres, la psychanalyse comme une théorie d'exploration de la mystique, notamment à partir de ce que certains psychanalystes ont pu en dire, en s'affrontant à cette question. Notre démarche se voulait focalisée sur une recherche portant sur des interprétations préalables ayant eu pour visée l'érection de *discours* sur la mystique. Au gré de l'avancée de ce travail, il nous a fallu tenter de pénétrer dans des systèmes de pensée multiples afin d'en saisir les aspects essentiels, d'en dégager les traits saillants, repérer les limites voire les impasses, à la lumière d'une théorisation concurrente et souvent contemporaine de l'époque explorée. C'est là donc plutôt une approche qui pourrait être apparentée à une « *archéologie du savoir* » (M. FOUCAULT, 1969), possible d'après nous que d'une position d'excentration quasi permanente, au risque sinon de coller ou d'adhérer à une théorisation spécifique et exclusive, altérant la rigueur et l'honnêteté intellectuelle du travail entrepris.

Si cette scansion mystique ne peut être *figée* en un objet spécifique, au risque sinon de la dénaturer quant à son expérience ; elle n'a pas pour autant été épargnée dans des tentatives de *fixation* discursives motivées, deux siècles durant, par les grilles de lectures diverses usitées par des auteurs appartenant à diverses écoles, se référant à des systèmes de pensée explicites ou implicites, le tout déterminé par leur culture et bien entendu le contexte propre à l'univers mental dans lequel ces penseurs ont évolué. Nous allons maintenant survoler succinctement les différents courants et/ou auteurs abordés dans notre thèse et les éclairages postulés par ceux-ci à l'égard de la question mystique, centrale pour les uns, périphériques pour d'autres, enfin disqualifiés ou convertis par certains comme nous avons pu l'examiner jusqu'ici.

En cette fin du XVIII^e siècle, époque des Lumières par excellence, la découverte du *magnétisme animal* par F. A. MESMER ne laissa pas indifférent les sociétés européennes, l'auteur venant par là même subvertir un certain nombre d'idées reçues, solidement ancrées, dans les conceptions philosophiques de l'homme pré-révolutionnaire. C'est dans le sillage de cette thérapie magnétique, et plus encore par l'émergence d'un *somnambulisme artificiel* constaté par le Marquis de PUYSEGUR, qu'une série de courants illuministes et autres loges dites occultistes s'emparèrent du phénomène, dans le but de pratiquer un magnétisme spiritualiste visant, dans la foulée d'un J. B. WILLERMOZ, à l'exploration des secrets cachés concernant la nature divine. Ces mouvements s'appuyèrent sur des visionnaires mystiques « *dressées* » par certains afin de tomber dans des « *sommeils particuliers* » et

d'entrer en communication avec l'au-delà, en vue de confirmer certains systèmes d'essence martinistes, ou encore des dogmes de l'Eglise catholique...

Si les effets de la Révolution Française battirent pour un temps en brèche ces courants spiritualistes, MESMER, déiste déclaré, rédigea à l'intention de ses adeptes tentés par la « métaphysique » (!) son *Mémoire de l'an IX* (1799) en guise de mise en garde. Selon cet auteur, les « crises extraordinaires » (vocable sous lequel il groupa pêle-mêle les apparitions, extases, prédictions, prophéties, sortilèges, divination, possession démoniaque...) pouvant parfois accompagner le sommeil magnétique, seraient à rassembler dans une catégorie à caractère pathologique, celle des « aliénations de l'esprit ». Par là même il disqualifia dans un élan que nous qualifierons de post-révolutionnaire, tout ce qui pouvait s'apparenter à l'Eglise catholique en général, et au « merveilleux » (!) en particulier, au profit d'une approche naturaliste.

Le premier Empire (1804-1814) fut assez favorable à la réapparition de diverses écoles de magnétisme et de somnambulisme, dont certains auteurs véhiculaient des propos ambigus, tels T. BOUYS, choquant l'orthodoxie catholique, car confondant naturel et surnaturel, et ramenant sur une seule et même ligne les miracles chrétiens, rangés à côté des manifestations magiques issues du paganisme, de la divination... etc. De fait, plusieurs théologiens réagirent, sur un mode apologétique, contre les attaques ourdies par des impies et autres « satanistes », à propos de la parole révélée. Plus précisément, des théologiens catholiques tels que FIARD, WURTZ, MACHET de la MARNE échafaudèrent en réaction une lecture démonologique et conspirationniste (anti-maçonnique) à l'égard des phénomènes magnétiques. A contrario de ce groupe, l'abbé de FARIA, également théologien catholique et adepte de la philosophie thomiste, tenta quant à lui de fixer une ligne de démarcation entre ce qu'il appela le *sommeil lucide*, d'origine naturelle ; et les inspirations, le prophétisme, les extases... d'essence surnaturelle, ne relevant que de la haute autorité de l'Eglise catholique. Ajoutons que sous la *Restauration*, son opération de sauvetage fut originale, visant à éviter que les saints, les mystiques ou même les possédés ne soient enfermés dans des explications naturelles fondées sur le somnambulisme artificiel ou, au contraire, que le somnambule (qu'il requalifia en « *epopte* ») ne soit réduit à une production démoniaque de type surnaturaliste, et finalement condamné.

Notons qu'à sa suite, le très biraniste A. BERTRAND forgea une théorie de l'extase dans les traitements magnétiques, afin de dégager un état distinct de la veille, du sommeil ou des maladies... annexant les manifestations surnaturelles ayant jalonné l'histoire, à son repérage d'essence exclusivement naturaliste, au sens le plus laïc qui soit. Evidemment ce projet d'investigation ne sera pas partagé par les courants romantiques tentant d'explorer la face nocturne de l'âme, tel J. KERNER et sa voyante dite de Prévorst.

Rappelons que déjà Philippe PINEL dans ses *Réflexions médicales sur l'Etat Monastique* (1790), dénonça la vie conventuelle comme néfaste et malsaine, car consacrée à la retraite et à la contemplation dans le silence, sans stimulations extérieures, sources évidentes d'affaiblissement intellectuel. Ces propos seront repris diversement dans ses ouvrages ultérieurs, dont les deux éditions de son *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie* (1801 et 1809), mentionnant au passage une « *mélancolie dévote* ».

Le XIX^e siècle naissant verra l'émergence des *idéologues* issus du *sensualisme* (LOCKE, CONDILLAC...), desquels émergeront un courant spiritualiste et un courant scientifique, avant même 1820. Un des tenants de la branche principale du courant spiritualiste fut le philosophe éclectique V. COUSIN, dont la doctrine des facultés de l'âme régna sur les milieux universitaires tout au long du XIX^e siècle, ayant statut de monopole ; cet auteur dédaigna ce qu'il appela le « *mysticisme* », qualifié de « *chimère* », au profit d'un « *spiritualisme raisonnable* » à mille lieux du catholicisme.

Le courant scientifique, sera quant à lui traversé par de multiples influences, telles le positivisme, l'anatomo-pathologie..., et fut investi par des membres du « *cercle Esquirol* » dont certains auteurs (BAILLARGER, MOREAU de TOURS) s'appuyèrent sur les travaux de MAINE de BIRAN pour fonder l'école médico-psychologique sous la *Monarchie de Juillet* (1830-1848). Ce sera durant cette période que se constitua l'école de *physiologie historique*, avec pour chef de file L. F. LELUT, qui s'attaqua aux prophètes, apôtres, saints, mystiques... ayant jalonné l'histoire, afin d'émettre des diagnostics de nature pathologique [hallucinations morbides] ; contre d'autres auteurs, parmi lesquels figurait A. BRIERRE de BOISMONT, médecin aliéniste et spiritualiste catholique, militant plutôt pour des hallucinations compatibles avec la raison, sous certaines conditions.

A l'orée de la *III^e République* (1870-1946) l'école dite de la Salpêtrière prendra le relais du courant de physiologie historique, sous la haute autorité de J. M. CHARCOT et d'autres neurologues, pratiquant des essais de « *médecine rétrospective* » afin de convertir les *démoniaques* (c'est à dire les possédés, les sorciers, mais également les saints, les extatiques...) au modèle salpêtrien par excellence, la *Grande hystérie*.

Afin de contrer la montée en puissance de ces critiques anticléricales, dans le contexte de l'encyclique « *Aeterni Patris* » (1879) qui remettait au goût du jour un néo-thomisme, quelques apologistes catholiques montèrent au créneau, parmi lesquels J. de BONNIOT et J. RIBET, afin de défendre la théologie en général, et la mystique en particulier contre des attaques « *scientistes* » ciblées exclusivement sur le corps ou l'âme des « *malades extatiques* » !

Le début du *XX^e siècle* verra la confirmation d'un mouvement issu des Etats-Unis et de l'Allemagne, la *psychologie religieuse*, sorte de plaque tournante permettant à des auteurs émanant d'écoles et de disciplines diverses, tels E. MURISIER, W. JAMES, J. LEUBA, T. FLOURNOY, H. DELACROIX, J. PACHEU..., de s'affronter, mais surtout d'échanger sur une aire disciplinaire propice à une réflexion, s'étant cristallisée sur les questions de mystique et de folie en France. En parallèle, des médecins catholiques s'opposèrent aux tentatives de naturaliser les miracles (*La foi qui guérit*, de J. M. CHARCOT...), ou de psychiatriser la Bible (des prophètes juifs de *l'Ancien Testament* à la supposée folie de Jésus d'après Ch. BINET-SANGLE...), alors même que de nouvelles entités nosographiques voyaient le jour, tant du côté des neurologues salpêtriens que des écoles aliénistes parisiennes (*folie religieuse, délire prophétique, psychose mystique...*) suite aux travaux de J. SEGLAS, M. PROUVOST, A. MARIE, C. VALLON, M. APTE, H. THULIE...

Par ailleurs, T. RIBOT créa la « *psychologie pathologique* » fondée sur un système hiérarchisé des activités mentales de type intellectuelles et affectives, qu'il appliqua aux états mystiques en prenant pour référence, parmi d'autres, les écrits de Sainte Thérèse. Un des disciple de RIBOT, P. JANET fonda une « *analyse psychologique* », axée également sur un système hiérarchique des tendances, et assignant à la *croyance asséritive* une place située au niveau des tendances moyennes (caractérisée par la débilité mentale) à propos du délire religieux de Madeleine, l'extatique de la Salpêtrière qu'il « *dirigea* » et dont il rendit compte dans deux volumineux ouvrages, parus entre 1926 et 1929.

Devenu la « *bête noire* » des milieux ecclésiastiques qui rédigeront en réaction de nombreux articles afin de fixer les limites entre le naturel [pathologique] et le surnaturel [mystique], les critiques furent unanimes, jésuite (L. ROURE), dominicains (B. LAVAUX, T.- L. PENIDO), carmes (B. de JESUS-MARIE, A. GARDEIL...), et même des philosophes ou des médecins catholiques se joignirent au procès, afin de dénoncer cette entreprise de destruction mystique ; vues personnelles que JANET nuancera, bien plus tard, durant ses derniers cours au Collège de France.

Si JANET fut un des maîtres à penser en France pour des études de psychologie, son alter-ego et adversaire fut l'autrichien S. FREUD, inventeur de la méthode *psychanalytique* à la fin du XIX^e siècle et qui, contrairement au renommé professeur du Collège de France, fit école et eut de nombreux disciples. FREUD s'intéressa tardivement à la mystique, titillé par son illustre correspondant, le prix Nobel de littérature R. ROLLAND, il aborda un « *sentiment océanique* » mais définit selon une appréhension métapsychologique stricte en tant que sentiment primaire d'un Moi non différencié du monde extérieur, ramené finalement à un besoin d'origine infantile de protection par le père.

Préalablement déjà, un de ses disciples dissident, le suisse C. G. JUNG fut à l'origine d'une théorisation également très originale, centrée sur un « *inconscient collectif* » ; l'auteur se défendait d'être lui-même un mystique malgré certaines expériences « *numineuses* » (R. OTTO) qu'il relata dans partie de sa correspondance, ou tardivement dans son autobiographie. Cet auteur s'astreignit notamment à distinguer dans sa « *psychologie analytique* » une image archétypique de Dieu, en tant qu'expression de l'être spirituel au fond inconnu par essence, et qui était inassimilable avec le Dieu transcendant présenté par les théologiens comme réalité spirituelle et métaphysique.

Entre les années 1926 et 1960 de nombreux travaux virent le jour dans le champ médical français, articulé au domaine mystique de P. COURBON à H. EY en passant par J. LHERMITTE, L. et J. GAYRAL et P. QUERCY, alors même qu'un nouveau paradigme dit des *structures psychopathologiques* (1926-1977) commençait à s'installer. Par ailleurs, les colloques de psychologie religieuse, organisés par les *Etudes Carmélitaines* permirent d'établir des productions de qualité, motivées par un dialogue fécond entre neurologues, psychiatres, théologiens, philosophes, historiens... autour des thématiques aussi diverses que les stigmates, la *nuit obscure de l'esprit*, Satan... dans un esprit pluridisciplinaire.

C'est finalement dans le contexte de la « *contre-culture* » américaine des années 1960 que naquit une série de recherches focalisées sur les « *Altered States of Consciousness* » (traduit par états modifiés de conscience), attentives à une perspective [psychologique] appliquée entre autres aux expériences hallucinogènes et aux états mystiques.

En contrepoint, ces études seront confrontées à des travaux sur la « transe » dans un démarcage [anthropologique], donc culturel, centré notamment sur la possession et les visions, dans des sociétés dites traditionnelles. Par ailleurs, un pendant [thérapeutique] aux E. M. C. fut postulé par la *psychologie* dite « *transpersonnelle* », d'abord dans le cadre de l'Institut Esalen (dispensant des enseignements fondés sur le développement personnel), courant traversé par des influences plurielles, dans l'optique de prendre en charge des problématiques psycho-spirituelles telles que la perte de la foi, les expériences mystiques, l'ouverture de la Kundalini, les vies antérieures, des problèmes en rapport avec la méditation, ou encore la séparation d'avec un maître spirituel..., domaines hétérogènes non exempts de synchrétismes.

Enfin pour clore cet état des lieux, il nous faut encore mentionner les travaux du psychiatre et psychanalyste J. LACAN, surtout dans sa période tardive (que nous avons bornée aux années 1970), même si nous reconnaissons qu'on ne peut pas dissocier des moments dans une œuvre, sans revenir à des élaborations conceptuelles antérieures ou ultérieures. Si LACAN ne s'est pas intéressé proprement dit aux mystiques, en vue de pratiquer une psychanalyse appliquée, il théorisa un concept, la « *Jouissance de l'Autre* » et forgea un outil clinique, les « *nœuds borroméens* », symbolisant sur un mode topologique la structure du psychisme. Fasciné par la Sainte Trinité et le catholicisme, il se garda bien d'assimiler les personnes de la trinité à ses trois instances R. S. I., quand bien même il était impossible de les dire en totalité, faisant là quelque peu énigme, au sens mystique du terme pourrait-on dire !

Ajoutons que la question restée ouverte au départ dans notre méthodologie, quant à éventuellement identifier ou superposer les *nœuds borroméens* propre à la psychanalyse d'orientation lacanienne et la *Sainte Trinité*, du ressort du dogme de la théologie catholique, se doit d'être précisée maintenant. Nous pensons notre position épistémologique relativement claire, en ce sens où nous nous érigeons contre ce type de tentative empreinte de synchrétisme ; le « *modèle* » théologique des trois personnes ne pouvant être réduit à la topologie lacanienne qui se veut être un « *outil clinique* », l'inverse étant tout aussi effectif. Cette question avait déjà été abordée dans le chapitre que nous avons intitulé « Jacques Lacan et la « jouissance de l'Autre ». Concept clinique ou mystique ? », mais elle nous permet d'affiner plus encore notre positionnement.

En effet, ce qui nous a occupé dans notre travail doctoral fut le télescopage de diverses épistémès (*homo duplex* versus *anthropologie ternaire*) ouvrant sur un malentendu principal ; le décalage (ou l'assimilation) entre *phénomène* et *expérience mystiques*, sur un plan principalement discursif. Notre prospection, étalée sur un peu moins de deux siècles, avait notamment pour propos de questionner, à partir de ces prérequis, les frontières mouvantes entre *folie* et *mystique* à partir de notre concept opératoire, la scansion mystique.

Nous avons, dans notre méthodologie, annoncé plusieurs postulats censés éprouver notre hypothèse principale, postulats sur lesquels nous allons brièvement revenir : Nous maintenons l'articulation des deux plans suivants, registre (ontologique et) structural d'une part, lien social qui influence l'organisation des discours à partir de multiples aspects contextuels d'autre part. Par ailleurs, rappelons que notre problématique a pu s'actualiser sur les versants, suivants – normal vs pathologiques – et – authentique vs contrefaçon – traversant comme nous avons pu le voir, sans d'ailleurs toujours s'opposer, le domaine de la *théologie catholique* et le champ disciplinaire de la médecine aliéniste puis *psychiatrique*.

- La référence orthodoxe propre à la théologie catholique est un « *corpus mysticum* » discriminé à partir d'une critériologie du « *discernement des esprits* » (Divin, diabolique, naturel) sur fond de théories spéculatives [APOLOGÉTIQUES], telles par exemple la distinction entre *mystiques naturelles* et *Mystique surnaturelle* ; et de pratiques mystiques [EXPERIENCE] prenant en compte les états dits inférieurs (déviances, contrefaçons, illusions, simulation...), mais aussi les phénomènes mystiques.
- La médecine aliéniste puis psychiatrique fut fondée sur un « *thesaurus semeioticus* », étayé par un « *diagnostic différentiel* » entre normal et pathologique ; et déterminé entre autre par divers paradigmes théorisés par G. LANTERI-LAURA (Aliénation mentale, maladies mentales, structures psychopathologiques, et enfin paradigme dit post-moderne) prenant en compte, de manières il est vrai diverses, principalement les phénomènes mystiques isolés et objectivés, souvent assimilés à des expériences mystiques, et intégrés comme aspects particuliers d'une nosologie médicale de type psychopathologique.

Enfin si la référence quasi-prototypique de la psychopathologie fut forgée à partir d'un [Homo duplex] de nature cartésienne, appliquant son étude du côté du *corps* et de l'*âme* ; la théologie catholique en contrepoint engageait les fondements de sa discipline sur un mode tripartite, ajoutant à l'étude du corps et de l'âme la dimension de l'*esprit*, dans la veine d'une [Anthropologie ternaire], propre à la tradition chrétienne occidentale.

Ces prérequis indiqués, nous pensons avoir pu montrer dans notre travail partie des effets induits par ces deux épistémès conviées à s'affronter dans des échanges et controverses particulièrement animés aux cours des XIX^e et XX^e siècles. Ces effets sont donc tout d'abord un malentendu conséquent entre *phénomène* et *expérience mystiques*, souvent réduit ou rabattu sur un plan unique du côté psychopathologique ; ou bien enfermé par l'apologétique

catholique dans une orthodoxie certes défensive, mais dont une des conséquences insidieuse fut une minimisation, ou encore un détachement de l'expérience par rapport à l'éprouvé de celui qui en parle. De sorte que ce malentendu patent se voulut actif et déterminant dans l'appréhension d'un objet mystique formaté, modélisé et configuré de manières diverses selon l'appareil conceptuel qui tenta de s'en saisir, pour l'intégrer à son système [posture médicale] ou le défendre contre des attaques dites « scientifiques » [approche théologique].

Deuxième apport ; nous supposons avoir illustré le fait que les oppositions formulées entre « *logos scientifiques* » et « *discours de la foi* » étaient quelque peu simplistes étant donné que des entités de ce type n'ont qu'une existence imaginaire. Ensuite nous pensons avoir rendu saillant le fait que chaque discipline fut douée de marges intrinsèques, tant sur le plan de l'ouverture à des influences externes (cf. entre autres certains médecins catholiques, des théologiens psychanalystes...), mais également par rapport à la place ou tout du moins la *tension* accordée par certains systèmes de pensée, à cette scansion (ou coupure) entre mystique et folie. Dans cette suite, nous pouvons mentionner la psychologie religieuse, sorte de plaque tournante du début du XX^e siècle, qui fit office de zone tampon entre tenant de la théologie, de la philosophie, de la médecine, de l'ethnologie, de la psychanalyse... afin d'échanger et émettre des critiques sur diverses conceptions de la mystique.

Nous avons également élaboré, dans notre méthodologie initiale, quatre portes d'entrées éventuelles, *Folie, expérience mystique, phénomène mystique, sujet mystique*, en y apportant toute une série de réserves et de mises en gardes quant aux portes dites piégées. De plus, nous supputons également quelques interactions propres à certaines de ces occurrences entre elles, appuyées sur un double point de vue : la structure psychique, et le lien social en vigueur à l'époque étudiée et selon le contexte donné.

- Du côté de notre *praxis clinique*, nous pouvons préciser que si nous avons prêté attention dans notre thèse à diverses approches psychopathologiques des personnalités mystiques ayant jalonné l'histoire dans un démarcage surtout européen lors des deux derniers siècles, il nous paraît opportun ici d'évoquer la persistance du *mystique* dans la clinique contemporaine (cf. annexe 78). Son appréhension sera propre à un choix éthique du clinicien garantissant un rapport spécifique au savoir théorique conditionnant son positionnement : dans le champ de la psychanalyse lacanienne, si le concept de jouissance de l'Autre peut évoquer partie du désir du sujet de l'inconscient, en position féminine ; l'Imaginaire du corps permettant l'impression (au sens d'imprimer), la traduction éventuelle dans la chair de quelque chose relevant des phénomènes mystiques, tels l'extase ou surtout les stigmates.

Précisons là encore que la catégorie du Réel chez LACAN n'est pas à référer à Dieu, tout au mieux elle peut être renvoyée à l'« *occulte* »² (*Le Séminaire sur les Non-dupes errent*, 1973-74) en tant que c'est ce que le discours scientifique ne peut pas encaisser, malgré sa tentative de vouloir coloniser ce domaine de l'impossible qui échappe à l'enfermement. De même, si l'Autre est barré, c'est précisément pour empêcher qu'il y ait un Autre de l'Autre, risquant sans cela d'ouvrir la porte à une ontologie métaphysique ou encore à une théologie, qui pourrait prétendre à terme garantir le « *vrai sur le vrai* » (!), comme si la vérité pouvait se dire pleinement !

2. Lacan Jacques. *Le Séminaire Livre XXI. Les non-dupes errent (1973/74)*. Leçon du 11 décembre 1973, p. 41. Inédit.

- Sur des versants *expérimentaux*, l'aspect du savoir s'érode progressivement dans ce qu'on pourrait qualifier de « *nescience* », c'est à dire une ignorance de ce qu'on n'a pas la possibilité de connaître. Serge LESOURD évoqua dans un article, la différence entre « *croissance* » et « *foi* », cette dernière étant notamment ramenée par cet auteur à « *un acte d'amour passionnel, comme en témoignent ceux qui sont passionnés de Dieu, les mystiques, ou d'une cause, les militants, au travers des dénis de réalité dont ils font preuve [...]. La foi doit toujours être entendue comme une passion dévorante. Elle est certitude du sujet, sans elle le sujet s'effondre, disparaît dans les affres de l'incertitude et de l'inexistence* »³.

Pour ce qui concerne notre conception, l'acte de foi chez le mystique passe invariablement par l'expérience de Dieu dans les profondeurs de son âme, anihilant pour un (hors-) temps durant, les constructions discursives et toutes formes d'appréhensions théorico-conceptuelles. Il pourrait s'agir là d'un détachement des aspirations de l'existence, au profit d'une retraite en soi, une sorte d'anéantissement subjectif provisoire disions-nous plus haut (par l'entremise de la « *ligature des puissances* » de l'âme, selon l'école carmélitaine), au profit justement de l'union mystique. Ce point touche la limite de deux épistémès, l'une que nous rapporterions à la psychanalyse de type lacanienne (jouissance de l'Autre) et que nous avons qualifiée de « *décrochage local* » ; l'autre qui pourrait s'apparenter non pas exclusivement à la théologie catholique, mais aussi et surtout aux vécus des mystiques chrétiens (sorte d'Autre scène de l'Autre scène), et que nous avons appelé une « *délocalisation* »...

Tout ce travail, finalement, semble nous avoir éloigné quelque peu d'une partie du titre de notre thèse, car dans l'entre-temps du développement, ce centrage sur l'expérience mystique paraît avoir été refoulé en cours de route. En effet, nous pensons pouvoir dire que nous avons fait un *détour* profitable par les constructions discursives appliquées à la mystique, à partir d'un positionnement épistémologique spécifique, le nôtre. Cependant, au moment de conclure ce travail, nous prenons conscience ici d'un *retour* en boucle, au point de départ de notre investigation, d'une heuristique que nous situons définitivement sur un autre plan. Si la psychanalyse dans l'élaboration lacanienne tardive des années mille neuf cent soixante-dix, avec entre autre la topologie, c'est à dire la clinique des nœuds borroméens et le sinthome, a pu faire office de garde fou à l'égard des tentations métaphysiques de fonder une ontologie, il nous semble donc que, pour ce qu'il en est de notre thèse, le point de fuite c'est l'EXPERIENCE !

FIN

3. Lesourd Serge. L'incontournable passion mystique de l'adolescence, in *Adolescence*, 2008, 26, 1, p. 14.

Philippe Levy, dans un autre registre, tenta de mettre en relief trois stratégies différentes, la « *conviction* » (fonction symbolique), la « *croissance* » (fonction imaginaire) et la « *certitude* » (fonction réelle), précisant ensuite que « *chacune échoue à fournir une réponse adéquate à ce qui fait énigme pour l'entendement ou trou dans le savoir autour de la question incontournable des origines contribue à fonder la religiosité comme recours ultime dans l'entreprise de soutenir le sujet aux prises avec la question de l'originaire* ». Il n'a Dieu que pour elle, in *Que fait de Dieu la psychanalyse ? De l'avenir d'une illusion aux avatars de la croissance*./Dir. P. Levy (Erès), 2000, p. 9.

BIBLIOGRAPHIE

Il s'en était fallu de peu pour que cette bibliographie se sacrifie au « *rîte alphabétique* » afin de naïvement ou idéalement esquisser une cartographie internationale (l'Europe au sens restreint du terme comme indiqué dans notre méthodologie, ainsi que les Etats-Unis...) rendant partiellement compte de différents territoires et régions irriguées en profondeur ou en surface. Ces nombreux travaux étant, *in fine*, censés porter sur le « *dossier mystique* » (selon la belle expression de Michel de CERTEAU), mis en questions et réfléchi, au travers de notre thèse. La naïveté d'alors fut que nous n'avions pas pris la mesure de l'ampleur de ce « *chantier* », éminemment pluridisciplinaire, mettant du même coup à mal le projet *alphabétique* d'une bibliographie, si ce n'est au risque d'être impertinente car illisible dans ses diverses spécificités thématiques. De fait, nous avons également écarté les options *historiques* et les classifications par *types de documents*, au profit, finalement, d'une bibliographie où les entrées seraient *thématiques*. L'argument fort de notre choix étant bien évidemment la pluralité de disciplines abordées, articulées à des pans culturels divers, marqués historiquement et idéologiquement, surtout sur les périodes diachroniques du XIX^e et du XX^e siècle, nécessitant par là même des parties suffisamment aérées afin de permettre une certaine lisibilité des différents secteurs disciplinaires abordés.

Dès lors, notre distribution des entrées thématiques se déclinera comme telle, en deux ensembles bien distincts :

BIBLIOGRAPHIE

I. *Monographies et articles de périodiques* :

1. Médecines (aliéniste puis psychiatrique, neurologique...).
2. Théologie catholique (dogmatique, ascétique et mystique).
3. Théologie chrétienne non catholique.
4. Histoire :
 - 4.1. Histoire de la psychopathologie.
 - 4.2. Histoire des religions.
 - 4.3. Autres contributions historiques.
5. Anthropologie et sciences humaines diverses.
6. Psychologies :
 - 6.1. Psychologie des religions.
 - 6.2. Psychanalyse.
 - 6.3. Psychologie jungienne.
 - 6.4. Etats modifiés de conscience et psychologie transpersonnelle.
7. Philosophies.
8. Hypnotisme (magnétisme animal, somnambulisme artificiel...).
9. Métapsychique et parapsychologie.
10. Divers (politique, cinéma, arts...).

II. *Dictionnaires et encyclopédies* :

Le premier ensemble « *Monographie et articles de périodiques* » prendra également en compte les thèses, correspondances, cours magistraux, séminaires ou encore les ouvrages collectifs. Le second ensemble, « *Dictionnaires et encyclopédies* », indique son contenu. Enfin rappelons que notre bibliographie ne prétend pas à l'exhaustivité tant le domaine que nous avons abordé, à l'interface *mystique et folie*, est vaste et infini. Dès lors nous avons opté pour une voie sélective (notre bibliographie ne représentant finalement qu'environ un cinquième des titres que nous avons consultés en réalité sur ce sujet), les ouvrages ou articles mentionnés ici ont été soit cités dans le corpus même de notre thèse, ou bien ils ont alimenté et favorisé notre réflexion à ce sujet. Evidemment certains titres peuvent a priori n'avoir aucun rapport avec la thématique étudiée, néanmoins ils nous auront d'une certaine manière inspiré dans l'initiation ou le développement de ce travail, et méritent donc de figurer ici.

I. MONOGRAPHIES ET ARTICLES DE PERIODIQUES

1. MEDECINES (aliéniste puis psychiatrique, neurologique...)

ABELY Xavier. Stigmatisations mystiques. In : *Annales médico-psychologiques*, 1963, 121, 1, p. 100-107.

ACHILLE-DELMAS François. A propos du père Surin et de Marie-Thérèse Noblet. In : *Etudes Carmélitaines. La nuit mystique. Nature et grâce, sainteté et folie*, 1938, 23, 2, p. 235-239.

ALLIEZ Joseph, HUBER Jean Pierre. L'acédie ou le déprimé entre le péché et la maladie. In : *Annales médico-psychologiques*, 1987, 145, 5, p. 393-408.

Annales médico-psychologiques. Séance du 26 février 1855. Discussion à propos des liens entre hallucination et extase. In : *Annales médico-psychologiques*, 1855, 13, 1, p. 526-538.

Annales médico-psychologiques. Discussion sur les névroses extraordinaires. In : *Annales médico-psychologiques*, 1857, 15, 3, p. 601-619, 630-635 ; 16, 1858, 4, p. 280-293, 307-324.

ANONYME. *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle*. Texte inédits de Robert MANDROU. Paris : Fayard, 1979, 346 p. 6. Lettre d'un médecin anonyme à M. Philibert de la Marre, conseiller au parlement de Dijon (sans date, 1647), p. 195-218.

APTE Maurice. *Les stigmatisés. Etude historique et critique des Troubles vaso-moteurs chez les mystiques*. Thèse : Méd. : Paris : 1903, 192 p.

ARTUR René. *De la possession démoniaque. Etude clinique*. Thèse : Méd. : Bordeaux, 1910, 116 p.

AZIBI Hakima, MAHIEU Eduardo. Mysticisme et délires mystiques. Situation nosographique et position du sujet. In : *L'information psychiatrique*, 1996, 9, p. 911-924.

BAILLARGER Jules. Démonomanie provoquée par des hallucinations de l'ouïe. Accès convulsifs démonomaniaques, raison apparente. In : *Annales médico-psychologiques*, 1845, 4, p. 151-153.

BAILLARGER Jules. *Recherches sur les maladies mentales et sur quelques points d'anatomie et de physiologie du système nerveux*. Paris : Masson, 1890, XI-735 p. Troisième partie. Physiologie des hallucinations, p. 269-493.

BALL Benjamin. *Leçons sur les maladies mentales*. Paris : Asselin & Cie, 1880, X-884 p. 22^{ème} leçon, De la folie religieuse, p. 460-484.

BALL Benjamin. La stigmatisée de S. In : *L'Encéphale*, 1881,1, p. 361-368.

BARTE Henri Nhi. Expérience mystique ou expérience délirante. In : *L'Evolution psychiatrique*, 1971, 36, 4, p. 817-827.

BARTE Henri Nhi. A propos de deux formes d'expériences libératrices. Expérience psychotique et expérience mystique. In : *Perspectives psychiatriques*, 1974, 46, 2, p. 99-100.

BARTHELEMY Toussaint. *Etude sur le Dermographisme ou Dermoneurose Toxivasomotrice*. Paris : soc. éd. scientifique, 1893, 293 p.

BARUK Henri, LAUNAY Jacques, ROLAND Jacques. Contribution à la psychologie et à la psychopathologie des mystiques. Première partie : les hallucinations de quelques grands inspirés. A propos du livre de Hirsch Loeb Gordon sur le Maggid de Caro. In : *Annales médico-psychologiques*, 1953, II, p. 1-32. Deuxième partie, le prophétisme normal et le prophétisme pathologique. In : *Annales médico-psychologiques*, 1953, II, 2, p. 145-161.

BARUK Henri. L'expertise psychiatrique et la crise religieuse. In : *Annales médico-psychologiques*, 1980, 2, p.160-164.

BERARD Frédéric. Extase. In : *Dictionnaire des sciences médicales*./Sous la dir. de Nicolas ADELON, François-Victor MERAT de VAUMARTOISE. Paris : Panckoucke, 1815, vol. 14, p. 294-299.

BINET-SANGLE Charles. *Les prophètes juifs. Etude de psychologie morbide (des origines à Elie)*. Paris : Dujarris et cie, 1905, 324 p. 1. La psychologie des dégénérés. Les dégénérés mystiques, p. 1-26.

BINET-SANGLE Charles. Introduction à la psychologie de Jésus de Nazareth. In : *Revue de l'hypnotisme et de psychologie physiologie*, 1907, fév., p. 229-238.

BINET-SANGLE Charles. *La Folie de Jésus, tome 4. Sa morale, son activité, diagnostic de sa folie*. Alger : chez l'auteur, 1915, XII-489 p.

BLONDEL Charles. La croyance et l'extase selon M. Pierre Janet. In : *Revue de métaphysique et de morale*, 1928, 35, p. 107-132.

BON Henri. *Précis de médecine catholique*. Paris : F. Alcan, 1935, 769 p. Sixième partie, Les prodiges biologiques p. 247-389 ; Chap. XXI, Les troubles nerveux et mentaux à caractère religieux, p. 455-496.

BOURNEVILLE Désiré-Magloire. *Science et miracle. Louise Lateau ou la stigmatisée belge*. Paris : Delahaye, 2^e éd. rev., 1878, 87 p. (1^{ère} parution : 1875).

BOURNEVILLE Désiré-Magloire. Observation II, Hystéro épilepsie. Attaques démoniaques et de crucifiement, Possession de Loudun. In : *Iconographie photographique de la Salpêtrière*, 1876-77, 1, p. 14-32.

BOURNEVILLE Désiré. *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infâmes, des sorcières et empoisonneurs [...]*, de Jean WIER. Paris : A. Delahaye et Lecrosnier, 1885, vol. 1, LIX - 624 p. Avant-propos, p. I-VII.

BOURNEVILLE Désiré-Magloire. *La foi qui guérit*, de Jean-Martin CHARCOT. Paris : Félix Alcan, 1897, VII - 38 p. Préface, p. V-VII.

BRIERRE de BOISMONT Alexandre. *Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, des rêves, du magnétisme et du somnambulisme*. Paris : Gernière Baillière, 1862, 3^e éd., XV - 719 p. (1^{ère} parution : 1845).

BRIERRE de BOISMONT Alexandre. Réponse à l'article précédent (de A. Maury). In : *Annales médico-psychologiques*, 1845, 5, p. 339-341.

BRIERRE de BOISMONT Alexandre. Bibliographie. De la Folie [...] de Calmeil. In : *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, 1846, 35, p. 218-233.

BRIQUET Pierre. *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*. Paris : Baillière, 1859, tome 2. Article VI, Attaques d'extase, p. 409-428.

CALMEIL Louis-Florentin. Extase. In : *Dictionnaire de médecine ou répertoire général des sciences médicales considérées sous le rapport théorique et pratique*. 2^e éd./Sous la dir. de Nicolas ADELON, Jules BECLARD, Frédéric BERARD et alii. Paris : éd. Béchet jeune, 1835, vol. 12, p. 499-505.

CALMEIL Louis-Florentin. *De la folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire, depuis la renaissance des sciences en Europe jusqu'au dix neuvième siècle ; description des grandes épidémies de délire simple ou compliqué, qui ont atteint les populations d'autrefois et régnés sur les monastères . Exposé des condamnations auxquelles la folie méconnue a souvent donné lieu*. Paris : J. B. Baillière, 1845. 2 tomes, 534 p. ; 523 p.

CEILLIER André. Les influencés. Syndromes et psychoses d'influence. In : *L'Encéphale*, 1924, mars, p. 152-162, 225-234, 370-381.

CERISE Laurent. Des hallucinations... de Brierre de Boismont. In : *Annales médico-psychologiques*, 1845, 6, p. 300-311.

CHARBONNIER-DEBATTY Nestor. *Maladies et facultés diverses des mystiques*. Bruxelles : H. Manceaux, 1875, XVI - 287 p.

CHARCOT Jean-Martin, RICHER Paul. *Les démoniaques dans l'art*. Paris : Macula, 1984, XXII - 215 p. (1^{ère} parution : 1887).

CHARCOT Jean-Martin. La foi qui guérit. In : *Les démoniaques dans l'art*. Paris : Macula, 1984, p. 111-123 (1^{ère} parution : 1892).

CHASLIN Philippe. *Eléments de sémiologie et clinique mentale*. Paris : Asselin & Houzeau, 1912, XXIV- 956 p. Folie systématisée mystique, p. 742-753.

CLAUDE Henri. Mysticisme et schizophrénie. In : *Revue générale de clinique et de thérapeutique. Journal des praticiens*, 1926, 10 avril, 4^e année, p. 241-245.

CLAUDE Henri. Mécanisme des hallucinations. Syndrome d'action extérieure. In : *L'Encéphale*, 1930, 5, p. 345-359.

CLERVOY Patrick. Extases et stigmates. Jouir pour qui ? souffrir pour quoi ? In : *Perspectives psychiatriques*, 2003, 42, 4, p. 319-322.

CLOITRE Jules. *Dégénérescence et mysticisme*. Thèse : Méd. : Bordeaux, 1902, 61 p.

Controverses. Autour du cas Marie-Thérèse Noblet. In : *Etudes carmélitaines. Le risque chrétien*, 1939, 24, 1, p. 180-194.

COTARD Jules. Du délire hypocondriaque dans une forme grave de la mélancolie anxieuse. In : *Annales médico-psychologiques*, 1880, 4, p. 168-174.

- COURBON Paul. Sur la pensée mystique et la pensée morbide. In : *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1927, 24, p. 146-158.
- CREMNITER Didier. Religion et structures cliniques. In : *Perspectives psychiatriques*, 1986, 3, p. 249-252.
- CULLERRE Alexandre. *Les frontières de la folie*. Paris : J. B. Baillière et fils, 1888, 360 p. Chap. VI, Mystiques, p. 191-203 ; Fanatiques, p. 203-216 ; Erotomanes, p. 216-221.
- DAGONET Henri. *Traité élémentaire et pratique des maladies mentales*. Paris : Baillière et fils, 1862, 816 p. Monomanie religieuse -Théomanie, p. 391-399.
- DAGONET Henri. Mégalomanie religieuse. In : *Annales médico-psychologiques*, 1887, 4, p. 392-400.
- DEWAVRIN Patrick. *L'illumination mystique et la psychiatrie*. Thèse : Méd. : Paris V, 1977, 88 p.
- DUGUAY Robert, CHALOULET Louis, TETREAUULT Léon. Les phénomènes mystiques chez les malades psychiatriques. In : *Canadian Psychiatric Association Journal*, 1974, 19, 6, p. 563-568.
- DUMAS Georges. Comment aiment les mystiques chrétiens. In : *Revue des deux mondes*, 1906, 35, 5, p. 317-338.
- DUMAS Georges. *Le surnaturel et les dieux dans les maladies mentales : (essai de théogénie pathologique)*. Paris : PUF, 1946, XI- 328 p.
- DUPAIN Jean-Marie. *Etude clinique sur le délire religieux (Essai de sémiologie)*.Thèse : Méd. : Paris : 1888, 307 p.
- DUPOUY Edmond. *Psychologie morbide. Des vésanies religieuses, erreurs, croyances fixes, hallucinations & suggestions collectives*. Paris : éd. P. Leymarie, 1907, 237 p.
- DUSS Vera. *De l'expérience mystique d'après St. Jean de la Croix*. Thèse : Méd. : Paris, 1936, 58 p.
- ESQUIROL Jean Etienne. *Des maladies mentales*. Paris : Frénésie, 1989, XXVII - 380 p. De la démonomanie, p. 238-258 (1^{ère} parution : 1814).
- EY Henri. A propos des études de M. Quercy sur l'hallucination. In : *Annales médico-psychologiques*, 1932, II, p. 13-37.
- EY Henri. La notion de « psychopathologique » dans ses rapports avec les problèmes mystiques. In : *Supplément à la Vie spirituelle*, 1935, XLIII, 189, p. 144-175.
- EY Henri. Réflexion sur la valeur scientifique et morale de la psychanalyse. In : *L'Encéphale*, 1939, XXXIV, p. 189-220.
- EY Henri, BERNARD Paul, BRISSET Charles. *Manuel de psychiatrie*. 6^e éd. Paris : Masson, 1989, XXVIII - 1166 p. (1^{ère} parution 1960).
- EY Henri. *Traité des hallucinations*. Paris : Masson, 1973, tome 1, XX - 710 p. Chap. 1, Les hallucinations visuelles, p. 101-162.

FALRET Jean-Pierre. *Des maladies mentales et des asiles d'aliénés*. Paris : J. B. Baillière et fils, 1864, LXIX - 796 p. Chap. 5, De la non-existence de la monomanie, p. 425-448. (1^{ère} parution : 1854).

FUSSWERK-FURSAY Joseph. La notion de la croyance et son importance en psychiatrie. In : *Annales médico-psychologiques*, 1979, 137, 3-4, p. 291-296.

FUSSWERK-FURSAY Joseph. A propos d'un inédit de Pierre Janet sur les croyances. In : *Annales médico-psychologiques*, 1984, 142, 5, p. 703-710.

GARRABE Jean. De l'emploi du mot « structure » en psychiatrie. In : *L'Evolution psychiatrique*, 2000, 65, p. 499-509.

GATTINNARI Emanuelle, WAMBERGUE Dany, BEAUVALOT Yves, LAROME Alain. Délire mystique : maladie de la foi ? In : *Annales médico-psychologiques*, 1991, 149, 5, p. 451-455.

GAYRAL Louis, GAYRAL Janine. *Les délires de possession diabolique*. Paris : Vigot frères, 1944, 207 p.

GILLES de la LA TOURETTE Georges. *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie d'après l'enseignement de la Salpêtrière. Première partie. Hystérie normale ou interparoxystique*. Paris : E. Plon, 1891, 583 p. Chap. 1, Considérations historiques, p. 1-36.

GISCARD Pierre. Les expertises médicales dans les cas de mystique. Quelques principes de méthode générale. In : *Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de langue française*. Montpellier, 1942, p. 282-283.

GISCARD Pierre. Etats mystiques et phénomènes xénopathiques. In : *Annales médico-psychologiques*, 1945, 2, p. 85-89.

GISCARD Pierre. Stigmates et Pseudo-stigmates. In : *Toulouse Médical*, 1949, nov., p. 534-564.

GISCARD Pierre. Réflexions sur les expertises médicales dans les cas de mystique. In : *Annales médico-psychologiques*, 1954, 1, p. 561-566.

GOIX Alphonse. De la folie religieuse et de la possession diabolique. In : *Annales de philosophie chrétienne*, 1891, 23, p. 144-159, 204-224.

GRABER Herbert. *Eine vergleichende Studie zur Psychologie der Mystiker und Psychopathen*. Stuttgart : W. Kohlhammer, 1928, 55 p.

GREEF Etienne de. Succédanés et concomitances. Psychopathologie de la « Nuit obscure » (Le cas du père Surin). In : *Etudes Carmélitaines. La nuit mystique. Nature et grâce, sainteté et folie*, 1938, 23, 2, p. 152-176.

GRIMBERT Charles. L'aridité et certains processus psychopathologiques. In : *Etudes Carmélitaines. Illuminations et sècheresses*, 1937, 22, 2, p. 121-131.

GRIMBERT Charles. Mystiques et faux mystiques. I. – Questions médico-psychologiques. In : *La pensée catholique. Cahiers de synthèse*, 1953, 25, p. 79-85.

GUIBELET Jourdain. *Trois discours philosophiques*. Evreux : Antoine le Marien, 1603, XI - 286 p. Discours troisième de l'humeur mélancolique, p. 262-286.

HECKER J. F. C. Mémoire sur la chorée épidémique du moyen âge. In : *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, 1834, 1, p. 312-390.

HEMENT Félix. Revue critique. Les maladies épidémiques de l'esprit. In : *Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique*, 1887-88, 2, p. 115-118.

IMBERT-GOURBEYRE Antoine. *La stigmatisation. L'extase divine et les miracles de Lourdes*. Grenoble : Jérôme Millon, 1996, 543 p. (1^{ère} parution : 1894).

JANET Pierre. *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*. Paris : Société Pierre Janet, 1989, 462 p. (1^{ère} parution : 1889).

JANET Pierre. Une extatique. In : *Bulletin de l'Institut psychologique*, 1901, 1, 5, p. 209-240.

JANET Pierre. *De l'angoisse à l'extase. Etude sur les croyances et les sentiments*. Tome 1. Un délire religieux, la croyance. Paris : Société Pierre Janet, 1975, 431 p. (1^{ère} parution : 1926).

JANET Pierre. *De l'angoisse à l'extase*. Tome 2. Paris : Société Pierre Janet, 1975, 479 p. (1^{ère} parution : 1928).

JANET Pierre. La psychologie de la croyance et le mysticisme. In : *Revue de métaphysique et de morale*, 1936, 3, 4, p. 327-358, 507-532 ; 1937, 2, p. 369-410.

JANET Pierre. La psychologie de la conduite. In : *Encyclopédie française*, 1938, tome VII, p. 8° 08-11-8° 08 – 16.

JASPERS Karl. *Strindberg et Van Gogh. Swedenborg-Hölderlin : Etude psychiatrique comparative*. Paris : éd. de Minuit, 1993, 242 p. 2^{ème} partie, Comparaison entre Strindberg et d'autres schizophrènes d'un niveau spirituel élevé, p. 149-167 (1^{ère} parution : 1922).

JOLY Henri. *Psychologie des Saints*. Paris : J. Gabalda, 1924, 19^e éd., 201 p. (1^{ère} parution : 1897).

LADAME Charles. A propos de la folie religieuse. In : *Annales médico-psychologiques*, 1921, 1, p. 27-35, 121-129.

LAIGNEL-LAVASTINE Maxime. *La méthode concentrique de l'étude des psychonévrosés. Leçons cliniques de la Pitié*. Paris : A. Chahine, 1928, 286 p. Le moi profond des psychonévrosés éclairé par l'expérience ascétique et mystique, leçon du 7 avril 1927, p.107-152.

LAVRAND Hubert. *Hystérie et sainteté*. Paris : Bloud & cie, 1911, 127 p. Psychologie de la sainteté, p. 106-124.

LE GRAND André. A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet. II. Etude psychiatrique. In : *Etudes Carmélitaines*, 1931, 16, 2, p. 43-64.

LEGUAY Denis. Psychiatrie et religion. In : *Encyclopédie médico-chirurgicale*. Paris, 37888 A 10, psychiatrie, 2001, 6 p.

LEGUE Gabriel, GILLES de la TOURETTE Georges. *Sœur Jeanne des Anges. Supérieure du couvent des Ursulines de Loudun. Autobiographie. 1644*. Avec une préface de Jean-Martin CHARCOT. Grenoble : Jérôme Millon, 1990, 2^e éd. revue, 349 p. (1^{ère} parution : 1886). Sœur Jeanne des Anges, p. 19-63.

LEMESLE Henry. La Transverberation de Sainte Thérèse d'Avila. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, 1900-1901, 15, p. 78-87.

Le sacré et le religieux. Expression de la psychose. /Sous la dir. de Muriel LAHARI. Paris : L'Harmattan, 1996, 237 p.

LEVY-VALENSI Joseph. L'automatisme mental dans les délires systématisés chroniques d'influence et hallucinatoires. Le syndrome de dépossession. In : *Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française*. Blois, 1927, 31, p. 67-117.

LEVY-VALENSI Joseph. Inspirés et théomanes. In : *Le Progrès médical*, 1935, 45, 9 nov., p. 1780-1785.

LEVY-VALENSI Joseph. Psychoses mystiques. In : *Le Paris médical*, 1935, 46, 16 nov., p. 417-421.

LINAS Aimé. Des hallucinations [...] de Brière de Boismont. In : *Annales médico-psychologiques*, 1862, 8, p. 523-528.

LHERMITTE Jean. Le problème de la stigmatisation. In : *Etudes Carmélitaines. Douleur et stigmates*, 1936, 21, 2, p. 60-78.

LHERMITTE Jean. Etude biologique des états d'aridité mystique. In : *Etudes Carmélitaines. Illuminations et sécheresses*, 1937, 22, 2, p. 74-98.

LHERMITTE Jean. R. P. Joseph de Tonquédec. – Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques. In : *Etudes carmélitaines. Le risque chrétien*, 1939, 24, 1, p. 209-211.

LHERMITTE Jean. Stigmatisation et stigmatisation. In : *Le Progrès médical*, 1942, 27, 10 déc., p. 491-497.

LHERMITTE Jean. Les psychoses de possessions diaboliques. In : *Revue médicale française*, 1944, 4, avril, p. 51-54.

LHERMITTE Jean. Les pseudo-possessions diaboliques. Les psychoses démonopathiques. In : *Etudes Carmélitaines. Satan*, 1948, p. 472-492.

LHERMITTE Jean. *Les hallucinations cliniques et physiopathologiques*. Paris : G. Doin, 1951, 230 p. Chap. 8, Les hallucinations des faux mystiques, p. 208-226.

LHERMITTE Jean. *Mystiques et faux mystiques*. Paris : Bloud & Gay, 1952, 254 p.

LHERMITTE Jean. En marge de l'expérience mystique. Le Maggib de Joseph Caro 1488-1575 d'après l'ouvrage de Hirsch-Loeb-Gordon. In : *L'Encéphale*, 1952, 4, p. 361-378.

- LHERMITTE Jean. Mystique et psychiatrie. In : *Annales médico-psychologiques*, 1953, t. 2, 3, p. 289-308.
- LHERMITTE Jean. *Vrais et faux possédés*. Paris : Fayard, 1956, 171 p.
- MACARIO Maurice. Etudes cliniques sur la démonomanie. In : *Annales médico-psychologiques*, 1843,1, 7, p. 440-485.
- MAGNAN Valentin. Ouverture de cours. Délires mystiques. In : *Le Progrès médical*, 1883, III, p. 87.
- MAGNAN Valentin. *Le délire chronique à évolution systématique*. Paris : L'Harmattan, 1998, VII - 168 p. (1^{ère} parution : 1891).
- MARC Charles H. *De la folie considérée dans ses rapports avec les questions médico-judiciaires*. vol. 2. Paris : J. B. Baillière, 1840, 738 p. Chap. 12, De la monomanie religieuse et de la démonomanie, p. 222-246.
- MARCHAIS Pierre, RANDRUP Axel. Des thèmes de spiritualité en pathologie mentale. Approche méthodologique. In : *Annales médico-psychologiques*, 1994, 152, 8, p. 541-546.
- MARIE Auguste, VALLON Charles. Des psychoses religieuses à évolution progressive et à systématisations primitives. In : *Archives de neurologie*, 1897, t. 3, p. 417-434 ; 1898, janvier, p. 26-34 ; mars, p. 176-185.
- MARIE Auguste Armand. *Mysticisme et folie : Etude de psychologie normale et pathologique comparée*. Paris : V. Giard & E. Brière, 1907, XI - 342 p.
- MEIGE Henri. Les possédés des dieux dans l'art antique. In : *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière*, 1894, 7, p. 35-64.
- MEIGE Henri. Prophètes et thaumaturges au XIX^e siècle. In : *Journal des connaissances médicales*, 1896, mai-juin, p. 122-125, 131-135, 148-150, 156-158.
- MEIGE Henri. Les fous dans l'art. In : *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière*, 1909, 22, p. 97-107.
- MESNET Ernest. Autographisme et stigmates. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, 1889-1890, 4, p. 321-335.
- MICHEA Claude. *Du délire des sensations*. Paris : Labé, 1846, XXXIV - 343 p.
- MICHEA Claude. Démonomanie. In : *Nouveau Dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques*./Sous la dir. de Sigismond JACCOUD et alii. Paris : J. B. Baillière, 1869, vol. 11, p. 122-130.
- MICHEA Claude. Extase. In : *Nouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques*./ Sous la dir. de Sigismond JACCOUD et alii. Paris : J. B. Baillière, 1871, vol. 14, p. 337-347.
- MONTEGRE Antoine de. Contemplation. In : *Dictionnaire des sciences médicales*./Sous la dir. de Nicolas ADELON, François-Victor MERAT de VAUMARTOISE. Paris : Panckoucke, 1813, vol. 6, p. 91-96.

MOREL Bénédicte Augustin. Essai d'une théorie de délire religieux, par M. le docteur Ideler. In : *Annales médico-psychologiques*, 1852, 10, 4, p. 547-561.

MORSIER G. de. Le syndrome mystique. Syndrome hallucinatoire (Automatisme mental) de type mystique apparu au cours d'une syphilis cérébrale. In : *Archives suisses de neurologie et de psychiatrie*, 1933, p. 360-366.

NAGATY Soleiman. *Contribution à l'étude de la folie religieuse*. Thèse : Méd. : Paris, 1886, 72 p.

NODET Charles-H. Psychiatrie et vie religieuse. In : *Encyclopédie médico-chirurgicale*. Paris : 37750 A 10, psychiatrie, 1955, 11 p.

PEZET Charles. *Contribution à l'étude de la démonomanie*. Thèse : Méd. : Montpellier : 1909, VIII- 294 p.

PINEL Philippe. Réflexions médicales sur l'état monastique. In : *Journal gratuit par une société de gens de lettres : 9^e classe, santé, dédiée aux savants*, 1790, 6, p. 81-93.

PINEL Philippe. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*. Paris : Brosson, 1809, 496 p. Troisième section, II. Mélancolie ou délire exclusif, p. 161-174 ; Quatrième section, IX. Précaution que doit faire prendre l'exaltation extrême des opinions religieuses, p. 265-271 (1^{ère} parution : 1801).

POTTIER Claude. Remarques sur le mysticisme dans les délires. In : *Annales médico-psychologiques*, 1943, 2, p. 230-233.

PROUVOST Maurice. *Délire prophétique. Etude historique et clinique*. Thèse : Méd. : Bordeaux, 1896, 147 p.

QUERCY Pierre. *Etudes sur l'hallucination. 1: Les philosophes et les mystiques*. Paris : Félix Alcan, 1930, 382 p. Ste Thérèse : ses misères, sa perception de Dieu, ses visions, p. 173-354.

QUERCY Pierre. Sur un mécanisme des visions mystiques (L'hallucination métasthésique). In : *Annales médico-psychologiques*, 1935, 2, p. 546-555.

REGIS Emmanuel. *Manuel pratique de médecine mentale*. Paris : Octave Doin, 1885, XIV - 611 p. Chap. 8, Folie hypocondriaque ; délire de persécution ; folie religieuse ou mystique ; folie à deux ; folie ambitieuse, p. 194-222.

REGIS Emmanuel. *Folie systématisée religieuse avec hallucinations motrices orales et graphiques*. Bordeaux : Gounouilhou, 1892, 26 p.

REGIS Emmanuel. *Précis de psychiatrie*. Paris : Doin, 1914, 5^e éd., XIV - 1230 p. Délire mystique ou religieux, p. 464-471.

REGNARD Paul. *Sorcellerie, magnétisme, morphinisme, délire de grandeur*. Paris : Plon, Nourrit et cie, 1887, XII - 431 p.

REGNAULT Félix. De l'hypnotisme dans la genèse des miracles. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, 1894, 8, p. 270-277.

RENAUDIN Louis François. *Etude médico-psychologique sur l'aliénation mentale*. Paris : J. B. Baillière, 1854, 811 p. Monomanie religieuse, p. 674-747.

RICHER Paul. *Etudes cliniques sur l'hystéro-épilepsie ou grande hystérie*. Paris : Delahaye & Lecrosnier, 1881, 734 p. Chap. 3, Variété par modification de la Troisième période. Attaque d'attitude passionnelle- attaque d'extase, p. 319-332 ; Appendice. Notes historiques, p. 615-726.

RICHER Paul. *L'art et la médecine*. Paris : Gaultier, Magnier et cie, 1902, [3]- 562 p. Chap. 1, les démoniaques, p. 10-165.

RICHER Charles. Les poisons de l'intelligence. I. L'alcool - le chloroforme. In : *Revue des deux mondes*, 1877, 15 fév., p. 816-840.

RICHER Charles. Les poisons de l'intelligence. II. Le Hachich - l'opium - le café. In : *Revue des deux mondes*, 1877, 1^{er} mars, p. 178-197.

RICHER Charles. Les démoniaques d'aujourd'hui. Etudes de psychologie pathologique. In : *Revue des deux mondes*, 1880, 37, 15 janvier, p. 340-372.

RICHER Charles. Les démoniaques d'autrefois. Les sorcières et les possédés. Les procès de sorcières et les épidémies démoniaques. In : *Revue des deux mondes*, 1880, 37, 1^{er} et 15 février p. 552-583, 828- 863.

ROUBY Hippolyte. *L'hystérie de Sainte Thérèse*. Paris : Félix Alcan, 1902, 43 p.

ROUBY Hippolyte. La folie hystérique de Marie Alacoque. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, 1903, 18, p. 373-379.

ROUZIER Guy. *Vers le thème « Mystique et psychiatrie »*. Mémoire pour le C. E. S. de psychiatrie. Marseille, 1980, 104 p.

SANTENOISE Achille. Religion et folie. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1900, 50, p. 142-164.

SCHWEITZER Albert. *Les jugements psychiatriques sur Jésus. Examen et critique*. Paris : éd. Eglise réformée de la Bastille-le-Foyer de l'âme, 2001, 125 p. (1^{ère} parution : 1933, suite à la soutenance de cette thèse initialement présentée en 1913).

SEGLAS Jules. Les hallucinations et le dédoublement de la personnalité dans la folie systématique. Les persécutés possédés et la variété psycho-motrice du délire des persécutés systématique. In : *Annales médico-psychologiques*, 1894, 51, 10, p. 5-43.

SEGLAS Jules. *Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses (Salpêtrière, 1887-1894)*. Paris : Asselin & Houzeau, 1895, VII - 835 p. Dix neuvième leçon. Les hallucinations et le dédoublement de la personnalité dans la folie systématique. Les persécutés-possédés (suite), p. 604-654.

SIMON Max. *Le monde des rêves. Le rêve, l'hallucination, le somnambulisme et l'hypnotisme, l'illusion, les paradis artificiels, le ragle, le cerveau et le rêve*. Paris : J. B. Baillière et fils, 1888, 2^e éd., VIII - 325 p. Chapitre XI, De l'extase, p. 202-221.

SOLLIER Paul. Psychophysiologie. I. Les Miracles selon la Science. In : *Revue encyclopédique*, 1894, 93, p. 452-459.

SOLLIER Paul. Régression de la personnalité et psychanalyse. In : *Le Progrès médical*, 1925, 20, 16 mai, p. 726-735.

SURBLED Georges. Cérébrologie. In : *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. Paris : Beauchesne, 1911, 1, p. 488-493.

TARDIEU Ambroise. Des Hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme, par le Dr. A. Brierre de Boismont. In : *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, 1845, série 1, 33, p. 465-469.

TARGOWLA René. Les délires polymorphes. In : *L'Encéphale*, 1926, 1, p. 18-36.

THULIE Henri. *La mystique divine, diabolique et naturelle des théologiens*. Paris : Vigot frères, 1912, VIII - 406 p.

TINEL Jules. Essai d'interprétations physiologique des stigmates. In : *Etudes Carmélitaines. Douleur et stigmatisation*, 1936, 21, 2, p. 93-99.

VAN der ELST Robert. Guérison miraculeuse. In : *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. Paris : Beauchesne, 1911, 2, p. 419-438.

VAN der ELST Robert. Hystérie. In : *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. Paris : Beauchesne, 1911, 2, p. 534-540.

VAN der ELST Robert. Phénomènes surnaturels et phénomènes nerveux. In : *Revue de philosophie*, 1911, 19, p. 653-671.

VAN der ELST Robert. Analyses et comptes rendus sur H. Thulié : La Mystique Divine, Diabolique et Naturelle des Théologiens. In : *Revue de philosophie*, 1912, 21, 2, p. 610-613.

VAN der ELST Robert. *Vraies et fausses guérisons miraculeuses*. Paris : Beauchesne, 1924, IV-184 p.

VAN der ELST Robert. Stigmates de Saint François. II. Critique scientifique et médicale. In : *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. Paris : Beauchesne, 1928, 4, p. 1492-1507.

VAN GEHUCHTEN Paul. Etude médicale des stigmates de Louise Lateau. In : *Etudes Carmélitaines. Douleur et stigmatisation*, 1936, 21, 2, p. 81-92.

VERUT Emile. *Voilà vos bergers... Jésus devant la science*. Paris : éd. médicales Norbert Maloine, 2^e éd. aug., 1929, XIX-311 p. La thèse de Binet-Sanglé, p. 141-242 (1^{ère} parution : 1928).

VINCENT Thierry. Délire et mystique. In : *Bulletin de psychologie*, 1986, t. XL, 378, p. 111-119.

VINCHON Jean. Une extatique stigmatisée : Maria de Mörl. In : *Etudes Carmélitaines. Douleur et stigmatisation*, 1936, 21, 2, p. 79-80.

VIREY Julien. Enthousiasme. In : *Dictionnaire des sciences médicales*./Sous la dir. de Nicolas ADELON, François-Victor MERAT de VAUMARTOISE. Paris : Panckoucke, 1815, vol. 12, p. 372-384.

WAHL L. Les délires archaïques. In : *Annales médico-psychologiques*, 1923, t. 1, p. 294-313.

WARLOMONT Evariste. *Louise Lateau. Rapport médical sur la stigmatisée du Bois - d'Haine, fait à l'académie royale de médecine de Belgique, au nom d'une Commission.* Paris : J. B. Baillière et fils, 1875, 195 p.

WESTPHAL Colette, LAXENAIRE Michel. Croyance, humeur et mysticisme. Un retour à Janet ? In : *Annales médico-psychologiques*, 2000, 158, 1, p. 54-58.

2. THEOLOGIE CATHOLIQUE (dogmatique, ascétique et mystique).

AGAESSE Paul, SALES Michel et alii. Mystique. In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique.* Paris : Beauchesne, 1980, 10, p. 1889-1984.

AMANN Emile. Stigmatisation. In : *Dictionnaire de théologie catholique.* Paris : Letouzey et Ané, 1941, 14 (2^{ème} partie), p. 2616-2624.

AVILA Thérèse d'. *Le chateau intérieur, suivi de Pensées sur l'honneur de Dieu.* Paris : Cerf, 2004, 282 p.

BAINVEL Jean-Vincent. *Des grâces d'oraison. Traité de Théologie mystique,* d'Auguste POULAIN. Paris : Beauchesne, 1931, 11^e éd., CI - 681 p. Introduction, p. VIII- CI.

BARDY G., GUILLET J., MARTIN H., PEGON J., VANDENBROUCKE F. Discernement des esprits. In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique.* Paris : Beauchesne, 1957, 3, p. 1222-1291.

BARTHEL Pierre. De la glossolalie religieuse en occident. 70 ans (1906-1976) de dérivation du sens. In : *Revue de théologie et de philosophie*, 1977, 27, p. 113-135.

BEIRNAERT Louis. De Charcot à René Guenon. L'œuvre des pp. de Bonniot et Roure. In : *Etudes*, 1956, 291, p. 276-285.

BEIRNAERT Louis. Psychiatrie de la vie religieuse. In : *Encyclopédie médico-chirurgicale.* Paris, 37888 A 10, psychiatrie, 1968, 4 p.

BLOIS Louis de. Expérience de Dieu dans l'obscur. Témoignage de Mystique. In : *Etudes Carmélitaines. Ma joie ou donc es-tu ?*, 1947, 26, p. 317-362.

BONNIOT Joseph de. *Le miracle et les sciences médicales. Hallucination – apparitions – extase – fausse extase.* Paris : Didier, 1879, XI- 403 p.

BONNIOT Joseph de. *Opposition entre l'hystérie et la sainteté.* Paris : Letouzey et Ané, 1886, 40 p.

BONNIOT Joseph de. Iconographie des possessions. In : *Etudes religieuses, philosophiques, historiques et littéraires*, 1888, t. 4, avril, p. 481-499 ; mai, p. 23-41.

BONNIOT Joseph de. *Le miracle et ses contrefaçons. Prodiges : païens-hérétiques. Magie. Spiritisme. Hypnotisme. Hystérie. Possession.* Paris : Retaux-Bray, 1888, 2^e éd., XV -482 p. (1^{ère} parution : 1887).

BONNIOT Joseph de. Possession et hypnotisme. In : *Etudes religieuses philosophiques, historiques et littéraires*, 1889, XLVIII, déc., 515-533 ; 1890, XLIX, janvier, p. 113-132.

BOURDIER Félix. *Discernement des faux mystiques et des faux prophètes*. Vidauban : Ermitage du Vallon, 1974, 2^e éd., 54 p.

BOUYER Louis. "Mystique". Essai sur l'histoire d'un mot. In : *Supplément de la Vie spirituelle*, 1949, 15 mai, p. 3-23.

BRAINARD Samuel. Defining mystical Experience. In : *Journal of the American Academy of Religion*, 1996, LXIV/2, p. 359-393.

BRAZ Bernard le. De la nuit morbide à la nuit obscure. In : *Supplément de la Vie spirituelle*, 1971, 131, p. 499-516.

BRICOUT Joseph. Mysticisme. In : *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*. Paris : Letouzey et Ané, 1926, 4, p. 1253-1254.

BROUILLARD René. Théologie morale. In : *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. Paris : Beauchesne, 1922, 4, p. 1635-1656.

BURNIER Edouard. Etudes critiques. Henri Delacroix. Les grands Mystiques chrétiens. In : *Revue de théologie et de philosophie*, 1939, 27, p. 114-127.

BUZY Denis. Un problème d'herméneutique sacrée : sens plural, plénier et mystique. In : *L'année théologique*, 1944, 3, p. 385-408.

CAUDRON J. La définition de la mystique. In : *Revue des sciences ecclésiastiques et la science catholique*, 1906-1907, 1, p. 399-406.

CAYRE Fulbert. L'objet de la théologie mystique. In : *L'année théologique*, 1944, 2, p. 243-253.

CAYRE Fulbert. Objet de la théologie mystique. In : *L'année théologique*, 1944, 3, p. 409-441.

CERTEAU Michel de. Mystique. In : *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 15. Paris : 1996, p. 1031-1036. (1^{ère} parution : 1971).

CERTEAU Michel de. *L'absent de l'histoire*. Paris : Maison Mame, 1973. Chap. 2, Jean de la Croix et Jean Joseph Surin, p. 41-70.

CERTEAU Michel de. *La fable mystique 1. XVI-XVII^{ème} siècle*. Paris : Gallimard, 1995, 414 p. (1^{ère} parution : 1982).

CERTEAU Michel de. *Sœur Jeanne des Anges. Supérieure du couvent des Ursulines de Loudun. Autobiographie. 1644*, de Gabriel LEGUE et Georges GILLES de la TOURETTE. Grenoble : Jérôme Millon, 1990, 2^e éd. revue, 349 p. (1^{ère} parution : 1886). Jeanne des Anges, p. 303-348.

CERTEAU Michel de. *Le lieu de l'Autre. Histoire religieuse et mystique*. Paris : Gallimard/Seuil, 2005, 360 p. Chap. 2, Histoire et mystique, p. 45-57.

CHARLES Pierre. L'abus de la mystique. In : *Nouvelle revue théologique*, 1923, mai, 50, p. 225- 231 ; 1923, nov., p. 485-489.

CHOLLET A. Discernement des esprits. In : *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris : Letouzey et Ané, 1911, 4, p. 1375-1415.

COMBES André. Mystiques et faux mystiques. II. – Questions théologico-historiques. In : *La pensée catholique. Cahiers de synthèse*, 1953, 25, p. 85-95.

CONGAR Yves. *Situation et tâches présentes de la théologie*. Paris : Cerf, 1967, 158 p. Langage des spirituels et langage des théologiens, p. 135-158.

CROIX Jean de la. *La nuit obscure*. Paris : Cerf, 1999, 217 p.

DAUX Camille. A propos des miraculés de Lourdes. In : *Revue des sciences ecclésiastiques et la science catholique*, 1908-1909, 3, p. 302-315, 406-419, 518-533, 607-622.

DE LA TRINITE Louis. Sèche et obscure nuit de contemplation. In : *Etudes Carmélitaines. Illuminations et sècheresses*, 1937, 22, 2, p. 206-229.

Dictionnaire historique de la papauté./Sous la dir. de Philippe LEVILLAIN Paris : Fayard, 2003, 1767 p. Syllabus (liste des 80 propositions), p. 1605-1609.

DUPUY Michel. Nuit (ténèbre). In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris : Beauchesne, 1982, 11, p. 519-525.

FARGES Albert. *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*. Paris : Lethielleux, 1923, 2 vol., XVI - 447 p. ; et 365 p.

FARGES Albert. *Réponses aux controverses de la presse : autour de notre livre « les phénomènes mystiques »*. Paris : s. n. , 1923, 68 p.

FESTUGIERE André J. Psychologie des mystiques. In : *Supplément à la Vie spirituelle*, 1939, fév., 233, p. 65-79.

FLORAND François. Vraie et fausse mystique. In : *La vie spirituelle*, 1938, LIV, janv., p. 30-38.

FONCK A. Mystique. In : *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris : Letouzey et Ané, 1929, 10, p. 2599-2674.

FOURNERET P. Discernement des esprits. In : *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris : Letouzey et Ané, 1911, 4, p. 1375-1416.

GAGEY Jacques. Phénomènes mystiques. In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris : Beauchesne, 1980, 7, p. 1259-1274.

GARDEIL Ambroise. Questions de nomenclature en matière de contemplation. In : *Revue thomiste*, 1931, 14, p. 727-748.

GARDEIL Ambroise. La contemplation mystique. In : *Revue thomiste*, 1931, 14, p. 840-864.

- GARDEIL Ambroise. A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet, IV. Quel rapport y a t'il entre la vie des vertues et la santé de l'intelligence ? In : *Etudes carmélitaines*, 1931, 16, 2, p. 126-136.
- GARDEIL Ambroise. La contemplation mystique est-elle intentionnelle ? In : *Revue thomiste*, 1932, 15, p. 226-250.
- GARDET Louis. Vraie et fausse mystique. In : *Revue thomiste*, 1954, 2, p. 298-334.
- GARDET Louis. *La mystique*. Paris : PUF, que sais-je ?, 1970, 128 p.
- GARRIGOU-LAGRANGE Reginald. Prémystique naturelle et Mystique surnaturelle. In : *Etudes carmélitaines*, 1933, 18, 2, p. 51-77.
- GARRIGOU-LAGRANGE Réginald. L'existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu. In : *Revue thomiste*, 1933, 16, p. 71-83.
- GARRIGOU-LAGRANGE Réginald. La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer ? In : *Revue thomiste*, 1933, 16, p. 669-688.
- GARRIGOU-LAGRANGE Réginald. Le langage des spirituels comparé à celui des théologiens. In : *Supplément à la Vie spirituelle*, 1936, 49, p. 257-276.
- GARRIGOU-LAGRANGE Reginald. Nuit de l'esprit réparatrice en St. Paul de la croix. In : *Etudes carmélitaines. La nuit mystique. Nature et grâce, sainteté et folie*, 1938, 7, 2, p. 287-293.
- GASC-DESFOSES Edouard. Le mysticisme irréligieux & sentimental au XIX^{ème} siècle. In : *Annales de philosophie chrétienne*, 1897, 36, p.22-46.
- GOMBAULT Ferdinand. Le sentiment religieux et la psychophysiologie. In : *Revue des sciences ecclésiastiques et la science catholique*, 1907-1908, 2, p. 27-40, 97-106, 213-224, 396-406, 529-541, 615-623, 695-707, 825-837, 913- 919, 976-987, 1050-1083.
- GORRES Johann Joseph von. *La mystique divine, naturelle et diabolique*. Grenoble : Jérôme Millon, 1992, 667 p. - [12] p. (1^{ère} parution : 1836-1842).
- GRANDMAISON Léonce de. Le merveilleux et le miracle de J. Tonquédec. In : *Etudes*, 1917, 151, p. 460-473.
- GRATTON Henri. Psychologie et extase. In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris : Beauchesne, 1961, 4 (2^{ème} partie), p. 2171-2182.
- GUIBERT Joseph de. Une définition théologique des grâces mystiques. In : *Recherches de science religieuse*, 1928, 18, p. 269-280.
- GUIBERT Joseph de. *Etudes de théologie mystique*. Toulouse : éd. de la revue d'ascétique et de mystique et de l'apostolat de la prière, 1930, 321 p.
- GUIBERT Joseph de. Ascétique (théologie). In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris : Beauchesne, 1937, 1, p. 1010-1017.

- GUIBERT Joseph de. *Leçons de théologie spirituelle*. Toulouse : R. A. M., 1946, tome 1, 410 p. Vingt-quatrième leçon, Les interventions extraordinaires de Dieu, du Démon, p. 288-300.
- GUILLET Jacques. Esprit Saint. I. Dans l'écriture. In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris : Beauchesne, 1961, 7 (2^{ème} partie), p. 1246-1257.
- GUITTON Jean, ANTIER Jean-Jacques. *Les pouvoirs mystérieux de la foi*. Paris : éd. Perrin, 1993. 398 p. 3^{ème} partie, phénomènes psychiques et mystiques, p. 237-399.
- HAHN Guillaume. Les phénomènes hystériques et les révélations de Sainte Thérèse. In : *Revue des questions scientifiques*, 1883, 13, p. 5-77, 511-569 ; 14, p. 39-84.
- HAMON Auguste. La folie hystérique de Marie Alacoque : M. le Dr. Rouby et la critique historique. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, 1903, 18, p. 339-348.
- HAMON Auguste. Ascétisme. In : *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. Paris : Beauchesne, 1911, 1, p. 293-317.
- HAMON Auguste. Extase. In : *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris : Letouzey et Ané, 1913, 5, p. 1871-1896.
- HELLENCOURT Charles d'. De l'activité extérieure chez les mystiques. In : *Annales de philosophie chrétienne*, 1911, 12, p. 493-509.
- IZARD Camille. Mystique et mysticité, théologie naturelle et unio mystica. In : *Etude théologique et religieuse*, 1988/4, 63^{ème} année, p. 561-577.
- JESUS MARIE Bruno de. A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet. III. Confrontations. In : *Etudes carmélitaines*, 1931, 2, p. 65-125.
- JOSSUA Jean-Pierre. *Seul avec Dieu. L'aventure mystique*. Paris : Gallimard, 1996, 176 p.
- KING Sallie. Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism. In : *Journal of the American Academy of Religion*, 1988, LVI/2, 56, p. 257-279.
- La Bible. Traduction oecuménique*. Paris : Cerf, 1995, 6^e éd., 3096 p. + 10 pl.
- LABOURDETTE M-Michel. Mystique et apophasie. In : *Revue thomiste*, 1970, 70, p. 629-640.
- La Mystique et les mystiques*./Sous la dir. de André RAVIER. Paris : Desclée de Brouwer, 1965, 1122 p.
- LA TAILLE Maurice de. L'oraison contemplative. In : *Recherches de science religieuse*, 1919, 9, p. 273-292.
- LA TAILLE Maurice de. Théories mystiques. A propos d'un livre récent. In : *Recherches de science religieuse*, 1928, 18, p. 297-325.
- LAVAUD Benoît. « Madeleine », l'extatique de M. Pierre Janet. In : *Supplément à la Vie spirituelle*, 1928, juillet-août, 106, p. 114-146.

LAVAUD Benoît. Les problèmes de la vie mystique. In : *Supplément à la Vie spirituelle*, 1931, juin, 141, p. 174-189.

LEBOUC Madeleine. Lettres et témoignages. In : *Etudes carmélitaines*, 1931, 1, avril, p. 25-61.

LEBRETON Jules. La nuit obscure d'après Saint Jean de la Croix. Les sources et le caractère de sa doctrine. In : *Revue d'ascétique et de mystique*, 1928, IX, p. 3-24.

LE GALL Frédéric. *La folie saine et sauve*. Paris : Cerf, 2003, 529 p.

LEJEAL Gustave. Psychophysiologie. II. Le Miracle selon l'Eglise. In : *Revue encyclopédique*, 1894, 93, p. 459-460.

LEJEUNE Paul. Contemplation. In : *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris : Letouzey et Ané, 1911, 3, p. 1616-1631.

LEKEU Martial. Sur l'abus de la mystique. In : *Nouvelle revue théologique*, 1923, nov., p. 475-485.

LE LEU Louis. La Mystique divine et sa psychologie générale. In : *Annales de philosophie chrétienne*, 1906, août-nov., p. 449-471, 620-637.

LEMARIE Oct. Mystiques et scolastiques. In : *Annales de philosophie chrétienne*, 1909, 8, p. 5-25.

LE MONNIER Léon, VAN der ELST Robert. Stigmates de Saint François. In : *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. Paris : Beauchesne, 1927, 4, p. 1492-1507.

LEMONNYER Antoine. L'existence des phénomènes mystiques est-elle concevable en dehors de l'Eglise ? In : *Supplément à la Vie spirituelle*, 1932, 31, p. 65-79.

LEONARD Augustin. Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique. In : *Supplément de la Vie spirituelle*, 1952, 15 nov., 23, p. 430-494.

LERICHE Pierre-Ambroise. *Etudes sur les possessions en général et sur celle de Loudun en particulier*. Paris : Henri Plon, 1859, X- 259 p.

LEROY H. Démons et démoniaques. In : *Etudes*, 1897, 71, p. 332-347.

LOMBARD Emile. Mysticisme et introversion. In : *Revue de théologie et de philosophie*, 1920, 8 (nouvelle série), p. 279-307.

LOPEZ-GAY Jésus. Le phénomène mystique. In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris : Beauchesne, 1980, 10, p. 1893-1902.

LUCIEN-MARIE P. A la recherche d'une structure essentielle de la nuit de l'esprit. In : *Etudes carmélitaines. La nuit mystique. Nature et grâce, sainteté et folie*, 1938, 23, 2, p. 254-281.

LUCIEN-MARIE de St. JOSEPH. Anéantissement ou restauration ? In : *Etudes Carmélitaines. Nos sens et Dieu*, 1954, p. 194-212.

LUCIEN-MARIE de St. JOSEPH. Structure de l'expérience mystique. In : *Etudes Carmélitaines. Structure et liberté*, 1958, p. 253-273.

MAGER Aloïse. Le problème scientifique de la stigmatisation. In : *Etudes Carmélitaines. Douleur et stigmatisation*, 1936, 21, 2, p. 143-156.

MAGER Aloïse. Les fondements psychologiques de la purification passive. In : *Etudes Carmélitaines. La nuit mystique. Nature et grâce, sainteté et folie*, 1938, 23, 2, p. 240-253.

MARECHAL Joseph. *Etude sur la psychologie des mystiques*. Paris : Desclée de Brouwer, 2 vol., 1924, 298 p. ; 1937, X - 556 p.

MARECHAL Joseph. La notion d'extase, d'après l'enseignement traditionnel des mystiques et des théologiens. In : *Nouvelle revue théologique*, 1937, 64, p. 986-998.

MARECHAL Joseph. Vraie et fausse mystique. In : *Nouvelle revue théologique*, 1945, 67, p. 275-295.

MARECHAUX Bernard. *Le merveilleux divin et le merveilleux démoniaque*. Paris : Bloud, 1901, 423 p.

MATHIOLY Christiane. Notes sur l'expression de l'Absolu. In : *Etudes Carmélitaines. Ma joie ou donc es-tu ?*, 1947, 26, p. 295-307.

MICHELET Georges. L'expérience religieuse d'après James. III. Les faits religieux et la théorie de la subconscience. In : *Revue du clergé français*, 1907, LII, 15 nov., p. 379-410.

MIQUEL Pierre. *Mystique et discernement*. Paris : Beauchesne, 1997, 224 p. Cinquième partie, Les dangers de la mystique, p. 161-188.

MOLTMANN Jürgen. Théologie de l'expérience mystique. In : *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1979, 1, p. 1-18.

MUNNYNCK M. P. de. Introduction générale à l'étude psychologique des phénomènes religieux. In : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1914, 8^e année, 1, p. 5-50.

ORTOLANT Th. Démoniaques. In : *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris : Letouzey et Ané, 1908, 4, p. 409-414.

PENIDO Teixeira-Leite. Une théorie pathologique de l'Ascétisme. In : *Supplément à la Vie spirituelle*, 1932, avril, 151, p. 35-54.

PENIDO Teixeira-Leite. Critique de « Theologie der Mystik » de D. Anselm Stolz. In : *Revue thomiste*, 1937, p. 488 - 498.

PENIDO Teixeira-Leite. Grâce et folie. In : *Etudes Carmélitaines. Nature et grâce, sainteté et folie*, 1938, 23, 2, p. 294-296.

PIAT Clodius. L'expérience du divin. In : *Revue néo-scholastique*, 1903, p. 345-367.

PICAVET François. Essai de classification des mystiques. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1912, 74, p. 1-26.

PITHOYS Claude. *A Seventeenth century exposure of superstition : Select texts of Claude Pithoys (1587-1676)*. The Hague : Martinus Nijhoff, 1972, 263 p. La découverte des faux possédez, p. 3-44 (1^{ère} parution : 1621).

PLE Albert. Les variations de l'Eglise à l'égard de la psychanalyse. In : *Concilium*, 1974, 99, nov., p. 119-124.

POULAIN Augustin. *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*. Paris : Beauchesne, 1931, 11^e éd., 681 p. (1^{ère} parution : 1901).

POULAIN Augustin. Extase. In : *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. Paris : Beauchesne, 1911, 1, p. 1865-1868.

RABEAU Gaston. L'expérience mystique et la preuve de l'existence de Dieu. In : *Revue thomiste*, 1933, 16, p. 453-465.

RABEAU Gaston. Hallucinations et Délire. In : *Supplément à la Vie spirituelle*, 1935, fév., 185, p. 102-108.

RABEAU Gaston. Théologie mystique et psychiatrie. In : *Supplément à la Vie spirituelle*, 1935, juin, 189, p. 129-143.

REYPENS I. Ame (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques). In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris : Beauchesne, 1932, 1, p. 433-469.

RIBET Jérôme. *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*. Paris : Poussielgue, 1895-1902, 4 tomes. (1^{ère} parution : 1879-1883).

ROUPAIN Eugène. Une psychologie de l'état de grâce. In : *Etudes*, 1910, 125, p. 211- 228.

ROURE Lucien. Le mysticisme et ses explications pathologiques. In : *Etudes*, 1906, 108, p. 145-170.

ROURE Lucien. Mysticisme. Prophétisme délirant, subconscience. In : *Etudes*, 1908, 116, p. 350-374.

ROURE Lucien. Mysticisme. In : *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. Paris : Beauchesne, 1916, 3, p. 1014-1024.

ROURE Lucien. Mystique ou illuminée ? In : *Etudes*, 1918, 154, p. 555-579.

ROURE Lucien. Positivismes. In : *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. Paris : Beauchesne, 1922, 4, p. 37-53.

ROURE Lucien. Une extatique à la Salpêtrière. In : *Etudes*, 1927, 20 fév., p. 413-433.

SAUDREAU Auguste. *L'état mystique sa nature - ses phases et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, 2^e édition revue et augmentée. Paris : Amat-Brunet, 1921, 380 p. (1^{ère} parution : 1903).

STOLZ Anselme. *Théologie de la mystique*. Chevetogne : éd. des Bénédictins d'Amay, 1947, 2^e éd., XVI - 264 p. (1^{ère} parution : 1936).

- TANQUEREY Adolph. *Phénomènes mystiques extraordinaires*. Paris : éd. Sainte Jeanne d'Arc, 1986, 54 p. (Extr. du *Précis de théologie catholique*, 1923-24).
- THIBON Gustave. La psychanalyse freudienne et la psychologie scolastique. In : *Revue thomiste*, 1931, 66, mai-juin, p. 488-521.
- THURSTON Herbert. *Les phénomènes physiques du mysticisme*. Paris : éd. du Rocher, 1986, 509 p. (1^{ère} parution : 1952).
- TILLIETTE, Xavier. A propos des études mystiques du Père Joseph Maréchal. In : *Nouvelle revue de théologie*, 2000, 122, p. 533-546.
- TONQUEDEC Joseph de. *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*. Paris : 1916, XVI - 461 p.
- TONQUEDEC Joseph de. Anormaux (sanctification des). In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris : Beauchesne, 1937, 1, p. 678-689.
- TONQUEDEC Joseph de. *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*. Paris : Beauchesne, 1938, 241 p.
- TRINITE Louis de la. Sèche et obscure nuit de la contemplation. In : *Etudes carmélitaines. Illuminations et sècheresses*, 1937, 22, II, p. 206-229.
- VALLART-ROSSI Marie-Agnès. *Les faux mystiques chrétiens*. Paris : Nouvelle cité, 1988, 169 p.
- VANDENBROUCKE François. Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines. In : *Nouvelle revue théologique*, 1950, 72, p. 372-389.
- VANDENBROUCKE François. V. L'action du Saint-Esprit dans les âmes. In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris : Beauchesne, 1961, 4 (2^{ème} partie), p. 1302-1318.
- VERNAY Robert. Découragement. In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris : Beauchesne, 1957, 3, p. 58-65.
- VERNIER André. *L'extase et la personnalité. Etude de psychologie religieuse*. Thèse : Théologie protestante : Montauban 1901, 71 p. Chap. 2, L'extase et la psychologie morbide, p. 28-41.
- WAFFELAERT Gustave. Les démoniaques de la Salpêtrière et les vrais possédés du Démon. In : *La science catholique*, 1888, 2, p. 273-287, 352-369, 496-507, 571-593.
- WALGRAVE Jan-Hendrix. *La mystique*./Sous la dir. de Jean-Marie Van CANGH. Paris : Desclée de Brouwer, 1988, 241 p., Théologie de la grâce et expérience mystique dans la tradition de l'Eglise catholique, p. 189-216.
- WILLWOLL Alexandre. Ascèse, ascétisme : L'époque moderne. IV. Psychologie de l'ascèse. In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris : Beauchesne, 1937, 1, p. 1001-1010.
- ZAEHNER Robert. *Mystique sacrée, mystique profane*. Paris : éd. du Rocher, 1983, 363 p. (1^{ère} parution : 1957).

3. THEOLOGIE CHRETIENNE NON CATHOLIQUE

ANSALDI Jean. *L'articulation de la foi, de la théologie et des Ecritures*. Paris : Cerf, 1991, 247 p.

BOIS Henri. La Grâce divine n'agit t'elle que sur le subconscient ? In : *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1909, 18, p. 1-36.

LARCHET Jean-Claude. *Thérapeutique des maladies mentales : l'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*. Paris : Cerf, 1992, 181 p.

LARCHET Jean-Claude. *Thérapeutique des maladies spirituelles : une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe*. 4^e éd. Paris : Cerf, 2000, 848 p. (1^{ère} parution : 1991). Deuxième partie : Nosographie et pathogenèse des maladies spirituelles : les passions, p. 129-284.

PERRIER Louis. *Le sentiment religieux a-t-il une origine pathologique ?* Paris : Fischbacher, 1912, 63 p.

4. HISTOIRE

4.1. HISTOIRE DE LA PSYCHOPATHOLOGIE

AMARILLI Philippe. *La dissociation selon Janet : vers un inconscient "à la française"*. Thèse : Méd. : Strasbourg I :1991, 128 p.

ANGLO Sydney. *Folie et déraison à la Renaissance*. /Ed. par la dir. de l'institut interuniversitaire pour l'étude de la Renaissance et de l'humanisme. Bruxelles : éd. Université libre, 1976, 234 p. -[42 p.] *Melancholia and Witchcraft : the debate between Wier, Bodin, and Scot*, p. 209-227.

AUDISIO Michel. *La folie raisonnée*./Sous la dir. de Michelle CONDORET. Paris : PUF, 1989, 498 p. Approche épistémologique de la folie, p. 47-77.

AXENFELD Alexandre. *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infâmes, des sorcières et empoisonneurs : des ensorcelez et démoniaques et de la guérison d'iceux : item de la punition que méritent les magiciens, les empoisonneurs et les sorcières, le tout compris en six livres (1563)*, par Jean WIER. Paris : éd. A. Delahaye et Lecrosnier, 1885, vol. 1, LIX - 624 p. Biographie de Jean Wier, p. IX-XXVII.

BARRAUD Henri-Jean. *Freud et Janet, étude comparée*. Paris : Privat, 1971, 289 p. - [1].

BELCKE Ingrid. *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal : die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1971, CXLII-421 p. Die Völkerpsychologie, p. XLII-LXI.

BERILLON Edgar. L'école de psychologie. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, 1907, 22, p. 226-229.

BORCH-JACOBSEN Mikkel, SHAMDASANI Sonu. *Le dossier Freud. Enquête sur l'histoire de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 2006, 510 p.

BOUCAUD Michel de. *La spiritualité en perspective. Rencontres interdisciplinaires (neuropsychologie, psychiatrie, médecine, psychologie, philosophie, histoire, pratiques)*./Sous la dir. de Jacques CHAZEAU. Paris : L'Harmattan, 2004, 285 p. Chap. 2, psychiatrie et spiritualité, p. 27-53.

BOWMAN Franck-Paul. Une lecture politique de la folie religieuse ou « théomanie ». *In* : *Critique. Revue du dix neuvième siècle*, 1979, 24, p. 77-87.

BRANDT Pierre-Yves. *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changement des contextes socio-culturels, requête réflexives*./Sous la dir. de Pierre GISEL, Jean-Marc TETAZ. Genève : Labor et Fides, 2002, 414 p. Quand la religion se mire dans la lorgnette du psychologue, p. 266-284.

BRAUNSTEIN Jean-François. L'école française de philosophie de la médecine. *In* : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1990, 74, p. 35-44.

BRAUNSTEIN Jean-François. Antipsychologisme et philosophie du cerveau chez Auguste Comte. *In* : *Revue internationale de philosophie*, 1998, 203, 1, p. 7-28.

BROOKS John. Philosophy and psychology at the Sorbonne, 1885-1913. *In* : *Journal of the History of the Behavioral sciences*, 1993, 29, p. 123-145.

CACIOLA Nancy. Mystics, demoniacs, and the physiology of spirit possession in medieval Europe. *In* : *Comparative Studies in Society and History*, 2000, 42, 2, p. 268-306.

CACIOLA Nancy. *Discerning spirits. Divine and Demonic Possession in The Middle ages*. Ithaca and London : Cornell University Press, 2003, XVI - 327 p.

CARROY-THIRARD Jacqueline. Possession, extase, hystérie au 19^e siècle. *In* : *Psychanalyse à l'université*, 1980, 5, 19, p. 499-515.

CARROY-THIRARD Jacqueline. *Le mal de Morzine. De la possession à l'hystérie (1857-1877)*. Paris : Solin, 1981, 162 p.

CARROY Jacqueline. *Hypnose, suggestion et psychologie. L'invention de sujets*. Paris : PUF, 1991, 269 p.

CEARD Jean. *Folie et déraison à la renaissance*./Ed. par l'institut interuniversitaire pour l'étude de la Renaissance et de l'humanisme. Bruxelles: éd. Université libre, 1976, 234 p. - [42] p. Folie et démonologie au XVI^{ème} siècle, p. 131-147.

CEARD Jean. *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle en France*. Genève : librairie Droz, 1977, 513 p. Chap. 14, Le monde obscur. L'occulte et le démoniaque, p. 336-364.

CEARD Jean. *Diable, diables et diableries au temps de la renaissance*./Sous la dir. de Margaret T. JONES-DAVIES. Paris : Jean Touzot, 1988, 13, 238 p. Médecine et démonologie, les enjeux d'un débat, p. 97-112.

CEARD Jean. Démonologie et démonopathies au temps de Charcot. *In* : *Histoire des sciences médicales*, 1994, 28, 4, p. 337-343.

- CEARD Jean. *Le Diable. Colloque de Cerisy.* /Sous la dir. de Jean-Claude AGUERRE. Paris : Dervy, 1998, 209 p. Le diable singe de Dieu selon les démonologues des XVI^e et XVII^e siècles, p. 31-45.
- CHAZAUD Jacques. L'événement : la publication des Œuvres complètes de S. Freud. In : *L'information psychiatrique*, 1986, 64, 6, p.745-746.
- CHEMOUNI Jacqy. *Georg Groddeck. Psychanalyste de l'imaginaire.* Paris : Payot, 1984, 347 p. Chap. VIII, Dieu-nature-ça, p. 160-195.
- CLARK Edwin, DEWHURST Kenneth. *An illustrated History of Brain Function.* Berkley & Los Angeles : University of California press, 1972, 154 p.
- CLARK Stuart. *Illness and Healing Alternatives in Western Europe.* /Ed. by Marijke GIJSWIJT-HOFSTRA, Hilary MARLAND, Hans de WAARDT. London / New-York : Routledge, 1997, XI - 272 p. Chapter 2, Demons and Disease. The disenchantment of the sick (1500-1700), p. 38-58.
- CLERVOY Patrick. *Henri Ey. 1900-1977. Cinquante ans de psychiatrie en France.* Paris : Synthélabo, 1997, 303 p.
- COFFIN Jean-Christophe. *Alfred Maury, érudit et rêveur. Les sciences de l'homme au milieu du XIX^e siècle.*/Sous la dir. de Jacqueline CARROY et Nathalie RICHARD. Rennes : P. U. R., 2007, 204 p. Alfred Maury ou l'analyse profane de la médecine mentale, p. 89-103.
- COLOMBA Daria. Psychoanalysis and the Catholic Church in Italy : The role of Father Agostino Gemelli, 1925-1953. In : *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 2003, 39 (4), p. 333-348.
- DALLE Benoît, EDEL Yves, FERNANDEZ Alejandro. *Bien que mon amour soit fou. Erotomanies : du regard à une écoute.* Paris : Synthélabo, 1997, 368 p.
- DANDREY Patrick. De la pathologie mélancolique à la psychologie de l'autosuggestion : l'herméneutique de la sorcellerie et de la possession au XVII^e siècle. In : *Littératures classiques*, 1995, 25, automne, p. 135-159.
- DANDREY Patrick. *Anthologie de l'humeur noire. Ecrits sur la mélancolie d'Hippocrate à l'Encyclopédie.* Paris : Gallimard, 2005, 791 p.
- DELACROIX Henri. Maine de Biran et l'école médico-psychologique. In : *Bulletin de la société française de philosophie*, 1924, 24, p. 51-63.
- DIDI HUBERMAN Georges. Charcot, l'histoire et l'art. Imitation de la croix et démon de l'imitation. In : *Les démoniaques dans l'art*, de Jean-Martin CHARCOT, Paul RICHER. Paris : Macula, 1984, p.127-188.
- DIDI-HUBERMAN Georges. La femme clichée : dermatographie et stigmatisation expérimentale au XIX^{ème} siècle. In : *Les Cahiers de l'Herne, Stigmatisation*, 2001, 75, p.167-176. (1^{ère} parution: 1984).
- DOWBIGGIN Ian. Alfred Maury and the politics of the Unconscious in nineteenth-century France. In : *History of Psychiatry* , 1990, 1, p. 255-287.

DOWBIGGIN Ian. *La folie héréditaire ou comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps de savoir et de pouvoir dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle*. Paris : E. P. E. L., 1993, 231 p. La société médico-psychologique. L'aliénisme et sa recherche d'une identité professionnelle : 1840-1870, p. 105-125 (1^{ère} parution : 1991).

DUBIGEON-DOLLE Claudie. Nietzsche, Freud, dieu et la psychologie. In : *Magazine littéraire*, 1978, 141, oct., p. 17-18.

DUBOIS Anne-Marie, OLIVIER-MARTIN René. Péché, semiologie, nosologie. In : *L'Evolution psychiatrique*, 1991, 56, 2, p. 375-389.

DUBOIS Claude-Gilbert. Eléments d'information sur la préhistoire de la psychiatrie. Histoire et conceptions de la "folie" au XVI^è siècle. In : *2000 ans de Psychiatrie*. 1^{ère} partie Paris : éd. N. H. A., 1998, p. 36-47.

DUMAS Georges. Qu'est-ce que la psychologie pathologique ? In : *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1908, 9, p. 10-22.

EDEL Yves. *A propos des certificats de G. de Clerambault dans le fond d'archives de l'admission Sainte-Anne. Réflexions et résultats d'une histoire quantitative et clinique de l'automatisme mental. De 1905 à 1934*. Mémoire pour le C. E. S. de psychiatrie, U. L. P. , Strasbourg, 1988, 239 p.

EDELMAN Nicole. L'invisible (1870-1890) : une inscription somatique. In : *Ethnologie française*, 2003, 33, 4, p. 593-600.

ELLENBERGER Henri. *Histoire de la découverte de l'inconscient*. Paris : Fayard, 1995, 995 p. (1^{ère} parution : 1970).

ELLENBERGER Henri. Interview réalisée par Jacques MOUSSEAU . In : *Psychologie*, 1972, 27, p. 34-43.

FERBER Sarah. *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*./ Ed. by Marijke GIJSWIJT-HOFSTRA, Hilary MARLAND, Hans de WAARDT. London/New-York : Routledge, 1997, XI- 272 p. Chapter 6, Charcot's demons. Retrospective medicine and historical diagnosis in the writings of the Salpêtrière school, p. 120-140.

FERNANDEZ-ZOILA Adolfo. Le récit-délire dans ses productions portées. A propos du « délire d'hallucinations » selon Pierre Quercy. In : *Actualités psychiatriques*, 1981, X, 2, p. 52-59.

FINELTAIN Ludwig. Les manuels de psychiatrie. La psychiatrie à la lumière des manuels, précis et traités. La psychiatrie à la lumière des dictionnaires, glossaires et lexiques. In : *Bulletin de psychiatrie*, 2003,13, fév., 31 p.

FOUCAULT Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard, 1998, 689 p. (1^{ère} parution : 1961).

FOUCAULT Michel. *Dits et écrits*. Paris : Gallimard, 1994, tome 1, 855 p. Les déviations religieuses et le savoir médical, p. 624-635 (1^{ère} parution : 1968).

FOUCAULT Michel. *Dits et écrits*. Paris : Gallimard, 1994, tome 1, 855 p. Médecins, juges et sorciers au XVII^è siècle, p. 753-766 (1^{ère} parution : 1969).

FOUCAULT Michel. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974.* Paris : Gallimard/Seuil, 2003, XI - 399 p.

FOUCAULT Michel. *Les anormaux. Cours au collège de France 1974-1975.* Paris : Gallimard/Seuil, 1999, XI - 355 p.

FRITZ Jean-Marie. *Le discours du fou au Moyen Age. XII^e- XIII^e siècles.* Paris : PUF, 1992, 415 p.

GOLDSTEIN Jan. *Consoler et classier. L'essor de la psychiatrie française.* Paris : Synthélabo, 1997, 504 p. (1^{ère} parution : 1987).

GUILLEMAIN Hervé. *Diriger les consciences, guérir les âmes. Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830-1939).* Paris : éd. La Découverte, 2006, 347 p.

GUMPPER Stéphane. *Le délire mystique. Perspective psychopathologique.* Mémoire de maîtrise de psychologie clinique, sous la direction de Franklin RAUSKY, U.L.P., Strasbourg 1, 2002, 62 p.

GUMPPER Stéphane. *Epistémologie de la construction de discours sur le fait mystique : entre médecine aliéniste et théologie catholique (1793-1960).* Mémoire de recherche de D.E.A. de psychologie humaine et psychopathologie, sous la direction de Franklin RAUSKY, U.L.P., Strasbourg 1, 2005, 106 p.

GUSDORF Georges. *Les sciences humaines et la conscience occidentale VI, l'avènement des sciences humaines au siècle des lumières.* Paris : Payot, 1973, 591 p. Première partie. La psychologie, p. 21-29.

HAMRAOUI Eric. Article Binet-Sanglé Charles. In : *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. 9. Les sciences religieuses : Le XIX^e siècle, 1800-1914.* / Sous la dir. de François LAPLANCHE. Paris : Beauchesne, 1996, p. 64-66.

HAUSTGEN Thierry. *Observations & certificats psychiatriques au XIX^e siècle.* Paris : Ciba, 1985, 420 p.

HAUSTGEN Thierry. Histoire des psychoses délirantes chroniques. 1^{ère} partie. De Pinel à Magnan (1800-1890). In : *Synapse*, 1989, 51, fév., p. 31-42.

HAUSTGEN Thierry. Histoire des psychoses délirantes chroniques. 2^{ème} partie. De Séglas au DSM III révisé (1890-1987). In : *Synapse*, 1989, 52, mars, p. 31-42.

HAUSTGEN Thierry. *Une histoire des psychoses.* Paris : Norbert Attali, 1997, 464 p

HAUSTGEN Thierry, BOURGEOIS Marc. Cinquante ans d'histoire des psychoses à la Société médico-psychologique (1852-1902). In : *Annales médico-psychologiques*, 2002, 160, p. 730-738.

HESNARD Angelo. Un parallèle Janet-Freud. In : *Bulletin de psychologie*, 1960, XIV, 184, p. 69-73.

JACYNA Léon S. Medical science and moral science : the cultural relations of physiology in restoration France. In : *History of Science*, 1987, 25, p. 111-146.

KAKAR Sudhir, CLEMENT Catherine. *La folle et le saint.* Paris : Seuil, 1993, 294 p.

- LAHARIE Muriel. Le malade mental dans la société médiévale. In : *Nouvelle histoire de la psychiatrie.*/Sous la dir. de J. POSTEL, C. QUETEL. Paris : Dunod, 2002, 2^e éd., p. 57-75.
- LAIGNEL-LAVASTINE Maxime, VINCHON Jean. *Les malades de l'esprit et leurs médecins du XVI^e au XIX^e siècle. Les étapes des connaissances psychiatriques de la Renaissance à Pinel.* Paris : N. Maloine, 1930, 377 p.
- LALOUETTE Jacqueline. *La République anticléricale : XIX^e - XX^e siècles.* Paris : Seuil, 2002, 472 p. - 8 p. de pl. Charcot au cœur des problèmes religieux de son temps : à propos de « la foi qui guérit », p. 285-299.
- LANGE-EICHBAUM Wilhelm, KURT Wolfram. *Genie, Irnsinn und Ruhm.* München/Basel : Ernst Reinhardt Verlag, 6^e éd. remaniée et aug., 1979, 764 p. (1^{ère} parution : 1928). Pathographische Belege. Das problem Jesus, p. 403-434.
- LANGLOIS Claude. La photographie comme preuve, entre médecine et religion. In : *Histoire des sciences médicales*, 1994, XXVIII, 4, p. 325-336.
- LANTERI-LAURA Georges. Introduction générale à la psychologie. In : *Encyclopédie médico-chirurgicale.* Paris, 37030 A 10, psychiatrie, 1967, 3 p.
- LANTERI-LAURA Georges. *Les fondements de la clinique. 1. Histoire et structure du savoir psychiatrique*, de Paul BERCHERIE. Paris : Seuil, 1980, XVI - 306 p. Préface, p. 7-13.
- LANTERI-LAURA Georges. La place de la notion de schizophrénie dans la tradition française. In : *Synapse*, 1988, 40, p. 32-49.
- LANTERI-LAURA Georges. L'Antique et les racines philosophiques de la psychiatrie moderne. In : *L'Evolution psychiatrique*, 1991, 563, p. 533-543.
- LANTERI-LAURA Georges. *Les hallucinations.* Paris : Masson, 1991, IX - 178 p.
- LANTERI-LAURA Georges. *Essai sur les paradigmes de la psychiatrie moderne.* Paris : éditions du Temps, 1998, 284 p.
- LANTERI-LAURA Georges. Rencontres de l'épistémologie de la psychiatrie avec son histoire. In : *Annales médico-psychologiques*, 2001, 159, p. 372-382.
- LAPASSADE Georges. *La découverte de la dissociation.* Paris : Loris Talmart, 1998, 107 p.
- LE GAL Michel. *Le savoir médical et biologique au service du progrès de l'hygiène et de la santé dans l'Europe du 19^e siècle.* Colloque de l'APREPA, Psychiatrie et Sociétés sécuritaires : Otage, complice ou Résistante ?, 27 mars 2008, à Brumath.
- LE MALEFAN Pascal. Les délires spirites et le spiritisme dans la nosographie psychiatrique française. In : *Synapse*, 1989, 50, p. 67-74.
- LE MALEFAN Pascal. Pierre Janet. Le spiritisme et les délires spirites. In : *L'Evolution psychiatrique*, 1993, 58,2, p. 445-452.
- LE MALEFAN Pascal. *Folie et spiritisme ; histoire du discours psychopathologique sur la pratique du spiritisme, ses abords et ses avatars (1850-1950).* Paris : L'Harmattan, 1999, 212 p.

MAILLARD Christine. *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900.*/Sous la dir. de Moritz BABLER, Hildegard CHATELLIER. Strasbourg : Presses universitaires, 1998, 528 p. Le «mystique» et la psyché. De la philosophie à la psychanalyse, p. 75-93.

MAITRE Jacques. A l'écoute de Madeleine Lebouc. In : *L'Evolution psychiatrique*, 1989, 54, 2, p. 451-459.

MAITRE Jacques. Histoire de symptômes. Histoire d'âme. Essai de psychanalyse socio-historique. In : *Revue du littoral*, 1994, 14, 41, p. 34-51.

MAITRE Jacques. De Bourneville à nos jours : interprétations psychiatriques de la mystique. In : *L'Evolution psychiatrique*, 1999, 64, 4, p. 765-778.

MAITRE Jacques. Vision et/ou hallucinations chez les visionnaires-prophétesses catholiques. In : *L'Evolution psychiatrique*, 2000, 2, p. 255-272.

MARGOLIN Jean-Claude. La folie sacrée à la Renaissance. In : *Nouvelle histoire de la psychiatrie.*/Sous la dir. de J. POSTEL, C. QUETEL. Paris : Dunod, 2002, 2^e éd., p. 96-105.

MARTIN Julian. *The medical enlightenment of the eighteenth century.* / Ed. by Andrew CUNNINGHAM, Roger FRENCH. Cambridge : University press, 1990, XI -330 p. 5. Sauvages's nosology medical enlightenment in Montpellier, p. 111-137.

MASSON Maurice, BOURGEOIS Marc. La médicalisation de l'institution charitable : de Saint Jean de Dieu à Philippe Pinel. In : *Annales médico-psychologiques*, 2006, 164, p. 237-243.

MELENOTTE George-Henri. La dictée de Jung. In : *Littoral*, 1994, 14, 39, fév., p. 19-40.

MENGAL Paul. Pour une histoire de la psychologie. In : *Revue de synthèse*, 1988, 3-4, p. 485-497.

MENGAL Paul. Naissances de la psychologie : la nature et l'esprit. In : *Revue de synthèse*, 1994, 3-4, p. 355-373.

MENGAL Paul. Article Charles Blondel. In : *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. 9. Les sciences religieuses au XIX^e siècle, 1800-1914.*/Sous la dir. de François LAPLANCHE et alii. Paris : Beauchesne, 1996, p. 71.

MENGAL Paul. La constitution de la psychologie comme domaine du savoir aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles. In : *Revue d'Histoire des sciences humaine* 2000, 2, p. 5-27

MENGAL Paul. *La naissance de la psychologie.* Paris : L'Harmattan, 2005, 414 p.

MENSIOR Marc. Le débat médical autour de la possession de Loudun. In : *Synapse*, 1987, 30, fév., p. 66-76.

MIDELFORT Erik. *The German People and the Reformation.* /Ed. by Ronnie PO-CHIA HSIA. Ithaca & London : Cornell University Press, 1988, VII - 303 p. 11. Johann Weyer and the Transformation of the Insanity Defense, p. 234-261.

MORDIER Jean-Pierre. *Les débuts de la psychanalyse en France. 1895-1926.* Paris : Maspero, 1981, 279 p. 3. De 1903 à 1918 : la psychanalyse mise en scène, p. 87-140.

- NICOLAS Serge, CHARVILLAT Agnès. Théodore Flournoy (1854-1920) and experimental psychology : Historical note. In : *American Journal of Psychology*, 1998, 111, 2, p. 279-294.
- NICOLAS Serge, MARCHAL Anne, ISEL Frédéric. La psychologie au XIX^{ème} siècle. In : *Revue d'Histoire des sciences humaines*, 2000, 2, p. 57-103.
- NICOLAS Serge. *Théodule Ribot (1839-1917) : philosophe breton fondateur de la psychologie*. Paris : L'Harmattan, 2005, 226 p.
- NICOLAS Serge. *Les facultés de l'âme. Une histoire des systèmes*. Paris : L'Harmattan, 2005, 360 p.
- Nouvelle histoire de la psychiatrie*. 2^è éd./Sous la dir. de Jacques POSTEL, Claude QUETEL. Paris : Dunod, 2002, XIX - 647 p. (1^{ère} parution : 1982).
- OHAYON Annick. *L'impossible rencontre. Psychologie et psychanalyse en France. 1919-1969*. Paris : éd. la Découverte, 1999, 437 p.
- PARSONS William. Psychology of religion. In : *Encyclopedia of Religion*. 2^e ed. /Ed. by L. JONES, 2005, 11, p. 3473-3481.
- PEWZNER Evelyne. *L'homme coupable. La folie et la faute en occident*. Paris : Odile Jacob, 1996, 370 p.
- PEWZNER Evelyne. *Naissance et développement de la psychopathologie*. Paris : Dunod, 2^e éd. 2002, VII - 311 p. (1^{ère} parution : 1995).
- PIGEAUD Jackie. L'Antiquité et les débuts de la psychiatrie française. In : *Nouvelle histoire de la psychiatrie*./Sous la dir. de J. POSTEL et C. QUETEL. Paris : Dunod, 2002, 2^e éd., p. 133-151.
- PIETIKAINEN Petter. National typologies, races and mentalities in C. G. Jung's psychology. In : *History of European Ideas*, 1998, vol. 24, 6, p. 359-373.
- POSTEL Jacques, ALLEN David. *La psychiatrie*. Paris : Larousse, 1994, 782 p.
- RAUSKY Franklin. *Le racisme. Mythes et sciences*./Sous la dir. de Maurice OLENDER. Paris : éd. Complexe, 1981, 467 p. « Fin de siècle » et « Fin de race » dans la théorie de la dégénérescence de Max Nordau, p. 377-383.
- RAUSKY Franklin. La foi qui guérit : Charcot, Bernheim, Janet et Freud. In : *L'hypnose cent un ans après Charcot, Bernheim, Janet et Freud*. Paris : Actes de la société française d'hypnose, 1994, p. 73-75.
- RAUSKY Franklin. *Contagion psychique*. Séminaire de D. E. A., à la Faculté de psychologie (ULP, Strasbourg), le 5 mai 2004.
- REYMOND Bernard. *Actualité de la réforme : vingt quatre leçons*./Présentées par la Faculté de théologie de l'Université de Genève à l'auditoire de Calvin dans le cadre du 450^e anniversaire de la Réformation, 1536-1986. Genève : Labor & Fides, 1987, 328 p. Quant la théologie de la faculté de Genève était tentée de virer à la psychologie religieuse, p. 191-206.

RIBOT Théodule. Philosophie et psychologie en France. In : *Revue d'Histoire des sciences humaines*, 2000, 2, p. 107-123. (1^{ère} parution : 1877).

RIBOT Théodule. *Les maladies de la volonté*. Paris : Félix Alcan, 1888, 5^e éd., 180 p. (1^{ère} parution : 1883). Chap. 5, L'anéantissement de la volonté, p. 123-146.

RIBOT Théodule. *Les maladies de la personnalité*. Paris : Félix Alcan, 1911, 15^e éd., 174 p. (1^{ère} parution : 1885). Chap. 3, Les troubles intellectuels, p. 102-138.

RIBOT Théodule. *Psychologie de l'attention*. Paris : Félix Alcan, 1889, 180 p. Chap. 3, Les états morbides de l'attention, p. 114-164.

RIBOT Théodule. *La psychologie des sentiments*. Paris : Félix Alcan, 1896, XI - 443 p. Chap. 9, Le sentiment religieux, p. 297-319.

RIBOT Théodule. *Essai sur l'imagination créatrice*. Paris : Félix Alcan, 1900, VII- 304 p. Chap. 3, L'imagination mystique, p. 185-197.

RIBOT Théodule. *Essai sur les passions*. Paris : Félix Alcan, 1917, VII-192 p. (1^{ère} parution : 1907). Chap. 3, la généalogie des passions (deuxième partie), p. 95-136.

RIBOT Théodule. *La vie inconsciente et les mouvements*. Paris : Félix Alcan, 1914, III - 172 p. Chap. 3, Le problème de la pensée sans images et sans mots, p. 79-115.

RIBOT Théodule. L'idéal quiétiste. In : *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1915, 80, p. 440-454.

ROUDINESCO Elisabeth. *Jacques Lacan : esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris : Fayard, 1993, 723 p. + 6 pl.

ROUDINESCO Elisabeth. Carl-Gustav Jung : de l'archétype au nazisme. Dérives d'une psychologie de la différence. In : *L'Infini*, 1998, 63, automne, p. 74-94.

ROUDINESCO Elisabeth. Article Ça. In : *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Fayard, 2000, 2^e éd., p. 161-162.

ROUDINESCO Elisabeth. Article Ellenberger Henri. In : *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Fayard, 2000, 2^e éd., p. 262-264.

ROUDINESCO Elisabeth. Article Groddeck Walter Georg. In : *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Fayard, 2000, 2^e éd., p. 424-428.

ROUDINESCO Elisabeth. Article historiographie. In : *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Fayard, 2000, 2^e éd., p. 456-459.

ROUDINESCO Elisabeth. Article Jung Carl Gustav. In : *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Fayard, 2000, 2^e éd., p. 569-574.

ROUDINESCO Elisabeth. Article Le malaise dans la culture. In : *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Fayard, 2000, 2^e éd., p. 652-655.

SAINTYVES Pierre (pseudonyme pour Emile NOURRY). *La simulation du merveilleux*. Paris : Flammarion, 1912, XII-387 p.

SAVIGNANO Armando. *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste.*/Sous la dir. de Paul GILBERT. Bruxelles : éd. Lessius, 2000, 536 p. Maréchal et l'expérience religieuse. Dialogue avec Leuba, Delacroix, James, p. 179-193.

SCHIPPERGES Heinrich. *Ergriffenheit & Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell- anthropologische und - psychiatrische Fragen.* / Ed. par Jürg ZUTT. Bern / Munich : Francke Verlag, 1972, 179 p. Zum Phänomen der « Besessenheit » im arabischen und lateinischen Mittelalter, p. 81-94.

SEGAL Robert. *William James and the Varieties of Religious Experience.*/Ed. by Jeremy CARRETTE. New-York : Routledge, 2005, XVI - 252 p. Chap. 8, James and Freud on Mysticism, p. 124-132.

SIMMONET Jacques. Folie et notations psychopathologiques dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. In : *Nouvelle histoire de la psychiatrie.*/Sous la dir. de J. POSTEL, C. QUETEL. Paris : Dunod, 2002, 2^e éd., p. 48-56.

SUEUR Laurent. La place de la religion catholique dans les asiles d'aliénés au 19^{ème} siècle. In : *Revue historique*, 1993, janvier, p. 141-148.

SUEUR Laurent. La fragile limite entre le normal et l'anormal : lorsque les psychiatres français essayaient, au 19^{ème} siècle, de reconnaître la folie. In : *Revue historique*, 1994, 591, p. 31-51.

SWAIN Gladys. *Dialogue avec l'insensé.* Paris : Gallimard, 1994, 283 p.

TAVES Ann. *Fits, Trances, & Visions. Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James.* Princeton : University Press, 1999, 449 p.

TAVES Ann. Religious expériences. In : *Encyclopedia of Religion.* 2^e ed./Ed. by L. JONES, 2005, 11, p. 7736-7750.

VALLON Charles, GENIL-PERRIN Georges. La psychiatrie médico-légale dans l'œuvre de Zacchias (1584-1659). In : *Revue de psychiatrie*, 1912, 16, p. 46-84, 90-106.

VANDERMERSCH Patrick. *Aspects in Contexts. Studies in the History and Psychology of Religion.* Amsterdam : ed. Rodopi, 2000, 299 p. The Failure of second Naïveté. Some Landmarks in the History of French Psychology of Religion, p. 235-279.

VERBIZIER Jean de. Transes et prophétisme. Les trembleurs des Cévennes. In : *Annales médico-psychologiques*, 2000, 158, 1, p. 64-66.

VIDAL Fernando. La psychologie empirique et son historicisation pendant l'Aufklärung. In : *Revue d'Histoire des sciences humaines*, 2000, 2, p. 29-56.

WEISS Allen S. La glossolalie et la glossographie dans les délires théologiques. In : *Langages*, 1988, 91, sept., p. 105-110.

WULFF David. *Psychology of Religion. Classic & Contemporary.* New-York : John Wiley & sons, inc, 1997, 2^e éd., XXI-760 p. (1^{ère} parution : 1991).

4.2. HISTOIRE DES RELIGIONS

BAREAU André. Nirvâna et samsara. In : *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 11. Paris : 1980, t. XI, p. 823-824.

BAFFOY Thierry. Bouddhismes et religions orientales en Occident. In : *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 17. Paris : 1980, p. 404-406.

BEGUIN Jacques et alii. *Cent ans de sciences religieuses en France à l'Ecole pratique des Hautes Etudes*. Paris : Cerf, 1987, 185 p.

BORGEAUD Philippe. Qu'est ce que l'histoire des religions ? In : *Equinoxe : revue de sciences humaines*, 1999, 21, p. 67-83.

CABANEL Patrick. L'institutionnalisation des « sciences religieuses » en France (1879-1908). Une entreprise protestante ? In : *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, 1994, janv.-mars, p. 33-80.

CAILLAT Colette. Jean Filliozat (1906-1982). In : *Journal Asiatique*, 1983, CCLXXI, p. 1-24.

DEMIEVILLE Paul. L'état actuel des études bouddhiques. In : *Revue de théologie et de philosophie*, 1927, XV, 62, p. 43-65.

DESPLAND Michel. *Religion in the making. The Emergence of the Sciences of Religion*. /Ed. by Arie L. MOLENDIJK, Peter PELS. Boston : ed. Brill, 1998, 318 p. Sciences of Religion in France during the july monarchy (1830-1848), p. 31-43.

DESPLAND Michel. Les sciences religieuses en France : des sciences que l'on pratique mais que l'on n'enseigne pas. In : *Archives de sciences sociales de religions*, 2001, 116, p. 5-25.

DUPRE Louis. Mysticisme. In : *Encyclopedia of Religion*. 2^e ed. /Ed. by L. JONES. New-York : Mac Millan, 2005, 9, p. 6341-6355. (1^{ère} parution : 1987).

EHRMAN Bart. *Les christianismes disparus. La bataille pour les Ecritures : apocryphes, faux et censures*. Paris : Bayard, 2007, 416 p.

ERMANI V. L'orientalisme et le devoir apologétique des catholiques. In : *Annales de philosophie chrétienne*, 1899, 39, p. 489-511.

EVANS-WENTZ Walter. *Bardo Thödol. Le livre des morts tibétains ou les expériences d'après la mort dans le plan du Bardo suivant la version anglaise du lama Kazi Dawa Samdup*. Paris : Adrien Maisonneuve, 1933, VIII-245 p. Introduction, p. 1-69.

GADILLE Jacques. *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. /Sous la dir. de Jean-Marie MAYEUR et alii. Paris : Desclée de Brouwer, 1995, tome 11, 1172 p. Chap. IV, Face aux nouvelles sciences religieuses. Le modernisme, p. 441-462 p.

GODWIN Joscelyn. Orientalism. In : *Dictionary of Gnosis and Western Esoterism*. /Ed. by W. HANEGRAAFF et alii. Leiden/Boston : Brill, 2005, vol. 2, p. 906-909.

GRAEF Hilda. *Histoire de la mystique*. Paris : Seuil, 1992, 316 p. (1^{ère} parution : 1966).

- HULIN Michel. *L'Inde inspiratrice. Réception de l'Inde en France et en Allemagne (XIX^e & XX^e siècles)*./Sous la dir. de M. HULIN, Christine MAILLARD. Strasbourg : Presses universitaires, 1996, 224 p. L'Inde comme lieu des figures de l'Autre, p. 19-27.
- INGE William. *Christian Mysticism*. New-York : Meridian Books, 1956, 332 p. (1^{ère} parution : 1899).
- INGE William. Ecstasy. In : *Encyclopedia of Religion and Ethics*./Ed. by J. HASTINGS. Edinburgh : T. & T. Clark, 1912, vol. 5, p. 157-159.
- JONES Rufus. *Studies in Mystical Religion*. London : Mac Millan, 1936, 518 p. (1^{ère} parution : 1909).
- JONES Rufus et alii. Mysticism. In : *Encyclopedia of Religion and Ethics*./Ed. by J. HASTINGS. Edinburgh : T. & T. Clark, 1917, vol. 9, p. 83-117.
- KAPANI Lakshmi. *L'Inde inspiratrice. Réception de l'Inde en France et en Allemagne (XIX^e- XX^e siècles)*./Sous la dir. de Michel HULIN, Christine MAILLARD. Strasbourg : Presses universitaires, 1996, 224 p. Schopenhauer et ses interprétations de Tu es cela, p. 45-69.
- KATZ Steven. *Mysticism and Religious Traditions*./Ed. by S. KATZ. Oxford : University press, 1983, 279 p. The "Conservative" Character of Mystical Experience. *Mysticism and Religious Traditions*, p. 3-60.
- KELLER Carl-A. *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*. Paris : Albin Michel, 1996, 435 p. (1^{ère} parution : 1989-1990).
- KESSLER Gary, PRIGGE Norman. Is Mystical Experience everywhere the same ? In : *Sophia*, 1982, 21, 1, p. 39-55.
- LACOTE Félix. *Le livre du centenaire (1822-1922). La société asiatique*. Paris : P. Geuthner, 1922, VIII- 295 p. IX. L'indianisme, p. 219-249.
- LALANDE André. Nirvâna. In : *Vocabulaire technique critique de la philosophie*./Sous la dir. d'A. LALANDE. Paris : PUF, 2002, p. 582.
- LE BRUN Jacques. *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*./Sous la dir. de Alain DIERKENS et alii. Bruxelles : Université de Bruxelles, 2005, 244 p. Histoire de la mystique et déclin de la mystique au XVII^e siècle, p. 163-174.
- LEVY Sylvain. *Le collège de France (1530-1930)*./Sous la dir. de Abel LEFRANC et alii. Paris : PUF, 1932, 449 p. XX. Les origines d'une chaire. L'entrée du sanscrit au Collège de France, p. 327-344.
- LUBAC Henri de. *La rencontre du bouddhisme et de l'occident. Œuvre complète XXII, sixième section*. Paris : Cerf, 2000, VIII-350 p. Les apologistes chrétiens, p. 180-212 (1^{ère} parution : 1951).
- MASSON OURSEL Paul. La connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'orientalisme. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1953, CXLIII, p. 342-358.
- MENARD Jacques. *Introduction à l'histoire des religions*. Paris : Cariscript, 1987, 60 p.

- MESLIN Michel. *Pour une science des religions*. Paris : Seuil, 1973, 270 p.
- MESLIN Michel. *L'expérience humaine du divin : fondements d'une anthropologie religieuse*. Paris : Cerf, 1988, 421 p.
- MOORE Peter. Mysticism (further considerations). In : *Encyclopedia of Religion*. 2^e ed./ Ed. by L. JONES. New-York : Mac Millan, 2005, 9, p. 6355-6359.
- NEHER André. Le voyage mystique des quatuorze. In : *Revue de l'histoire des religions*, 1951, 140, p. 59-82.
- NORERO H. Etude critique. L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive. In : *Revue de l'histoire des religions*, 1906, 54, p. 65-78.
- OTTO Rudolf. *Le sacré*. Paris : Payot, 1995, 3^e éd., 238 p. (1^{ère} parution : 1917).
- PENNER Hans H. *Mysticism and Religious Traditions*./Ed. by Steven KATZ. Oxford : University press, 1983, 279 p. The Mystical Illusion, p. 89-116.
- POL-DROIT Roger. *Le culte du Néant. Les philosophes et le Bouddha*. Paris : Seuil, 1997, 367 p.
- PUECH Henri-Charles. *En quête de la Gnose. I. La gnose et le temps*. Paris : Gallimard, 1978, XXXI-301 p.
- Religious Experience. In : *The New Encyclopedia Britannica*, Vol. 26. Londres, 1995, p. 578-590.
- REVILLE Jean. Analyses et comptes-rendus. E. Murisier – Les maladies du sentiment religieux. In : *Revue de l'histoire des religions*, 1901, 44, p. 439-442.
- ROHAN-CSERMAK G. de. La première apparition du terme "ethnologie". In : *Ethnologia Europaea. Revue internationale d'ethnologie européenne*, 1967, 1, p. 170-184.
- SCHARMA Arvind. Ecstasy. In : *Encyclopedia of Religion*. 2^e ed./ Ed. by L. JONES. New-York : Mac Millan, 2005, 4, p. 2677-2683.
- SCHOLEM Gershom. Mysticisme et société : un paradoxe créateur. In : *Diogène*, 1967, 58, p. 3-28.
- SCHOLEM Gershom. *Le Zohar. Le Livre de la Splendeur*. Paris : Seuil, 1999, 120 p. (1^{ère} parution : 1980).
- SCHWAB Raymond. *La Renaissance Orientale*. Paris : Payot, 1950, 526 p. Chap. 1. L'Inde de Schopenhauer, p. 447-455.
- WEINBERGER-THOMAS Catherine. *L'impensable polythéisme. Etudes d'historiographie religieuse*./Sous la dir. de Francis SCHMIDT. Paris : éd. des Archives contemporaines, 1988, 486 p. Le crépuscule des Dieux. Regards sur le polythéisme hindou et l'athéisme bouddhique (XVIII^e - XIX^e siècles), p. 217-255.

4.3. AUTRES CONTRIBUTIONS HISTORIQUES

ALESIO Franco. Scolastique. In : *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval*./Sous la dir. de J. le GOFF, J. C. SCHMITT. Paris : Fayard, 1999, p. 1039-1055.

ALPHANDERY Paul. De quelques documents médiévaux relatifs à des états psychasténiques. In : *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1929, 26, p. 763-787.

ANONYME Nécrologie. Joseph de Bonniot. In : *Etudes religieuses, philosophiques, historiques et littéraires*, 1889, XLVIII, déc. , p. 513-514.

ARMOGATHE Jean. A propos des miracles de Saint-Médard : Les preuves de Carré de Montgéron et le positivisme des Lumières. In : *Revue de l'histoire des religions*, 1971, CLXXX, 2, p. 135-160.

AUBERT Roger. *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*. /Ed. par Giuseppe ROSSINI. Rome : ed. 5 Lune, 1961, XIX - 839 p. Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII, p. 133-227.

AUBERT Roger. Un projet avorté d'une association scientifique internationale catholique au temps du modernisme. In : *Archivum Historiae Pontificiae*, 1978, 6, p. 223-312.

BACON Francis et alii. Observation sur la division des sciences du chancelier Bacon. In : *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des arts et des métiers, par une société de gens de Lettres*. Paris, 1751, vol. 1, p. lj-lij.

BELAVAL Yvon. Lumière (philosophie des). In : *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 13. Paris : 2002, p. 928-931.

BENOIT Paul. *Eléments d'histoire des sciences*./Sous la dir. de Michel SERRES. Paris : Bordas, 1989, 575 p. La théologie au XIII^{ème} siècle : une science pas comme les autres, p. 177-192.

BENRUBI Isaak. *Les sources et courants de la philosophie contemporaine en France*. Paris : Félix Alcan, 2 tomes, 1933, VIII-1058 p.

BERETTA Francesca. *Saint Thomas au XX^{ème} siècle. Actes du centenaire de la "Revue Thomiste"*./Sous la dir. de Serge-Thomas BONINO, Paris : éd. Saint-Paul, 1995, 475 p. La « Revue thomiste » et les les sciences expérimentales de 1893 à 1905 : programme et limites d'un projet néo-thomiste, p. 19-40.

BOULNOIS Olivier. Merveilleux. In : *Dictionnaire du Moyen-Age*. /Sous la dir. de C. GAUVARD, A. de LIBERA, M. ZINK. Paris : PUF, 2002, p. 905-910.

BOULNOIS Olivier. Surnaturel. In : *Dictionnaire du Moyen-Age*./Sous la dir. de C. GAUVARD, A. de LIBERA, M. ZINK. Paris : PUF, 2002, p. 1360-1362.

BOUFLET Joachim. *La stigmatisation*, de Antoine IMBERT-GOURBEYRE. Grenoble : éd. Jérôme Millon, 1996, 543 p. Avant propos, p. 7-18.

BOUFLET Joachim. *Thérèse Neumann ou le paradoxe de la sainteté*. Paris : éd. du Rocher, 1999, 331 p.

BOUFLET Joachim. *Les faussaires de dieu. Enquête*. Paris : Presses de la Renaissance, 2000, 728 p.

BOUFLET Joachim. *Anne-Catherine Emmerick. Celle qui partagea la Passion de Jésus*. Paris : Presses de la Renaissance, 2004, 377 p.

BOUREAU Alain. *Le sabbat des sorciers (XV^{ème} -XVIII^{ème} siècles)*. /Sous la dir. de Nicole JACQUES-CHAQUIN, Maxime PREAUD. Grenoble : Jérôme Millon, 1993, 442 p. Le sabbat et la question scolastique de la personne, p. 33-46.

BRIDE A. Universités. In : *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris : Letouzey et Ané, 1947, 15 (2^{ème} partie), p. 2230-2268.

CANGUILHEM Georges. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. 7^è éd. augmentée. Paris : Vrin, 2002, 430 p. Le statut épistémologique de la médecine, p. 413-428. (1^{ère} parution : 1988).

DERVILLE André. L'achèvement d'une grande entreprise historique : le Dictionnaire de spiritualité. In : *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1996, LXXXII, p. 125-128.

DODDS Eric Robertson. *Les Grecs et l'irrationnel*. Paris : Flammarion, 1977, 317 p. III. Les bienfaits de la folie, p. 71-105. (1^{ère} parution : 1959).

DUBOST François. Merveilleux. In : *Dictionnaire du Moyen Age*./Sous la dir. de C. GAUVARD, A. de LIBERA, M. ZINK. Paris : PUF, 2002, p. 905-910.

DUMERY Henry, GEFREE Claude, POULAIN Jacques. Théologie. In : *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 22. Paris : 1995, p. 1108-1115.

Etudes Carmélitaines. Le père Bruno de Jésus Marie. Paris : Desclée de Brouwer, 1964, 56 p.

FORTHOMME Bernard. *L'Etre et la folie*. Louvain : Peeters, 1997, 558 p.

FOUILLAUX Etienne. *Au cœur du XX^{ème} siècle religieux*. Paris : éd. ouvrière, 1993, 317 p. Chap. XII, Les premiers pas de la vie spirituelle, p. 219-230.

GADILLE Jacques. *Histoire du christianisme des origines à nos jours*./Sous la dir. de Jean-Marie MAYEUR et alii. Paris : Desclée de Brouwer, 1995, tome 11, 1172 p. Chap. V, L'anticléricalisme à son apogée. Les stratégies de Léon XIII et de Pie X, p. 463-487.

GOFF Jacques le. Merveilleux. In : *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval*./Sous la dir. de J. le GOFF, J. C. SCHMITT. Paris : Fayard, 1999, p. 709-724.

GIRARD Louis. République (Troisième). In : *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 19. Paris : 2002, p. 733-742.

GOICHOT Emile. *Henri Brémond. Historien du sentiment religieux*. Paris, éd. Ophrys, 1982, 320 p. Chap. 1, La « doctrine traditionnelle » et les « diableries », p. 93-106.

GRUSON P., TOUVAINE A., DUMERY H. Université. In : *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 16. Paris : 1980, p. 475-480.

- GUSDORF Georges. Médecine romantique. In : *Les études philosophiques*, 1983, 1, p. 11-23.
- HAKL Hans Thomas. *Der Verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Bretten : Scientia Nova, 2001, 473 p.
- JAEGER Hasso. Article Goerres (Jean-Joseph von Görres). In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 1965, 6, p. 576.
- JOLIVET Jean. Scolastique. In : *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 14. Paris : 1980, p. 774-775.
- JORLAND Gérard. Ontologie et sensibilité. In : *Critique*, 2001, 57, 647, p. 297-315.
- LADOUS Régis. Le magistère catholique au défi de la modernité ou l'impossible distinction des sciences (1870-1920). In : *Revue d'histoire ecclésiastique*, 2000, 95, p. 651-677.
- LANGLOIS Claude. *La Révolution, l'Eglise, la France*, de Timothy TACKETT. Paris : Cerf, 1986, 485 p. Postface. La déchirure, p. 319-337.
- LAPLANCHE François. La notion de « science catholique » : ses origines au début du XIX^{ème} siècle. In : *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1988, LXXIV, p. 63-89.
- La science catholique. L'«Encyclopédie Théologique» de Migne (1844-1873) entre apologétique et vulgarisation.*/Sous la dir. de François LAPLANCHE, Claude LANGLOIS. Paris : Cerf, 1992, 276 p.
- LESSING Hans Ulrich. *Historisches wörterbuch der philosophie.*/Ed. par Joachim RITTER, Karlfried GRUNDER. Basel/ Stuttgart : ed. Schwabe & co, 1984, Band 6, IX - 1406 p. Mystik, mystisch, p. 268-280.
- LIBERA Alain de, NEF Frédéric. Le discours mystique. Problèmes d'histoire et de méthode. In : *Littoral*, 1983, 9, p. 79-102.
- MALATESTA Enrico. *Padre Pio, un prêtre sous le poids de la croix*. Paris : F. X. de Guibert, 1993, 254 p. (1^{ère} parution : 1991).
- MARROU Henri-Irénée. Histoire. 7. La théologie de l'histoire. In : *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 8. Paris : 1980, p. 441-443.
- NOYE Iréné. Article Ribet Jérôme. In : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 1987, 13, p. 536.
- MERLLIE Dominique. Les rapports entre la Revue de métaphysique et la Revue philosophique : Xavier Léon, Théodule Ribot, Lucien Levy-Bruhl. In : *Revue de métaphysique et de morale*, 1993, 1-2, p. 59-108.
- MUCCHIELLI Laurent. Sociologie et psychologie en France, l'appel à un territoire commun : vers une psychologie collective (1890-1940). In : *Revue de synthèse*, 1994, 3-4, p. 445-483.

- POULAT Emile. *L'Université devant la mystique. Expérience de Dieu sans mode. Transcendance du Dieu d'amour*. Paris : Salvator, 1999, 292 p. Chap. 1, Cet obscur objet de notre science, p. 13-67.
- POULAT Emile. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris : Salvator, 1999, 3^e édition, 840 p. Introduction à la 3^e édition. Une thèse qui a fait date, p. 7-23.
- RABANT Claude. *Michel de Certeau. Le voyage mystique*./Sous la dir. de Luce GIARD. Paris : Cerf, 1988, 247 p. Eros entre fable et mystique, p. 93-102.
- REYMOND Bernard. Une centenaire : L'Encyclopédie des sciences religieuses. In : *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, 1973, CXXIII, p. 617-638.
- RUSSO François. *Science et foi*./Sous la dir. de Paul CHAUCHARD et alii. Paris : Fayard, 1962. 341 p. Cent années d'un dialogue difficile entre la science et la foi (1850-1950), p. 239-266.
- SAINT-JEAN-PAULIN Christiane. *La contre-culture. Etats-Unis, années 60 : la naissance de nouvelles utopies*. Paris : éd. Autrement, 1997, 217 p.
- SCHMITT Jean-Claude. Corps et âme. In : *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval*./Sous la dir. de J. le GOFF, J. C. SCHMITT. Paris : Fayard, 1999, p. 230-245.
- SOLERE Jean-Luc. Nature. In : *Dictionnaire du Moyen-Age*./Sous la dir. de C. GAUVARD, A. de LIBERA, M. ZINK. Paris : PUF, 2002, p. 967-976.
- TAMBUYSER R. L'érection de la chaire de philosophie thomiste à l'université de Louvain (1880-1882). In : *Revue philosophique de Louvain*, 1958, 56, p. 479-509.
- THEOBALD Christophe. *Le monde contemporain et la bible*./Sous la dir. de Claude SAVART, Jean-Noël ALETTI. Paris : Beauchesne, 1985, 541 p. L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste, p. 387-439 .
- THIRARD [CARROY] Jacqueline. La fondation de la « Revue philosophique ». In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1976, 4, oct.-déc., p. 401-413.
- VERNETTE Jean. *Les Faussaires de Dieu. Enquête*, de Joachim BOUFLET. Paris : Presses de la renaissance, 2000, 728 p. Préface, p. 9-11.
- VILLENEUVE Roland. Incubes. In : *Dictionnaire du diable*. Paris : Omnibus, 1998, p. 469-475.
- VOYER René. *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle. Textes inédits*, de Robert MANDROU. Paris : Fayard, 1979, 346 p. 10. Mémoire de René Voyer, Comte d'Argenson, lieutenant de police, sur les faux sorciers qui abusent de la crédulité publique, p. 275-328.
- WAGNER Robert-Léon. "Sorcier" et "Magiciens". *Contribution à l'histoire du vocabulaire de la magie*. Paris : Droz, 1939, 293 p.
- WOLFSON Harry Austryn. The internal senses in latin, arabic and hebrew philosophic texts. In : *Harvard theological review*, 1935, 28, 2, p. 69-133.

5. ANTHROPOLOGIE ET SCIENCES HUMAINES DIVERSES

BASTIDE Roger. Ethnologie religieuse. In : *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 5. Paris : 1980, p. 690-695.

BOURDIEU Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie Kabyle*. Paris : Seuil, 2000, 432 p. L'observateur observé, p. 225-234 ; les trois modes de connaissance théorique, p. 234-255 (1^{ère} parution : 1972).

BRUNO Jean. L'extase et ses voies d'accès. In : *Critique*, 1967, 241, p. 555-568.

BRUNO Jean. Extase, transe et expérimentation. In : *Critique*, 1973, 312, p. 417-446.

CUVELIER André. *La transe et l'hypnose*./Sous la dir. de Didier MICHAUX. Paris : Imago, 1995, 310 p. Les trances religieuses contemporaines, p. 177-185.

ELLENBERGER Henri. Ethnopsychiatrie. In : *Encyclopédie médico-chirurgicale*. Paris, 37725 A10, psychiatrie, 1965, 14 p.

ELLENBERGER Henri. Ethnopsychiatrie (suite et fin). In : *Encyclopédie médico-chirurgicale*. Paris, 37725 B10, psychiatrie, 1965, 22 p.

ELLENBERGER Henri. Psychoses collectives. In : *Encyclopédie médico-chirurgicale*. Paris, 37725 C 10, psychiatrie, 1967, 10 p.

ELLENBERGER Henri. Les toxicomanies. In : *Encyclopédie médico-chirurgicale*. Paris, 37725 C 10, psychiatrie, 1978, 5 p.

FOUCAULT Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 1998, 401 p. Chap. X, Les sciences humaines, p. 355-398. (1^{ère} parution : 1966).

FROMAGET Michel. *L'homme tridimensionnel. « Corps, Ame, Esprit »*. Paris : Albin Michel, Question de, 1996, 106, 173 p.

GIARD Luce. *Le lieu de l'Autre. Histoire religieuse et mystique*, de Michel de CERTEAU. Paris : Gallimard/Seuil, 2005, 360 p. Introduction. Un style particulier d'historien, p. 7-18.

HEUSCH Luc de. *Pourquoi l'épouser ? : et autres essais*. Paris : Gallimard, 1971, 336 p. Possession et chamanisme, p. 226-244.

HEUSCH Luc de. *La transe. La sorcellerie, l'amour fou, Saint Jean de la Croix, etc.* Paris : éd. Complexe, 2006, 246 p.

HULIN Michel. *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*. Paris : PUF, 1993, 296 p. *La chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques*. /Sous la dir. de Peter FURST. Paris : Seuil, 1974, 284 p. (1^{ère} parution : 1972).

LAPASSADE Georges. *Essai sur la transe*. Paris : éd. Jean-Pierre Delarge, 1976, 221 p.

LAPASSADE Georges. *La transe*. Paris : PUF, que sais-je ?, 1990, 125 p.

LAPASSADE Georges. *La transe et l'hypnose*./Sous la dir. de Didier MICHAUX. Paris : Imago, 1995, 310 p. Déviance et possession, p. 81-92.

LAPASSADE Georges. *Les Rites de Possession*. Paris : éd. Anthropos, 1997, 111 p.

LAPLANTINE François. *L'éthnopsychiatrie*. Paris : PUF, que sais-je ?, 1988, 119 p.

LEVY-BRUHL Lucien. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris : Alcan 1938, 315 p.

LEWIS Ioan. *Les religions de l'extase*. Paris : PUF, 1977, 232 p. (1^{ère} parution : 1960).

MAUSS Marcel. Critique des Variétés de l'expérience religieuse de W. James. In : *L'année sociologique*, 1902-03, 5, p. 204-212.

MESLIN Michel. De la transe chamanique à l'extase du sage. In : *Cahiers d'anthropologie religieuse*, 1994, 3, p. 51-66.

MITRANI Philippe. Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme. In : *L'Ethnographie*, 1982, LXXVIII, n° 87-88, p. 241-257.

NARBY Jeremy, HUXLEY Francis. *Chamans au fil du temps*. Paris : Albin Michel, 2002, 347 p. Introduction. Cinq cent ans de chamans et de chamanisme, p. 9-17.

NATHAN Tobie. Thérapie et culture. In : *Encyclopédie médico-chirurgicale*. Paris : 37725 D10, psychiatrie, 1997, 5 p.

OESTERREICH Traugott-Konstantin. *Les Possédés. La Possession démoniaque chez les primitifs, dans l'antiquité, au moyen âge et dans la civilisation moderne*. Paris : Payot, 1927, 478 p. (1^{ère} parution : 1921).

PEWZNER-APELOIG Evelyne. Le modèle de la folie en occident. Une approche critique de la notion d'éthnopsychiatrie. In : *Annales médico-psychologiques*, 1996, 8-9, p. 64-74.

ROUGET Gilbert. *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris : Gallimard, 1990, 2^e éd. aug., 621 p. (1^{ère} parution : 1980).

6. PSYCHOLOGIES

6.1. PSYCHOLOGIE DES RELIGIONS

ALETTI Mario. The psychology of religion in Italy. In : *The International Journal for the psychology of religion*, 1992, 2, 3, p. 171-189.

BEHN Siegfried. Ueber das religiöse Genie. In : *Archiv für Religionspsychologie*, 1914, 1, p. 45-67.

BELOT Gustave. *Traité de psychologie*./Sous la dir. de Georges DUMAS. Paris : Félix Alcan, 1924, tome 2, 1173 p. III. Le sentiment religieux, p. 265-278.

BERGUER Georges. Une école de psychologie religieuse. In : *Revue de théologie et de philosophie*, 1918, 6, p. 293-307.

BINET Alfred. J. H. Leuba. – Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens. In : *L'année psychologique*, 1902, 9, p. 415-426.

BOUTROUX Emile. La psychologie du mysticisme. In : *Revue bleue*, 1902, 11, XVII, p. 321-327.

DALBIEZ Roland. Marie-Thérèse Noblet considérée du point de vue psychologique. In : *Etudes Carmélitaines. La nuit mystique. Nature et grâce, sainteté et folie*, 1938, 23, 2, p. 210-234.

DELACROIX Henri. Etudes critiques. Les variétés de l'expérience religieuse par William James. In : *Revue de métaphysique et de morale*, 1903, 11, p. 642-669.

DELACROIX Henri. Une école de psychologie religieuse. In : *Revue germanique*, 1905, 1, p. 226-235.

DELACROIX Henri. *Les grands mystiques chrétiens*. Paris : Félix Alcan, 1938, XIX- 472 p. (1^{ère} parution : 1908).

DELACROIX Henri. Note sur christianisme et mysticisme. In : *Revue de métaphysique et de morale*, 1908, 16, p. 771-782.

DELACROIX Henri. Remarques sur « une grande mystique ». In : *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1925, 22, p. 545-584.

DELACROIX Henri. La psychologie du mysticisme de James H. Leuba. In : *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1927, 24, p. 575-588.

EGGER Victor. *La parole intérieure. Essai de psychologie descriptive*. Paris : Germer Baillière, 1881, 327 p. Chap. III, Variétés vives de la parole intérieure, p. 125-181.

FLOURNOY Théodore. Les principes de psychologie religieuse. In : *Archives de psychologie*, 1902, 2, p. 33-57.

FLOURNOY Théodore. Revue critique. William James. – The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1902, 54, p. 516-527.

GEMELLI Agostino. Die italienische Literatur über Religionspsychologie in den Jahren 1911-1912. In : *Archiv für Religionspsychologie*, 1914, 1, p. 256-267.

GODFERNAUX André. Sur la psychologie du mysticisme. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1902, 53, p.158-170.

GODIN André. *Psychologie des expériences religieuses : le désir et la réalité*. Paris : Le Centurion, 1986, 282 p.

HOCKING William. The meaning of mysticism as seen through its psychology. In : *Mind*, 1912, 21, p. 38-61.

JAMES William. *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*. Paris : Exergue, 2001, 480 p. (1^{ère} parution : 1902).

LECLERE Albert. La psychophysiologie des états mystiques. In : *L'année psychologique*, 1911, 17, p. 97-144.

- LEROY Eugène-Bernard. Interprétation des visions intellectuelles des mystiques chrétiens. In : *Revue de l'histoire des religions*, 1907, 55, p. 1-50.
- LEUBA James. Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1902, 54, p. 1-36.
- LEUBA James. Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1902, 54, p. 441-487.
- LEUBA James. Professor William James' interprétation of Religious experience. In : *International Journal of Ethics*, 1904, 14, p. 322-339.
- LEUBA James. A propos de l'érotomanie des mystiques chrétiens. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1904, 57, p. 70-71.
- LEUBA James. *Psychologie du mysticisme religieux*. Paris : Félix Alcan, 1925, XII - 508 p.
- MARECHAL Joseph. *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*. Paris : Desclée de Brouwer, t. 1, 1938, 2^e éd., VIII-298 p. (1^{ère} parution : 1924). Science empirique et psychologie religieuse, p. 3-62 ; le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques, p. 65-168.
- MONTMORAND Brenier de. L'érotomanie des mystiques chrétiens. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1903, 56, p. 382-393.
- MONTMORAND Brenier de. Les états mystiques. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1905, 60, p. 1-23.
- MONTMORAND Brenier de. Hystérie et mysticisme. Le cas de sainte Thérèse. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1906, 61, p. 301-308.
- MONTMORAND Maxime. *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*. Paris : Félix Alcan, 1920, IX - 262 p.
- MOREL Ferdinand. *Essai sur l'introversion mystique. Etude psychologique de Pseudo-Denys l'Aréopagite et de quelques autres cas de mysticisme*. Genève : Kundig, 1918, 338 p. Chap. 8, L'introversion franche du mysticisme spéculatif, p. 159-186. (Thèse de philosophie soutenue en 1914).
- MOSES Josiah. The pathology of Religions. In : *The American Journal of Religious Psychology and Education*, 1905, 1, p. 217-247.
- MURISIER Ernest. *Les maladies du sentiments religieux*. Paris : Félix Alcan, 1909, 3^e éd., XVII - 175 p. (1^{ère} parution : 1902).
- MUTHMANN Arthur. Psychiatrisch-theologische Grenzfragen. Historisches und Kritisches (Schluß). In : *Zeitschrift für Religionspsychologie*, 1907, 1, p. 125-139.
- PACHEU Jules. *Introduction à la psychologie des mystiques chrétiens*. Paris : Perrin, 1902, 140 p.
- PACHEU Jules. *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*. Paris : Perrin et Cie, 1911, 314 p.

PACHEU Jules. Quelques réflexions sur la méthode en psychologie religieuse. In : *Revue de philosophie*, 1912, 21, 2, p. 371-391.

PACHEU Jules. Les mystiques interprétés par les mystiques. In : *Revue de philosophie*, 1913, 22, p. 616-660.

PENIDO Teixeira-Leite. Psychologie religieuse, phénoménologie et théologie. In : *Revue thomiste*, 1932, 15, p. 195-225.

RAKNES Ola. Les fondements psychologiques de la religion et l'extase. In : *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1928, 2, p. 686-695.

SARAGLON Vassilis. *Structuration psychique de l'expérience religieuse*. Paris : L'Harmattan, 1997, 208 p.

SCHAUB Edward. The psychology of religion in America during the past quarter century. In : *The Journal of Religion*, 1926, 6, 2, p. 113-134.

SODERBLOM Nathan et alii. Communion with Deity. In : *Encyclopedia of Religion and Ethics*./Ed. by J. HASTINGS. Edinburgh : T & T Clark, 1910, vol. 3, p. 736-776.

TAYLOR Eugène. *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures*. Amherst : University of Massachusetts press, 1984, 222 p.

TRUC Gonzague. Les états mystiques négatifs (la tiédeur - l'acédia - la sècheresse). In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1912, 73, p. 610-628.

TRUC Gonzague. *La Grâce. Essai de psychologie religieuse. Grâce et Foi. L'état de Grâce. Les états mystiques négatifs. La sainteté*. Paris : Félix Alcan, 1918, 136 p.

VERGOTE Antoine. *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Paris : Seuil, 1978, 317 p.

6.2. PSYCHANALYSE

ALLOUCH Jean. Du symptôme comme tenant hypothétiquement lieu de sainteté. In : *Littoral*, 1994, 41, novembre, p. 53-64.

ANZIEU Didier. Du code et du corps mystique et de leurs paradoxes. In : *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1980, 22, p. 159-177.

ARON Raymond. *Jouir entre ciel et terre. Les mystiques dans l'œuvre de J. Lacan*. Paris : L'Harmattan, 2003, 114 p.

ASSOUN Paul-Laurent. Freud et la mystique. In : *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1980, 22, p. 39-67.

BALBUWE Brigitte. Pulsions de vie-pulsions de mort. In : *Dictionnaire de la psychanalyse*./Sous la dir. de R. CHEMAMA, B. VANDERMERSCH. Paris : Larousse-Bordas, 1998, 3^e éd., p. 357-358.

BRUNETTI Nathalie, THORET Yves. Le principe de Nirvâna dans les textes de Freud. In : *L'Evolution psychiatrique*, 1995, 60, 2, p. 297-316.

- CATHELINEAU Pierre-Christophe. Article réel. In : *Dictionnaire de la psychanalyse*./Sous la dir. de R. CHEMAMA, B. VANDERMERSCH. Paris : Larousse-Bordas, 1998, 3^e éd., p. 359-362.
- CERTEAU Michel de. Entretien, mystique et psychanalyse, avec Mireille CIFALI. In : *Espaces Temps*, 2002, 80-81, p. 156-175.
- CHRAÏBI Sofia. *Jacques Lacan, docteur d'Eglise au service de la psychanalyse*. Paris : F. X. de Guibert, 2000, 206 p.
- DADOUN Roger. Un vol d'upanishads au-dessus de Sigmund Freud. In : *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1980, 22, p. 143-154.
- DAL PALU Bruno. *L'énigme testamentaire de Lacan*. Paris : L'Harmattan, 2004, 334 p.
- DIDIER-WEILL Alain et alii. *Quartier Lacan*. Paris : Denoël, 2001, 265 p. Entretien Michèle Montrelay, p. 181-195.
- EBTINGER Pierre. A propos du non-sens et de la structure de Dieu. In : *Les psychoses et le lien social. Carnets cliniques de Strasbourg*, 2002, 4, p. 11-27.
- FREUD Sigmund. *Névrose, psychose et perversion*. Paris : PUF, 1999, 11^e éd., VIII - 306 p. Actions compulsives et exercices religieux, p. 133-142 (1^{ère} parution : 1907).
- FREUD Sigmund. *Œuvres complètes*. Vol. XVI, 1921-23. Paris : PUF, 1991, VI-426 p. Le moi et le ça, p. 255-301 (1^{ère} parution : 1923).
- FREUD Sigmund. *Névrose, psychose et perversion*. Paris : PUF, 1999, 11^e éd., VIII- 306 p. Le problème économique du masochisme, p. 287-297 (1^{ère} parution : 1924).
- FREUD Sigmund. *Œuvres complètes*. Vol. XVIII, 1926-30. Paris : PUF, 1994, VI- 408 p. L'Avenir d'une illusion, p. 142-197 (1^{ère} parution : 1927).
- FREUD Sigmund. *Œuvres complètes*. Vol. XVIII, 1926-30. Paris : PUF, 1994, VI - 408 p. Malaise dans la culture, p. 246-333 (1^{ère} parution : 1929).
- FREUD Sigmund. *Œuvres complètes*. Vol. XIX, 1931-36. Paris : PUF, 1995, VI- 374 p. Nouvelle suite des Leçons d'introduction à la psychanalyse, XXXI^e Leçon. La décomposition de la personnalité, p. 140-163 (1^{ère} parution : 1933).
- FREUD Sigmund. *Œuvres complètes*. Vol. XIX, 1931-36. Paris : PUF, 1995, VI- 374 p. Un trouble du souvenir sur l'Acropole, p. 325-338 (1^{ère} parution : 1936).
- FREUD Sigmund. *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*. Paris : Gallimard, 1993, 256 p. (1^{ère} parution : 1939).
- FREUD Sigmund. *Correspondance 1873-1939*. Paris : Gallimard, 1966, 517 p.
- FRIGNET Henri. Article nœud. In : *Dictionnaire de la psychanalyse*./Sous la dir. de R. CHEMAMA, B. VANDERMERSCH. Paris : Larousse-Bordas, 1998, 3^e éd., p. 277-280.
- GRANON-LAFONT Jeanne. *Topologie lacanienne et clinique analytique*. Paris : Point Hors ligne, 1990, 200 p. Chap. 6, Raboutage, p. 111-137.

- HAEUTLER Adolf. *Les premiers psychanalystes. Minutes de la société psychanalytique de Vienne. (1906-1908)*. Paris : Gallimard, 1976, tome 1, 428 p. Mysticisme et connaissance de la nature, p. 166-172.
- HAMON Marie-Christine. Le sexe des mystiques. *In* : *Ornicar ?*, 1981, 21, p. 159-180.
- HASSOUN Jacques. *Les passions intraitables*. Paris : Aubier, 1993, 2^e éd. corrigée, 142 p. De quelques passions religieuses, p. 71-107 (1^{ère} parution : 1989).
- HILTENBRAND Jean-Paul. Article symbolique. *In* : *Dictionnaire de la psychanalyse*./Sous la dir. de R. CHEMAMA, B. VANDERMERSCH. Paris : Larousse-Bordas, 1998, 3^e éd., p. 421-424.
- IMBERT Cécile. L'agonie d'amour. *In* : *L'Evolution psychiatrique*, 1994, 59, 4, p. 659-670.
- JULIEN Philippe. Note sur la trinité. *In* : *Littoral*, 1982, 5, p. 32-44.
- JULIEN Philippe. Y a t'il un discours de la mystique ? *In* : *Littoral*, 1983, 9, p. 117-124.
- JULIEN Philippe. *Pour lire Jacques Lacan*. Paris : E. P. E. L., 1990, 237 p.
- JURANVILLE Anne. *Figures de la possession. Actualité psychanalytique du démoniaque*. Grenoble : Presses universitaires, 2001, 165 p. Chap. 5, La mystique comme dépossession, p. 125-162.
- LACAN Jacques. *Ecrits*. Paris : Seuil, 1966, 924 p. Propos sur la causalité psychique, p. 151-193 (1^{ère} parution : 1950).
- LACAN Jacques. *Ecrits* : Paris : Seuil, 1966, 924 p. La science et la vérité, p. 855-877.
- LACAN Jacques. *Le Séminaire. Livre XX, Encore. 1972-73*. Paris : Seuil, 1975, 137 p. VI. Dieu et la jouissance de la femme (20 février 1973), p. 61-71.
- LACAN Jacques. *Le Séminaire. Livre XXI, les Non-dupes errent. 1973-74*. Inédit.
- LACAN Jacques. *Le Séminaire. Livre XXII, R. S. I. 1974-75*. Inédit.
- LACAN Jacques. *Le Séminaire. Livre XXIII, Le sinthome. 1975-76*. Paris : Seuil, 2005, 253 p.
- LACAN Jacques. *Le Séminaire. Livre XXIV, L'insu que sait de l'une bévue s'aile a mourre. 1976-77*. Inédit.
- LACAN Jacques. *Le Séminaire. Livre XXV, Le moment de conclure. 1977-78*. Inédit.
- LACAN Jacques. *Le Séminaire. Livre XXVII, Dissolution. 1979-80*. Inédit.
- LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean Bertrand. Principe de Nirvâna. *In* : *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris : PUF, 1997, 12^e éd., p. 331-332 (1^{ère} parution : 1967).
- LESOURD Serge. *La construction du sujet dans la modernité*. Texte de soutenance d'habilitation à diriger la recherche (H. D. R.), Université Paris 13, 2001, tome 1, 198 p. Discours de la technologie et malaise, p. 137-172.

LESOURD Serge. La folie ordinaire des discours modernes. In : *Figures de la psychanalyse*, 2004, 10, p.105-110.

LESOURD Serge. *Inconscient et temporalité*. Cours magistral de Master II Recherche, à la faculté de psychologie (ULP - Strasbourg), 2007-2008.

LESOURD Serge. L'incontournable passion mystique de l'adolescent. In : *Adolescence*, 2008, 26, 1, p. 9-21.

LEVY Philippe. *Que fait de Dieu la psychanalyse ? De l'avenir d'une illusion aux avatars de la croyance.*/Sous la dir. de P. LEVY. Ramonville : Erès, 2000, 143 p. « Il n'a Dieu que pour elle », p. 7-17.

MACARY Pascale. Le savoir expérientiel de Dieu dans la Vida de Thérèse d'Avila. In : *Les enjeux du savoir. Psychanalyse et Recherches universitaires*. Rennes : Presses universitaires, 2001, 15, p. 97-114.

MALEVAL Jean-Claude. *Logique du délire*. Paris. Masson, 2000, 2^e éd., VI - 222 p. (1^{ère} parution : 1997).

MIJOLLA-MELLOR Sophie de. *Le besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux*. Paris : Dunod, 2004, 301 p.

MILLER Jacques-Alain. *Le Séminaire. Livre XXIII, Le sinthome. 1975-76*, de Jacques LACAN. Paris : Seuil, 2005, 253 p. Notice de fil en aiguille, p. 199-247.

MONTRELAY Michèle. Une Autre pratique de l'inconscient. Entretien. In : *Rue Descartes/25*, 1999, sept., p. 81-96.

NUSINOVICI Valentin. Article sinthome. In : *Dictionnaire de la psychanalyse*./Sous la dir. de R. CHEMAMA, B. VANDERMERSCH. Paris : Larousse-Bordas, 1998, 3^e éd., p. 398-401.

PARSONS William. *The Enigma of the Oceanic Feeling. Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticismus*. Oxford : University press, 1999, X - 252 p.

PASCHE Francis. Freud et l'orthodoxie judéo-chrétienne. In : *Revue française de psychanalyse*, 1961, 25, p. 55-80.

POMMIER Gérard. *Naissance et reconnaissance de l'écriture*. Paris : PUF, 1993, 382 p. Invention du monothéisme, complexe d'Œdipe et interdit de la représentation, p. 47-78.

POMMIER Gérard. *Le Diable. Colloque de Cerisy*./Sous la dir. de Jean-Claude AGUERRE. Paris : Dervy, 1998, 209 p. Des dieux au monothéisme, des démons au diable (Examen de textes bibliques concernant la singularisation du diable à la lumière de la métapsychologie freudienne), p. 155-173.

REGNAULT François. *Dieu est inconscient. Etudes lacaniennes autour de Saint Thomas d'Aquin*. Paris : Navarin, 1985, 160 p.

RITTER Marcel. *Jouissance*. Séminaire de Master II Recherche, à la faculté de psychologie (ULP, Strasbourg), le 11 avril 2007.

ROSOLATO Guy. Présence mystique. In : *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1980, 22, p. 5-36.

ROUSTANG François. *Un destin si funeste*. Paris : éd. de Minuit, 1976, 203 p. 6. A-t'il désappris à rire ?, p. 145-174.

SAURET Marie-Jean. Topologie, religion, psychanalyse. In : *Psychanalyse*, 2008, 1, n° 11, p. 5-23.

SCHROEDER Théodore von. *Psychoanalyse und Religion*. /Ed. par Eckart NASE, Joachim SCHARFENBERG. Darstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 444 p. Der psychoanalytische Zugang zu religiöser Erfahrung, p. 54-74 (1^{ère} parution : 1929)

VERMOREL Henri, VERMOREL Madeleine. *Sigmund Freud et Romain Rolland. Correspondance 1923-1936. De la sensation océanique au trouble du souvenir sur l'Acropole*. Paris : PUF, 1993, XVI - 657 p. Chap. 9, De la « sensation océanique » au « malaise dans la culture », p. 295-325.

ZALOSZYC Armand. D'un il y a. In : *La cause freudienne*, 2003, 54, juin, p. 97-105.

ZALOSZYC Armand. *Le rapport sexuel et le secret de la jouissance*. Séminaire de Master II Recherche, à la faculté de psychologie (ULP, Strasbourg), le 21 mars 2007.

ZILBOORG Gregory. *Psychoanalysis and Religion*. London : George Allen & Unwin Ltd, 1967, 243 p. A Psychiatric Consideration of the Ascetic Ideal, p. 63-79 . (1^{ère} parution : 1951).

6.3. PSYCHOLOGIE JUNGIENNE

BENZ Ernst. *Cahiers de l'Herne. Carl Gustav Jung*./Sous la dir. de Michel CAZENAVE. Paris : éd. de l'herne, 1984, 46, 517 p. Psychologie et religion chez Jung, p. 241-245.

CAZENAVE Michel. *Le Divin dans l'homme. Lettres sur les religions*, de Carl-Gustav JUNG. Paris : Albin Michel, 1999, 532 p. Introduction, p. 7-19.

FORDHAM Michäel. The Analytical approach to mysticism. In : *Revue suisse de psychologie et de psychologie appliquée*, 1945, vol. IV, p. 188-204.

GAILLARD Christian. Jung et la mystique. Rêves et réalité. In : *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1980, 22 (Automne), p. 105-139.

GAILLARD Christian. Psychanalyse jungienne. In : *Encyclopédie Médico-chirurgicale*. Paris, 37-814 A-20, psychiatrie, 2003, 8 p.

HARMS Ernest. Carl-Gustav Jung défenseur de Freud et des juifs. In : *Cahiers de psychologie jungienne*, 1977, 12 (Hiver), p. 8-33.

JUNG Carl-Gustav. *Psychologie et religion*. Paris : Buchet/Chastel, 1996, 223 p. (1^{ère} parution : 1938).

JUNG Carl Gustav. *Aion. Etudes sur la phénoménologie du soi*. Paris : Albin Michel, 1983, 333 p. (1^{ère} parution : 1951).

JUNG Carl-Gustav. *Réponse à Job*. Paris : Buchet/Chastel, 1996, 303 p. (1^{ère} parution : 1952).

JUNG Carl-Gustav. *Les racines de la conscience. Etude sur l'archétype*. Paris : Buchet/Chastel, 1995, 628 p. (1^{ère} parution : 1953).

JUNG Carl Gustav. « *Ma vie* », *souvenirs, rêves et pensées*. Paris : Gallimard, 1996, 529 p. Chap. 5, Sigmund Freud, p. 173-197. (1^{ère} parution : 1961).

JUNG Carl-Gustav. *L'âme et la vie*. Paris : Buchet/Chastel, 1963, 533 p. La voie vers Dieu, p. 436-475.

JUNG Carl-Gustav. *Cahiers de l'Herne. Carl-Gustav Jung*./Sous la dir. de Michel CAZENAVE. Paris : éd. de l'herne, 1984, 46, 517 p. Considérations actuelles sur la schizophrénie, p. 119-124.

JUNG Carl-Gustav. *Le Divin dans l'homme. Lettres sur les religions*. Paris : Albin Michel, 1999, 532 p.

JUNG Carl Gustav. *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*. Paris : Albin Michel, 2000, 268 p. Psychologie et christianisme, p. 107-213.

KIENER Hélène. C. G. Jung et les théologiens. In : *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1980, 60, p. 293-311.

KIENER Hélène. *Cahiers de l'Herne. Carl Gustav Jung*./Sous la dir. de Michel CAZENAVE. Paris : éd. de l'herne, 1984, 46, 517 p. Le problème religieux dans l'œuvre de Jung, p. 246-262.

LYARD Denyse. *Cahiers de l'Herne. Carl-Gustav Jung*./Sous la dir. de Michel CAZENAVE. Paris : éd. de l'herne, 1984, 46, 517 p. Jung et la psychose, p. 97-114.

PERROT Etienne. Jung et le nazisme. In : *Cahiers de psychologie jungienne*, 1976, 10 (Eté), p. 1-15.

PERROT Etienne. Jung et le nazisme. In : *Psychologie*, 1976, 83, déc., p. 57-61.

Sigmund Freud, C. G. Jung. Correspondance. 1906-1914. Paris : Gallimard, 1992, 767 p. (1^{ère} parution : 1975).

6.4. ETATS MODIFIES DE CONSCIENCE et PSYCHOLOGIE TRANSPERSONNELLE

ALEXANDER Gary. William James, the Sick Soul, and the Negative Dimensions of Consciousness : A partial Critique of Transpersonal Psychology. In : *Journal of the American Academy of Religion*, 1980, XLVIII/2, p. 191-205.

Altered States of consciousness./Ed. by Charles TART. New-York : Anchor books, 1972, IX - 589 p. (1^{ère} parution : 1969).

BACRY André. J'ai passé un an à Esalen. In : *Psychologie*, 1975, 71, déc., p. 6-13.

- BOURGUIGNON Erika. *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*./Ed. by E. BOURGUIGNON. Columbus : Ohio State University, 1973, X- 389 p. Introduction : A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness, p. 3-35.
- CLARK Walter Houston. The Psychedelics and Religion [1968]. In : [http ://www.druglibrary.org/schaffer/lsd/clark.htm](http://www.druglibrary.org/schaffer/lsd/clark.htm), 7 p.
- COHEN Sidney. *LSD 25*. Paris : Gallimard, 1966, XXVIII - 211 p. Chap. 4, le troisième œil, p. 40-52.
- DESCAMPS Marc-Alain. *Mystique et Transpersonnel*./Sous la dir. de M.-A. DESCAMPS. Paris : éd. Trismégiste, 1991, 109 p. Définition du transpersonnel, p. 5-30.
- DE ROPP Robert. Psychedelic drugs. In : *The Encyclopedia of Religion*./Ed. by M. ELIADE. New-York : Mac Millan, 1987, Vol. 12, p. 46-57.
- EY Henri. *Traité des Hallucinations*. Tome 1. Paris : Masson, 1973, XX - 710 p. Chap. III, Les hallucinogènes, p. 509-681.
- FISCHER Roland. Les différents états de conscience. In : *Psychologie*, 1977, 86, p. 39-42.
- GOLEMAN Daniel. *Au-delà de l'ego. Le tout premier bilan en psychologie transpersonnelle*./Sous la dir. de R. WALSH, F. VAUGHAN. Paris : Table ronde, 1984, 384 p. (1^{ère} parution : 1980). Perspectives sur la psychologie, la réalité et l'étude de la conscience, p. 39-48.
- HUXLEY Aldous. *Moksha. Experiences visionnaires et psychédéliques.1931-1963*. Paris : éd. du Lézard, 1998, 394 p.
- JOIGNOT Frédéric. Disparition. Albert Hofmann. In : *Le Monde*, 2008, Samedi 10 mai, p. 17.
- LAING Ronald. Transcendental Experience in Relation to Religion and Psychosis. In : *Psychedelic Review*, 1965, 6, p. 7-15.
- LAPASSADE Georges. *Les états modifiés de conscience*. Paris : PUF, que sais-je ?, 1987, 127 p.
- LEARY Timothy. The Religious Experience : It's Production and Interpretation. In : *Psychedelic Review*, 1964, vol. 1, 3, p. 324-346.
- LEARY Timothy. Using LSD to Imprint the Tibetan-Buddhist Experience [1964]. In : [http://deoxy.org/l_imgui, htm](http://deoxy.org/l_imgui.htm), 6 p.
- LEARY Timothy, METZNER Ralph, ALPERT Richard. *The Psychedelic Experience. A Manual on the Tibetan Book of the Dead* [1964]. In : <http://deoxy.org/psyexp.htm>, 58 p.
- LEWIN Louis. *Phantastica : drogues psychédéliques, stupéfiants, narcotiques, excitants, hallucinogènes*. Paris : Payot, 1970, 349 p. « Phantastica » agent des illusions sensorielles, p. 107-163 (1^{ère} parution : 1928).
- LUDWIG Arnold. Altered States of Consciousness. In : *Archives of General Psychiatry*, 1966, vol. 15, sept., p. 225-234.

LUKOFF David, LU Francis, TURNER Robert. From Spiritual Emergency to Spiritual problem – The Transpersonal Roots of the New DSM-IV Category. In : *Journal of Humanistic Psychology*, 1998, 38 (2), p. 21-50.

MASTERS Robert, HOUSTON Jean. *The Varieties of Psychedelic Experience*. New-York : Holt, Rinehart & Winston, 1966, 326 p. Chap. 9, Religious and Mystical Experience, p. 247-313.

PAHNKE Walter. *Drugs and Mysticism : on analysis of the relationship between psychedelics drugs and the Mystical Consciousness*. Unpublished PhD thesis, Harvard University, 1965, VIII - 315 p. Chap. III, The definition of Mysticism, p. 24-84.

PAHNKE Walter. Drugs and mysticism. In : *The International journal of parapsychology*, 1966, vol. 8, 2, p. 295-319.

PAHNKE Walter, RICHARD William. *Altered States of Consciousness*./Ed. by C. TART. New-York : Anchor, 1972, 2^e ed., 589 p. (1^{ère} parution : 1969). Implications of LSD and experimental Mysticism [1966], p. 409-439.

PAHNKE Walter. LSD and Religious Experience [1967]. In : <http://www.druglibrary.org/schaffer/lsd/pahnke3.htm>, 12 p.

PELLETIER Pierre. *Les thérapies transpersonnelles*. Québec : Fides, 1996, 474 p.

RAUSKY Franklin. *Psychopathologie de la vie quotidienne (les E. M. C. et les transes)*. Cours magistral de psychologie, Deug 2, février-mai 2000, ULP Strasbourg.

Spiritual Emergency. When Personal Transformation Becomes a Crisis./Ed. by Stanislav GROF, Christina GROF. New-York : Penguin Putnam, 1989, XVII - 252 p.

THULLIER Jean. *Phantastica. Drogues psychédéliques. Stupéfiants-Narcotiques-Excitants-Hallucinogènes* [1924], de L. LEWIN. Paris : Payot, 1970, 349 p. Introduction, p. 5-16.

VALLA Jean-Pierre. L'altération élective du psychisme soumis à l'influence de substances psychoactives. In : *L'Evolution psychiatrique*, 1979, XLIV, oct.-déc., p. 795-809.

VAUGHAN Frances, WALSH Roger. *Au-delà de l'ego. Le tout premier bilan en psychologie transpersonnelle*./Sous la dir. de R. WALSH, F. VAUGHAN. Paris : Table ronde, 1984, 384 p. (1^{ère} parution : 1980). Introduction. L'émergence de la pensée transpersonnelle, p. 19-32.

WATTS Allan. *Matière et réflexion. Essais sur la relation de l'homme avec la matérialité*. Paris : Denoël/Gonthier, 1972, 177 p. Les drogues psychédéliques et l'expérience mystique, p. 113-136 (1^{ère} parution : 1968).

WEIL Pierre. *L'homme sans frontière. Les états modifiés de conscience*. Paris : L'espace bleu, 1988, 204 p.

7. PHILOSOPHIES

AUMONT Arnulphe d'. Article extase (Médecine). In : *L'Encyclopédie [...]*, 1756, tome VI, p. 324-325.

BARUZI Jean. *Saint Jean de la croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris : Salvator, 1999, 840 p. (1^{ère} parution : 1924).

BARUZI Jean. Introduction à des recherches sur le langage mystique. In : *Recherches philosophiques*, 1932, 1, p. 66-82.

BASTIDE Roger. *Les problèmes de la vie mystique*. Paris : PUF, 1996, 214 p. (1^{ère} parution : 1931).

BENZ Ernst. *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. Paris : Vrin, 1987, 153 p.

BERGSON Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris : PUF, 2000, 340 p. (1^{ère} parution : 1932).

BLONDEL Maurice. Le problème [philosophique] de la mystique. In : *Cahiers de la Nouvelle journée : Qu'est ce que la mystique ?*, 1925, 3, p. 2-63.

BORDET Louis. *Religion et mysticisme*. Paris : PUF, que sais-je ?, 1959, 135 p.

CHASTEL André. *Marsile Ficcin et l'art*. Genève : librairie Droz, 1954, 208 p. 3. Furor divinus : l'inspiration, p. 129-135.

COUSIN Victor. Du Mysticisme. In : *Revue des deux mondes*, 1845, 3, p. 469-486.

COUSIN Victor. *Histoire générale de la philosophie*. Paris : Emile Perrin, 1884, 12^e éd., 613 p. Première leçon, Origine et classification des systèmes, p. 1-29.

DELEYRE Alexandre. Article fanatisme. In : *L'Encyclopédie [...]*, 1756, tome VI, p. 393-401.

ESQUIROS Alphonse. De l'hallucination et des hallucinés. In : *Revue des deux mondes*, 1845, 4, p. 292-325.

GARDET Louis. *La mystique*. Paris : PUF, que sais-je ?, 1970, 128 p.

GUILLAUME Paul. La psychologie d'Henri Delacroix. In : *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1937, nov.-déc., p. 597-605.

GUSDORF Georges. Médecine romantique. In : *Les Etudes philosophiques*, 1983, 1, p. 11-23.

JANET Paul, SEAILLES Gabriel. *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*. Paris : Ch. Delagrave, 1887, 1084 p.

JAUCOURT Louis de. Article possédé. In : *L'Encyclopédie [...]*, 1765, tome XIII, p. 162.

JAUCOURT Louis de. Article mélancholie religieuse. In : *L'Encyclopédie [...]*, 1765, tome X, p. 308.

MALLET Edme-François. Article démoniaque (Théolog.). In : *L'Encyclopédie [...]*, 1754, tome IV, p. 821.

MALLET Edme-François. Article extase (Théolog.). In : *L'Encyclopédie [...]*, 1756, tome VI, p. 324.

MARITAIN Jacques. Le discernement médical du merveilleux d'origine divine. In : *Etudes Carmélitaines. Foi et "mystiques" humaines*, 1937, 22, 1, p. 95-104.

MARITAIN Jacques. L'expérience mystique naturelle et le vide. In : *Etudes Carmélitaines. La nuit mystique. Nature et grâce, sainteté et folie*, 1938, 22, 2, p. 116-139.

MAURY Alfred. Extase. In : *L'encyclopédie Nouvelle*, 43^{ème} livre, 1843, p. 183-192.

MAURY Alfred. De l'hallucination [...] par Brierre de Boismont. In : *Annales médico-psychologiques*, 1845, 5, p. 317-338.

MAURY Alfred. De la folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire depuis la renaissance des sciences en Europe jusqu'au dix neuvième siècle, par L. F. Calmeil. In : *Annales médico-psychologiques*, 1846, 4, 7, p. 110-133.

MAURY Alfred. Les mystiques extatiques et les stigmatisés. In : *Annales médico-psychologiques*, 1855, 3^e série, 1, p.181-232.

MENURET de CHAMBAUD Jean-Jacques. Article mélancholie (Médecine). In : *L'Encyclopédie [...]*, 1756, tome VI, p. 393-401.

MEYERSON Ignace. Janet et la théorie des tendances. In : *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1947, janv.- mars, p. 5-19.

MISRAHI Robert. Immanence et transcendance. In : *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 8. Paris : 1980, p. 741-743.

ORTIGUES Edmond. Que veut dire « mystique » ? In : *Revue de métaphysique et de morale*, 1984, 89, 1, p. 68-85.

PARODI Dominique. Etude critique de l'angoisse à l'extase de Pierre Janet. In : *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1929, p. 425-432.

PRADINES Maurice. L'œuvre de Henri Delacroix. In : *Revue de métaphysique et de morale*, 1939, 46, p. 109-145.

ROTHSCHUH Karl. *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium.*/Ed. par Richard BRINKMANN. Stuttgart : J. B. Metzlersche, 1978, 722 p. Naturphilosophische Konzepte der Medizin aus der Zeit der deutschen Romantik, p. 243-266.

Séance du 26 octobre 1905. Le développement des états mystiques chez Sainte Thérèse. In : *Bulletin de la société française de philosophie*, 1906, 6, p. 1-42.

Séance du 28 décembre 1911. Le problème du miracle. In : *Bulletin de la société française de philosophie*, 1912, 12, p. 85-168.

Séance du 2 mai 1925. Saint Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique. In : *Bulletin de la société française de philosophie*, 1925, 25, p. 25-88.

SEROUYA Henri. *Le mysticisme*. Paris : PUF, que sais-je ?, 1956, 128 p.

SMART Ninian. *The Encyclopedia of philosophy.*/Ed. by Paul EDWARDS. New-York : Mac Millan company & the free press, 1967, vol. 5, 521 p. Mysticism, history of, p. 419-429.

UNDERHILL Evelyn. *Mysticism. Etude sur la nature et le développement de la conscience spirituelle de l'homme.* Paris : éd. Rosicrucienne, 1995, 815 p. (1^{ère} parution : 1911).

VUARNET Jean-Noël. Remarques sur les états théopathiques. *In* : *L'infini*, 1984, 5, p. 109-117.

WALKER Daniel Pickering. *La Magie spirituelle et angélique. De Ficin à Campanella.* Paris : Dervy, 1988, 246 p. Chap. 5, La magie de Ficin au XVI^e siècle - II. Les condamnations, p. 121-149 (1^{ère} parution : 1958).

8. HYPNOTISME (magnétisme animal, somnambulisme artificiel...)

BERGE Christine. *L'au-delà et les Lyonnais. Mages, Médiums et Francs-maçons du XVIII^e au XX^e siècle.* Lyon : LUGD, 1995, 158 p.

BERSOT Ernest. *Mesmer. Le magnétisme animal. Les tables tournantes et les esprits.* Paris : Hachette, 1879, 4^e éd. augmentée, II -309 p. Deuxième partie. Tradition du merveilleux, p. 75-187 (1^{ère} parution : 1852).

BERTRAND Alexandre. *Du magnétisme animal en France : et des jugements qu'en ont porté les sociétés savantes...* [suivi de] *Considérations sur l'apparition de l'extase dans les traitements magnétiques.* Paris : J. B. Baillièrre, 1826, 539 p. Du somnambulisme artificiel considéré comme une variété de l'extase, p. 307-474.

BLANC Elie. *La suggestion hypnotique, est-elle licite ou illicite, naturelle ou diabolique ?* Conférence du 14 janvier 1898 aux facultés catholiques de Lyon. Paris : Ch. Amat, 1808, 59 p.

BURDIN JEUNE Claude, DUBOIS (D'AMIENS) Frédéric. *Histoire académique du magnétisme animal accompagné de notes et de remarques critiques sur toutes les observations et expériences faites jusqu'à ce jour.* Paris : J. B. Baillièrre, 1841, 651 p. Introduction, p. VII - XLVII.

COPIN Paul. L'hypnotisme face à l'Eglise (critique de J. de Bonniot). *In* : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, 1888-89, 3, p. 18-24, 49-56, 93-94.

CROCQ Jean. *L'hypnotisme scientifique.* Paris : Société d'éditions scientifiques, 1900, 2^e éd. revue et augmentée, XVIII- 610 p. Chapitre premier, Aperçu historique, p. 1-23 (1^{ère} parution : 1896).

CULLERRE Alexandre. *Magnétisme et hypnotisme. Exposé des phénomènes observés pendant le sommeil nerveux provoqué. Au point de vue Clinique, Psychologique, Thérapeutique et Médico-légal, avec un résumé historique du magnétisme animal.* Paris : J. B. Baillièrre et fils, 1887, 2^e éd., 381 p. Chap. 1, Le magnétisme à travers les siècles, p. 9- 39 (1^{ère} parution : 1886).

DELBOEUF Joseph. *Le sommeil et les rêves ; le magnétisme animal ; quelques considérations sur la psychologie de l'hypnotisme*. Paris : Fayard, 1993, 435 p. Appendice. Louise Lateau, p.387-401 (1^{ère} parution : 1892).

DESPINE Prosper. *Etude scientifique sur le somnambulisme. Sur les phénomènes qu'il présente et sur son action thérapeutique dans certaines maladies nerveuses, du rôle important qu'il joue dans l'épilepsie, dans l'hystérie et dans les Névroses dites Extraordinaires*. Paris : F. Savy, 1880, 425 p. Article IV, De l'automatisme manifesté dans l'extase mystique. Réflexions sur les extases et sur les stigmates de Louise Lateau, p. 376-404.

DU POTET DE SENNEVOY Jean. *Essai sur l'enseignement philosophique du magnétisme*. Paris : A. René et Cie, 1845, 356 p. Extase, p. 84-111.

DU POTET DE SENNEVOY Jean. *Thérapeutique magnétique. Règles de l'application du magnétisme à l'expérimentation pure et au traitement des maladies : spiritualisme, son principe et ses phénomènes*. Paris : Germer-Baillière, 1863, 539 p. L'extase, p. 216-227.

EDELMAN Nicole. *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France 1785-1914*. Paris : Albin Michel, 1995, 280 p.

FARIA Abbé José Custodio de. *De la cause du sommeil lucide, ou étude de la nature de l'homme*. Paris : L'Harmattan, 2005, 274 p. (1^{ère} parution : 1819).

FONCK A. Hypnotisme. In : *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris : Letouzey et Ané, 1922, 7, p. 357-365.

FRERE Ph-A. *Examen du magnétisme animal*. Paris : Gaume frères, 1837, 171 p.

GOBLOT Jean-Jacques. Extase, hystérie, possession : les théories d'Alexandre Bertrand. In : *Critique. Revue du dix-neuvième siècle*, 1979, 24, p. 53-59.

HAMMOUD Saïd. *Mesmérisme et romantisme allemand (1766-1829)*. Paris : L'Harmattan, 1994, 250 p.

HELOT Charles. *L'hypnose chez les possédés*. Paris : Bloud et cie, 1908, 3^e éd., 125 p. (1^{ère} parution : 1902).

HOAREAU Jeannot, PEIGNE Francis. Hypnothérapie. In : *Encyclopédie médico-chirurgicale*. Paris, 37820 B50, psychiatrie, 1982, 9 p.

IMBERT-GOURBEYRE Antoine. *L'hypnotisme et la stigmatisation*. Paris : Bloud & Barral, 1899, 64 p.

JEANNIARD DU DOT Alexandre. *L'hypnotisme et la science catholique*. Paris : Bloud et Barral, 1898, 60 p.

JEANNIARD DU DOT Alexandre. *L'hypnotisme transcendant devant la philosophie chrétienne*. Paris : Bloud et Barral, 1899, 63 p.

LELONG Alphonse. La vérité sur l'hypnotisme. In : *Annales de philosophie chrétienne*, 1889, p. 67-79, 138-159, 254-280 ; 1890, p. 48-71, 158-187, 345-370, 548-577.

LEMOINE Albert. *Du sommeil au point de vue physiologique et psychologique*. Paris : J. B. Baillière, 1855, VIII - 410 p. Chap. II, Du somnambulisme dans les crises nerveuses et les extases mystiques, p. 282-333.

LIEBAULT Ambroise-Auguste. *Le sommeil provoqué et les états analogues*. Paris : Octave Doin, 1889, 310 p. Chap. V, Phénomènes psychiques, d'origine hypnotique, attribués à des causes supposées. Possessions, p. 254-282.

LOUBERT Jean-Baptiste. *Le magnétisme et le somnambulisme devant les corps savants, la cour de Rome et les théologiens*. Paris : Germer Baillière, 1844, 702 p.

MESMER Franz-Anton. *Le magnétisme animal*. Paris : Payot, 1971, 407 p. IV. Mémoire sur la découverte du magnétisme animal, p. 59-88 (1^{ère} parution : 1779).

MESMER Franz Anton. Mémoire de F. A. Mesmer, Docteur en médecine, sur ses découvertes. Paris : Lesguilliez frères, an VII (1799). In : *Du magnétisme animal à l'hypnose*. *Bulletin de la société française d'hypnose*, 1986, sept., 2-3, p. 39-70.

MICHAUX Didier. *La suggestion, hypnose, influence, transe*./ Sous la dir. de Daniel BOUGNOUX. Paris : Synthélabo, 1991, 314 p. L'émergence de la phénoménologie hypnotique au XVIII^e siècle, p. 35-53.

MIRVILLE Jules Eudes de. *Pneumatologie. Des Esprits et de leurs manifestations fluidiques*. Paris : H. Vrayet de Surcy, 1854, 3^e éd., XVI - 475 p. Chapitre V, Nevropathies mystérieuses, ou l'homme possédé par les esprits, p. 115-197.

PAULET Jean-Jacques. *L'antimagnétisme ou origine, progrès, décadence, renouvellement et réfutation du magnétisme animal*. Londres : s. e., 1784, 256 p.

PUYSEGUR Armand Marc de Chastenet, Marquis de. *Les fous, les insensés, les maniaques et les frénétiques ne seraient-ils que des somnambules désordonnés ?* Paris : J. G. Dentu, 1812, 91 p.

RAUSKY Franklin. *Mesmer ou la révolution thérapeutique*. Paris : Payot, 1977, 262 p. Chap. IX, Le magnétisme spiritualiste, p. 199-217.

RAUSKY Franklin. *L'archipel de la transe : Faria et l'exploration psychologique de l'hypnose*. Thèse : Psychologie : Paris VII : 1991, 1172 - XLII p.

RAUSKY Franklin. La diabolisation de la transe. In : *Phoenix, Revue de nouvelle hypnose et d'hypnothérapie ericksonnienne*, 1991, 3, p. 45-47.

RAUSKY Franklin. *La transe et l'hypnose*. / Sous la dir. de Didier MICHAUX. Paris : Imago, 1995, 310 p. Transe hypnotique et psychopathologie collective, p. 93-103.

RAUSKY Franklin. *Hypnose et Dissociation psychique*./ Sous la dir. de Didier MICHAUX. Paris : Imago, 2006, 381 p. Possession démoniaque et dissociation hypnotique : deux théories de la nature de la transe, p. 73-80.

9. METAPSYCHIQUE et PARAPSYCHOLOGIE

BONIFACE Ennemond. Phénoménologie du Padre Pio. In : *Revue métapsychique*, 1968, 12, déc., p. 9-50.

CASTELLAN Yvonne. *La métapsychique*. Paris : PUF, que sais-je ?, 1955, 125 p.

LARCHER Hubert. La phénoménologie ascétique et mystique, trait d'union entre les données scientifiques et les données religieuses. In : *Revue métapsychique*, 1966, 1, mars, p. 23-34.

LARCHER Hubert. Interview réalisée par Bertrand MEHEUST. In : *Synapse*, 1997, 141, p. 16-24.

La science et le paranormal. / Sous la dir. de Robert AMADOU. Paris : I. M. I., 1955, 323 p.

MARMIN Nicolas. Métapsychique et psychologie en France (1880-1940). In : *Revue d'Histoire des sciences humaines*, 2001, 4, p. 145-171.

MEHEUST Bertrand. *Somnambulisme et médiumnité. Tome 1, Le défi du magnétisme*. Paris : Synthélabo, 1999, 620 p.

OESTERREICH Traugott-Konstantin. *Grundriss der Geschichte der philosophie. Vierter Teil : Die Deutsche Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart*. Berlin : E. S. Mittler & Sohn, 1923, 12^e éd., 734 p. Chap. 59, Die Parapsychologie und die Parapsychophysik, p. 617-624.

PASCAL Emile. La transe des Médiums et des Mystiques. Etude psychologique. In : *Revue métapsychique*, 1935, 2, mars-avril, p. 81-121.

PIERSENS Michel. Le merveilleux psychique au XIX^{ème} siècle. In : *Ethnologie française*, 1993, 23, 3, p. 351-366.

Revue métapsychique. Colloque « Mystique et parapsychologie » du 25 juin 1967. In : *Revue métapsychique*, 1967, 7, sept., p. 3-48 ; 1967, 8, déc., p. 33-60.

Revue métapsychique. Table ronde sur « Mystique et parapsychologie » du 5 mars 1968. In : *Revue métapsychique*, 1968, 10, juin, p. 19-46.

RICHET Charles. A propos du mysticisme moderne. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1892, 34, p. 417-422.

ROSENBACH P. Etude critique sur le mysticisme moderne. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1892, 34, p. 113-158.

WALLIS W. D. Prodiges and portents. In : *Encyclopedia of Religion and Ethics*. / Ed. by J. HASTINGS. Edinburg : T & T. Clark, 1920, vol. 10, p. 362-376.

10. DIVERS

CARRAZE Alain, OSWALD Hélène. *The Prisoner. A Televisionary Masterpiece*. New-York : Barnes & Noble, 1995, 241 p. (1^{ère} parution : 1989).

LEMAIRE Gérard-Georges. *Le noir*. Paris : Hazan, 2006, 256 p.

NELAN Bruce W. Armageddon's echoes. A new book lets us listen in as a crisis almost blows up the planet. In ; *Time*, 1997, oct.13, p. 46-47.

Tension (1949), Etats-Unis, du réalisateur John BERRY, 1 h 27.

II. DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES

An Illustrated Encyclopedia of Mysticism and the Mystery Religions. FERGUSON John. New-York : The Seabury Press, 1976, 228 p.

Catholic Encyclopedia (the) : international work of reference on the constitution doctrine, discipline and history of the Catholic Church. /Ed. by Charles HERBERMANN. New-York : R. Appleton, 1907-1914, 17 vol.

Catholicisme. Hier-aujourd'hui-demain. Encyclopédie. /Sous la dir. de Gabriel JACQUEMET, Gérard MATHON, Gérard-Henry BAUDRY. Paris : Letouzey & Ané, 1947-2007, 15 vol.

Dictionary of Gnosis and Western Esotericism./Ed. by Wouter HANEGRAAFF et alii. Leiden, Boston : Brill, 2005, 2 vol., XXIX - 1228 p.

Dictionnaire apologétique de la Foi catholique contenant les preuves de la vérité de la religion et les réponses aux objections tirées des sciences humaines. 4^e éd./Sous la dir. de Adhemar D'ALES. Paris : Beauchesne, 1909-1931, 5 vol.

Dictionnaire biographique de la psychiatrie. MOREL Pierre. Paris : Synthélabo, 1996, 254 p. (1^{ère} parution : 1983).

Dictionnaire de la mystique./Sous la dir. de Peter DINZELBACHER. Turnhout : Brepols, 1993, XVIII - 786 p. (1^{ère} parution : 1989).

Dictionnaire de la psychanalyse. 3^e éd. /Sous la dir. de Roland CHEMAMA, Bernard VANDERMERSCH. Paris : Larousse-Bordas, 1998, XV- 462 p. (1^{ère} parution : 1993).

Dictionnaire de la psychanalyse. 2^e éd. Elisabeth ROUDINESCO, Michel PLON. Paris : Fayard, 2000, 1213 p. (1^{ère} parution : 1997).

Dictionnaire de la sagesse orientale. Bouddhisme - Hindouisme - Taoïsme - Zen. /Sous la dir. de Kurt FRIEDRICH. Paris : Robert Laffont, 1997, XII- 752 p. (1^{ère} parution : 1991).

Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. 2^e éd. /Sous la dir de Pierre BONTE, Michel IZARD. Paris : PUF, 2002, XII - 842 p. (1^{ère} parution : 1991).

Dictionnaire de mystique chrétienne, ou essai d'encyclopédisation historique et méthodique de tous les phénomènes merveilleux de l'âme, parvenus à l'état surnaturel, et unis à Dieu par l'exercice et la pratique de la vie spirituelle, dans toute sa perfection ; historique complet de tous les effets sensibles, également surnaturels, qui se produisent alors visiblement dans les saints et en dehors : [...]. ANONYME. Paris : éd. Migne, ateliers catholiques, 1858. Tome 35, 3^{ème} série de l'Encyclopédie théologique, 1568 p.

Dictionnaire de philosophie. VOLTAIRE. Paris : éd. Imprimerie Nationale, 1994, 558 p. (1^{ère} parution : 1764).

Dictionnaire de philosophie. GODIN Christian. Paris : Fayard/ Editions du temps, 2004, 1536 p.

Dictionnaire de psychiatrie et de psychopathologie clinique. 2^e éd. / Sous la dir. de Jacques POSTEL. Paris : Larousse-Bordas, 1998, 531 p. (1^{ère} parution : 1993).

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et Histoire. / Sous la dir. de Marcel VILLER, Ferdinand CAVALLERA, Joseph de GUIBERT et alii. Paris : Beauchesne, 1932-1995, 20 vol.

Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. / Sous la dir. de Alfred VACANT, Eugène MANGENOT, et continué par Emile AMANN. Paris : Letouzey et Ané, 1899-1972, 33 vol.

Dictionnaire des Drogues et des dépendances. 2^e éd. / Sous la dir. de Denis RICHARD, Jean-Louis SENON, Marc VALLEUR. Paris : Larousse, 2004, XVI- 626 p. (1^{ère} parution : 1999).

Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens. / Sous la dir. de Patrick SBALCHIERO. Paris : Fayard, 2002, XXX - 880 p.

Dictionnaire des sciences philosophiques. 2^e éd. / Sous la dir. de Adolphe FRANCK. Paris : Hachette, 1875, XII - 1807 p. (1^{ère} parution : 1844).

Dictionnaire du diable. VILLENEUVE Roland. Paris : Omnibus, 1998, 1084 p.

Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. 9. Les sciences religieuses : le XIX^{ème} siècle, 1800-1914. / Sous la dir. de François LAPLANCHE. Paris : Beauchesne, 1996, XXXVI - 678 p.

Dictionnaire du Moyen-Age. / Sous la dir. de Claude GAUVARD, Alain de LIBERA, Michel ZINK. Paris : PUF, 2002, [2] -1548 p.

Dictionnaire international de la psychanalyse. / Sous la dir. de Alain de MIJOLLA. Paris : Calmann-Levy, 2002, 2 tomes, 2015 p.

Dictionnaire pratique des connaissances religieuses. / Sous la dir. de Joseph BRICOUT. Paris : Letouzey et Ané, 1924-1933, 7 vol.

Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval. / Sous la dir. de Jacques Le GOFF, Jean-Claude SCHMITT. Paris : Fayard, 1999, IX- 1236 p. + [24] p. de pl.

Encyclopedia of Religion (The). / Ed. by Mircea ELIADE. New-York : Mac Millan, 1987, 16 vol.

Encyclopedia of Religion (The). 2^e éd. / Ed. by Lindsay JONES. New-York : Mac Millan, 2005, 15 vol.

Encyclopedia of Religion and Ethics. / Ed. by James HASTINGS. Edinburgh : T. & T. Clark, 1908-1926, 13 vol.

Encyclopédie des mystique. / Sous la dir. de Marie-Madeleine DAVY. Paris : Robert Laffont, 1972, XXX - 529 p.

Encyclopédie des mystiques orientales. / Sous la dir. de Marie-Madeleine DAVY. Paris : Robert Laffont, 1975, XXII - 349 p.

Encyclopédie des phénomènes extraordinaires de la vie mystique. I. phénomènes objectifs, 2001, 431 p. – *II. phénomènes subjectifs*, 2002, 394 p. – *III. Les anges et les saints*, 2003, 295 p., de Joachim BOUFLET. Paris : éd. Jardin du Livre.

Encyclopédie des religions. /Sous la dir. de Jacques BERSANI. Paris : Encyclopaedia Universalis, 2002, XL - 657 p. (1^{ère} parution : 1988).

Encyclopédie des religions. /Sous la dir. de Frédéric LENOIR, Ysé TARDAN MASQUELIER. Paris : Bayard, 1997, 2 vol., XX - 2468 p.

Encyclopédie des sciences religieuses. /Sous la dir. de Frédéric LICHTENBERGER. Paris : Sandoz et Fischbacher, 1877-1882, 13 vol.

Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. /Sous la dir. de Denis DIDEROT, Jean d'ALEMBERT. Paris : Briasson, 1751-1772, 28 vol. (17 v. et 11 v. de planches).

Grand dictionnaire de la psychologie./Sous la dir. de Henriette BLOCH, Roland CHEMAMA, Eric DEPRET. Paris : Larousse, 1999, XIV - 1062 p. (1^{ère} parution 1991).

Histoire des religions. /Sous la dir. de Henri-Charles PUECH. Paris : Gallimard, 1970, 1972, 1976, 3 vol., 1486 p., 1596 p., 1460 p.

Manuel alphabétique de psychiatrie clinique et thérapeutique. 7^e éd. revue et actualisée. /Sous la dir. de Antoine POROT. Paris : PUF, 1996, VIII - 755 p. (1^{ère} parution : 1952).

Vocabulaire de la psychanalyse. 13^e éd. LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bertrand. Paris: PUF, 1997, XIX - 523 p. (1^{ère} parution : 1967).

T H E S E

présentée pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE LOUIS PASTEUR DE STRASBOURG

Discipline : Psychologie

Spécialités : Psychologie et psychopathologie cliniques

par *Stéphane GUMPPER*

**L'EXPERIENCE *MYSTIQUE*, ENTRE
REALISATION ULTIME ET *FOLIE* :
Analyse épistémologique et
psychopathologique (1789-1980).**

TOME 2

Membres du jury :

**Directeur de Thèse : M. *Franklin RAUSKY*, M.C., U.L.P. Strasbourg I.
Rapporteur Interne : M. *Serge LESOURD*, Pr., U.L.P. Strasbourg I.
Rapporteur Externe : Mme *Anne JURANVILLE*, Pr., Nice-Sophia Antipolis.
Rapporteur Externe : M. *René HEYER*, Pr., U. M. B., Strasbourg II.**

ANNEXES

**ANNEXES COMPLEMENTAIRES AU
CORPUS DE LA THESE :
78 TABLEAUX, SCHEMAS, BIBLIOGRAPHIES
ET COMMENTAIRES DIVERS**

Annexe 1.	Fondement commun des religions : perception du transcendant selon <i>L'Introduction à l'histoire des religions</i> , de Jacques MENARD [1987].	577
Annexe 2.	Approche pluridisciplinaire, dans une saisie occidentale, d'un « <i>objet mystique</i> » éclaté et pluriel.	578
Annexe 3.	Généalogie de la notion de « <i>psychisme inconscient</i> » et son utilisation thérapeutique : deux courants divergents & séparés, selon Henri F. ELLENBERGER [1970-72].	579
Annexe 4.	Esquisse épistémologique d'une réflexion méthodologique : d'une « <i>théorie de la pratique</i> » vers un <i>objet de recherche</i> mis en questions.	580
Annexe 5.	Prolégomènes épistémologiques (répercutés en annexe).	581
Annexe 6.	Bibliographie sélective du <i>discernement des esprits</i> des théologiens catholiques et auteurs spirituels, du bas Moyen-âge aux temps modernes [XIV ^e siècle -1946].	680
Annexe 7.	Deux tendances de discernements en théologie catholique : « <i>infus</i> » et « <i>acquis</i> »	685
Annexe 8.	Critériologie du <i>discernement des esprits</i> et <i>apologétique</i> dans la perspective de la théologie catholique [fin XIX ^e - début XX ^e siècle]	687
Annexe 9.	Modèles de l'homme dans des considérations <i>médicales</i> et <i>métaphysiques</i> à l'époque médiévale [XII ^e - XIII ^e siècles]	689
Annexe 10.	Théorie(s) des quatre « <i>mania</i> » sacrées attribuée(s) à Platon & accommodations florentines à la Renaissance	690
Annexe 11.	Quaestiones medico-legales, 1624-1650 : 2 ^e livre, tome I (lib. II, tit. I). « <i>De dementia et rationis laesione et morbis omnium qui rationem laedunt, continens questiones viginli Ires</i> » (1625) par Paolo ZACCHIAS.	691
Annexe 12.	Classification des auteurs traitant de la question du <i>naturel</i> et du <i>démoniaque</i> de manières séparées ou en interactions : [de l'aube de la <i>Renaissance</i> au crépuscule du XVIII ^e siècle des <i>Lumières</i>]	692

Annexe 13.	« <i>Nosologia methodica [...]</i> » de F. BOISSIER de SAUVAGES (Amsterdam, 1763) : Classe VIII, les vésanies ; ordre troisième, les délires ; l'espèce des melancholies religieuses et enthousiastes, et leur variante, les démonomanies	706
Annexe 14.	De <i>l'enthousiasme surnaturel</i> platonicien aux <i>délires mystiques</i> d'allures morbides des aliénistes : <i>mania mantique</i> ou <i>théomanie extatique</i> ? [Antiquité hellénique - début du XX ^e siècle français]	707
Annexe 15.	Bibliographie sélective d'ouvrages traitant du magnétisme animal à l'hypnotisme, dans des perspectives catholiques ou anti-catholiques : somnambulismes dits extatiques de nature <i>divine, diabolique, préternaturel</i> ou <i>naturel</i> [Fin XVIII ^e siècle - début du XX ^e siècle].	713
Annexe 16.	<i>Influences & généalogies</i> diverses autour des <i>courants métaphysiques et psychologiques</i> au XIX ^e siècle, en France.	721
Annexe 17.	Tableau comparatif des différents types de « <i>visions thérésien</i> nes » et des « <i>hallucinations</i> » <i>aliénistes & psychiatriques</i> françaises, du XIX ^e au XX ^e siècle.	722
Annexe 18.	Classification des différentes <i>entités nosographiques morbides</i> d'inspirations esquiroliennes, à partir de l'aliénation mentale, d'après <i>Louis-Florentin CALMEIL</i> [1845]	724
Annexe 19.	Conceptions médicales plurielles des possessions démoniaques & entités nosographiques : du « <i>pré-aliénisme</i> » à la psychiatrie française et allemande [XIII ^e - XX ^e siècles]	725
Annexe 20.	Doctrine de l'hallucination en tant que « <i>phénomène morbide</i> » sans alternative, par Alfred MAURY.	728
Annexe 21.	Doctrine des hallucinations compatibles avec la raison par A. BRIERRE de BOISMONT : Représentation mentale en tant que « <i>phénomène de la sensation</i> »	729
Annexe 22.	<i>Tableau d'une évolution diachronique : des terminologies pré-aliénistes aux signifiants de santé mentale. Esquisse historique et épistémologique d'un savoir en constitution.</i>	730
Annexe 23.	Bibliographie chronologique des productions de l'école de <i>physiologie historique</i> et de leurs contradicteurs, à propos du statut des <i>hallucinations</i> [1830-1871]	731
Annexe 24.	Filiation de l'école de <i>physiologie historique</i> [1830-1871] à la médecine rétrospective de la <i>Salpêtrière</i> [1872-1909]. Des anti-mystiques hallucinés aux démoniaques hystériques.	736
Annexe 25.	Constitution dogmatique sur la foi catholique décrétée dans la III ^e Session du concile œcuménique du Vatican.	737
Annexe 26.	Nomenclature salpêtrienne de la <i>Grande Hystérie</i> en deux variantes : « <i>Extatiques</i> » & « <i>Démoniaques</i> » [1875-1892].	745

Annexe 27.	Essai bibliographique de médecine rétrospective à la Salpêtrière, appliqué aux <i>démoniaques</i> et aux <i>mystiques</i> , afin d'illustrer la « Grande Hystérie » [1872-1909].	746
Annexe 28.	Exigences <i>rhétoriques</i> et paroles <i>subjectives</i> entre Paris et Vienne : Des postures de J. M. CHARCOT à l'écoute de S. FREUD .	761
Annexe 29.	La « Grande Hystérie » par Jean-Martin CHARCOT : <i>Phases & périodes</i> à la Salpêtrière [Dernier quart du XIX ^e siècle].	764
Annexe 30.	Similitudes & dissemblances entre <i>l'extase</i> et <i>l'hystérie</i> selon un point de vue théologique (A. LELONG), à la fin du XIX ^e siècle.	767
Annexe 31.	Mise en perspective de la « Grande Hystérie » et de <i>l'extase mystique</i> à la fin du XIX ^e siècle (A. LELONG).	768
Annexe 32.	Ravissement divin et hypnotisés possédés du démon : critériologie différentielle, selon le Dr. Charles HELOT [1897-1908].	769
Annexe 33.	Délire chronique à évolution systématique en quatre périodes, par Valentin MAGNAN [1882-1911].	770
Annexe 34.	<i>Epidémies psychiques, contagions mentales, psychoses collectives</i> : Entités nosographiques et mécanismes sous-jacents présentés chronologiquement [XV ^e - XX ^e s.].	772
Annexe 35.	Echantillon chronologique des entités nosographiques de la psychiatrie française appliquées à la <i>médiumnité</i> , au <i>spiritisme</i> & à la <i>métapsychique</i> [1845-1950].	781
Annexe 36.	Schéma de concordance des « <i>degrés de la vie spirituelle</i> », selon R. GARRIGOU-LAGRANGE.	787
Annexe 37.	Pathographies, thèses & articles portant sur des visionnaires ou mystiques dont les noms figurent dans le titre : Sélection chronologiques de médecine, de théologie, de psychologie rétrospective et de psychanalyse appliquée [dernière moitié XIX ^e - milieu XX ^e siècle].	788
Annexe 38.	Modèle des activités mentales <i>intellectuelles</i> et <i>affectives</i> limité aux aspects mystiques, à partir de la psychologie pathologie de Théodule RIBOT [1873-1914].	799
Annexe 39.	Quelques chaires de psychologie à la faculté de lettres de Paris (<i>Sorbonne</i>) et au <i>Collège de France</i> [1885-1972].	800
Annexe 40.	Trois types de <i>théories du subconscient</i> et leurs distinctions [Fin XIX ^e - début XX ^e siècle], selon Georges MICHELET.	802
Annexe 41.	Tableau des sources & courants de la <i>philosophie contemporaine</i> en France, construit à postériori d'après J. BENRUBI [XIX ^e s. - 1933].	803

Annexe 42.	Construction universitaire & répartition théologique d'un savoir sur la <i>mystique</i> en France : Fin XIX ^e siècle - moitié XX ^e siècle	804
Annexe 43.	Index général et chronologique des <i>thèses de médecine aliéniste</i> et de psychiatrie soutenues en France, du début du XVII ^e siècle à 2007, portant sur les <i>faits religieux & mystiques</i>	805
Annexe 44.	Diversité des <i>sources & influences</i> de Sigmund FREUD, selon H. F. ELLENBERGER [1970].....	816
Annexe 45.	Sources françaises des <i>oniologues</i> du XIX ^e et du début du XX ^e siècle, d'après les <i>bibliographies</i> de la « <i>Traumdeutung</i> » [1899] et [1909] de Sigmund FREUD.....	818
Annexe 46.	Monographies des articles de périodiques, de type orthodoxe, consacrés à la <i>psychanalyse appliquée au mysticisme</i> et au <i>démoniaque</i> [1907-1939]	819
Annexe 47.	A propos du <i>sentiment océanique</i> , perspectives divergentes d'une correspondance au XX ^e siècle [1923-1936].....	826
Annexe 48.	De la division opérante entre <i>théologie ascétique</i> et <i>théologie mystique</i> , à la réunion sous le vocable commun <i>théologie spirituelle</i>	827
Annexe 49.	Approche comparative des divergences entre l' <i>analyse psychologique</i> de P. JANET et la <i>psychanalyse</i> selon S. FREUD [1889-1939].	828
Annexe 50.	Tableau du <i>système hiérarchique des tendances</i> , suivant l'analyse psychologique de Pierre JANET [version 1926-1928].....	831
Annexe 51.	<i>Etudes carmélitaines. Mystiques et missionnaires</i> : Nouvelle série, et intitulés des <i>volumes de synthèse</i> , dirigés par le R. P. Bruno de JESUS-MARIE [1931-1964].....	832
Annexe 52.	Modèle <i>organo-dynamique néo-jacksonien</i> d'après Henri EY [1936-1977]	834
Annexe 53.	<i>Médecine aliéniste</i> et <i>neurologie</i> française face à la <i>théologie catholique</i> et les <i>extases mystiques</i> [XIX ^e - XX ^e siècles].	842
Annexe 54.	<i>Médecine aliéniste</i> et <i>neurologie</i> française face à la <i>théologie catholique</i> : <i>sorcellerie</i> et <i>possessions démoniaques</i> [XIX ^e - XX ^e siècles].	853
Annexe 55.	Découpage doctrinal objectivé par le <i>diagnostic différentiel</i> [psychiatrie] ou par la <i>critériologie du discernement</i> [théologie].	864
Annexe 56.	La <i>démonomanie</i> , la <i>démonopathie</i> et leurs variantes dans la médecine aliéniste et la psychiatrie française [XVIII ^e - XX ^e siècles].	865

Annexe 57.	Tentative <i>psychologique</i> de distinguer les pensées <i>mystiques</i> et <i>morbides</i> , selon Paul COURBON [1927].	869
Annexe 58.	Principaux auteurs, <i>neurologues, aliénistes</i> et <i>psychiatres français</i> , ayant réalisé des travaux sur la <i>mystique</i> et le <i>démoniaque</i> (XIX ^e - XX ^e siècles).	870
Annexe 59.	Principaux <i>manuels, précis, traités, dictionnaires, glossaires</i> et <i>lexiques</i> , de la préhistoire de la psychopathologie (XVI ^e - XVIII ^e s.) via la médecine aliéniste (XIX ^e s.) et la psychiatrie française (XX ^e s.)	871
Annexe 60.	Préhistoire & histoire de la <i>médecine aliéniste</i> et de la <i>psychiatrie</i> , à partir d'une <i>historiographie internationale</i> de type occidentale, fondée sur des monographies ou des ouvrages collectifs [1830-2007].	876
Annexe 61.	Le concept de « <i>numineux</i> » chez Rudolf OTTO : Entre <i>tremendum</i> et <i>fascinans</i> .	886
Annexe 62.	Divergence des approches entre <i>psychologie analytique</i> et <i>théologies catholique</i> et <i>protestante</i> , selon Carl G. JUNG [1920-1963].	888
Annexe 63.	Lettre de Carl G. JUNG à Hélène KIENER, datée du 15 mai 1955.	889
Annexe 64.	<i>Transe, états modifiés de conscience</i> et <i>psychologie transpersonnelle</i> : Auteurs et courants distincts.	894
Annexe 65.	Généalogie, classifications & diverses formes de <i>personnalités multiples</i> , et leurs avatars [XIX ^e siècle -1970].	895
Annexe 66.	Classifications des <i>drogues</i> & des <i>hallucinogènes</i> dans une perspective occidentale [1924-2004].	897
Annexe 67.	Phénoménologie de la « <i>possession</i> » selon K. T. OESTERREICH [1921] et les états de « <i>transe</i> » d'après G. ROUGET [1980].	899
Annexe 68.	<i>Adorcisme</i> et <i>exorcisme</i> , entre <i>possession</i> et <i>chamanisme</i> : Luc de HEUSCH [1969].	901
Annexe 69.	<i>Adorcisme</i> et <i>exorcisme</i> appliqués au modèle de la <i>transe de possession</i> , selon Georges LAPASSADE.	902
Annexe 70.	Classifications des <i>expériences hallucinogènes</i> , datant des années soixante [1960-1966].	903
Annexe 71.	Les <i>rîtes de possession</i> , entre thèses <i>psychopathologiques</i> et <i>psychosociologiques</i> , selon G. LAPASSADE.	904

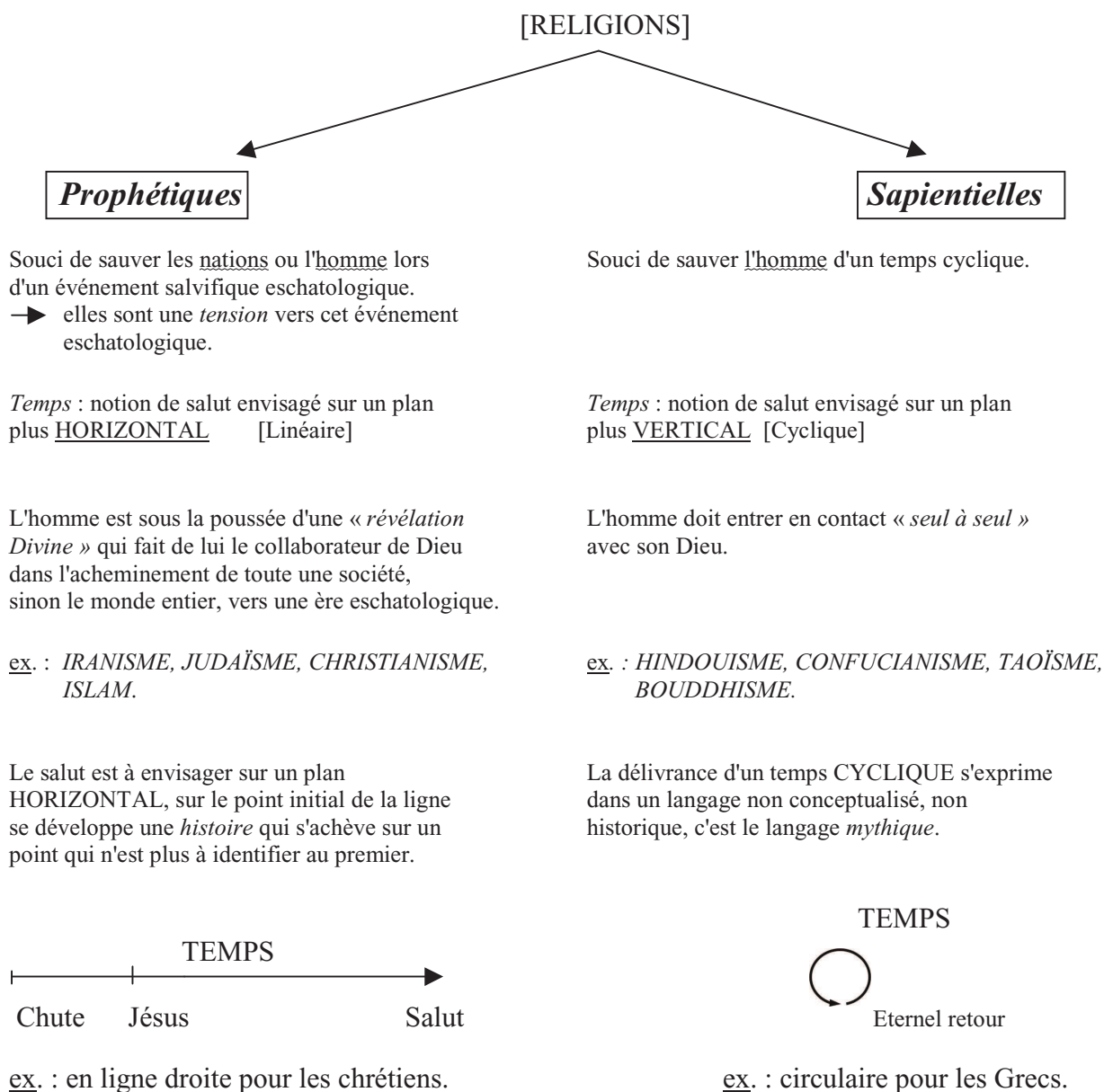
Annexe 72.	Les nœuds borroméens, selon le schéma repris au tableau le 17 décembre 1974 (Séminaire Livre XXII, R. S. I., 1974/75).....	905
Annexe 73.	Nouage borroméen de type <i>eschatologique</i> , dans la tradition de la <i>théologie protestante</i> , par Jean ANSALDI.	906
Annexe 74.	La structure de la <i>trinité chrétienne</i> à l'aune des <i>nœuds borroméens</i> : au nom du père (R), par l'esprit (S) selon la parole du Christ (I), d'après S. CHRAÏBI.	907
Annexe 75.	Trois « modèles » <i>trinitaires</i> et la « clinique » des <i>nœuds borroméens</i> lacaniens : convergences et différences.	908
Annexe 76.	Clinique <i>psychanalytique</i> différentielle de type lacanienne, entre <i>mystique chrétienne</i> et <i>malade psychotique</i>	909
Annexe 77.	Un nœud chrétien, selon François REGNAULT, in « <i>Dieu est Inconscient. Etudes lacaniennes autour de Saint Thomas d'Aquin</i> » (1985).	910
Annexe 78.	Etude de cas : M. G., un patient psychotique en <i>question(s)</i>	911

FONDEMENT COMMUN DES RELIGIONS :
 PERCEPTION DU TRANSCENDANT
 SELON L'INTRODUCTION A L'HISTOIRE DES
 RELIGIONS, DE JACQUES MENARD
 [1987]

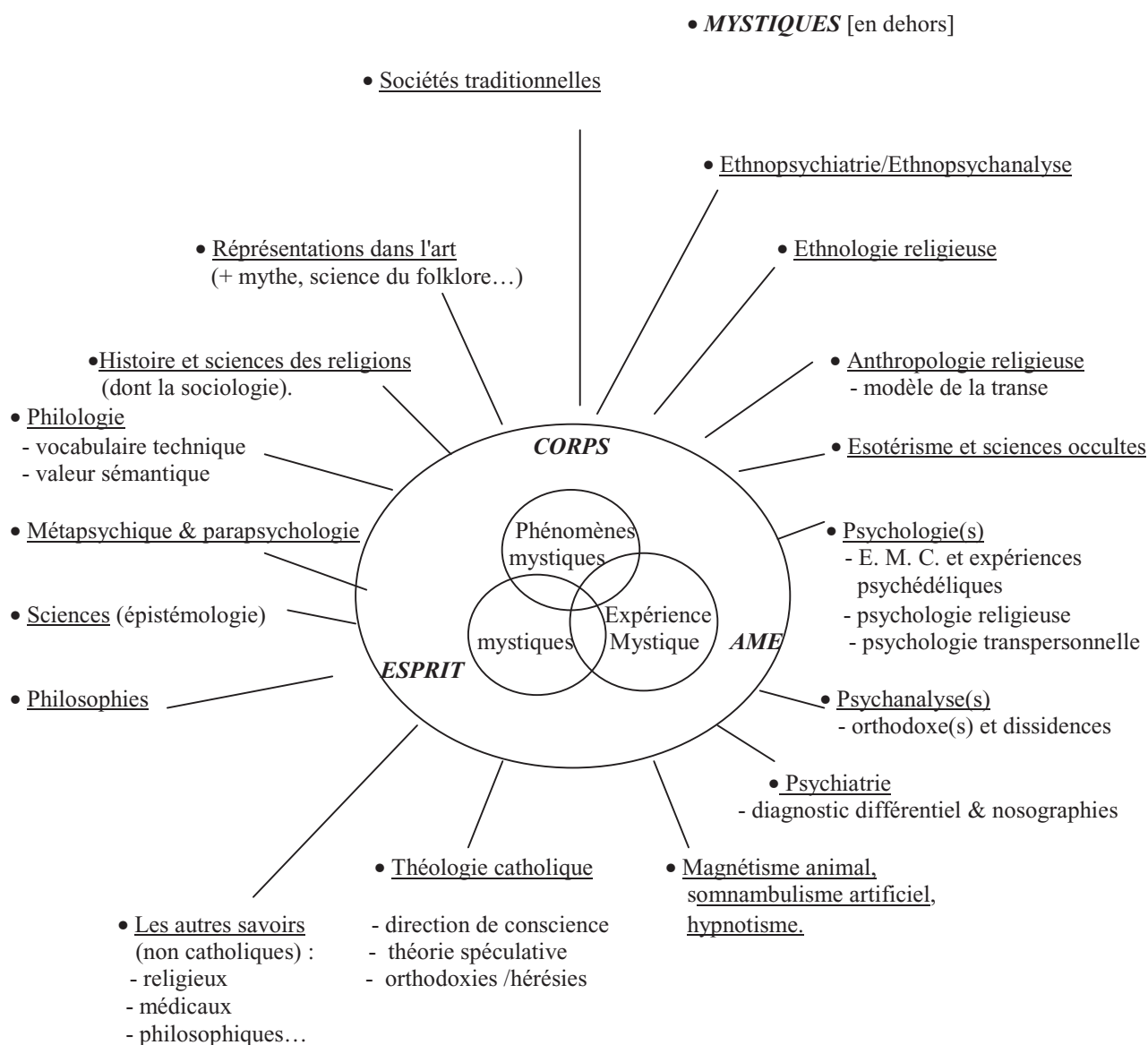
Cet absolu n'est pas un objet que l'on puisse observer et saisir mais une réalité à la fois invisible et immédiatement présente.

→ « C'est l'appréhension d'une réalité présente dans un rapport vécu et engageant l'existence mais inexprimable, innommable [...] qui dépasse toute formulation [...] mérite le nom de « Tout Autre » [...] » p. 9.

« En tant que tel, l'Absolu est en même temps fascinant et effrayant. Le sentiment de l'homme à l'égard du transcendant est foncièrement ambigu, il est attiré en même temps que terrifié par la différence absolue qu'il éprouve entre lui et cet Etre ». p. 10.



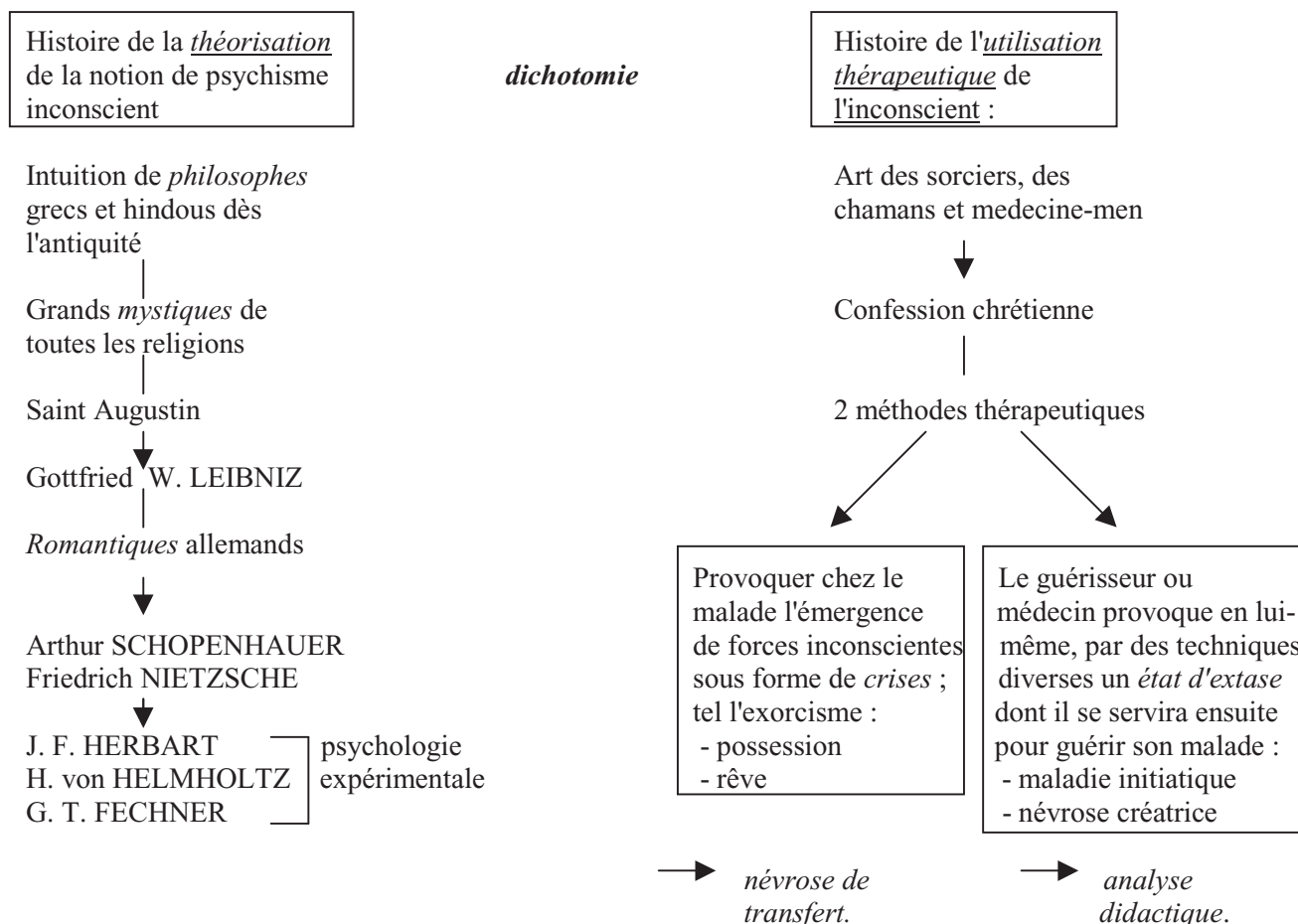
APPROCHE PLURIDISCIPLINAIRE, DANS
UNE SAISIE OCCIDENTALE, D'UN
« OBJET MYSTIQUE » ECLATE ET PLURIEL



Tentative pluridisciplinaire de modéliser, dans une approche propre à une « *anthropologie ternaire* » (M. FROMAGET) un « *objet mystique* » où les trois dimensions (CORPS-AME-ESPRIT) sont nouées, afin d'être appréhendées sélectivement et conceptuellement. Nous précisons qu'évidemment des primats peuvent être établis sur une ou plusieurs dimensions, selon les auteurs, les champs disciplinaires et leurs frontières respectives. Idéalement les mystiques sont à la fois partis prenantes et en dehors de ce modèle : telles des « *locutions théopathiques* » où certains mystiques parlent comme étant Dieu, ou bien/à moins que ce ne soit Dieu qui parle par la bouche de ces mystiques...

Différentes disciplines, dans une saisie occidentale, pointent sur un cercle englobant les trois dimensions plus ou moins prises en compte, selon l'approche disciplinaire et la pertinence méthodologique avancée.

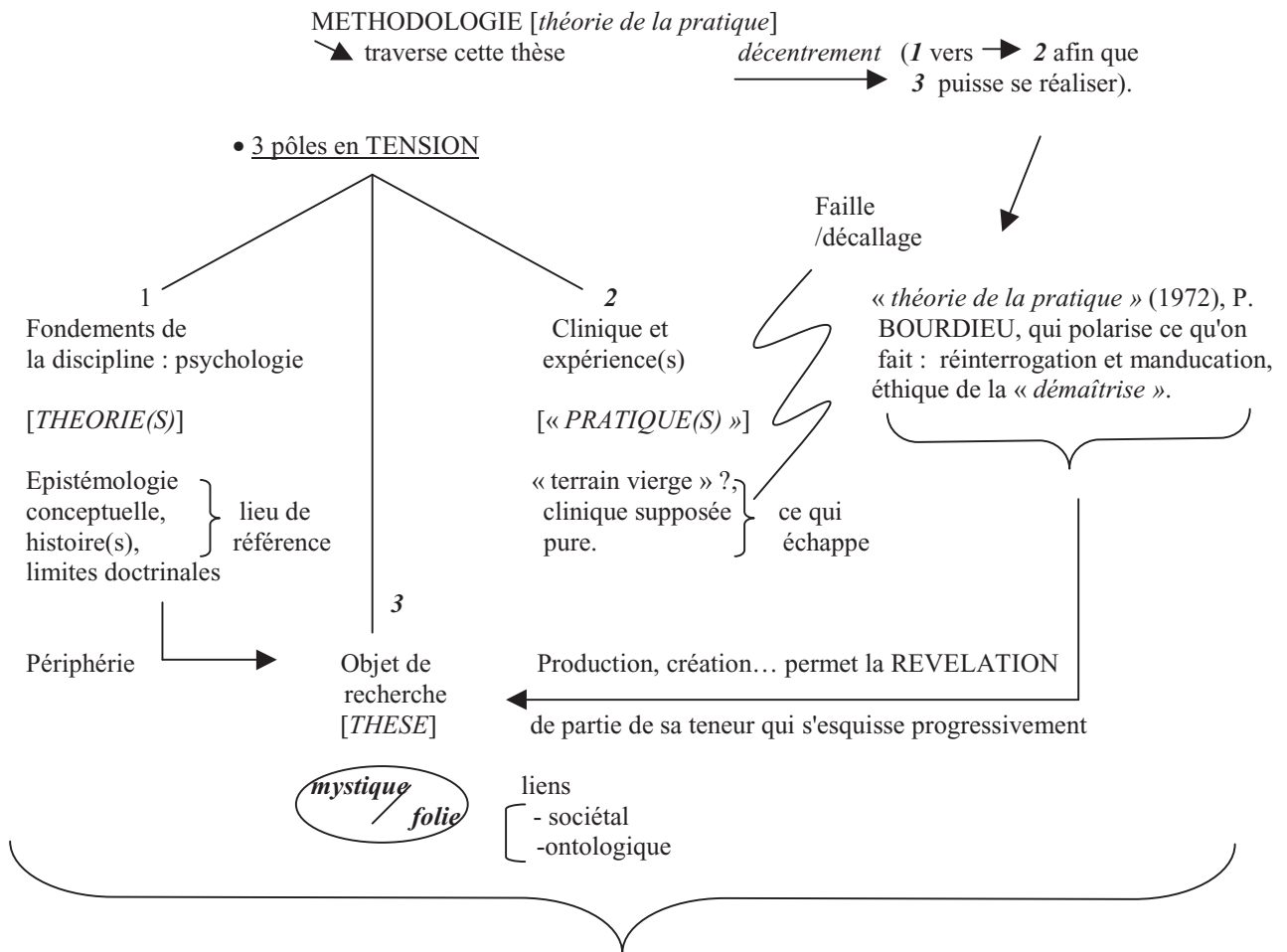
GENEALOGIE DE LA NOTION DE
« *PSYCHISME INCONSCIENT* » ET SON
UTILISATION THERAPEUTIQUE : DEUX
COURANTS DIVERGENTS & SEPARES,
SELON HENRI F. ELLENBERGER [1970-72]



D'après nous, ce modèle, aussi séduisant qu'il puisse paraître, souffre néanmoins d'un schématisme excessif par trop évolutif. Si ELLENBERGER reconnaît effectivement les racines et la généalogie historique de la psychanalyse et sa dette envers ses « *ancêtres* », il donne à penser que la cure thérapeutique s'est laïcisée et affranchie des démons (et « *sorcières métaphysiques* », dixit FREUD, à propos de sa métapsychologie) du passé, comme si la psychanalyse était advenue sur les ruines des autres systèmes... pourtant toujours en vigueur et pratiqués en parallèle dans de nombreuses sociétés et cultures se référant à des traditions religieuses et sacrées diverses.

Les dates [1970-72] indiquées en titre, renvoient pour la première, à la parution de l'œuvre majeure et magistrale de H. F. ELLENBERGER, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* (New-York : Basic Books, 1970) et, pour la seconde, à un entretien accordé par l'auteur à Jacques MOUSSEAU (Freud en perspectives, in *Psychologie*, 1972, 27, p. 35-42), ou ELLENBERGER précisa et affina son modèle que nous illustrons ci-dessus.

**ESQUISSE EPISTEMOLOGIQUE D'UNE
REFLEXION METHODOLOGIQUE : D'UNE
« THEORIE DE LA PRATIQUE » VERS
UN *OBJET DE RECHERCHE* MIS EN QUESTIONS**



• 2 plans ; où le schéma des 3 occurrences ci-dessus peut s'appliquer, fondant une « double contrainte » de la déclinaison discursive d'objets à jamais évanescents, dans des tentatives de saisie.

- CHERCHEUR : circonscrire un *objet de recherche* à une croisée postulée de la *mystique* et de la *folie*, posant là le problème des points de fuite et autres scotomes venant faire trou quant au projet de saisie, d'analyse et de critique.
« objet a »
- MYSTIQUE : ce dernier « fonde l'existence de ses rapports même avec ce qui lui échappe » (M. de CERTEAU, *La Fable mystique*, p. 21). L'éprouvé d'une expérience étant « décodée » par une interprétation se référant à un savoir théologique préalable, orthodoxe ou hétérodoxe, permettant ensuite un « recodage » subjectif, tantôt transgressif, en vue d'une esquisse d'élaboration de la « science expérimentale » (J. J. SURIN) s'évanouissant dans les profondeurs de Dieu.
« omni »

PROLEGOMENES EPISTEMOLOGIQUES

PROLEGOMENES EPISTEMOLOGIQUES

I. <u>Théologie catholique et médecine en Occident, du bas Moyen- Age au siècle des Lumières</u>	584
1. <u>D'un détour médiéval dans la généalogie des « discernements des esprits » chrétiens</u>	586
2. <u>Marges du « préternaturel » : interstice du merveilleux dans l'ontologie chrétienne du moyen-âge</u>	593
3. <u>Des « faussaires » de Dieu à la « Simulation du Merveilleux »</u>	598
4. <u>Le critérium scolastique comme arbitre partial entre médecine médiévale et théologie catholique</u>	601
- Discours médicaux sur le religieux entre les XII ^e - XVI ^e siècles.....	604
- Contrepoints théologiques au savoir médical durant les mêmes périodes	606
5. <u>Des « sens internes » en traductions plurielles : carrefour médiéval et influences latines, hébraïques et arabes</u>	610
6. <u>L'homme scolastique : statut de la « personne » et subversion démonologique du modèle thomiste des facultés de l'âme</u>	612
7. <u>La Folie dans les franges de la médecine du XVI^e siècle</u>	616
8. <u>La philosophie naturelle à la Renaissance, et la riposte des démonologues</u>	618
- Folie sacrée et Renaissance florentine	620
9. <u>Paolo ZACCHIAS et l'opinion médico-légale en théologie morale</u>	626
10. <u>La folie et la démonologie, controverses et débats de la Renaissance jusqu'aux Lumières</u>	631
- Epidémie de possession à Louviers : introduction de l'imagination dans la mélancolie et effet de contagion sur un versant naturaliste	650
II. <u>Historicisation d'une « psychologie » comme domaine de connaissances autonome</u>	657
1. <u>Origine d'un terme « réformé » : de P. MELANCHTHON à la tradition universitaire de Marbourg et Leyde, aux XVI^e et XVII^e siècles</u>	657
2. <u>Christian WOLFF : l'héritage dualiste apprivoisé, entre « psychologie empirique » (1732), « psychologie rationnelle » (1734) et ses avatars</u>	663

III. <u>Nosologie médicale de BOISSIER de SAUVAGES et ENCYCLOPEDIE des philosophes du siècle des Lumières : entre « <i>melancholia enthusiastica</i> » et « <i>fanatisme</i> » religieux</u>	666
1. <u>La « <i>Nosologia methodica</i> » comme système botaniste par BOISSIER de SAUVAGES, et le cas des mélancolies religieuses et enthousiastes</u>	666
2. <u>L'Encyclopédisme philosophique des Lumières : de quelques entrées clivées entre médical et théologique, à l'article sur le « <i>fanatisme</i> ».....</u>	671

PROLEGOMENES EPISTEMOLOGIQUES

I. Théologie catholique et médecine en Occident, du bas Moyen-Age au siècle des Lumières.

Avant de nous attaquer à la partie principale de notre thèse, qui se déclinera à partir du seuil du XIX^e siècle c'est à dire 1789 et la Révolution Française, pour s'arrêter à la dernière moitié du XX^e siècle, précisément 1980, se déployant sur une aire géographique relativement restreinte, quelques prolégomènes s'imposent. En effet, il nous paraît important au préalable de nous intéresser à un des axes majeurs de notre culture, la tradition chrétienne qui fonde le socle de notre lien social, et bien sûr notre histoire. De ce fait, nous comptons consacrer une partie éclairant une généalogie de l'élaboration des « discernements des esprits », expression que nous qualifions volontairement d'un pluriel, dans une tradition propre à la théologie catholique, dont par la suite une de ses sous-discipline, intitulée la théologie morale, prendra partie de ce relai dans une orthodoxie affirmée. En cette même période médiévale, nous examinerons partiellement la systématisation du discours médical, assujetti au religieux, ou relatif à certains des ses dérivés pathologiques.

De façon plus spécifique, cette partie annonciatrice du développement à venir bien que placée finalement en *annexe* pour des raisons évidentes de place, nous permettra de mettre l'accent sur les manières diverses dont la « psychologie » fut prise en compte en étant partie de systèmes de pensée plus généraux, philosophiques et médicaux, mais aussi théologiques, dans toutes leurs divergences et diversités intrinsèques, qu'il s'agisse d'écoles, de courants de pensées, de sectes, de mouvements... A partir de là, nous appréhenderons dans ce démarcage occidental les « discernements des esprits », les facultés de l'âme, les sens internes..., autant de systèmes métaphysiques qui ont pu avoir pour vocation, entre autre, de filtrer et expliquer *phénomènes* et *expériences mystiques*, tout comme les manifestations *démoniaques*. Ces deux versants, mystiques et démoniaques, sont non seulement liés, mais indissociables, qu'il s'agisse de discernement et de diagnostic différentiel, mais aussi de constructions discursives comme nous tenterons de le montrer.

Par ailleurs, nous avancerons aussi un autre argument, historique celui-ci, propice à appuyer cette présence de longs prolégomènes dans notre thèse.

Si donc 1789 peut signifier, du point de vue de la France, une série de *ruptures*, en écho à la Révolution, se manifestant sur des plans politiques, philosophiques, théologiques, institutionnels au sens large du terme, des prolégomènes antérieurs à cette date phare doivent trouver une place dans ce travail doctoral. Pourquoi ?, parce que, tenterons nous de justifier, c'est bien avant la Révolution française que nombres de fondations sociales et culturelles ont été érigées, et l'étude de certaines ramifications généalogiques ne peuvent être esquivées sous peine sinon de risquer de passer à côté de la signification historique et la portée épistémologique de nombreux systèmes, modèles et règles, qu'elles fussent théologiques, philosophiques, médicales, juridiques ou autres. En effet, comment par exemple saisir la portée de l'encyclique « *Aeterni Patris* » (1879) parut dans un contexte politique teinté d'anticléricisme, si on n'esquisse pas les contours du « *thomisme* » dont l'origine se situe à l'époque de la scolastique médiévale. Comment par ailleurs prendre la mesure des *facultés de l'âme* systématisées entre autre par les philosophes éclectiques du courant spiritualiste du XIX^e siècle, donc d'une psychologie pas encore individualisée en tant que discipline distincte et plus ou moins autonome de la philosophie ; sans remonter au minimum au moyen-âge en prenant la mesure des « *sens internes* » des auteurs et traducteurs arabes, hébreux et latins des

œuvres philosophiques et du corpus médical hellénique. Dans ce même mouvement, l'étude des conflits et controverses ne peuvent s'analyser qu'à la seule lumière des effets de la Révolution française : si un schéma thomiste de la connaissance fit office, dès le XIII^e siècle, d'orthodoxie scolastique, d'autres modèles physiologiques empruntant à GALIEN et ses continuateurs furent opérant, en parallèle, pour tenter de saisir l'interférence du diable dans les *viscères* des possédés, ou l'influence divine dans l'*âme* des mystiques. De long échanges, collaborations et adéquations universitaires entre les deux logos, théologiques et médicaux, furent de mise, de long siècles durant, autour de la « démonologisation » de la mélancolie comme modèle princeps, avant qu'une rupture ne put s'opérer, dont les effets perdurèrent jusqu'au XX^e siècle inclus...

Ce sont donc là quelques *arguments* que nous venons d'énoncer afin d'appuyer la nécessité de ces prolégomènes, certes situés en annexe, mais nécessaires quant à la saisie de débats pluriels aux confins de la maladie et de la folie d'une part, de la mystique et la possession d'autre part.

Ce détour profitable nous permettra d'ouvrir sur la catégorie du « *préternaturel* » ainsi que sur l'ontologie chrétienne d'une part, la simulation du merveilleux et les faussaires de Dieu qui seront progressivement étrillés par le nominalisme scolastique de St. Thomas d'AQUIN d'autre part. Nous serons ensuite amenés à considérer le discernement des esprits comme une base d'insertion ou d'exclusion médiévale à partir de l'étude du schéma thomiste de la connaissance, en tant que plaque tournante explicative des critères mouvants du discernement, dans une visée scolastique adoptée par l'apologétique théologique. Par la suite, ce modèle sera subverti par la démonologie catholique afin de combattre les hérésies sectaires, les pratiques magiques, la sorcellerie « *exécrable* » et plus tard les contrefaçons diaboliques, en prise avec les phénomènes de possession. Nous porterons là notre étude sur le long combat au terme duquel le bras séculier, alias la médecine, réussira non sans compromis et controverses, à s'extraire partiellement de l'emprise théologique et de ses explications *surnaturelles*, référées au divin ou au diabolique, en s'arrogeant le droit d'intervenir sur l'occurrence *naturelle* du discernement des esprits. Ce sera surtout le modèle mélancolique qui fera office de barrière défensive, soutenu par la théorie hippocratique des humeurs, et la tradition gallénique, dans un contexte où le schéma métaphysique scolastique s'effritera de plus en plus, sous les coups des philosophes de la Renaissance (M. FICIN, P. POMPOZZI, J. PIC DE LA MIRANDOLE...) et surtout des Lumières (VOLTAIRE, D. DIDEROT et J. d'ALEMBERT...). Par ailleurs, dans cette suite nous postulerons que c'est de cette critériologie du discernement (divino, diabolico, naturalis) et de ses remaniements successifs, que s'originera partiellement¹ une médecine aliéniste à venir, cela tant historiquement qu'épistémologiquement comme nous le verrons, surtout à partir du XIX^e siècle.

1. Nous disons partiellement car nous ne pourrions passer sous silence deux autres *pôles de référence* inspireurs, respectivement la médecine ancienne (la tradition médicale c'est à dire le corpus hippocratique, l'œuvre galénique et la médecine arabe) et des œuvres philosophiques (les présocratiques, les empiristes anglais et les sensualistes français du XVIII^{ème} siècle), in Lantéri-Laura Georges. *Les Hallucinations* (Masson), 1991, p. 26-29.

1. D'un détour médiéval dans la généalogie des « discernements des esprits » chrétiens.

La généalogie du discernement des esprits s'inscrit dans de longs prémices scripturaires, s'originant dans *l'Ancien Testament*, traversant le *Nouveau Testament* ainsi que certains *apocryphes*, évoquée par les *Pères de l'Eglise* (ORIGENE, Saint Augustin, Jean CASSIEN...) jusqu'à la *période médiévale* (avec Saint Bernard, Henri de FRIEMAR ou encore Catherine de SIENNE, Pierre d'AILLY, Jean GERSON...) et au-delà, persistant à être étudiée lors de la *période moderne* (St. Ignace de LOYOLA et ses commentateurs ; mais aussi du Cardinal Giovanni BONA jusqu'à Jérôme RIBET, Albert FARGES ou encore Joseph de GUIBERT... cf. annexe 6). Mais avant de repérer puis préciser les aspects saillants de ces divisions tripartites ou quadripartites, il nous faut encore amener quelques précisions préalables.

D'abord le terme « esprit » renvoie traditionnellement à « *une impulsion, un mouvement ou une inclinaison intérieure de notre âme vers quelque chose qui, quant à l'entendement, est vrai ou faux, et, quant à la volonté, est bon ou mauvais* »² selon Jean-Baptiste SCARAMELLI, dans son *De discretione Spirituum* paru à Venise au XVIII^e siècle. Cependant, ne nous y trompons pas, cette définition rencontra de nombreuses variantes tout au long de l'élaboration de divers discernements, alternant entre le *charisme* d'ordre intérieur et relatif à l'expérience, et le *signe* plus ou moins clair du registre extérieur, du ressort de la théologie morale et dogmatique. Toujours est-il que le discernement serait porté par un double objectif :

- « *distinguer les mouvements qui viennent de l'homme de ceux qui viennent du dehors, de Dieu ou du démon* »³, renvoyant aux inspirations propres relevant des facultés de l'âme, donc d'une « psychologie » avant l'heure, distinguées des impulsions venant du dehors.
- « *quand il a découvert des mouvements de source extérieure, caractériser celle-ci et prononcer si elle est divine ou diabolique* »⁴, assertion renvoyant là plutôt à une fonction morale afin de déterminer des signes certains de l'action Divine ou diabolique, les faits douteux de l'ordre de la simulation, des maladies, et bien sûr des illusions.

Comme nous l'évoquions brièvement ci-dessus, deux perspectives au moins se détachent, même si l'une est tantôt articulée à l'autre : l'une d'elle rattache le discernement à une minorité de chrétiens (que Saint Paul, en son temps, appelait les « parfaits » ou les « spirituels ») ayant eu une véritable expérience spirituelle, étant doués de ce charisme obtenu par l'intermédiaire de l'Esprit-Saint ; l'autre tendance de la « discretio Spirituum » est de distinguer les inspirations de l'esprit malin (puissance du démon) et celles de l'esprit de Dieu (opération divine). Saint Bernard (1090-1157) entre autre séparait les don « *infus* » du Saint Esprit qu'il appelle le discernement des esprits, de l'art « *acquis* » de la distinction des inspirations divines et maléfiqes (cf. annexe 7).

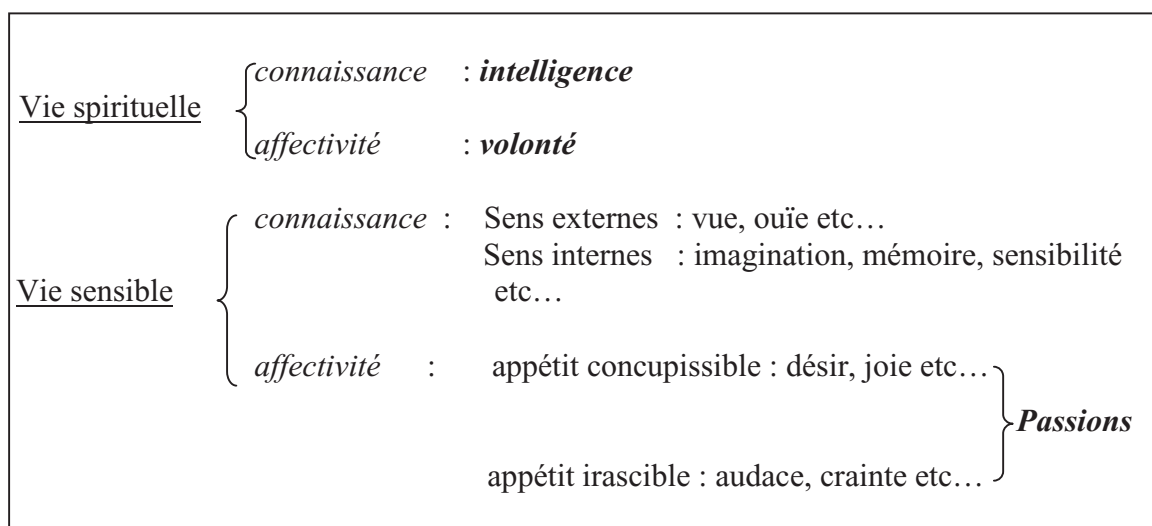
2. Chollet A. Discernement des esprits, in *Dictionnaire de théologie catholique*, tome IV, 1911, p. 1399-1400.

3. Chollet A. Ibid., p. 1401.

4. Chollet A. Ibid., p. 1401.

En effet, le premier versant, dans le droit fil de Saint Paul renvoie à un discernement qui « *est associé au charisme de prophétie et semble constituer avec lui un groupe distinct, comme les guérisons et les miracles d'une part, le don des langues et de leur interprétation d'autre part* »⁵. Cela précisé, nous nous attacherons quasi exclusivement à la seconde acception, en passant en revue quelques auteurs spirituels majeurs afin de repérer l'émergence progressive d'un « *instinctus naturalis* » (Henri de FRIEMAR). Ensuite nous tâcherons de dégager une critériologie signifiante que nous tenterons d'esquisser sous forme schématique, bien que nous soyons conscient que les considérations de ces différents auteurs sont souvent bien distinctes, car remaniées sans cesse dans leurs constructions au cours des siècles, des expériences et des contextes ; avant d'ouvrir une brèche à la médecine qui ne tardera alors plus trop à l'infiltrer.

Il nous paraît opportun dès à présent d'insister sur deux grandes puissances de l'âme, qui seront plus tard qualifiées de facultés, et qui sont l'*intelligence* et la *volonté*. Afin de les situer dans un modèle d'ensemble apostériori, nous nous appuyerons sur la thèse de Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (1924) dont le père Lucien-Marie de SAINT JOSEPH dégagera, afin de le modéliser, un schéma de l'âme humaine avec ses deux dynamismes (Vie spirituelle et Vie sensible) structurés dans l'ordre de la connaissance et de l'affectivité.



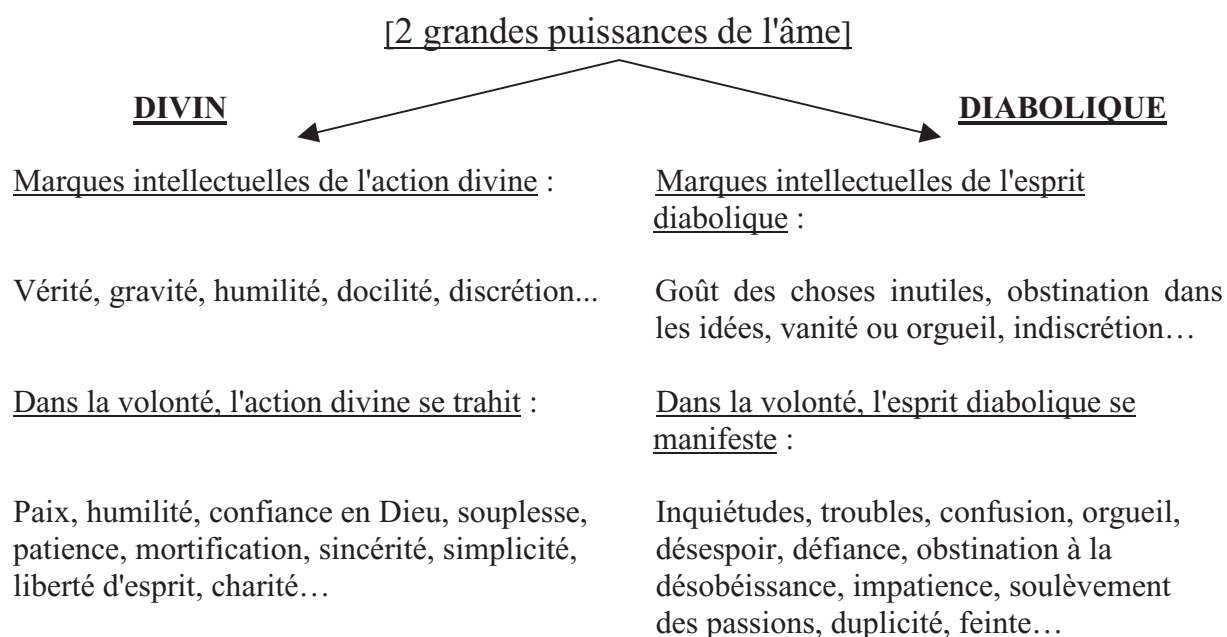
In Anéantissement ou restauration ?, *Etudes Carmélitaines. Nos sens et Dieu* (1954), p.194.

5. Guillet Jacques. Dans l'écriture. Discernement des esprits, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tome 3, 1957, chap. 1, p. 1240.

Cet auteur prescrit certaines conduites générales à adopter et leurs dérives, tel que « l'homme devient animal quand il laisse ses sens commander toute la hiérarchie de ses facultés et les réduire à leur servide »⁶, par contre l'âme se doit de converger puis parvenir à l'union : « L'empire de la raison sur nos sens suppose une total soumission de la raison à Dieu »⁷.

En fait ces deux grandes puissances de l'âme (intelligence et volonté) peuvent être l'objet de marquages divins ou diaboliques dans une perspective dogmatique et apologétique en *théologie*. C'est cet axe là que nous allons d'abord suivre pour privilégier ensuite, un peu plus loin, le regard critique de quelques *historiens* des idées (A. BOUREAU, N. CACIOLA et C.-G. DUBOIS...) sur ce type de modèle scolastique dont les failles seront exploitées par les démonologues face à des médecins qui élaborerons quant à eux des conceptions bien distinctes, hippocratiques d'abord, avant l'amorce d'une rupture augurant une « laïcisation » progressive des facultés de l'âme au siècle des Lumières.

D'après A. CHOLLET, auteur de l'article sur le discernement des esprits figurant dans le très respectable *Dictionnaire de théologie catholique*, tome IV (1911), les interventions divines et diaboliques peuvent se démarquer sur les points suivants (p.1405-1407) :



6. Saint Joseph Lucien-Marie. Anéantissement ou restauration ?, in *Etudes Carmélitaines. Nos sens et Dieu*, 1954, p. 197.

7. Saint Joseph L. M. Ibid., p. 208, cet auteur ramenant même l'« inconscient » à des ruses du diable et à la sensualité (p. 202), l'un comme l'autre seraient à combattre dans une éthique et une discipline chrétienne. Cette affirmation est bien sûr à resituer dans le contexte des années 1950, en France et alentour, où le clergé catholique semblait très divisé à l'égard de l'attitude à adopter, en tant que chrétien, face à la psychanalyse freudienne, et son éventuelle prise en compte par les directeurs de conscience.

Sous un autre angle, Saint Paul distinguait ce que produit la « *chair* » (fornication, idolâtrie, magie, discordes, sectes, orgies...) du fruit de l'« *esprit* » (charité, joie, paix, confiance, maîtrise de soi...).

Pourtant ce serait une erreur de considérer que ce discernement des esprits, fondé sur l'art de discerner le signe extérieur, se serait posé de manière singulière comme si un modèle unique avait vu le jour au sein de la théologie en étant canalisé par une tradition dogmatique qui lui aurait permis (à ce modèle) de traverser les époques et les critiques internes jusqu'aux temps présents. Au contraire, au regard de traditions à la fois scripturaires et de traités spéculatifs rédigés par quelques uns des plus grands auteurs spirituels chrétiens, une généalogie et une filiation plus contrastée semble se détacher, fondant par là même, sur un versant historique, des discours plurivoques portant sur des divisions tripartites ou quadripartites des discernements des esprits élevés à des puissances multiples. Historiquement justement, *l'Ancien Testament* ne comprend pas l'expérience du discernement des esprits, bien qu'il soit fait mention en divers endroits (Genèse, Prophètes, Apocalypse, Livres sapientiaux...) d'une série de choix, vis à vis desquels l'homme doit se situer et prendre parti. Ces choix comportent toujours une large part d'*obscurité*, en ce sens qu'ils sont imposés par une « autorité » insaisissable conditionnée par l'acte de foi.

En fait l'homme se trouve plongé dans une triple obscurité : « *obscurité d'un Dieu qui s'impose sans se faire voir, obscurité d'un Satan qui se dissimule, qui suggère plus qu'il n'affirme [...], obscurité de l'homme lui-même, incapable de voir clair en son propre cœur [...] partagé entre les deux appels qu'il perçoit et dont chacun éveille en lui son écho* »⁸. Le choix n'implique pas seulement de poser des actes ; mais avant tout de tenter d'identifier les voix qui se font entendre en lui, c'est à dire de faire preuve de discernement. De même le *Manuel de discipline*, document d'origine juive, découvert en 1947 à Qumran, considéré par la tradition chrétienne comme apocryphe, s'inscrit aussi dans les considérations de choix cités brièvement ci-dessus.

Si dans le *Nouveau Testament*, l'expression discernement des esprits figure dans les épîtres (1 Cor. 12,10 ; 1 Jean 4,1) elle n'apparaît pas dans les Evangiles, même si on peut dire qu'il est vécu par Jésus Christ comme un charisme (présence de l'Esprit Saint en lui) dans la mesure où son attitude face à Dieu, les hommes et Satan, cristallise sur le versant du don, le discernement des esprits⁹. Si nous nous penchons maintenant sur la période du bas moyen-âge (XII^e au XV^e siècle) sans évoquer les époques intermédiaires, c'est que jusqu'alors, les divers auteurs spirituels ne prenaient en considération que les pensées provoquées par les « *anges* » (voire Dieu) et les « *démons* », sans guère s'attarder aux pensées dites « *naturelles* » (car selon eux, soit peu dignes d'intérêt, soit secondaires dans le processus opératoire du discernement) venant de l'homme lui-même et s'expliquant par sa propre nature.

8. Guillet J. Ibid., p. 1223.

9. C'est du moins, ajouterons-nous, tel qu'il a pu être relaté dans les « pseudépigraphies vétérotestamentaires » attribuées aposteriori par les pères de l'Eglise à quatre des disciples de Jésus, afin de fonder le corpus dogmatique de la parole chrétienne révélée.

Au XII^e siècle, Saint Bernard (1090-1157) docteur en théologie, dans son *De discretionem Spiritum*, évoqua divers genres d'esprits (qui parlent en l'homme !) énumérant l'esprit divin, puis l'esprit angélique, enfin l'esprit diabolique et « deux satellites »¹⁰, dans ces derniers, l'esprit de la chair et celui du monde ; ces trois derniers esprits furent posés comme les adversaires de l'homme, tenant celui-ci régulièrement en esclavage. Cependant Saint Bernard semblait conscient de la difficulté à discriminer entre l'influence de notre âme (engendrant certaines pensées habitées par les passions) et celle des autres esprits : Il conclua « je ne crois pas aisé cependant de discerner quand c'est notre propre esprit qui parle et quand nous entendons la voix d'un des trois esprits précédents »¹¹.

Selon Saint Thomas d'AQUIN (1224 ou 1225-1274) théologien scolastique prestigieux, surnommé le « docteur Angélique », auteur notamment d'une *Summae Theologiae* (1267-74) qui fera date, nota au détour de certains de ses écrits, tel le *Traité du péché*, que l'acte du péché relèverait de la volonté. Indirectement donc, le discernement des esprits permettrait de juger les faux prophètes au regard de certains signes clairs, tel le caractère « *imaginatif* » et « *sensible* » de la vision révélatrice à contrario de la révélation divine qui est « *sine imaginaria visione* ».

C'est au XIV^e siècle que Henri de FRIEMAR (1245 ? – 1340 ?), historien et théologien des ermites de St Augustin, a établi une œuvre intitulée *De Quatuor instinctibus : divino, angelico, diabolico, mundano* (Venise, 1498), où il proposa une classification des esprits plus logique que chez Saint Bernard. Dans son traité, quatre « instinctus » furent formalisés¹²:

- l'« *instinctus divinus* » se signale selon l'auteur par quatre signes : plus grande conformité aux exemples du Christ et des Saints, humilité, réconfort spirituel, ainsi qu'une meilleure pratique des vertus.
- l'« *instinctus angelicus* » se reconnaît également à quatre signes : il trouble l'âme avant de la réconforter, il se cache pour se manifester ensuite, il pousse à des choses bonnes, et excite la bonne volonté.
- l'« *instinctus diabolicus* » quant à lui pousse l'homme au mal, se distinguant notamment par une contrefaçon hérétique des deux instinctus précédents.
- l'« *instinctus naturalis* » est « à éviter absolument » car il fait résistance à l'homme qui désire le progrès spirituel. Trois signes viennent appuyer cette assertion pessimiste : la difficulté de recueillement par excès de travail de l'imagination, la souffrance et la complaisance excessive en soi, la tendance à la tiédeur.

10. Vandenbroucke François. Au Moyen-Age, in discernement des esprits, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tome 3, 1957, chap. 3, p. 1256.

11. Vandenbroucke F. Ibid., p. 1256.

12. Les différents signes que nous citons à propos des quatre instinctus de Friemar, figurent dans l'article de F. Vandenbroucke déjà cité ci-dessus, ibid., p. 1259.

Précisons que Denys le CHARTREUX (1402 ? - 1471) autre éminent représentant de la théologie spirituelle rédigea contre Henri de FRIEMAR plusieurs passages de son *De discretione et examinatione Spirituum*, prétendant notamment que les trois signes classés par FRIEMAR dans l'*instinctus naturalis* relèveraient plutôt de l'*instinctus diabolicus*. En fait à cette époque, les typologies se multiplièrent, des auteurs émettant des variantes (cf. annexe 6 notre bibliographie sélective), tel Miguel GODINEZ qui, à la suite de H. de FRIEMAR, dénombra un « *esprit mondain* » qui s'ajouterait aux esprits divins, diaboliques et naturels, alors que le bénédictin Dominique SCHRAM les réduisit à un esprit bon et un esprit mauvais.

Enfin, dernier auteur spirituel notable de cette fin du Moyen-Age, Thomas de KEMPIS (1380-1471) néerlandais d'origine, auteur d'une œuvre intitulée l'*Imitation* où il posa la nature comme étant impuissante à accomplir ce qu'elle approuvait, toujours marquée par le péché originel, la grâce seule pouvant éclairer cette disposition. Cet état pointa la difficulté quant à établir le discernement entre ces deux occurrences ainsi que sa règle de base : « *la nature poursuit dans ses mouvements ce qui se rapporte à elle comme à sa fin personnelle et égoïste, la grâce se révèle en ce qu'elle oriente les mouvements de l'homme vers Dieu* »¹³.

Dans le chapitre 55 de l'*Imitation*, il est indiqué que « *la raison naturelle « impuissante à accomplir ce qu'elle approuve, parce qu'elle ne possède pas la pleine lumière et que toutes ses affections sont malades », est encore capable cependant de « discerner le bien du mal, le vrai du faux ». La grâce seule est capable de donner toute la lumière indispensable et de guérir l'impuissance de nos affections* »¹⁴. De là l'auteur posa la règle de base de son traité, la nature poursuivant des objectifs qui lui sont propre sur un revers égoïste, la grâce se révélant en orientant les actions et inclinaisons de l'homme vers Dieu. Quant à l'action du démon, elle se caractérisait par la diminution des vertus, de la prière, de la charité et bien sûr de l'imitation du Christ.

Jean GERSON (1363 - 1429) s'était, quant à lui, d'abord occupé, dans son *De distinctione verarum visionum a falsis* (1401), du cas des visions et il constata l'impossibilité d'atteindre un discernement arrêté et confirmé à propos des révélations ou visions fausses et vraies, soutenant in fine que l'évidence ruinerait la foi. Il ne fait là que s'inscrire dans les marques du Cardinal Pierre d'AILLY dont l'œuvre intitulée *De Falsis prophetis* avançait déjà la difficulté d'opérer un discernement car le démon peut très bien prophétiser le vrai et le prophète qu'il éblouit peut aussi être de mœurs pures et intègres... d'où « *l'impossibilité de prouver la foi ou la loi du Christ par les prophéties* » (p. 1263).

GERSON proposa aussi quelques règles fondées, à propos des vraies révélations, sur l'humilité, la discrétion, la patience, la vérité et la charité. Ensuite, dans son *De examinatione doctrinarum* (1401) il examina un autre aspect plus institutionnel, à savoir les critères d'autorité pour le discernement :

13. Vandenbroucke F. Ibid., p. 1262 (Le gras vient de nous).

14. Vandenbroucke F. Ibid., p. 1261-1262.

- concile général. - pape. - prélats et leurs juridictions.	} <i>par charge</i> <i>officielle</i>	Art et doctrine du discernement
- licenciés et docteurs en théologie. - ceux qui ont une science suffisante. - des saintes lettres sans le grade.	} <i>par autorité</i> <i>doctrinale</i> <i>par expérience</i>	sans charisme particulier =
- les personnes qui ont reçu le charisme gratuit du discernement des esprits.	} <i>par charisme</i> <i>spécial</i>	Le discernement par l'inspiration

Si la doctrine du discernement s'ébauche sur des modes de discernement, concernant le discernement par inspiration et ceux qui en sont pourvus, ces derniers devront néanmoins recourir à autrui (c'est à dire à une autorité doctrinale ou officielle) et aux règles générales du discernement édifiées par l'orthodoxie catholique, qui seront alors appliquées à leur propre don. De même, les grâces de révélations seront appréciées sur la base d'une conformité révélée par les Ecritures et la tradition, tout comme les qualités et mœurs du sujet et de ceux qui les admettent.

Un commentateur des *Exercices* d'Ignace de LOYOLA, Achile GAGLIARDI (1537 ? – 1607) supposait l'existence de trois différents esprits qui peuvent mouvoir l'homme, deux seraient extérieurs, celui de Dieu et du diable, le dernier étant intrinsèque à chaque humain car naissant en lui. Enfin le cardinal Giovanni BONA (1609-1674), auteur post-médiéval, publia un *De discretionem spirituum liber unus* paru à Rome en 1671. Directeur d'âme, il limita à trois le nombre d'esprits dont s'occupe le discernement : « celui de Dieu ou des anges, toujours bon ; celui du diable, toujours mauvais ; celui de l'homme toujours ambigu ou « indifférent » [...] »¹⁵ étant donné qu'il se soumet ou se lie indifféremment aux bons ou mauvais esprits. Cette division tripartite se loge dans une conception métaphysique aristotélicienne où l'homme est constitué, comme nous l'avons déjà vu, d'*intelligence* et de *volonté*. S'il rattacha les *passions* à la volonté, il articula tous les phénomènes de connaissance spirituelle à l'intelligence. Ces phénomènes qui impliquent un discernement certain, sont l'extase, les visions, les songes prophétiques, les visions intellectuelles, les apparitions et enfin les révélations. BONA consacra sept chapitres afin de déceler les symptômes divins ou diaboliques dans chacun des phénomènes mystiques cités.

A partir de là, il opéra une digression en s'interrogeant sur les différences entre influences externes et internes, introduisant par conséquent les notions de naturel et de préternaturel. En effet, alors qu'un Diego ALVAREZ DE PAZ, auteur postérieur indiqua bien plus tard, au XIX^e siècle que « extérieur ou intérieur, l'esprit se reconnaît aux fruits qu'il développe dans l'âme »¹⁶, G. BONA passa quant à lui à côté de cette distinction en dénonçant d'abord la faillibilité du discernement acquis et extérieur, afin d'asseoir une connaissance interne teintée de merveilleux, affectionnant les phénomènes mystiques finalement postulée comme « connaissance miraculeuse et infaillible des âmes »¹⁷. Cette dernière oeuvre place idéalement la transition autour de la notion de « merveilleux »¹⁸ contenant en germe la question de l'occurrence préternaturelle dans l'ontologie chrétienne.

15. Vandenbroucke F. Ibid., p. 1276.

16. Vandenbroucke F. Ibid., p. 1277.

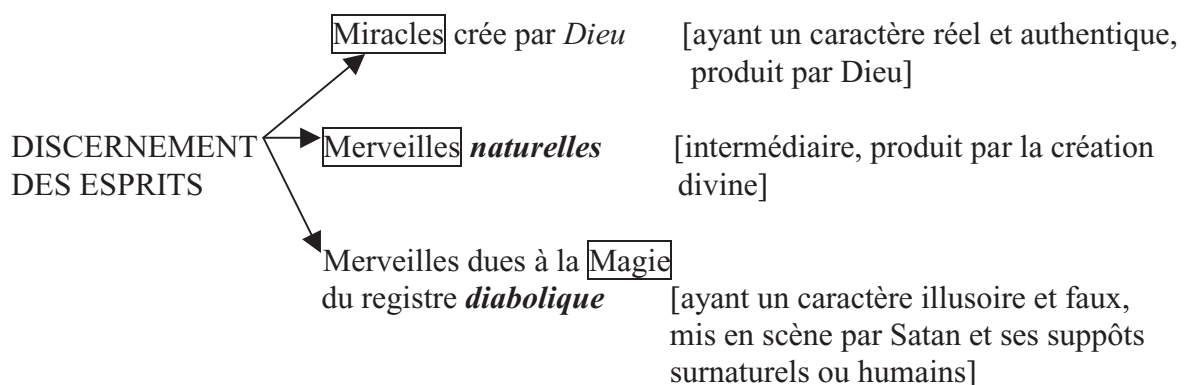
17. Vandenbroucke F. Ibid., p. 1277.

18. Domaine du merveilleux qui va se télescoper avec le préternaturel selon la nomenclature chrétienne.

2. Marges du « préternaturel » : interstice du merveilleux dans l'ontologie chrétienne du moyen âge.

De tout temps et en tous lieux, les hommes se sont intéressés à ce qui pouvait relever du surnaturel, la civilisation médiévale ne dérogea pas non plus à cette attraction entretenue avec les marges du surnaturel. Celles-ci étant régies, considérées ou agies par des domaines aussi interpénétrés que le religieux, l'esthétique et le scientifique. Le médiéviste Jacques LE GOFF précisa que « *ce qui était en jeu dans le domaine du merveilleux, c'était les frontières entre la nature et le surnaturel* »¹⁹. Le modèle chrétien, faisant office d'exemple, s'originant aux sources de la Genèse biblique, où la merveille initiale offerte par Dieu aux hommes était la création ; ces derniers, de par leur nature manifestée incarnaient une représentation du « merveilleux ». A partir de là, une fracture commença progressivement à s'instituer, ou d'une part Dieu seul aurait le primat du surnaturel en accordant des miracles, les hommes étant par là même relégués en position de témoin de ces miracles (lectures hagiographiques ou oui-dire populaires...), ou encore admirateur d'un florilège de merveilles qui fascinent sans pour autant avoir le statut de miracles. Les préoccupations médiévales chez les clercs surtout, mais aussi chez les « *simples humains* » s'intensifient autour d'une appréhension du démarcage entre les *miracles* ayant un caractère surnaturel révélé, et les *merveilles* du ressort de caractéristiques limitées à la sphère du naturel. En fait « *le monde médiéval du merveilleux mettait en cause les rapports de l'homme avec Dieu, la nature et le diable. Il mêlait des objets d'admiration et de vénération à des objets de perdition. Il recoupait la distinction entre le réel et le vrai d'une part, l'illusoire et le faux d'autre part* »²⁰. C'est à partir du discernement des esprits que de nombreuses questions purent émerger, avec certains constats annonçant progressivement une ontologie chrétienne sur des versants scolastiques : comme pour le *miracle*, la *merveille* pourrait très bien n'être qu'une illusion initiée par Satan pour induire l'homme en erreur, car le diable serait à même de créer du magique étant donné que cela relèverait de son domaine infernal, la duplicité.

Une première typologie peut se dégager, que nous représenterons comme suit, à partir d'un discernement des esprits ramené aux miracles et merveilles :



Il nous faut ajouter qu'un décalage patent subsiste entre le vocabulaire médiéval et le vocabulaire moderne, car en *latin* et dans les langues vernaculaires (à savoir des langues parlées seulement à l'intérieur de communautés souvent restreintes), aucun terme ne désigne une catégorie intellectuelle, scientifique... appelée « le merveilleux ». Un adjectif, « *mirabilis* » en latin, intègre la personne, la chose, le phénomène auquel il s'articule dans la catégorie du merveilleux.

19. Le Goff Jacques. Merveilleux, in *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval* (Fayard), 1999, p. 709.

20. Le Goff J. Ibid., p. 709.

En fait quand nous parlons de « catégorie », le Moyen Age latin désignait un ensemble de phénomènes, un florilège d'objets pourvus de caractéristiques *étonnantes* : « *le merveilleux médiéval se caractérise par la rareté et par l'étonnement en général admiratif qu'il suscite* »²¹. Il est branché sur des sources aussi diverses, selon LE GOFF, que le paganisme antique, Rome et Virgile, l'antiquité hellénique, le merveilleux biblique, le paganisme barbare ou encore le folklore traditionnel de l'occident chrétien et pré-chrétien qui l'alimente. La tâche du christianisme consistait à ramener le merveilleux des contrées mythologiques et des influences animistes peuplées de génies, divinités multiples et cachées, à une source unique et exclusive : *Dieu*. Alors que le haut Moyen Age avait refoulé le merveilleux, se cantonnant à quelques miracles accomplis par la puissance de Dieu par l'intermédiaire des saints, les XI^e et surtout XII^e et XIII^e siècles verront une explosion du merveilleux caractérisé par la mise en place du système médiéval de l'extraordinaire fondé sur une triple orientation :

MIRACULEUX d'origine *divine*

MERVEILLEUX d'origine *naturelle*

MAGIQUE d'origine *diabolique*

Son principal théoricien semble avoir été l'anglais Gervais de TILBURY qui édifia vers 1210, pour l'empereur Otton IV de BRUNSWICK, une encyclopédie portant le titre *Les Otia imperialia* (pour le délassement de l'empereur), dont la troisième partie illustre une collection de merveilles. L'auteur en donna une définition en annonçant que « *nous appelons merveilles les phénomènes qui échappent à notre compréhension bien qu'ils soient naturels* »²². Comme nous le mentionnions déjà un peu plus haut, le christianisme tentera de *réglementer* ce merveilleux en faisant la critique du faux miracle, en esquissant des distinctions entre miracle et merveille et en tachant de dégager cette dernière du magique, donc du diabolique. D'après nous, il s'agit là d'un socle matriciel préalable préfigurant les « catégories » intrinsèques à venir de la théologie morale, portant sur les critères de distinction de l'authentique orthodoxe, l'hérésie ou encore la simulation, l'illusion, voire la folie..., questions que nous aborderons brièvement dans la partie suivante consacrée à la simulation du merveilleux et aux faussaires de Dieu. De même, si le christianisme *rationalise* le merveilleux en lui attribuant une place et une fonction référée à la création, il lui accorde de ce fait un statut d'exceptionnel dans les strictes frontières de la nature : « *le merveilleux revendique un espace humain, naturel, entre Dieu et Satan, dans un mélange du divin et du démoniaque. Il cherche à apprivoiser le mal plus qu'à le détruire [...]* »²³. La théologie catholique, garante de la vérité révélée par la parole s'arrogea le droit de définir le surnaturel. Ce terme, d'origine latine (« *supernaturalis* ») paraît être apparu « *chez RUSTICUS pour traduire hyperphuès (au-dessus de la nature)* »²⁴. Ce mot s'est inscrit dans le corpus lexicographique à partir du IX^e siècle et les traductions des écrits de Denys l'AREOPAGITE par l'abbé HILDUIN et Jean Scott ERIGENE. « *Il indique la transcendance théologique du principe divin et suppose que l'homme y participe et puisse recevoir la divinisation* »²⁵.

21. Le Goff J. Ibid., p. 710.

22. Le Goff J. Ibid., p. 712.

23. Le Goff J. Ibid., p. 723.

24. Boulnois Olivier, Surnaturel, in *Dictionnaire du Moyen Age* (Puf), 2002, p. 1360.

25. Boulnois O. Ibid., p. 1360.

Cependant la manière dont cette divinisation opère fait débat. Si Saint Augustin dans ses *Confessions* posait pour prémices que « *l'homme à pour fin la vision de Dieu* »²⁶, les vertus éthiques ne semblent pas suffisantes, Augustin évoquait le secours extérieur du Divin, par l'entremise de la Grâce de Dieu, afin que l'homme puisse retrouver, par cette élévation, sa nature intègre. La théologie augustinienne semble en ces points amorcer une tendance consistant à vouloir absorber la *nature* dans le *surnaturel*. Aristote au contraire postulait une « *nature consistante, certes créée par Dieu, mais avec son ordre propre et ses lois naturelles qu'il ne peut modifier sans se contredire* »²⁷, faisant émerger au XIII^e siècle, de cette métaphysique antique, une aporie pour les théologiens médiévaux : en effet, pour Aristote la relation au divin est naturelle. Il a tendance à accorder plus d'autonomie à la nature quant bien même elle est dirigée vers un but qui la transcende. Pour Saint Thomas d'AQUIN c'est Dieu qui surélève la nature pour la rendre capable de recevoir la vision de Dieu. L'homme selon T. d'AQUIN, dans sa *Somme Théologique*, « *désire ce qu'il n'a pas le pouvoir d'acquérir, et il peut atteindre, mais par un autre, une perfection que nulle créature ne peut acquérir par elle-même* »²⁸.

Selon la tradition médiévale, et la glose de Saint Paul écrite par Pierre LOMBARD, il est admis que Dieu ne fait rien contre la nature qu'il créa ; de ce fait « [...] « *Contre nature* » signifie donc contre le cours ordinaire de la nature, mais selon d'autres virtualités de celle-ci, et conformément à la loi suprême de la nature divine »²⁹. Une distinction fondamentale va s'opérer :

- **Contre nature** [miraculeux] → usant de voies autres et impénétrables, du ressort du transcendant allié à la nature divine : intervention d'une autre cause.
- **Outre nature** [praeter naturam] → il s'agit du merveilleux, utilisant des potentialités de la nature, prodigieuses par leur effet, mais naturelles par leur cause.

De fait, « *il y a un inachèvement constitutif de la nature créée, qui fait qu'elle ne peut guère demeurer stable : ou bien elle monte vers le surnaturel et s'y accomplit, ou bien elle descend, s'éloigne de son Bien et poursuit indéfiniment sa chute* »³⁰.

Le principe surnaturel et la Révélation chrétienne nourrissent deux versants de l'imaginaire médiéval, l'un lumineux, austère et ascétique fait de miracles, qui engage l'homme sur le chemin spirituel ; l'autre ténébreux, rempli de terreur mais porteur de séduction et de plaisirs, filiale du diable et ses cohortes. Le merveilleux chrétien oscilla donc « *entre les deux pôles du ciel et de l'enfer et forme la référence claire d'un système qui inscrit vers le haut, en verticalité positive, la transcendance salvatrice (Lumière, Délices, vérité) vers le bas, la menace diabolique (Ténèbres, Supplices, Mensonges)* »³¹.

L'ontologie chrétienne médiévale distingue alors trois régions de l'être (cf. annexe 8 en complément plus contemporain) où le préternaturel s'intercalait en fait entre le surnaturel et la nature :

26. Boulnois O. Ibid., p. 1360.

27. Boulnois O. Ibid., p. 1361.

28. Boulnois O. Ibid., p. 1361.

29. Boulnois O. Ibid., p. 1361.

30. Solere Jean-Luc. Nature, in *Dictionnaire du Moyen Age* (Puf), 2002, p. 969.

31. Dubost François. Merveilleux, in *Dictionnaire du Moyen Age* (Puf), 2002, p. 906.

- **SURNATUREL**, en référence à « *ce qui se produit à l'encontre des lois naturelles, ce qui échappe à l'ordre des causes naturelles* »³², c'est bien le miraculeux qui relève de la puissance divine
- **PRAETERATUREL** (ou préternaturel), c'est « *ce qui est hors ou au-delà du cours de la nature* »³³, et concerne ce qui est qualifié de merveilleux.
- **NATUREL**, qui « *relève des causes régulières et uniformes, partout et toujours les mêmes* »³⁴, renvoyant au banal.

Le cours de la nature peut être violé de diverses manières, soit par des événements fortuits ou accidentels (qui dépendent des causes secondes et ne nécessitent pas la suspension de la providence divine), soit par des miracles « *effectués directement par Dieu sans mobiliser les causes secondes* »³⁵.

Si le préternaturel est merveilleux pour l'inculte alors que le surnaturel est merveilleux pour tout le monde, surnaturel et préternaturel sont distingués selon deux ordres :

- D'abord selon ***l'ordre des causes*** qui les fait advenir, c'est à dire que le surnaturel dépend de la cause première, alors que le naturel et le préternaturel dépendent des causes secondes. En fait, la philosophie scolastique a repris à son compte la définition aristotélicienne de la philosophie, en tant que « *connaissance causale certaine* »³⁶, c'est à dire comme une science de *l'universel* fondée sur le syllogisme et la raison, dédaignant par là même le *singulier* porté par l'observation, méthode des médecins anti-aristotéliens (en référence à la maladie d'un corps singulier référé à des symptômes également singuliers).

La cause première est donc cause des causes, il s'agirait de Dieu, et concernerait le miracle ; les causes secondes émanant de la cause première et n'auraient d'efficacité que par elles, ce sont là les créatures, renvoyant au merveilleux.

- Ensuite, selon ***l'ordre des sentiments*** qu'ils suscitent étant donné que le « *surnaturel et le préternaturel ne s'expliquent pas tant par le mode de production du phénomène que par le sentiment qu'il suscite* »³⁷ : aux miracles la foi et aux merveilles l'émerveillement.

Les philosophes chrétiens ont remis en chantier la conception aristotélicienne de la nature pour y initier une place au miracle, et c'est bien par cette brèche du chantier que les merveilles ont pu s'immiscer. La tradition augustinienne rendait caduque l'idée de cause naturelle étant donné que l'ordre du monde était, dans son ensemble, entre les mains de la providence divine (« *Tout dans la création était merveilleux* »³⁸ !). De ce fait il n'y avait plus rien de naturel, celui-ci étant absorbé par le surnaturel. L'effet du tour de force des philosophes de la scolastique médiévale, en restreignant l'hégémonie du *surnaturel* afin d'accorder un espace au *naturel*, fut qu'une zone dite *préternaturelle* trouva à s'intercaler.

32. Jorland Gérard. Ontologie et sensibilité, in *Critique*, 2001, 57 (647), p. 298.

33. Jorland G. Ibid., p. 298.

34. Jorland G. Ibid., p. 298.

35. Jorland G. Ibid., p. 298.

36. Jorland G. Ibid., p. 300.

37. Jorland G. Ibid., p. 299.

38. Jorland G. Ibid., p. 299.

- Le constat suivant peut donc émerger, « *le préternaturel était donc doublement « instable » puisque peu fréquent d'une part et de cause inconnue d'autre part* »³⁹. De là une béance qu'il s'agissait d'infiltrer ou d'obturer, investie par un florilège de théories explicatives en vue soit de justifier cette « catégorie » intermédiaire ou encore de lui assigner un statut et une fonction sur un modèle pré-établi, celui du discernement des esprits : concours accidentels de causes indépendantes du ressort du hasard, qualités occultes (du type action à distance...) ou intervention de quelques intelligences, humaines et/ou démoniaques... furent là quelques unes des causalités envisagées.

Ce dernier point abordé nous amène maintenant à spécifier la distinction entre *préternaturel* et *démoniaque*. Ce qui les différencie ce n'est pas le type de phénomènes qu'ils connotent (les démons aussi sont obligés d'agir par l'entremise des mêmes causes naturelles ou secondes : « *à bien des égards, la démonologie était l'alter-ego de la philosophie préternaturelle* »⁴⁰ disait JORLAND). La seule distinction postulée entre l'œuvre des démons et les prétergénérations de la seule nature, c'est l'action du « *libre arbitre* ».

- Le préternaturel, donc l'extraordinaire au sens où les phénomènes ne s'inscrivent pas dans le cours ordinaire des choses, ils n'en restent cependant pas moins naturels (apparition de plusieurs soleils dans le ciel, tremblement de la terre, monstres...) : il s'agit du *fortuit n'étant pas arbitraire*.
- Le démoniaque ou les démons (cf. aussi les ensorceleurs ou les magiciens) sauraient quant à eux provoquer à profusion cette conjonction de causes indépendantes à même de produire les merveilles : ces dernières par contre ne sont plus fortuites.

Le merveilleux sera alors refoulé aux marges extrinsèques de la culture ecclésiastique, dans la culture aristocratique (XII^e au XV^e siècles). A la Renaissance, les merveilles se recentrèrent suite à leurs errances périphériques, sous l'impulsion de nouveaux philosophes naturels, de formation non plus ecclésiastique mais médicale (DONDI, CARDAN, FICIN, LICETI, GIBERT...) amenant la philosophie naturelle à devenir une philosophie dite préternaturelle⁴¹. Le retour du mouvement de balancier se produisit au tournant du XVIII^e siècle avec un passage de la philosophie de préternaturel vers la philosophie naturelle : « *ce que les Lumières ont fait disparaître, ce n'est ni le merveilleux ni l'émerveillement, c'est le magique [...] c'est l'idée que le merveilleux est doté de pouvoirs occultes, c'est la culture aristocratique qui le baignait* »⁴².

39. Jorland G. Ibid., p. 299.

40. Jorland G. Ibid., p. 300. « Préternaturel » et « démoniaque » ont partie liée jusqu'au XVIII^e siècle, puisque les démons seront exclus de la théologie officielle au moment même où le préternaturel sera forcé de la philosophie naturelle, selon Jorland.

41. Deux raisons, au moins, à cela : l'*objet*, les merveilles sont dotées de pouvoirs magiques ayant des vertus thérapeutiques, cf. notamment les sources thermales. D'un point de vue *social* ensuite, les médecins avaient leurs entrées dans les sociétés de cours puis les milieux universitaires.

42. Jorland G. Ibid., p. 315.

3. Des « Faussaires » de Dieu à la « Simulation du Merveilleux »

La fin du Moyen Age connaîtra une recrudescence d'hérésies, de faux prophètes, de sectes à profusions qui pulluleront dans l'occident chrétien, combattus avec plus ou moins de verve par le pouvoir ecclésiastique. C'est dans un contexte de guerres, de famines, d'épidémies multiples, de croisades en terre Sainte sur fond de prophéties apocalyptiques (l'abbé Joachim de FLORE qui, suite à une apparition, articula le mystère de la Trinité avec le cours de l'histoire du salut, qu'il divisa en trois étapes, le temps du père, celui du fils et enfin le temps de l'Esprit Saint...) que de nombreux courants, mouvements protestataires, cultes secrets et doctrines à caractères ésotériques verront le jour, ou renaîtront de leurs cendres. Qu'il s'agisse des sectateurs vaudois, du bogomilisme ou des cathares languedociens, mais aussi des flagellants, attestés dès 1260, les lucifériens de Brandebourg, les turlupins du nord de la France, les swestriens ou Frères du Libre esprit de Cologne émergeant dans la seconde moitié du XIII^e siècle, sans oublier les Adamites d'Autriche et les danseurs rhénans (procession d'Echternach et danse de Saint Guy)... C'est aussi en 1260 que parue la première bulle pontificale condamnant les sorciers, mais visant aussi tout un ensemble de pratiques païennes toujours bien incrustées dans la société chrétienne, tels la magie, les enchanteurs, les devins ou encore les nécromanciens. Par ailleurs, la théologie catholique s'empressa de riposter à l'encontre de toutes ces « contrefaçons », visant principalement les « faussaires de Dieu » (selon l'expression de Joachim BOUFLET) mais aussi la « simulation du merveilleux » (Pierre SAINTYVES) utilisée par certains opportunistes et gens mal intentionnés, afin de tromper et mystifier le crédule, risquant par là même de décrédibiliser l'Eglise ou de créer des dissidences dangereuses et menaçantes à l'égard de la Parole révélée.

La critériologie du discernement des esprits fera donc office en cette fin de Moyen Age de matrice afin de déterminer d'abord l'erreur et l'hérésie, en vue ensuite de mieux affirmer l'orthodoxie et la vérité : Plus tard, la théologie morale⁴³ ira jusqu'à « forger la catégorie du faux dévot, parallèle à celle du faux mystique (puisque cela n'est pas synonyme, en fait de mystique tout court) »⁴⁴, du faux possédé, du faux pauvre, mais aussi du faux pèlerin, du fou simulateur (voire du faux-ménage ou du faux réfugié). Dans cette suite, l'Eglise posa pour principe de base que « la Révélation est close à la mort du dernier apôtre »⁴⁵ mais le Seigneur continue d'agir dans son peuple : par la parole et les sacrements mais aussi par des apparitions et des révélations. L'Eglise se devait d'opérer un discernement afin d'accorder ou non le cachet d'authenticité.

1. Le message est-il conforme à la Révélation et à la tradition de l'Eglise ?
2. Le « mystique » ou le visionnaire est-il crédible ?
3. Quels sont les fruits de cette révélation (sentiment de paix, conversion, guérison vérifiable...) ?

Comme le relève justement l'historien du surnaturel Joachim BOUFLET, « comment distinguer, parmi ces phénomènes, le sacré du profane, l'extraordinaire du merveilleux, la manifestation divine de l'industrie déployée par des faussaires de Dieu ? »⁴⁶, ces questions n'auront de cesse de tarauder l'Eglise catholique jusqu'à l'époque contemporaine.

43. Par théologie morale il faut entendre « la science sacrée des mœurs humaines, l'exposition raisonnée et méthodique de l'usage à faire de notre liberté d'après la Révélation chrétienne » selon la définition de René Brouillard, Article théologie morale, in *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 4^e éd., 1922, 4, p. 1635.

44. Forthomme Bernard. *L'Etre et la Folie* (Peeters), 1997, p. 250-251.

45. Vernet Jean, préface, in *les Faussaires de Dieu. Enquête* (Presses de la renaissance), 2000, de Joachim Boufflet, p. 10.

46. Boufflet Joachim cité par Vernet J. Ibid., p. 11.

En 1912 paraîtra un ouvrage intitulé *La simulation du merveilleux* aux éditions Flammarion, préfacé par Pierre JANET, l'auteur annoncé de cet opuscule est un certain Pierre SAINTYVES, pseudonyme de façade derrière lequel se « dissimule » l'éditeur Emile NOURRY. Le plan de son œuvre se subdivise en trois parties : les maladies simulées (à propos des supercheries des mendiants, la cour des miracles, les névrosés et autres hystériques...) ; la simulation des maladies surnaturelles (référés aux spirites, pseudo-médiums, faux démoniaques, et diverses impostures mystiques...) ; et enfin les fausses guérisons miraculeuses (faux possédés, maladies simulées, fraudes dites inconscientes (sic) ou semi-conscientes, mythomanies du miracle...).

Signalons d'abord que l'auteur passa à côté, voire évacua radicalement un regard critique sur un versant psychopathologique où certaines manifestations morbides significatives, ayant fonction de vérité chez les sujets et nécessitant une analyse des phénomènes psychologiques en jeu ; ces aspects sont écartés au profit d'une critique morale extérieure, rabattue sur la seule simulation. SAINTYVES fit preuve d'une excellente érudition, et c'est ce dernier aspect que nous retiendrons pour illustrer les quelques lignes qui suivront, où les intrications entre maladies, épidémies collectives, démoniaques, simulations, illusions, préternaturel, mais aussi naturel en général et surnaturel du ressort du divin, sont bien plus complexes à dénouer, qu'on pourrait bien le penser.

Dans une partie qualifiée d'« exploitation de la Pitié et du Merveilleux par les Pauvres » (p. 20), SAINTYVES passa d'abord en revue les subterfuges et fraudes des « méchants gueux de Paris », fausses grossesses, fausses maladies (épileptiques, unijambistes...), faux muets, manchots, bossus... puis évoqua l'autorité de Félix PLATER à propos de la « choréomanie » quelquefois imitée par de pauvres gens afin d'inspirer la compassion en vue d'extorquer des aumones. J. F. C. HECKER dans un Mémoire sur la chorée épidémique du moyen-âge, *Die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter*, paru initialement à Berlin en 1832 et traduit deux ans plus tard en français dans les *Annales d'hygiène publique*, tome XII, confirma les dires de PLATER en précisant qu'aux environs d'Aix la Chapelle et de Cologne, des troupes de vagabonds parfaitement initiés aux convulsions des malades, en faisaient un métier en parcourant le pays... tout comme en Italie ou Fortunatus FIDELIS, né en Sicile vers le milieu du XVI^e siècle, précurseur de Paolo ZACCHIAS en médecine légale, y signalait des faits similaires sous le nom de « parentalisme ».

L'auteur insista ensuite sur la « cour des Miracles » et stigmatisa certains « gueux imposteurs » (p. 31) contrefaisant dans les rues les borgnes, les boîteux, les aveugles, en « escroquant » des aumones. Un peu plus haut, citant Jean WIER, il dénonça la pratique d'un mendiant feignant d'être démoniaque afin d'amasser d'avantage d'argent.

Nous passerons rapidement sur le chapitre trois intitulé « maladies simulées par les névrosés et les hystériques » (p. 52) qui nous paraît peu digne d'intérêt tant le parti pris de l'auteur, à l'encontre de patients présentant ce type de pathologies, est sans nuances ; n'y voyant là que feintes et simulations qu'il discrédita et condamna moralement dans l'instant, SAINTYVES reprit l'entité nosographique récente, créée par Ernest DUPRE, la « mythomanie », qu'il définit comme une manie vaniteuse à simulation impulsive, puis décrivit les « pathomimes » (cf. les automutilateurs) et la folie opératoire, qu'il réduisit à deux catégories de simulateurs sans plus de procès.

Plus intéressant, la deuxième partie consacrée à la simulation des maladies surnaturelles, en référence aux faux démoniaques et aux faux convulsionnaires du Moyen Age. Saint Agobard (779-840), archevêque de Lyon écrivit à Saint Barthelemy, évêque de Narbonne, une lettre devenue célèbre et portant le titre *De l'illusion de certains prodiges*, en écho à la part active de la fraude dans de nombreux cas qu'il a pu rencontrer.

Plus loin il est même question de convulsions produites par des religieux, décrits comme des « *fripons* » ou « *charlatans* » qui, une fois découvert et battus, « *confessaient leurs artifices, avouant que la misère seule et la cupidité leur en avaient suggéré l'inspiration* » (p. 140). SAINTYVES admit tout de même plus loin l'impossibilité de faire la part de la fraude librement délibérée et de la simulation morbide dans ces histoires de convulsions et de possessions si fréquentes du IX^e au XVII^e siècle.

Concernant les « faux démoniaques » il passa en revue le cas célèbre de Marthe BROSSIER (datant du XVI^e siècle), l'épidémie de possession de Toulouse au XVII^e siècle et bien sûr Sœur Jeanne des ANGES et les Ursulines de Loudun. D'ailleurs pour lui, la possession démoniaque est réduite à l'équation naturaliste suivante, ou bien « *possessions simulées* » (c'est à dire pures grimaces, acrobaties, cabrioles et impostures), ou bien « *possessions suggérées* » (c'est à dire démonopathie, donc maladies).

A propos de la « *mythomanie et des impostures mystiques* » (p. 185), SAINTYVES mentionna de nombreux cas de « *fausses extases* », rapportés par Paolo ZACCHIAS, mais aussi des « *faux abstinents* » (jeûnes prolongés), des « *fausses prophéties* » (l'auteur parlant ensuite en termes de délire prophétique) au temps de Henri VIII. Ensuite il sera question des « *faux stigmates* » et du Concile d'Oxford datant de 1222 qui condamna comme faussaire un personnage prétendant porter les stigmates du Christ peu avant le miracle de Saint François d'ASSISE ; ou encore un peu plus tard Saint Ignace de LOYOLA qui découvrit une supercherie, enchaînant ensuite sur les convulsionnaires de Saint-Médard au XVIII^e siècle. Puis enfin un cas de « *fausse auréole* » au XVI^e siècle chez Marie de la Visitation, prieure des religieuses dominicaines du couvent de l'Annonciation à Lisbonne ; ainsi que des « *grossesses surnaturelles* », telle celle de Magdeleine de la CROIX au XVI^e siècle.

Enfin SAINTYVES conclua son ouvrage sur la simulation des guérisons miraculeuses chez des démoniaques (hystériques ou pithiatiques) telle Nicole OBRY avec, en ligne de mire « *les guérisons feintes des maladies déjà guéries* » (p. 315), renforcé par de fausses attestations médicales. Ce dernier argument nous faisant penser que pour P. SAINTYVES, la boucle, systématisée en secteur, est bien fermée sur elle-même, ne laissant peu, voire aucune ouverture à autre chose que pathologie et simulation du Merveilleux, quand les deux ne sont pas ramenés à une équivalence de principe.

Pour achever cette partie, nous ne pouvons omettre de rapporter un document portant pour titre « *Mémoire de René Voyer, comte d'Argenson, lieutenant de police, sur les faux sorciers qui abusent de la crédulité publique* »⁴⁷, envoyé le 9 octobre 1702 afin de dénoncer les associations de faux devins et prétendus sorciers opérant notamment à Paris. R. VOYER s'émoussa d'un « *grand désordre qui augmente de jour en jour et qui ne se borne pas à la corruption des mœurs, mais qui tend à détruire la religion dans ses principes* »⁴⁸. S'ensuivit l'énumération de dix neuf personnes défavorablement connues des services de police, ainsi que leurs complices, l'auteur détaillant sur une cinquantaine de pages leurs « *principaux exploits* » (p. 276) et le détail des intrigues qualifiées quant à elles d'opérations diaboliques, de divination, mais aussi de « *messes nocturnes* » avec toute l'équivocité que cette expression peu contenir, et autres « *enthousiasmes* » (sic).

47. Document figurant dans l'ouvrage de Robert Mandrou, *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle, Textes inédits* (Fayard), 1979, p. 275-328.

48. Mandrou R. Ibid., p. 279.

Ce mémoire venant en fait faire écho à une ordonnance proposée par Jean-Baptiste COLBERT à Louis XIV, en réaction à une dernière vague de chasse aux sorcières dans les années 1640-1680 en France. C'est en juillet 1682 que fut signé un « édit du roy pour la punition de différents crimes que sont devins, magiciens, sorciers, empoisonneurs », précisant les sanctions contre toute personne abusant de la crédulité publique, et insistant quant à sa stricte application (enfermement à Bicêtre et à la Salpêtrière).

Cette nouvelle jurisprudence s'imposa relativement lentement, l'ambiguïté du texte n'y étant pas étrangère, la sorcellerie démoniaque n'y est finalement pas évoquée, l'écrit mentionnant des « *séducteurs* » et « *empoisonneurs* », ou aussi de la « *prétendue magie* », disqualifiant implicitement la réalité des pactes et autres pratiques imputées aux sorcières. Désormais, l'opinion éclairée à l'aube des Lumières, incarnée notamment par Nicolas MALEBRANCHE, prêtre de l'Oratoire et cartésien, ainsi que les Magistrats du parlement de Paris, ont considéré par écrit la sorcellerie comme étant une illusion.

4. Le critérium scolastique comme arbitre partial, entre médecine médiévale et théologie chrétienne.

A l'orée du XIII^e siècle émergea une institution – l'Université – intégrée dans l'Eglise, « *soumise uniquement au pouvoir pontifical et à son contrôle doctrinal* »⁴⁹, et dont la culture dominante – et exclusive – est appelée la « *scolastique* »⁵⁰.

Le mot universitas, signifiant en latin médiéval « *communauté* », sera, à partir d'une bulle papale de 1215, une institution ecclésiastique jouissant de privilèges royaux et pontificaux en étant chargé de l'enseignement. Succèdera à *l'Universitas magistrorum et scholarium parisiensium* (1215) en France ; *Oxford* (1249) puis *Cambridge* (1284) en Angleterre ; *Heidelberg* (1386), *Cologne* (1388) et *Tübingen* (1477)... dans les divers Etats germaniques ; et *Bologne* en Italie, dès le XII^e siècle⁵¹. La scolastique, sorte de magistère d'un corps professionnel, s'auto-arrogea le droit de proclamer ce qui, sur la base du savoir, était authentique ou hérétique.

Son corpus *sacré* fut composé des Ecritures (*Ancien Testament* et *Nouveau Testament*), des enseignements de l'Eglise estampillés notamment par les conciles, les écrits des « *Saints* » (Augustin, Grégoire Le GRAND...), les traités pseudépigraphiques du (pseudo) Denys l'AREOPAGITE, ainsi que les quatre *livres des sentences* de Pierre LOMBARD, datant du XII^e siècle. Enfin s'ajoutaient les textes des *profanes* que sont les œuvres d'Aristote et ses commentateurs, les philosophes musulmans AVICENNE (ibn Sinà) et AVERROES (ibn Ruchd), cela même si partie de leur philosophie propre fut condamnée par l'Eglise. Précisons que ce corpus s'articulait à partir de la tradition des pères latins, de textes relevant de la philosophie grecque et du savoir musulman, introduit par des traducteurs, glosateurs, exégètes et commentateurs.

49. Alesio Franco. Scolastique, in *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval* (Fayard), 1999, p. 1039.

50. Le terme « *scholasticus* » (*scola* signifiant école) consacrait alors, au cours du haut Moyen âge notamment sous Charlemagne, le moine le plus instruit de chaque monastère.

51. Nous avons emprunté ces références dans l'article de Gruson P., Touvaine A., Dumery H. Université, in *Encyclopaedia Universalis*, 1980, vol. XVI, p. 475.

Fondée sur un savoir philosophique filtré, qui fit office de socle sur lequel purent s'ériger des savoirs plus spécifiques répartis en facultés, tels la *théologie* avant tout, mais aussi la *médecine* ou le *droit* canonique, l'unité de « la » scolastique résidait en fait dans la méthode et les procédures figées (sur le mode procédural « *lectio* », « *quaestio* » et « *disputio* ») des commentaires appliqués aux textes canoniques.

C'est aussi au XIII^e siècle que furent fondés deux ordres mendiants, celui des dominicains (frères prêcheurs) et des franciscains (frères mineurs). Par la suite « *les Dominicains étant en grande partie responsable du développement de la mystique dite spéculative ; et les Franciscains, d'une spiritualité plus affective* »⁵².

Si les dominicains par l'intermédiaire de Saint Thomas d'AQUIN (1224 ou 1225-1274) s'appuieront beaucoup sur le corpus aristotélicien, où la philosophie est polarisée sur l'organisme naturel, source de savoir, fondé sur une unité et animé par un principe intrinsèque : la *raison*. Les franciscains par contre, soutenus notamment par Saint Bonaventure (1221-1274) se référèrent plutôt aux œuvres augustinienes, où ici la « philosophie » était une théologie qui renvoyait à la foi chrétienne, pénétrée par une « *mediatio* » qui prévient la vision accordée après la mort. Lors d'un échange célèbre, Saint Bonaventure reprocha à son ami Saint Thomas de mêler « *l'eau de la raison dans le vin pur de la sagesse* » ce à quoi répondit Thomas que « *l'eau se trouve changée en vin* »⁵³. Cependant si le gouffre entre philosophie et théologie semble bien infranchissable dans cette perspective, générant des conflits⁵⁴ entre dominicains et franciscains, ce ne fut pas sans ouvrir des débats pluriels se révélant parfois salutaires, puisqu'ils permirent de porter la scolastique afin qu'elle ne se consume pas instantanément de l'intérieur, dans une monotonie sèche et fatale.

Dans sa *Summae Theologiae* (1267-74, *Somme Théologique*), la théologie de Saint Thomas se détermina à partir de la *raison* alliée à des références régulières à la nature. En fait *logos* et *phusis*, arrimés à une tradition philosophique grecque, illustrent la « *double dimension de la foi du chrétien, qui incarne ainsi la Parole de Dieu dans le tissu de l'esprit comme dans les causalités de la nature* »⁵⁵. D'AQUIN attribuera aux lois de la nature une consistance particulière, jusque dans la vie de la grâce : « *c'est parce qu'il y a une phusis, avec la nécessité de ses lois, que la science peut se construire en un logos* »⁵⁶. C'est là une stratégie pertinente visant à esquiver l'option consistant à sacraliser les forces de la nature en accordant une priorité au merveilleux.

52. Graef Hilda. 9. L'expérience et la théologie mystiques des ordres mendiants, in *Histoire de la mystique* (Seuil), 1972, p. 167.

53. Chenu Marie-Dominique. Thomisme, in *Encyclopaedia Universalis*, 1980, vol. XIV, p. 1229.

54. Quelques exceptions cependant notables, nous faisons là référence à partie de la mystique rhénane et précisément aux écrits et sermons de Maître Eckhart (1260-1327/1328), pourtant dominicain, dont le mysticisme « *né à l'intérieur de l'Université, de la scolastique et de l'ordre [...] déborde de ce cadre avec une sorte d'impétuosité, il renverse les digues édifiées par l'Eglise pour canaliser ceux qui sont « ivres de Dieu » et, surtout, il prêche la vie unitive avec Dieu dans une langue qui n'est pas le latin de la scolastique* », in Alesio F. Ibid., p. 1050.

55. Tellier A. Ibid., p. 1229.

56. Tellier A. Ibid., p. 1230.

Cependant Saint Thomas d'AQUIN s'inscrit dans le fil de Saint Augustin ou encore d'Isidore de SEVILLE à propos d'une étiologie naturelle⁵⁷ attribuée aux déficiences mentales : « *les fous et les déments sont privés de l'usage de la raison accidentellement, à cause de quelque obstacle venant des organes corporels et non pas, comme les animaux, parce qu'ils n'auraient pas une âme raisonnable* »⁵⁸.

Si la théologie thomiste revendique le statut de théologie morale, son objectif est de conduire à la béatitude. Toutefois d'AQUIN se réclamait en de nombreux points de l'*Anima* d'Aristote. Deux ordres ou principes coexistent en l'homme médiéval : d'une part le matériel dans lequel l'*animus* organise le corps, les facultés sensibles, sensorielles... domestiquant du mieux les **passions** ; d'autre part le spirituel ou l'*anima* en tant que siège de la « ratio », faite d'**intelligence** et de **volonté**, concerne les facultés spirituelles, nourrissant leur savoir des choses matérielles, mais n'atteignant leur perfection que dans la connaissance de Dieu. De là, « *l'acte de l'homme n'a sa valeur humaine à proprement parler que s'il est soumis à la raison* »⁵⁹.

La morale thomiste se loge donc au sein de chaque être, en étant porteur du risque d'une rupture entre ces deux ordres, matériel et spirituel. Deux voies mèneraient donc à la perte de la raison :

- « *Amentes* » et « *furiosi* » au sens où la privation de raison est absolue, l'homme étant réduit à l'état animal, et quant bien même sa raison demeure présente, elle est paralysée.
- « *Insania* », à entendre comme un abandon à la passion, dont l'origine est ici volontaire quant à perdre la raison, et viserait les actes mauvais, les péchés... la maladie venant de surcroît.

Evoquant les passions, Thomas d'AQUIN pointa d'abord la tristesse, puis aborda l'amour dont l'expérience certes peut déborder en de nombreux endroits les limites assignées aux passions. A ce propos, parlant de l'extase, « *l'homme peut être mis hors de lui-même de deux façons. Selon sa capacité d'appréhension : il est alors mis hors de sa connaissance propre ; soit qu'il soit élevé à une connaissance supérieure [...], soit qu'il soit rabaisé au rang inférieur, par exemple lorsqu'il tombe dans la furie ou l'amentia [...]. Selon son appétit : on dit que quelqu'un est en extase quand l'appétit se porte vers l'autre, sortant d'une certaine façon de lui-même [...]. Ce type d'extase a pour cause directe l'amour [...]* »⁶⁰.

Ailleurs, Saint Thomas d'AQUIN distinguera l'« extase du « ravisement ». Si l'extase signifie une extraction hors de soi-même, le ravisement comprend en plus un degré certain de violence. Trois causes sont postulées à propos du ravisement⁶¹.

57. Dès les premiers conciles, le « fou » et le « possédé » sont distingués : « *Au Concile d'Orange (ou Synode des Gaules) en 441, les amentes (Canon XIII) et les energumeni (Canon XIV) relèvent de dispositions séparées* », in Fritz Jean-Marie. *Le discours du fou au Moyen-Age XII^e-XIII^e siècles* (PUF), 1992. p. 217). Cela fut repris par Gratien et, comme nous le voyons, par St. Thomas d'Aquin.

58. Laharie Muriel. Le malade mental dans la société médiévale, in *Nouvelle histoire de la psychiatrie* (Dunod), 2002, p. 67.

59. Simonnet Jacques. Folie et notations psychopathologiques dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, in *Nouvelle histoire de la psychiatrie* (Dunod), 2002, p. 60.

60. Simonnet J. Ibid., p. 54.

- La cause peut être **morbide**, l'homme se trouvant subitement victime de l'aliénation de ses sens, déterminé par une infirmité d'ordre naturelle.
- La cause peut être **diabolique**, cela concerne les cas de possession démoniaque.
- La cause peut être **divine**, l'homme étant violemment arraché de la nature vers le divin afin d'y recevoir quelques révélations surnaturelles (cf. Ezechiel ou Saint Paul...).

T. d'AQUIN fit d'ailleurs figurer la *furia* et l'*amentia* parmi l'« *extasis ad inferiora* » dans sa *Somme Théologique*, ce qui implique une amorce d'explications. Quelques notions telles « *excessus mentis* » (qui est une traduction latine du grec « extasis ») ou « *alienatio mentis* » semblent investies par les discours théologiques et médicaux, désignant une rétroversion, ou tout au moins un mouvement du contemplatif vers Dieu : « chez Richard de SAINT VICTOR, l'*alienatio* ou *excessus mentis* est la troisième et la dernière étape de la *contemplatio* après la *delatatio* et la *sublevatio* »⁶².

Toutefois, un versant plus négatif est aussi envisagé ; Hugues de SAINT-VICTOR (10 ? - 1141) « *distingue deux types d'excensus rationis et sensibilitatis : vers le haut (sursum), au dessus du rationnel ou vers le bas (deorsum), par privation de raison et pas plongée dans le matériel* »⁶³.

Un autre auteur, Alain de LILLE différenciera parmi les facultés de l'homme médiéval, la « *ratio* » et l'« *extasis* », cette dernière se subdivisant en « *extasis inferior* » (« *par laquelle l'homme est au-dessous de lui-même [...] soit la « sensualité » ou l'« obstination dans le mal [...] »*⁶⁴) et en *extasis superior* (« *par laquelle l'homme et amené au-dessus de lui-même [...] soit l'intelligentia et l'intellectus* »⁶⁵). Si la médecine s'appuya sur l'« *alienatio* » comme dénominateur pathologique de diverses maladies de l'antiquité (« *phrenitis* » ou frénésie, léthargie, manie et bien sûr mélancolie), la théologie s'appropriera ce concept et l'ordonnança selon un axe vertical en mode duel : « *alienatio* » vers les cîmes de la contemplation, ou vers les abîmes de la déraison.

- Discours médicaux sur le religieux entre les XII^e - XVI^e siècles.

Concernant la *mélancolie religieuse* d'abord, un élève allemand de Guillaume de CONGENIS, dans une glose à sa *Chirurgia*, datant de la première moitié du XII^e siècle, mentionna le cas d'« *alienatio subita* », y répertoriant ceux qui affirmaient avoir eu des visions de saints « *et reçu d'eux l'ordre de déchirer leurs vêtements, de brûler des livres, de jeûner ou de faire quelque autre chose [...] »*⁶⁶, à propos de certains religieux pratiquant l'ascèse dans le cadre de leur vie monastique. D'autres auteurs tel Constantin l'AFRICAIN, dans son *De melancholia*, précisa certaines causes de la mélancolie chez les « *religiosi* », tant sur les versants du corps (jeûnes dus à des restrictions alimentaires, veilles prolongées entretenues par une discipline rigoureuse, abstinence sexuelle...) et de l'âme (préoccupations apocalyptiques, « *crainte de Dieu, appréhension du Jugement futur [...] s'ils sont poussés à leur excès, ont la même conséquence* »⁶⁷).

62. Fritz J. M. Ibid., p. 190.

63. Fritz J. M. Ibid., p. 190.

64. Fritz J. M. Ibid., p. 190.

65. Fritz J. M. Ibid., p. 190.

66. Fritz J. M. Chap. IX. La médecine à la rencontre du droit et de la théologie, in Ibid., p. 204.

Au XV^e siècle, Jacques DESPARS consacra, dans son *Commentaire du Canon d'Avicenne* (1439), une partie de son œuvre à l'évocation de nombreux cas de mélancoliques en lien avec des préoccupations religieuses, dans le but de dénoncer, en position de « clinicien » ayant une expérience certaine sur ces questions, « *l'opinion commune de la foule et de certains théologiens habitués à dire des mélancoliques et des maniaques qu'ils ont le diable dans le corps, ce que souvent les malades croient eux-mêmes et affirment* »⁶⁸. C'est là un pas de plus, franchi déjà par quelques rares auteurs médiévaux, qui outre repérer des interactions et dérives morbides constatées lors de certaines pratiques religieuses excessives, attaquèrent de front le discours théologique et démonologique dans sa constitution afin de le réfuter, au profit d'un autre discours empreint de thèses naturalistes.

Le *Canon d'Avicenne*, traduit en latin vers le milieu du XII^e siècle fera autorité auprès de la plupart des médecins de cette époque, il gagna d'ailleurs la place de texte médiéval de référence en occident, *contrant* subtilement une autre tradition, théologique celle-ci, assimilant le diable à la mélancolie : « *Certains médecins ont cru que la mélancolie provient du démon, mais nous, puisque nous enseignons la médecine (physica), nous ne cherchons pas à savoir si elle provient ou non du démon ; nous disons en effet que si elle provient du démon, alors cela se fait de telle sorte qu'il converti la complexion à la bile noire : la cause prochaine de la mélancolie est alors la bile noire, que la cause de celle-ci soit ou non le démon* »⁶⁹. Nous reviendrons longuement sur ce débat en prémices, puis sur sa continuation, ses implications médiévales, théologiques et démonologiques de la fin du *Moyen Age*, à l'orée de la *Renaissance*, jusqu' au siècle des *Lumières*.

A propos de l'épilepsie (du grec « epilambanein », signifiant « saisir ») ensuite, celle-ci ayant une étymologie renvoyant à une polysémie de significations depuis l'Antiquité, « *passio divina* » selon Constantin l'AFRICAIN, plus souvent « *passio daemoniaca* », ce dernier aspect glissant, par rapprochements successifs, du côté des expressions spectaculaires et symptomatiques de la possession démoniaque : « *perte de la conscience, spasmes, yeux exorbités, salive écumante...* »⁷⁰.

Encore au XIII^e siècle, dans le *Livre de Sidrac*, trois étiologies à l'épilepsie sont successivement postulées : le désordre humoral (il y est question des « *humors noires* »), une possession diabolique (« *laide figure du diable* ») ou encore une défaillance du cœur chez les lâches (concernant les « *coartz et paourous* ») (sic), désignant donc les couarts et peureux).

En passant on peut noter que malgré tout, les différents discours respectivement médicaux, démonologiques (donc théologique) et moralistes sont intriqués, afin de permettre d'accorder, et surtout de s'accorder, sur une lecture étiologique des phénomènes en question.

68. Fritz J. M. Ibid., p. 206.

69. Fritz J. M. Ibid., p. 206.

70. Fritz J. M. Ibid., p. 206.

- Contrepoints théologiques au savoir médical durant les mêmes périodes.

A cette même époque toujours, de Saint Thomas d'AQUIN à Jean GERSON, le discours portant sur les mélancoliques et les épileptiques sera l'occasion de relativiser puis réduire ce même discours médical, de le ramener à ce qu'on pourrait appeler un « *discours de surface* » (limité au corps), contrairement à l'ampleur rayonnante et l'ambition totalisante de la théologie fondée sur une approche trinitaire (corps, âme et Saint-Esprit). Déjà dans la littérature hagiographique, qui se pencha très tôt sur les degrés et autres gradations conduisant éventuellement de la maladie à la possession, avec toutes les variantes que ces considérations peuvent impliquer, des terminologies médicales sont présentes. Celles-ci furent assignées en des places dans les discours théologiques, tant par leur *mention* (frénésie surtout, plus rarement cependant léthargie ou mélancolie...), ou par leur *association* tel « *phrenetica vel energumena* »⁷¹ (chez Olbert de GEMBLoux et son *Miraculis S. Veroni*, paru vers 1012-1020), ces terminologies peuvent écarter tantôt le soupçon d'une intervention démoniaque, laissant du coup un vide stratégique certain, où le médecin pourra s'inscrire aux fins d'intervenir au chevet du malade.

Cependant dès le XII^e siècle, les théories « physiques » pénètrent le monde religieux, tel l'« *homme microcosme* » (cf. les visions de Sainte Hildegarde von BINGEN...) ou la « *théorie humorale* », la théologie essayant de les intégrer en les assimilant pour partie, le but sous jacent étant de réduire l'influence grandissante d'un discours médical autonome. Celui-ci devenant au travers du prisme religieux soit extrêmement superficiel en conservant alors néanmoins un caractère utilitaire, soit de manière plus radicale, purement illusoire.

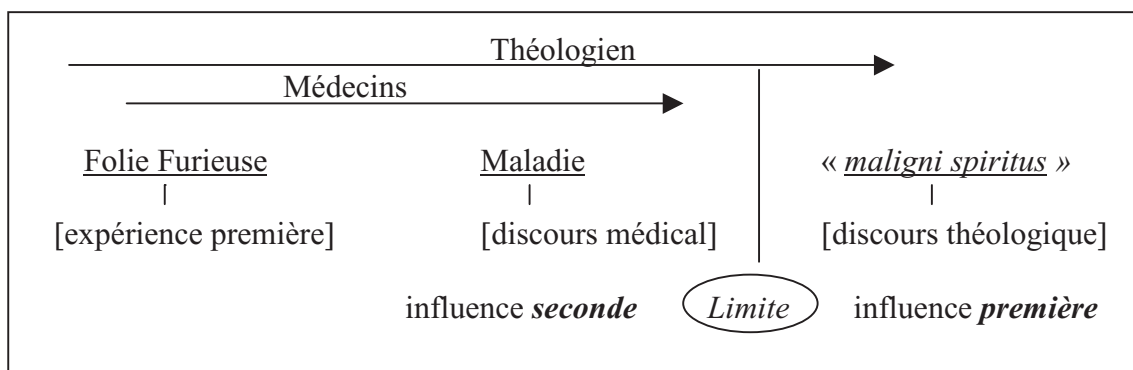
A l'aune du XIII^e siècle, comme nous l'évoquions plus haut, les premières universités virent le jour, trois discours notamment s'y déploieront, la *théologie*, la *médecine* et le *droit*, constructions discursives qui seront amenées à côtoyer la maladie, la simulation et les démoniaques, voire la sainteté ou l'illusion, dans des interactions souvent subtiles et complexes. Si la théorie émergera de l'université, des « *théories de la pratique* » (P. BOURDIEU) pluri-disciplinaires se constitueront, ne serais-ce que dans les diverses institutions investies, où les *juristes* [enferment ou libèrent], les *médecins* [traitent et amènent ou non la guérison], et les *théologiens* [exorcisent, accordent les sacrements ou excommunient]. Environ à cette période s'affirma une Sainteté qui porta son étude sur une personne, ses vertus (cf. Innocent III) alors qu'avant, jusqu'au XII^e siècle inclus, le débat interrogeait l'authenticité des reliques (« sont-elles vrais ou fausses » ?), et accentuant les cas échéant leurs vertus curatives (cf. l'image qu'on appliquait sur le corps pour guérir du mal). Ce nouveau recentrage sur une personne (donnant lieu à des oppositions du type les cathares hérétiques versus Saint Dominique ou Saint François) éclaire une autre rivalité naissante : « *le pouvoir des médecins face à celui du saint ou de ses reliques* »⁷².

71. Fritz J. M. Ibid., p. 218. Ajoutons par ailleurs que la médecine avait une place très importante dans la littérature patristique, qu'il s'agisse des *représentations médicales des pères* (pseudo-Jean Damasène, Némésius d'Emèse...), de *guérisons et thaumaturgie* (Basile d'Ancyre, Saint Jérôme...), de *la physiologie et de l'anthropologie* chez les gnostiques, les pères grecs (Némésius d'Emèse, Anastase le Sinaïte...) et les *pères latins* (Saint Augustin), sans oublier le *langage symbolique et la théologie* (le Christ, Philostorge, Grégoire de Nysse...), in *Les pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*/Sous la dir. de Véronique Boudon-Millot, Bernard Pouderon (Beauchesne), 2005, XIX - 582 p.

72. Fritz J. M. Ibid., p. 218.

Une autre controverse fameuse fut celle d'un rôle attribué à la lune⁷³ en tant que cause de maladie chez l'épileptique lunatique [*médecine*] ou comme moyen « imaginaire » (renvoyant au parasitage de l'image) de l'influence du démon chez les possédés [*théologie*]. Depuis la scolastique médiévale, la lune, astre humide, est perçue comme un relai imaginaire entre le démon et les hommes, via le cerveau qui était considéré comme « *l'organe le plus humide de tout le corps humaine* »⁷⁴, d'après la tradition aristotélicienne. Le démon, selon les théologiens, se servirait du savoir médical afin de parasiter et infiltrer le cerveau, profitant de la faiblesse *naturelle* ou accidentelle de certains individus, afin de les posséder (selon Albert le GRAND, « *le démon tout comme la nature peut troubler les humeurs et les « esprits » (spiritus) et perturber les facultés de l'âme* »⁷⁵).

A partir de là, si le statut du savoir médical semble reconnu des théologiens, il n'est accepté qu'en qualité secondaire, tel chez Guillaume d'AUVERGNE et son *De Universo* où celui-ci affirmait que les médecins ne peuvent aller au-delà du second élément de la chaîne causale, passant invariablement à côté de l'influence première, à savoir les mauvais esprits. Au mieux la médecine est reléguée en position de savoir *intermédiaire*, comme illustrée sur le schéma ci-dessous.



Une des conséquences possibles de cette barrière, c'est que dans certains cas, le savoir médical devient purement et simplement un instrument des « *esprits mauvais* » qui arrivent à mystifier tant le vulgaire que le savant.

Un tableau intermédiaire nous permettra de rassembler partie des acquis propre aux deux pertinences, en esquissant une illustration valide aux XII^e et XIII^e siècles médiévaux et un peu au-delà, du couple *acedia/melancholia* et ses points de rupture, théologiques et/ou médicaux.

73. Durant la période médiévale déjà, l'équivocité du terme « lunatique » était très forte, désignant un nom vulgaire et populaire de l'épilepsie. Le médecin Jean de Sauvage, dans son *Receptaire*, parlait de « *fol lunage* » et « *fol demoniacle* » (Fritz J. M. Ibid., p. 210).

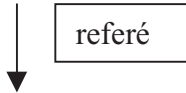
74. Fritz J. M. Ibid., p. 232.

75. Fritz J. M. Ibid., p. 232.

MEDECINE MEDIEVALE

Bile noire cause *naturelle* de la mélancolie.

[*MELANCOLIE*] (Hippocrate) : Antiquité hellénique.



CORPS : Système humoral :
La mélancolie est la *maladie* la plus proche de la maladie de l'âme:
[causalité humorale]

Fou : dépossédé de sa raison, ne jouit plus de toutes ses facultés.

Du côté médical, la possession est supposée exister, cependant certains médecins établissent un rapport de linéarité entre possession et folie.

Délire : référé à la « *phantasiae* ».

[« *aegritudo* » : maladie ayant une proximité avec les passions]

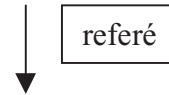
INTERVENTION NATURELLE } Pouvoir thérapeutique

(Lieu : HOPITAL)

THEOLOGIE CATHOLIQUE

Bile noire utilisée par le *démon*.

[*ACEDIE*] (J. Cassien & Evagre le Pontique) : Spiritualité monastique.



AME : système des sept péchés capitaux :
L'acédie est l'expression du *péché* ou le poids du corps se fait le plus sentir.
[châtiment divin]

Possédé : se retrouve momentanément ou définitivement l'objet du démon.

Du côté théologique, la folie selon Saint Thomas, est une lésion de l'organe dont se sert l'imagination, empêchant la raison, (l'intellectus), de fonctionner. Les premiers conciles distinguent folie (« *amentes* ») et possession (« *energumeni* ») dès l'an 441.

« Stultorum » : (cf. l'Ecclesiaste, *Folie de la Croix* en tant qu'allégorie de la sagesse).

[« *passio* » : corps salubre du Christ crucifié, corps du christ dans l'Eucharistie].

INTERCESSION SURNATURELLES } Pouvoir du Saint-guérisseur et des religions

(Lieu : SANCTUAIRE)

En fait, la possession et les démons font office d'arrière-plan descriptif des maladies référées à l'aliénation de l'esprit. Le médecin de Montpellier, Arnaud de VILLENEUVE (1238-1311), savant et voyageur catalan, auteur d'une somme, *De parte operativa*, y compara le maniaque avec le possédé, en forgeant le néologisme « *alienatio daemoniaca* » à propos de la frénésie (tout en essayant par ailleurs de faire dériver « mania » de manes, « *dieux des enfers* »⁷⁶).

Dans ce contexte, certains médecins n'hésitèrent donc point à qualifier la manie de « *daemonium* », tout en persistant à attribuer une étiologie bornée à une approche strictement humorale. Une autre maladie, nommée « *incubus* » (ou incubo) issue de la tradition antique, paraissant être une sorte de cauchemar qui assaillait le malade pendant son sommeil, étant vécu sur un mode d'oppression du corps tourmenté, annonçant les prodromes de la manie ou de l'épilepsie. Cette maladie sera inévitablement rapprochée, des *incubes*⁷⁷ (du latin « *incubare* » : coucher sur) ou leur pendants les succubes, qui pour les premiers, selon les démonologues et les théologiens sont des démons fornicateurs qui s'accouplent dans la luxure avec des femmes durant la nuit ou bien lorsqu'elles rêvent ou somnolent. En brève parenthèse, la notion d'« incubus » voyagera en traversant les siècles, allant par exemple se loger dans le *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie* (1801) de Philippe PINEL au début du XIX^e siècle, où elle sera représentée par la catégorie du cauchemar (terme attesté tardivement dans la langue française, seulement vers le milieu du XVI^e siècle).

Encore une fois le discours théologique ne sera pas en reste quant à associer, au sein de néologismes, des terminologies médicales consacrées, à des expériences religieuses. Saint Bernard parlant de « *spiritualis phrenesis* » afin de tenter d'expliquer l'abandon au corps et à la chair, alors que Guillaume d'AUVERGNE évoquait la « *maladie originaire* » condensant et intégrant « *fièvre spirituelle (comme pour la frenesis) et crainte de ce qu'il ne faut pas craindre (comme pour certains types de mélancolie)* »⁷⁸. Ensuite à propos de l'« *extasis* » (au sens ici d'« *excessus mentis* »), ce même auteur décrit des personnes touchées par le « *spasmus spiritualis* » ou bien plongées dans une « *ébrietas spiritualis* »... Si des va-et-vient entre spirituel et matériel sont encouragés, une tentative de plaquer une identité, ou tout du moins un rapport de cause à effet entre péchés et maladies, semble avoir été un objectif visé et assumé, notamment par Saint Bonaventure. Le discours théologique, au travers de tous ces concepts, peut distribuer certaines notions alternativement à l'âme ou au corps. Un Guillaume d'AUVERGNE, dans son *De Universo* que nous avons déjà cité plus haut, aligna plusieurs formes d'états où la volonté, l'une des deux facultés de la vie spirituelle, étant absente, entraînant extasis, spasmes ou encore folie furieuse... tout en postulant une gradation ou le degré de possession peut être atteint, alors qu'initialement il ne s'agissait que d'une maladie, l'auteur maintenant la validité du discours médical mais le considérant partiel car à même d'opérer que jusqu'à un certain niveau. En contrepoint, à propos de l'extasis, elle est peu mentionnée et presque jamais développée plus que sur quelques lignes dans les traités médicaux. Cependant selon Arnaud de VILLENEUVE elle « *désigne l'ablatio imaginationis (ou catalepsis), soit une des « lésions de la connaissance interne [...] »*⁷⁹.

76. Fritz J. M. Ibid., p. 207.

77. Villeneuve Roland. Incubes, in *Dictionnaire du diable* (Omnibus), 1998, p. 469-475.

78. Fritz J. M. Ibid., p. 229.

79. Fritz J. M. Ibid., p. 190.

Enfin n'oublions pas de parler de ce que le latin médiéval qualifiait de « *stultitia* » (ou folie), pour évoquer la « *folie de la croix* ». Dans l'Écriture (1^{er} épître aux Corinthiens) Saint Paul y écrivit : « *le langage de la croix est folie [stultitia dans le texte latin] pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu* »⁸⁰, ajoutant plus loin que « *si quelqu'un se croit sage au jugement de ce monde, qu'il se fasse fou pour devenir sage, car la sagesse de ce monde est folie devant Dieu* »⁸¹. Avec la Folie de la Croix, le couple folie/sagesse (« *stultitia* » et « *sapientia* ») est éclaté et dépassé, car toute sagesse peut devenir folie et alternativement toute folie se traduire par de la sagesse. Les exégètes médiévaux, parmi lesquels Saint Bernard ou Saint Thomas commenteront inlassablement cette épître : selon ce dernier, « *il existe deux sagesse comme il existe deux folies : il y a une sagesse selon Dieu à laquelle s'oppose une certaine folie selon les hommes [...] la sagesse de ce monde qui est folie auprès de Dieu est bien différente. Celui qui s'appuie sur Dieu affirme être le plus fou devant le jugement humain, parce qu'il méprise les biens humains que recherche la sagesse des hommes [...]. D'une autre façon, on peut dire que la sagesse des saints est celle que donne l'inspiration divine* »⁸². Dans son *Traité de l'amour de Dieu*, écrit vers 1127, Saint Bernard abordant la « *stultitia Dei* » précisa « *la mesure d'aimer Dieu est de l'aimer sans mesure* »⁸³, préfigurant par un angle différent, la folie mystique.

Toutefois, nuancera Jean-Marie FRITZ qui est professeur de littérature médiévale, « *le Moyen Age ne verra ainsi naître aucune théologie de la folie du Christ ou de la Croix, pas plus qu'une spiritualité du fou de Dieu* »⁸⁴.

5. Des « sens internes » en traductions plurielles : carrefour médiéval et influences latines, hébraïques et arabes.

Il semble que ce soit vers les XII^e et XIII^e siècles en Europe, sous l'influence conjointe de traités arabes de médecine (principalement AVICENNE et AVERROES, mais d'autres auteurs aussi...), et de la traduction, à Tolède, de textes antiques grecs, de l'arabe vers le latin, qu'un « *modèle physiologique de possession des esprits* »⁸⁵ verra le jour. Plus précisément, nous allons nous pencher sur quelques prémices de l'influence des « *sens internes* », au travers des traductions, exégèses et postulats jadis novateurs d'auteurs latins, arabes et hébreux à partir d'œuvres philosophiques ou médicales helléniques, préfigurant les facultés de l'âme et les modèles *médicaux, théologiques* puis *démonologiques* à venir.

Bien évidemment quand nous parlons de l'émergence d'un *modèle*, il faut plutôt l'entendre au pluriel, s'agissant de postulats, de découpages, de configurations de *diverses conceptions* empruntant à des traditions philosophiques et spirituelles, ou traduisant en mots, notions, concepts, des expériences éprouvées par de nombreux penseurs, mystiques, saints... au cours de l'histoire de l'humanité.

80. Simonnet J. Ibid., p. 54.

81. Simonnet J. Ibid., p. 54.

83. Simonnet J. Ibid., p. 55.

84. Fritz J. M. Ibid., p. 189.

85. Caciola Nancy. *Mystics, Demoniacs and the physiology of Spirit Possession in Medieval Europ*, in *Comparative Studies in Society and History*, 2000, 42, 2, p. 280.

La première apparition du terme « *sens interne* » est attestée dans les textes philosophiques latins, chez Saint Augustin (parlant d'« *interior sensus* »), Grégoire Le GRAND ou encore ORIGENE ; la tradition est renvoyée à Aristote qui mentionnait un « *sens commun* » dans certains de ses écrits, *De l'âme* ou encore *De la mémoire et reminiscence*. A l'époque médiévale, des auteurs hébreux et arabes reprirent l'expression « *sens interne* » qui apparaît comme un terme générique incluant une variété de facultés dites « *post sensationary* »⁸⁶, en prenant appui sur GALIEN (lui-même s'inspirant d'Aristote) et ses trois facultés de l'âme : *imagination, cogitation et mémoire*.

Deux groupes vont de détacher, le premier sera fidèle dans ses écrits aux trois facultés galéniques (Hunain ben ISHAK, RAZI, Isaac ISRAELI, Pseudo-BAHYA...), le second groupe amènera certaines variantes aux facultés, remplaçant notamment la mémoire par la compréhension (Ibn GABIROL, Moïse MAIMONIDE..) ou par la sagesse (Abraham Ibn EZRA...). Si les bornes traditionnelles de référence demeurent Aristote, GALIEN et ses continuateurs, les facultés des sens internes vont se trouver étendues à cinq (notamment par Ibwan Al SAFA), puis enrichies par certains à sept, tel AVICENNE. Ce dernier auteur, mais aussi AVERROES, AL GAZALI ou bien MAIMONIDE vont établir des commentaires en arabe ou en hébreux de ces textes princeps de l'antiquité grecque : *Canon d'Avicenne*, *De Animalibus*, le *Al Shifâ* d'AVERROES et son *Long commentaire De l'âme*, ou encore *Le Physica* d'Al GAZALI...

C'est donc aux XII^e et XIII^e siècles que des théologiens surtout scolastiques établirent des traductions latines de ces traités, comprenant les classifications des « *sens internes* » dominés par AVERROES et AVICENNE, et qui pénétrèrent pour marquer des auteurs chrétiens aussi prestigieux que Albert MAGNUS, Roger BACON et bien sûr Thomas d'AQUIN. Si ces derniers produisirent des synchrétismes, ou des conceptions originales, certaines d'entre elles furent cependant marquées par des confusions en termes systématiques, d'autres encore comme chez T. d'AQUIN opérèrent un retour au sens interne (« *interior sensus* ») dans une filiation augustinienne.

Une mise au point s'impose donc, sur la base de documents de provenance arabe ou d'origine scolastique latine autour des X^e - XII^e siècles, concernant la possession. Les *discours savants* sur le « *concept arabe « magnum » tout comme la terminologie latine « possessio » [...] »*⁸⁷ traversèrent la littérature médicale en s'originant aux productions de l'antiquité tardive : de Rufus d'EPHESE via Ishàq b. AMRAM et Constantin l'AFRICAIN jusqu'à Pierre HISPANUS. Ces concepts tirent leur signification une fois articulés au corps, qualifiés de « *tactus cebri* » ou « *defectio cerebrorum* »⁸⁸, et relevant donc d'une théorie explicative strictement humorale au sens hippocratique-galénique du terme, sans parenthèses démonologiques jusque là. De même, et c'est là dessus que nous souhaitons insister, à cette époque au sein de la scolastique naissante, il n'existait pas encore une théorie de référence autour de la possession, tout au mieux des séries divergentes de représentations importées, ou s'appuyant sur les diverses traductions de l'axe greco-arabe.

86. Wolfson Harry Austryn. The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts, in *Harvard Theological Review*, 1935, 28, p. 69-133. Nous nous appuyons sur cet auteur dont l'article, d'une extrême érudition, balise les aspects contextuels que nous évoquons ci-dessus.

87. Schipperges Heinrich. Zum Phänomen der « Besessenheit » im arabischen und lateinischen Mittelalter, in *Ergriffenheit & Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturel-antropologische und -psychiatrische Frage* (Francke Verlag), 1972, p. 83.

88. Schipperges H. Ibid., p. 84.

Si nous faisons cette constatation ici, c'est pour bien marquer la rupture épistémologique qui va s'opérer au tournant des XV^e et XVI^e siècle, où le modèle de connaissance thomiste sera subverti par les démonologues en vue de fonder une preuve anthropologique de la possession diabolique, distinguée de l'inspiration divine, en modélisant une théorie « *savante* » explicative, afin de « convertir », soumettre ou rallier le bras séculier, alias la médecine, à leurs causes.

6. L'homme scolastique : statut de la « personne » et subversion démonologique du modèle thomiste des facultés de l'âme.

C'est surtout aux alentours du XV^e siècle que le discours démonologique cherchera, par d'habiles manœuvres à coloniser le système médiéval thomiste fondant une anthropologie scolastique, à partir de laquelle il sera possible d'argumenter et soutenir sur des versants ontologiques, les points de contacts potentiels entre Satan et les hommes. Si déjà certains auteurs qualifiés d'« hérétiques » par l'Eglise ont pu émettre, ou plutôt accoler illusion avec diabolique, les deux dominicains, Henri KRAMER (1430-1505) et Jacques SPRENGER (1436-1496) auteurs du *Marteau des Sorcières* (*Malleus Maleficarum*) paru en 1486 à Strasbourg, ont réussi le tour de force de saper les fondements de ces assertions en les détournant au profit de leur cause : « *l'illusion diabolique a une efficacité telle qu'elle vaut pour une transformation de la réalité* »⁸⁹. Ces auteurs affirmèrent bien que la réalité naturelle du monde, édifiée par Dieu, ne subissant des transformations matérielles que par l'entremise des seuls lois physiques auxquelles elle serait soumise. Cependant ils notèrent aussi « *l'ampleur croissante des pouvoirs transformateurs de l'imagination* »⁹⁰. De cette réalité naturelle du monde crée par Dieu, des *miracles* (« *miracula* ») peuvent être produits par dons de grâce, reconnus comme authentiques au sens chrétien du terme, alors que les pouvoirs transformateurs de l'imagination annoncent le *merveilleux* (« *mirabilia* »), porteur de la contrefaçon démoniaque. Ce n'est pas anodin que le franciscain catalan Pierre THOMAS monta au créneau afin de réfuter l'opinion de certains, quant à envisager les stigmates de Saint François comme fruit de son imagination.

Si un retournement sembla s'opérer vers 1400 à propos des sorciers qui ne sont plus seulement victime des assauts du démon, mais dont on considère qu'ils engagent leur *volonté*, dans cette suite, le *Malleus Maleficarum* sangla l'illusion qui devint une imagination dangereuse quand l'homme y mêlait sa volonté. Pour ce faire, « *le Malleus suit fidèlement l'anthropologie thomiste en modifiant les perspectives : la démonologie met au premier plan les failles du système de la personne, là où Thomas d'AQUIN met l'accent sur la perfection* »⁹¹. Le système fondé par Saint Thomas d'un homme scolastique modèle, vertueux, dont l'*intellect* et la *volonté* sont sans faille car parfait, propre au XIII^e siècle, sera remplacé, ou du moins subverti, au début du XIV^e siècle et surtout au XV^e siècle, par « *la figure de l'irresponsable (fou, dormeur, enfant), dont la volonté et l'intellect étaient entravés* »⁹².

89. Boureau Alain. Le sabbat et la question scolastique de la personne, in *Le Sabbat des Sorciers (XV^e- XVIII^e siècles)*./Sous la dir. de Nicole Jacques-Chaquin, Maxime Préaud (Jérôme Millon), 1993, p. 35.

90. Boureau A. Ibid., p. 35.

91. Boureau A. Ibid., p. 36 (le gras vient de nous).

92. Boureau A. Ibid., p. 45.

En fait la volonté (ou « libre arbitre ») dérivant de Dieu était informée par l'intellect, régie par un ange bon, mais pouvant être obscurci par un ange mauvais. D'après le modèle scolastique thomiste de la connaissance, le monde rationnel ne pouvait être connu que par des « *species* », ou formes intelligibles émanées des objets à connaître. Ces formes intelligibles seraient « *intériorisées dans l'esprit grâce aux mécanismes sensitifs internes, c'est à dire grâce à une « représentation » de la species. Le diable peut agir non sur l'âme, ni sur les puissances opératives, mais sur les intermédiaires noétiques que sont les species* »⁹³. Le démon parasitant alors le message affectant l'*intellect* qui, tout en demeurant sain, traite des données contrefaites (cf. annexe 9). La *volonté*, demeurée bonne subit ce « *parasitage satanique* » : Les « *formes sensibles de l'intelligibilité* » intégrées dans « *la mémoire conservatoire des formes sensibles [...], sont présentées à la puissance de l'imagination* »⁹⁴. Les auteurs du *Malleus Maleficarum* ajoutèrent que cette déféctuosité, ou du moins cette fragilité du système des connaissances de l'humain, n'était pas exploitée exclusivement par le démon, mais aussi par la nature quand celle-ci était déféctueuse, visant notamment par cette alternative, les fous, les mélancoliques et les maniaques...

Ce statut de la faculté imaginative, refoulée mais en même temps toujours présente en filigrane dans les franges de l'histoire, sera exhumée au XVII^e siècle par le médecin Marc DUNCAN, à propos de l'épidémie de possession de Loudun (1632-34), dans son *Apologie à l'encontre des critiques d'un de ses confrères*, Hippolyte PILET de la MESNARDIERE. Ce dernier, ouvert d'esprit mais plus sensible à l'interprétation démoniaque, à défaut d'une explication médicale convaincante, se fera son contradicteur. Nous examinerons plus loin cette controverse et les enjeux sous-jacents d'une médecine traversée par les préjugés de l'époque référant dans une ligne traditionnelle la mélancolie en tant qu'ayant un agent extérieur bien déterminé, l'humeur noire.

Pourtant bien avant le XV^e siècle les parallèles entre des *expériences mystiques* et la *possession démoniaque* furent reconnus nombreux, la *maladie* faisant office de tampon, utilisé tantôt par le démon aux fins de simuler ; ou rançon de l'économie humaine suite à des pratiques ascétiques poussées ; voire effraction du Saint Esprit dans l'âme du contemplatif... Nous exposerons ailleurs dans un tableau la proximité, mais aussi les distinctions dans la phénoménologie d'origine divine et celle d'émanation diabolique : notons cependant quelques exemples de « *couples infidèles* » tels inspiration démoniaque / révélation mystique ; marques du diable / stigmates du Christ ; miracle / merveille ; don des langues et prophétie / glossolalie et xénoglossie diabolique ; incubat et succubat / grossesses mystiques ; extase ascensionnelle / transvection ; extase divine / catalepsie diabolique...

Remarquons encore qu'au préalable, une *neutralité théorique* fut postulée en vue de ce modèle physiologique brièvement présenté un peu plus haut ; cependant ne perdons pas de vue que cette neutralité est sous-tendue par un préjugé de taille, il concernerait surtout des femmes.

Afin de mieux saisir le tableau qui va suivre, une autre précision s'impose, du ressort du discernement des esprits où l'encyclopédiste du XIII^e siècle Vincent de BEAUVAIS, dans son *Speculum naturale* (Miroir de la nature), distinguait trois types d'influences : *Dieu* qui entre dans l'âme afin de s'unir à elle ; les *anges* qui sont en dehors mais préviennent, conseillent, suggèrent et instruisent l'âme au bien ; le *diable*, tout comme les *anges*, n'est pas dans l'âme mais il peut y entrer par l'entremise des opérations de séduction et de suggestion, via les images (ou représentations).

93. Boureau A. Ibid., p. 37.

94. Boureau A. Ibid., p. 37.

Fort de ces précisions, nous allons maintenant esquisser un tableau « bipolaire » axé sur les visions d'origine divine et la possession en tant qu'interférence diabolique, tel que le modèle scolastique médiéval du XIII^e siècle pouvait envisager ses influences sur l'homme.

<i>VISIONS DIVINES</i>	<i>POSSESSION DIABOLIQUE</i>
<p><u>VISION</u> :</p> <p style="margin-left: 40px;">Ame ↓ transmet les « <i>species</i> » au cerveau, via le nerf optique. Cerveau</p> <p>INSPIRATION divine [<i>Esprit Saint</i>] « possession »</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 10px 0;"> <p>L'Esprit Saint seul entre dans le <u>Cœur</u> :</p> <p>Système spirituel } centre : le <i>Coeur</i> (Ame/ Esprit) } (siège de l'âme et de l'esprit)</p> </div> <p>- Dieu seul pénètre l'AME au sein du cœur, afin de la purifier, la travailler pour ensuite seulement s'unir éventuellement à elle, sur un mode mystique.</p> <p style="text-align: center;">[localisation plus diffuse]</p>	<p><u>POSSESSION</u> :</p> <p>Elle est mise en parallèle avec la mort ou l'esprit s'extrait du corps par la bouche.</p> <p>POSSESSION diabolique [<i>Diable</i>]</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; margin: 10px 0;"> <p>Le diable entre par les <u>viscères</u> :</p> <p>Système digestif } avec des impuretés : (corps) } <i>viscères</i></p> </div> <p>- le démon contourne l'écueil de l'âme en investissant l'étendue digestive (cf. « <i>caco</i> » dérivant de « <i>cacus</i> », témoignant du lien démons et régions impures du corps), c'est à dire le corps.</p> <p style="text-align: center;">[localisation corporelle]</p>
<div style="border: 1px solid black; padding: 10px;"> <p><u>ex.</u> Lorsque l'Eucharistie fut donnée à certaines femmes possédées par le démon, afin de <i>discerner</i> sa présence, il lui fut demandé (au démon) où dans le corps il se trouvait et, par opposition donc, où le Christ se situait, et « <i>il</i> » répondit : « <i>Non, le Seigneur est dans son âme et Je vis dans ses intestins</i> ».</p> <p style="text-align: right;"><i>Mystics, Demoniacs, and the physiology of Spirit Possession in Medieval Europe,</i> de Nancy CACIOLA, 2000, p. 282.</p> </div>	
<p><i>L'Esprit Saint</i> agit de l'intérieur.</p> <p><u>Discernement</u> : Si l'Esprit est localisé dans le cœur. Il est <i>divin</i>.</p>	<p>Le <i>diable</i> assiège l'homme de l'extérieur.</p> <p><u>Discernement</u> : si l'esprit est dans la « caverne » corporelle, il est <i>démoniaque</i>.</p>

Guillaume d'AUVERGNE, évêque de Paris au début du XIII^e siècle apporta *déjà* la précision suivante : quant bien même les démons restent en dehors de l'âme, ils peuvent interrompre, c'est à dire perturber deux fonctions spécifiques de l'esprit humain : son contrôle sur les sens et son rôle en tant qu'intermédiaire informationnel entre l'âme et le corps. Lorsque l'âme est dénuée de ses données sensorielles tout comme du contrôle sur son corps, elle se retrouve isolée et seule dans le cœur, inviolée certes mais surtout impuissante, alors même que les interférences démoniaques avec le système spirituel du corps peuvent par là même s'étendre à satiété, amenant une théorie explicative propice à certaines confusions sensorielles (*tentations, obsessions et possessions*) chez les démoniaques. Une autre source, Alexandre d'HALES, théologien franciscain du XIII^e siècle toujours, dans sa *Summa Theologiae* (III : 1 75) confirma et compléta ces dires en ce sens où, d'après lui, les démons pourraient se servir de leur emprise sur les sens corporels, en vue de relayer de fausses informations sensorielles à l'âme au sein du *cœur*. De ce fait, paradoxalement, le diable peut « occuper » (faire le siège!) le *cœur* par l'intermédiaire de ses activités conspiratrices initiées à partir du *corps*... sans pourtant parvenir à y entrer (dans le cœur).

A la suite de cette division médiévale du corps, entre *intestins* et *cœur*, Thomas d'AQUIN ajouta, en spécifiant, que si l'Esprit Saint agit de l'*intérieur*, le diable assiège et trompe l'homme par l'*extérieur*, par l'intermédiaire des sens ou l'imagination. Ce principe de discernement s'appuyait sur la critériologie suivante : « *l'action immédiate possible de Dieu sur la volonté et sur l'intelligence, [...] l'action immédiate possible des anges sur l'intelligence, [...] l'action indirecte possible du démon sur l'intelligence et [...] l'action directe et immédiate possible, des anges comme des démons, sur les autres facultés corporelles et sensibles* »⁹⁵. Beaucoup plus tard au XVII^e siècle le cardinal Giovanni BONA rattachera les passions à la *volonté*, et affectera à l'*intelligence* les phénomènes de connaissance spirituelle (que nous appellerions contemporanément les phénomènes mystiques) tels les extases, les visions, les apparitions, les révélations, les stigmates, les « lévitations »...

95. Vandebroucke François. III. Au Moyen Age. Discernement des esprits, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 1957, tome III, p. 1265.

7. La Folie dans les franges de la médecine du XVI^e siècle

Au XVI^e siècle, la médecine occidentale éprouve encore des difficultés à franchir le seuil séparant les théories académiques et les observations cliniques effectives. La référence absolue étant toujours encore la théorie des facultés de l'âme, emprunt orthodoxe et cachet scolastique, où une étiologie triple était envisagée : *déséquilibre humoral* (qui détermine la stultitia ou des furies...), la *perte du sens* (se rapportant au logos ou l'art de parvenir à produire ou enchaîner correctement des idées), et enfin *l'intervention de puissances supérieures à l'homme* (concernant autant les médecins adeptes des quatre « mania » platoniciennes adoptées par les philosophes de la nature, que leurs adversaires également médecins, mais favorables à l'explication démonologique initiée par la théologie catholique).

Les thérapeutiques en vigueur, sans être infinies, sont néanmoins multiples selon l'historien Claude-Gilbert DUBOIS⁹⁶ : qu'il s'agisse de chirurgie (ablation de la pierre de la folie, rapportée en fait des calculs rénaux), de chimiothérapie (brevages ou philtres...), des « rééducations » (persuasion pouvant aller jusqu'aux menaces...) ou encore des exorcismes ainsi que des purifications par le bûcher.

La théorie des « quatre humeurs »⁹⁷ d'Hippocrate adaptée par la suite par GALIEN fait toujours autorité, la prédominance de l'une des humeurs détermine des « tempéraments », et son excès entraîne des troubles physiologiques qui sont répercutés sur l'âme. La communication entre le physiologique et le « psychique » (il serait plus juste de parler de « moral ») étant assurée par des particules (ou « esprits animaux »). Ces derniers, équivalent à l'âme, en tant que principe vital mais matériel, obéissent aux impulsions divines du « pneuma », le souffle.

L'idée sous-jacente à ce système est la formation du corps de l'homme, dans une perspective théologique, en tant qu'il « constitue le lien entre l'âme incarnée et le corps animé »⁹⁸. Un triple réseau, toujours fondé sur la tradition aristotélicienne et ses continuateurs, fera office de référence métaphysique :

- **Cerveau** : réseau de nerfs où circulent les esprits animaux :
[siège : *âme rationnelle*] - activités mentales.
- **Cœur** : réseau d'artères : [siège : *âme sensitive*]
- réactions sensibles, vitales, affectives.
- **Foie** : réseau physique de veines : [siège : *âme végétative*]
- principe d'existence et réseau pluriel.

in *Eléments d'information sur la préhistoire de la psychiatrie*, de Claude Gilbert Dubois, p. 43.

96. Dubois Claude-Gilbert. *Eléments d'information sur la préhistoire de la psychiatrie. Histoire et conceptions de la "folie" au XVI^e siècle*, in *2000 ans de Psychiatrie*, N. M. A. 1998., p. 41.

97. Il s'agit du *sang* (tempérament sanguin) de la *lympe* (phlegme ou apathie), de la *bile jaune* (tempérament rêveur ou imaginaire) et enfin de la *bile noire* (tempérament mélancolique et dépressif), in Dubois C.- G., *Ibid.*, p. 41.

98. Dubois C.- G. *Ibid.*, p. 41.

En fait, si deux « substances » constituent l'homme, l'âme et le corps, une question lancinante interpella philosophes et médecins, à savoir « *de quelle manière et en quel lieu du corps s'ancre l'âme* »⁹⁹ : à partir de là émergea cette série de distinctions dans les fonctions de l'âme qui sont au nombre de trois, sans pour autant rompre l'unité de l'âme en tant que substance indivisible et immortelle. Par exemple quand un déséquilibre humoral se produit dans l'organisme, l'action des « *esprits animaux* » se trouve perturbée, en cas d'excès de bile jaune, les visions importent sur la réalité et cherchent à s'y encrenter par l'entremise de la faculté de l'imagination. Au contraire s'il y avait excès de bile noire, le sujet serait dominé par des idées noires. La thérapeutique relevant alors de la purgation ou de la saignée.

Comme nous le verrons avec les expertises médico-légales et Paola ZACCHIAS, l'usage des facultés de l'âme ouvrira une lucarne afin d'opérer une distinction signifiante, en référence à une norme, entre l'*hérétique* (la déviation, l'idéologie...) et la *démence*. En ce XVI^e siècle, la parole se retrouve assujettie à une logique fixe et rigide. La Renaissance amenant en même temps, dans une opposition interne à l'époque, une (re)mise en question de la justesse et de l'exclusivité du raisonnement, égratignant également la légitimité scolastique du modèle des facultés de l'âme fondé sur la suprématie de la *ratio*. Un bref rappel pour indiquer que la logique scolastique s'appuyait sur l'emploi d'une rhétorique fondée sur le syllogisme, seule règle consensuelle tenue par les différentes écoles qui diffèrent néanmoins sur quelques points fondamentaux. Selon Claude G. DUBOIS, les *Réalistes* posaient le raisonnement comme garantie ultime de vérité permettant d'atteindre justement la vérité, alors que pour les *Nominalistes*, ce raisonnement, garant de l'expert, n'offrait pas la certitude que les finalités du discours amènent à la nature du réel.

De là une tangente fut exploitée, consistant à constater d'abord que la *ratio* ne garantissait pas l'accès certain à la vérité, les Nominalistes privilégiant en fait la Révélation, le logos de Dieu (qui par nature serait détenteur de la vérité) offrant l'opportunité de s'en faire une idée. A partir de ces deux postures métaphysiques et théologiques découleront les différentes attitudes de l'épistémologie médiévale :

- La « double nature » de la connaissance, rationnelle et supra-rationnelle, qui se rejoignent à la fin : l'« *averroïsme christianisé* » (selon l'expression de C. G. DUBOIS).
- Les attitudes consistant à faire de la raison le chemin d'accès à l'acceptation de la Révélation, tel le « *thomisme* ».
- Enfin celles qui prétendent atteindre à la connaissance par le seul recours de la foi : le « *mysticisme* », sous étroite surveillance.

Ce contexte intellectuel marquait profondément le tissu social issu des sphères académiques, ces données affermissant un socle permettant d'établir une pathologie du raisonnement. De là le fou fut soit celui qui était privé de raison, l'absence de *ratio* gommant l'once de responsabilité supposée ; soit le fou fut celui qui pouvait utiliser sa raison de manière erronée, sortant du sillon orthodoxe du logos officiel. Trois occurrences au moins furent envisagées : ou bien il parlait de ce qu'il ne savait pas dans une sorte de divagation [il s'agit là de « *demens* »], soit il ne savait pas ce qu'il disait [entretenant une ambiguïté du discours issu de « *furor* », insignifiant la plupart du temps mais tout de même significatif s'il était inspiré...], soit enfin il disait en sachant ce qu'il disait [et là il s'agit d'un « *hérétique* »].

99. Dubois C. G. Ibid., p. 41.

La folie, sorte d'envers de la raison paraît être une pièce à double face, dont l'effigie *signifiante* de chacune d'elle n'est pas déterminée clairement sur le versant *signifié*, entre perte du sens du réel et/ou accès à une surréalité, entretenue par l'ambiguïté du double sens du mot : « *transport* » ou « *furor* ».

8. La philosophie naturelle à la Renaissance, et la riposte des démonologues.

La logique scolastique étant fondée sur l'usage d'une rhétorique dont la base était le syllogisme, la théologie médiévale à partir du XIII^e siècle fixa en même temps des critères de discernement et des règles de conduites. Aux sept péchés capitaux furent placées en rapport d'opposition binaire sept vertus cardinales, toujours issues de l'exégèse chrétienne du Moyen Age.

L'objectif sous-jacent fut de fonder un discours de vérité à partir d'un ensemble de singularités au sens peu certaines, et susceptibles d'interprétations nouvelles. La science scolastique se trouva donc portée par des systématisations rigoureuses où le sens analytique se vit fixé, mais non l'interprétation ultime ; et dont les saisies divergentes furent légions entre courants *Nominalistes*, *Réalistes* etc...

A l'orée de la Renaissance, le système de valeur scolastique, opposant vices et vertus, faiblesses/péchés et tempérences, délices des sens et mortification... commençait sérieusement à se lézarder : cet héritage « païen » (c'est à dire aristotélicien) mis au service de la morale chrétienne sera attaqué en plusieurs endroits, par les humanistes, la raison critique ou encore les philosophes dits naturels non ecclésiastiques... Une des attaques anti-scolastiques tendait à démontrer l'inanité du raisonnement à partir du syllogisme, argument ne prouvant rien, ou plutôt tout, mais rien d'autre ! Par ailleurs, tout un ensemble d'auteurs et artistes produisirent des œuvres tournant en dérision la société, critiquant l'ordre établi, faisant l'« éloge de la folie », du merveilleux qui condensait le fantastique, l'obscène, l'horrible : Sébastien BRANT (*La Nef des fous*, 1494), Josse BADE (*La Barquette des folles*, 1498, aussi parfois appelé la Nef des folles...), ERASME (*Eloge de la Folie*, 1511), Thomas MURNER (*L'Exorcisme des fous*, 1512), Thomas MORE (*Utopia*, 1516), Jérôme BOSCH (La Tentation de Saint Antoine, le Jardin des Délices...), François RABELAIS (*Gargantua*, 1634 ; *Pantagruel*, 1532...), Guillaume POSTEL (*Les Premières Nouvelles de l'autre monde*, 1555), Pieter BRUGEL (*Le Triomphe de la Mort*, 1560/62...) pour ne citer que ceux-là.

Mais ce sera surtout du côté des philosophes naturels et leurs doctrines hermétiques empreintes de néo-platonisme, axées sur le « préternaturel », en tant qu'il permettait de contester le discours démonologique à propos de cas de possessions, au profit d'un primat accordé aux propriétés occultes de la nature.

Nous pouvons situer de manière relativement fractale le contexte entre ces deux tendances, dans une société animée par les influences diverses issues de la Renaissance, mais victime de nombreux maux : guerres intestines et dernières croisades, épidémies de peste noire, intensification des chasses aux sorcières, grandes découvertes de nouveaux continents, naissance de l'imprimerie, Réforme protestante contestant les privilèges initiée par M. LUTHER et J. CALVIN, érection du Collège de France en 1530 pour contrer l'omnipotence de l'enseignement universitaire sous l'influence de la théologie.

THEOLOGIE CATHOLIQUE

PHILOSOPHIE DE LA NATURE

- scolastiques médiévaux :
il s'agit d'universitaires et/ou de théologiens représentés par les thomistes et les dominicains [théologiens]

Référence : *aristotélisme* et *augustinisme*.

Critériologie
du discernement
des esprits } Divin
Diabolique
Naturel

- Philosophie assujettie à la théologie.
- Scolastique → Universités médiévales.
=
[culture orthodoxe]

Spiritualité chrétienne : activité monastique et souci apologétique prolongé jusqu'aux *Bollandistes*, à l'Encyclopédie théologique de Migne et au-delà...

- philosophes « préternaturels » de la Renaissance : *M. FICIN, J. PIC DE LA MIRANDOLE, P. POMPONAZZI, G.DONDI, J. CARDAN, F. LICETI*.
[philosophes]

Référence : *néo-platonisme*.

quatre « mania » } Prophétique
sacrées } Téléstique
Poétique
Erotique

- Philosophie tentant de s'affranchir de la théologie.
- Humanisme → Etranger à l'institution universitaire .
=
[culture dite libre]

Philosophie des Lumières qui se profile, savoir des Encyclopédistes, frénésie des nosographies botanistes et tableaux synoptiques des connaissances.

Sur un autre versant, alors que pour Aristote et dans sa suite, les scolastiques, la « *phantasia* » est considérée comme « *une fonction de l'âme sensitive qui offre à l'intellect et à sa fonction abstraitive des images ou représentations élaborées à partir des informations sensorielles* »¹⁰⁰. Les philosophes de la nature, hermétistes, de M. FICIN à J. PIC DE LA MIRANDOLE appréhendaient l'« *imaginatio* » en tant que moyen à partir duquel l'âme humaine « *peut agir sur l'âme du monde dans la mesure où l'imagination de Dieu a déposé dans chaque être de la création un signe ou signature qui doit être recherché, interprété et utilisé pour agir sur les êtres* »¹⁰¹.

100. Mengal Paul. Naissance de la psychologie : la nature et l'esprit, in *Revue de synthèse*, juin-déc., 1994, n° 3-4, p. 367.

101. Mengal P. Ibid., p. 367.

- Folie sacrée et Renaissance florentine

Si, comme le prétendait Socrate, « *les plus grands bienfaits nous viennent de la folie* » (*Phèdre*), son disciple Platon s'empessa d'ajouter pour nuance que « *à conditions que cette folie nous soit donnée par don divin* »¹⁰², puis distingua quatre types de fureurs ou mania. Bien qu'avant lui Hérodote séparait déjà folie « divine », la postérité reteint la quadripartition platonicienne postérieure (cf. annexe 10). Si la notion de « *maladie sacrée* » émanait d'Hippocrate, le délire sacré ou « *furor* » semblait signifier dans la culture grecque, selon l'historien J. C. MARGOLIN, une « *dépossession de soi-même et de l'expérience ordinaire de ses facultés mentales, immédiatement compensée par une possession, c'est à dire l'envahissement de son être par une puissance irrésistible, divine ou diabolique* »¹⁰³.

Les théoriciens de ces quatre fureurs, qu'ils fussent italiens mais aussi français, initièrent un synchrétisme religieux et politique, dans la cité de Florence surtout, afin d'opérer des rapprochements entre culture philosophique de l'antiquité hellénique et civilisation chrétienne : « *Les quatre fureurs, dont les sources finissent par se rejoindre et les objets se confondre* »¹⁰⁴ à la Renaissance, procèdent d'un dérèglement des humeurs et du cerveau, car la circonscription d'un domaine propre et individualisé, celui des « *aliénations de l'esprit* », n'a pas encore été dégagé au XVI^e siècle.

La fureur divine (ou « *alienatio* ») variante du raptus et de l'extase permettait selon certains d'atteindre, dans une vision hellénique, les « *demeures célestes où notre âme contemple la vérité* »¹⁰⁵, étant relayée par une tradition chrétienne incluant les théologies de Saint Paul de TARSE et du pseudo-Denys l'AREOPAGITE, en reprenant là le sens d'être ravi vers le ciel, également appelé « *empirée* » chrétien.

Si ce dualisme platonicien de la folie désignait les « *manies supérieures* » [*maladies divines*], d'influence surnaturelle, distinguées des « *manies inférieures* » [*maladies humaines*], de sources naturelles ; ces manies sont étroitement liées entre elles : une « *description du quatuor maniaque* »¹⁰⁶ offrait l'approche de la structure dans la condition ontologique de la connaissance inspirée de l'homme.

Marsile FICIN (1433-1499) philosophe italien, traducteur de Platon, dont il diffusa ses idées, parvint à réunir les humanistes italiens à Florence. Un *Corpus hermeticum* commença à circuler dont l'origine et la datation resta mystérieuse, attribué à un certain Hermès Trismégiste, et contenant en germe la théorie platonicienne des quatre fureurs (re) systématisées à l'aune de l'esprit de la Renaissance.

102. Dodds Eric Robertson. Les bienfaits de la Folie, in *Les Grecs et l'irrationnel* (Flammarion), 1997, p. 71.

103. Margolin Jean-Claude. La Folie sacrée à la Renaissance, in *Nouvelle histoire de la psychiatrie* (Dunod), 1994, p. 96.

104. Margolin J.- C. Ibid., p. 102.

105. Margolin J.- C. p. 283. « *Raptus* » est défini au sein du vocabulaire latin, forgé à partir du verbe « *raperes* », renvoyant à une incursion, un arrachement ou un enlèvement de force, par ruse et surprise, entendu sur un versant négatif (en français « *rapt* » et « *rapine* ») Ibid., p. 267.

106. Forthomme Bernard. La configuration des grandes manies, in *L'Être et la Folie* (Peeters), 1997, p. 64.

Le système est complexe, nous allons néanmoins tenter d'en faire une synthèse : deux puissances intermédiaires sont à l'œuvre dans l'*humain*, établissant un trait d'union entre *Dieu* et le *Monde*. La première puissance est la « mens angelica » (ou Intelligence en acte dans les visions d'ordre angélique), pour entrer en contact avec elle, l'un des supports de choix étant l'analogie poétique. La deuxième puissance renvoie à la « ratio animae » (ou l'âme) concentrée sur les êtres invisibles, les démons, et liée aux astres ; pour communiquer avec les puissances, il faudra faire appel à la science, c'est à dire la magie : « *L'activité humaine va naturellement à la rencontre de ces deux règnes ; elle y circule grâce à certaines propriétés des images* »¹⁰⁷. Les représentations (« picturae ») portent le nom de – Prototypes et Idées (chez les anges), – Raisons et Notions (dans les âmes) ; – Formes et Images (dans le monde matériel).

Christoforo MARSUPPINI considérait la fureur divine (ou « furor divinus ») comme « *une sorte d'illumination de l'âme raisonnable par laquelle Dieu relève l'âme puis a glissé un monde inférieur et l'attire au supérieur* » (p. 129). Ce porte-parole de M. FICIN, se référant au *Phèdre* de Platon, exposa quatre espèces de fureurs divines : « *la première est la fureur poétique, la seconde celle des mystères (sacerdotaux), la troisième celle de la prophétie (vaticinium), la quatrième est celle de l'amour : la Poésie dépend des Muses, le mystère de Bacchus, la divination d'Apollon et l'amour de Venus* »¹⁰⁸.

A cette présentation sous-tendait en fait une dimension initiatique fondée sur la gradation hiérarchique des « fureurs » au sein de l'âme, cette dernière retrouvant son « *intégrité quasi divine* »¹⁰⁹ après avoir dominé ou surmonté les divisions et contradictions internes : « *la première (c'est à dire la poésie) apaise dissonances et désaccords intérieurs, la seconde (ici actes de cultes sacerdotaux Dionysiaques) rassemble ces parties accordées en un tout, que la troisième (l'exaltation apollinienne) élève au dessus de ses éléments et la quatrième (eros divin) a une unité supérieure à l'essence et au tout lui-même* »¹¹⁰.

Selon FICIN, cette échelle pouvait être court-circuitée ou détournée par les envers négatifs et autres contrefaçons des quatre fureurs. En fait l'auteur « *s'efforçait surtout de bien distinguer les enthousiasmes justifiés qui élèvent, de leurs imitations dangereuses qui dégradent* » (p. 130) : « *amour vulgaire* » en tant que parodie de l'amour ; « *poésie inférieure* » agitant sans nécessité le cœur ; « *superstition détournée* » en vue de procédés vulgaires et enfin « *vaine prédiction* » qui s'approprie une Connaissance du ressort des seuls inspirés.

En fait, les philosophes de la Nature formaliseront progressivement une doctrine fondée sur la *magie naturelle* : des médecins tels Girolamo FRACASTORO, Jean FERNEL, Jacques GREVIN, Pietro POMPONAZZI, Jérôme CARDAN vont « associer » maladies démoniaques et propriétés occultes du corps humain et autre substances pathogènes. Prétendant que les sensations donnent accès aux effets mais non aux causes de ces effets, ils entreprirent de trouver, sur la base de la doctrine « *sympathie/antipathie* », mais aussi du « *microcosme* » et du « *macrocosme* », des remèdes (substances médicales tel le sulfur, thérapie par la musique...) aux maladies attribuées notamment au démon.

107. Chastel André. III Connaissance orphique et magie, in *Marsile Ficin et l'art* (Droz), 1954, p. 71.

108. Chastel A. Ibid., p. 129.

109. Chastel A. Ibid., p. 129.

110. Chastel A. Ibid., p. 129, les ajouts entre parenthèses sont de nous, ils n'appartiennent pas à la sentence initiale de l'auteur cité.

Si cette philosophie du naturel et du « préternaturel » (au sens ici de l'occulte et du merveilleux dissimulé dans la nature) participera aux lents changements scientifiques, « occultant » progressivement la causalité démoniaque au profit d'une étiologie naturelle ; le problème de l'occulte effractalait les champs de pensée de la théologie catholique fondée sur l'aristotélisme et la médecine sous autorité galénique aux XVI^e et XVII^e siècles. Pour preuves, Michel MARESCOT, médecin expert à propos du cas de la possession de Marthe BROSSIER, en 1598-1599, évoquait certes des secrets cachés de la nature, mais pas assez spectaculaires selon lui pour gagner le cachet d'intervention authentique du démon. Un autre médecin, anglais celui-ci, en 1603 parlait de la supposée démoniaque Mary GLOVER comme une femme plutôt sujette à la « *suffocation of the mother* »¹¹¹ (que nous traduirons, en terme contemporain, par l'influence étouffante d'une mère toxique). Symphorien CHAMPIER (1471-1538), médecin lyonnais, supposait quant à lui des illusions (démoniaque !) plutôt que des voyages effectifs de certaines sorcières au sabbat. Enfin PARACELSE, alchimiste, astrologue et médecin suisse, crut à l'existence des sorcières, cependant il attribua leur pouvoir à des traits de personnalité congénitaux, accompagné de la force de l'imagination, et par là même nullement conditionné par un pacte démoniaque.

D'après nous, la nature occulte (et le préternaturel) serait un « *missing link* » (ou chaînon manquant) entre démonologie d'une part, et philosophie et médecine d'autre part, sur un versant pratique. Ce lien manquant aurait pu opérer une jonction polémique entre ces deux discours, en supplantant la théorie *démonologique* par la causalité de la *nature* occulte ; cette dernière, qui sera investie progressivement par les philosophes et les médecins, interférant jusque dans les thérapeutiques religieuses en leur substituant des pratiques médicales (poisons et anti-poisons, amulettes, arômes, fumigations, bains, herbes...). La crise d'un système d'autorité à la Renaissance ; la théologie catholique, et la critique anti-scolastique systématisée auront notamment pour effets : permettre d'abord l'émergence de nouvelles dévotions extra-ecclésiastiques, accompagnées de nombreuses « *hérésies* » et autres filières qualifiées rétrospectivement d'ésotériques et occultistes ; amener ensuite une réaction de l'institution ecclésiastique avec une montée des persécutions à l'encontre des sorcières, des déviants, des mystiques, des hérésies en général, des juifs, des philosophes de la nature et de certains médecins ..., la thèse démonologique se faisant des plus présente dans les sphères de l'Université et surtout en dehors ; enfin dernier effet, les controverses à venir qui amenèrent une séparation de plus en plus radicale, à partir du XVIII^e siècle, entre médecine et théologie, permettant l'élaboration et l'avancée de discours scientifiques qui purent se constituer sur la base d'arguments opposés aux thèses surnaturelles, d'influence démoniaque ou d'inspiration divine, défendue par le camp adverse, les théologiens et les démonologues.

111. Nous citons cette série d'exemple à partir de l'article de Stuart Clark, Demons and disease. The disenchantment of the sick (1500-1700), in *Illness and healing. Alternatives in Western Europe* (Routledge), 1997, p. 48-49.

Le XVI^e siècle verra la condamnation de la magie de M. FICIN par une série d'auteurs qui se méfient de toute philosophie païenne dont le néo-platonisme, se référant soit à la Bible voire à un « *aristotélisme chrétien modéré* »¹¹² : Gianfrancesco PIC ; Symphorien CHAMPIER, un platonicien catholique ; Jacques LEFEVRE d'ETAPLES, Martin DEL RIO, inquisiteur et juriste ; Thomas ERASTUS, théologien et médecin ; Jean BODIN, magistrat et historien et enfin Jean WIER, médecin auprès du duc de Clèves. Nous étudierons sommairement le point de vue des trois derniers auteurs de la liste et leurs arguments. Jean BODIN (1530-1596), dans sa *Démonomanie des sorciers* parue en 1580 à Paris, en qualité de juriste concèdera cependant que « *nous disons donc que les Platoniques (sic) & autres Payens [...] ont bien esté idolastres, mais non pas sorciers [...]* »¹¹³. Jean WIER (1515-1586) médecin protestant fut l'auteur d'un *De praestigiis daemonum [...]* (Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantements et sorcellerie) sorti à Bâle en 1563. Selon lui les opérations de sorcellerie seraient des « *images artificielles* » inspirées par le démon, de ce fait les sorcières n'étant que des victimes, crédules ou séniles, méritant l'indulgence des tribunaux, alors que les principaux responsables seraient les magiciens, induisant ce commerce avec le diable.

Protestant et donc anti-catholique fervent, WIER essaya, dans son argumentaire d'expurger les éléments magiques contenus en germe dans le christianisme (il visait en fait les pratiques et cérémonies catholiques qu'il considèrait comme des superstitions... partiellement démoniaques ; mais aussi les exorcismes, les reliques pour soigner les malades, le baptême etc...). Toutefois, le point de contradiction de WIER se révélera quand ce dernier pensa mettre à jour un critère possible pour disqualifier la magie : Il s'agirait selon D. P. WALKER, de « *l'imagination convenablement préparée par la crédulité et la foi* »¹¹⁴. Ce critère pourtant fut inappliqué et inapplicable, sinon il eut contaminé et condamné les assises même de la religion, qu'elle fut catholique ou protestante, car c'était là établir un dangereux parallèle entre « *crédulité* » (du registre de la magie) et « *foi* » (du ressort de la religion), risquant en définitive d'ébranler la tradition chrétienne des miracles dans toute son étendue.

Thomas ERASTUS (1523-1583) théologien et médecin, à l'origine d'un *Repetitio disputationis de Lamiis [...]* (Deux Dialogues touchant le pouvoir des sorcières et la punition qu'elles méritent) paru en 1577 à Bâle, tenta de distinguer les miracles considérés comme « *authentiques* » de ceux qu'on qualifia vulgairement de naturels et qu'il nomma « *artificiels* » : « *Seul Dieu fait de vrais miracles. Le diable ne fait que des mira, des merveilles, non des miracula, en ce sens que, par exemple, il peut faire, dans la mesure où Dieu le lui permet tout ce qui peut se faire par le mouvement local* » [...]¹¹⁵. Concernant les miracles naturels, le diable ne pourrait pas en réaliser, il n'aurait que le pouvoir d'agir sur les « *sources naturelles* » comme tout « *agent naturel* », ni plus ni moins. De ce fait, en conclua ERASTUS « *le propre donc du diable est de mettre des prestiges au devant des sens des hommes, les tromper par choses controuvées et proposer, au lieu des choses mêmes, de semblances et illusions vaines* »¹¹⁶. Une des fonctions des démonologues fut de partir à l'assaut de ces illusions afin de les dénoncer, et un des seuls qui tenta de résister fut Jean BODIN, craignant que cette hypothèse de l'illusion rendrait caduque la culpabilité des sorciers ; il alla jusqu'à outrepasser les limites de la nature en attribuant au diable des pouvoirs bien plus importants que ceux fixés par les démonologues théologiens.

112. Walker Daniel Pickering. *La magie spirituelle et angélique. De Ficin à Campanella* (Albin Michel), 1988, p. 121.

113. Walker D. P. Ibid., p. 223.

114. Walker D. P. Ibid., p. 128.

115. Céard Jean. Le diable singe de Dieu selon les démonologues des XVI^e et XVII^e siècles, in *le Diable* (Dervy), 1998, p. 33.

116. Walker D. P. Ibid., p. 134.

Par là même, à la fin de la Renaissance et devant la montée de l'« occulte » portée par les philosophes de la nature (M. FICIN, J. PIC DE LA MIRANDOLE, Corneille AGRIPPA qui fut le maître de J. WIER, L. LEMNIUS ou encore Giambattista DELLA PORTA ...), les démonologues ripostèrent contre ces philosophes qu'ils nommèrent des « *naturalistes* ». D'après eux, « *l'habileté des diables est de profiter de cet occulte naturel pour s'immiscer à couvert et s'avancer masqués* »¹¹⁷ en utilisant les ressources cachées de la nature.

Pourtant ces philosophes dans leurs écrits avaient distingué les opérations de « magie naturelle » et se situèrent du côté des secrets de la Nature dont ils se servaient, en condamnant la « magie diabolique », et ceux-là même qui contrefaisaient ce qui était du registre surnaturel. Les préoccupations des philosophes de la nature s'intensifièrent donc au cours du XVI^e siècle afin de distinguer la magie dite *naturelle* (parfois concédée, souvent niée) de la magie *infâme* (référée aux panthéons des dieux, issus des religions païennes, et considérés comme des démons), alors même que la notion d'occulte non seulement traversait ces deux pratiques, mais faisait figure d'objectif commun.

Jean FERNEL (1497-1555), philosophe et médecin d'Henri II mesura bien que le monde des opérations naturelles était en posture délicate, menacé par la recrudescence des traités de démonologie. Il tenta de différencier la pratique des magiciens naturels qui « *se servent des secrets de Nature* »¹¹⁸, de la magie diabolique renvoyée à ceux qui servaient le diable et « *contrefont quelque chose de surnaturel* »¹¹⁹. Prudent FERNEL cautionna l'oeuvre du démon mais délimita ses actions en faisant fort de les rendre distinctes de celles de la nature. Par ailleurs, des théologiens et des démonologues concédèrent parfois la magie naturelle, mais la plupart du temps ils la nièrent en l'assimilant à la magie diabolique avec pour argument que les dieux des religions païennes étaient des démons. En essayant d'aller maintenant plus loin, l'auteur qui se référa aux liens hypothétiques entre les maladies et le divin énoncé alors par Hippocrate, essaya de fonder les influences surnaturelles (divine ou diabolique) et leurs effets, pour ensuite déduire à partir de là ce qui relèverait du naturel occulte (n'étant pas assimilable au diable !).

Il admit donc des maladies d'origine divine qui intéressent le démon car il tenterait de les simuler, néanmoins un invariant de discrimination persista: « *Toutes les maladies qui s'abattent sur les hommes par un effet de la volonté divine, apparaissent d'une certaine façon semblable aux naturelles, mais comme elles ont une cause qui ne se plie pas à l'art de la médecine, on est fondé à les dire transnaturelles* »¹²⁰. Par ailleurs, les maladies d'origine *démoniaques* sont aussi rétives à la médecine, toutefois toujours d'après FERNEL, les sorciers qui prétendaient guérir les maladies naturelles induisaient l'erreur car ils n'avaient en réalité aucun pouvoir sur elles, le diable lui-même exécuteur des oeuvres de Dieu ne leur accordant que des succès illusoire. A partir de ce constat, FERNEL en conclut que les opérations occultes diaboliques n'étaient donc absolument pas à confondre avec les opérations occultes de la nature.

117. Céard Jean. Ibid., p. 41.

118. Céard Jean *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle en France* (Genève), 1977, p. 352.

119. Céard J. Ibid., p. 352.

120. Céard J. Ibid., p. 353 (le gras est de nous).

Dans cette orientation, Jean WIER reprit ce vieux principe qui consistait à chercher d'abord des raisons *naturelles* manifestes ou occultes, avant d'éventuellement, le cas échéant se référer au *supernaturel*. Alors que le vulgaire ou l'homme « indocte » voyait des miracles là où souvent seul le merveilleux était à l'œuvre, WIER précisa que « *plusieurs choses se présentent parfois à nos yeux, lesquelles, pour sembler être plus que naturelles, sont estimées illusions et ouvrages diaboliques : combien que pour certaines causes et raisons assez évidentes, nature, mère de toutes choses, les ait produites* »¹²¹.

Jean WIER établit ensuite une règle ou « *le médecin prudent et avisé discernera les maladies et les symptômes ou accidents, et lorsque il les aura diligemment considerez [...], s'il void que le mal passe outre les limites de nature, et qu'il s'aperçoive des mouvemens et actions de Satan, lequel est esprit : il renvoyera la charge de toute guérison au médecin spirituel, à savoir au Ministre de l'Eglise* »¹²². En 1595 aussi, Giovanni CODRONCHI (1547-1628), médecin, postula pour principe que « *on doit déclarer que plus les choses sont possibles à l'homme et d'exécution facile, et moins elles naissent de causes surnaturelles, et croire que celles qui lui sont impossibles sont celles qui ont pour cause les esprits damnés* »¹²³, sentence figurant dans son *De morbis veneficis et veneficiis*, paru à Venise.

Si donc le diable ne saurait opérer des miracles il peut les contrefaire tout comme il peut utiliser ses prestiges et illusions afin de tromper sur le plan naturel.

A partir de là un critère de discernement semble se détacher afin de saisir les impostures diaboliques, considérant qu'elles ont des effets mauvais, dépassant les causes naturelles, un pan de cette construction théorique s'effrite. Comme le repéra bien l'historien Jean CEARD, « *l'occulte ouvre une brèche où bien des démonologues ne vont pas tarder à se glisser* »¹²⁴. Car c'est bien de cet interface, dit de l'occulte, qu'il est question, WIER ajoutait alors « *qu'il y a plusieurs choses qui ne procèdent de la sorcellerie, mais d'une occulte raison et cause naturelle, et qui sont inconnues aux médecins* »¹²⁵, précisant la difficulté de la tâche du médecin, étant donné que parmi ces opérations occultes, certaines auraient une essence malfaisante alors que d'autres semblaient bien intentionnées.

La question suivante s'articula sur un point précis : comment donc savoir si certaines actions imputées au diable ne sont pas de sources inconnues et occultes, ou l'inverse ? « *Le monde occulte devient le lien secret où le diable et la nature s'adonnent à une étrange collaboration qui en rend l'obscurité plus dense encore* »¹²⁶. A partir de là, ou plutôt dans ce sillage-ci, le diable obtint le statut de « *ministre de la nature* », gagnant en marge de manoeuvre par rapport aux fonctions qui lui furent initialement assignées : il sera considéré comme celui qui, dans cet *interstice obscur*, à la fois contrefera les opérations naturelles, posté en embuscade derrière les forces occultes de la nature ; et « *singera* » l'œuvre de Dieu en la parodiant, au point qu'il sera de plus en plus malaisé d'établir une critériologie différentielle significative. Ambroise PARE (1517-1590) chirurgien de Charles IX et protestant, n'assimilera t'il pas les diables avec les simulations de maladies opérées par les « *gueux* », et les sorciers, en mêlant allègrement, dans son traité « *Des monstres et prodiges* » (1632), explications médicales et œuvres diaboliques (cf. un chapitre qu'il intitula « *des incubes et succubes selon les médecins...* »).

121. Céard J. Ibid., p. 353.

122. Céard J. Ibid., p. 354.

123. Céard J. Ibid., p. 361.

124. Céard J. Ibid., p. 356.

125. Céard J. Ibid., p. 356.

126. Céard J. Ibid., p. 356.

Le médecin Jourdain GUIBELET (? - 1631) consacra le dernier de ses *Trois Discours philosophiques* (1603) à l'humeur mélancolique et les interférences diaboliques éventuelles, mais somme tout très rares selon lui dans ce type de maladie. Il y annonça que « *quelques-uns principalement du vulgaire, ont opinion que tout ce qui se fait en nous d'estrange et aucunement extraordinaire, comme les visions faulses, qui se présentent aux frenetiques et melancoliques, les aliénations d'esprit, les grandes convulsions comme l'Epilepsie, sont de la part de Dieu, ou des Démons. Et ne nous donnent autre raison de cela, sinon que tels effets excèdent en tout les limites de la nature* »¹²⁷. Admettant donc des effets sataniques semblables à l'humeur mélancolique, il supposa que le diable se manifestait toujours par « *valeur ajoutée* » en ce sens où il se fera porteur d'autres symptômes dits exceptionnels. GUIBELET en dressera une liste que nous examinerons un peu plus loin.

Déjà Levinus LEMNIUS (1505-1568), médecin de Zirizée, considérait pour naturel la possibilité de certains mélancoliques à parler plusieurs langues inconnues d'eux-mêmes, alors que J. GUIBELET mentionnait que « *parler plusieurs langues sans les avoir apprises auparavant* »¹²⁸ est un symptôme diabolique en puissance. Jean TAXIL se rangea de son avis. Au tournant de ce siècle (fin XVI^e – début XVII^e siècle) les médecins opéraient des repérages en bornant à l'aide de l'art médical la part éventuelle du diable. MARESCOT qui conclua, tout comme GUIBELET, sur la non-intervention du diable dans le cas BROSSIER, postula que finalement « *Rien ne doit estre attribué au démon qui n'ait quelque chose d'extraordinaire par dessus les Lois de la nature* »¹²⁹.

9. Paolo ZACCHIAS et l'opinion médico-légale en théologie morale

La multiplicité des idées induisant une pluralité de contradictions allant jusqu'à gêner des théologiens lorsqu'il s'agissait de fixer l'hérésie, quand les tenants de l'orthodoxie n'étaient pas eux-mêmes dans l'erreur. Il s'agissait alors pour le pouvoir ecclésiastique d'instituer de nouveaux repères de rationalité. Cette tâche échue aux maîtres des Réformes, et une remise en ordre de l'institution suite aux secousses violentes de Martin LUTHER et ses épigones protestants, ce fut là le mouvement de la *Contre-Réforme* et la lente sortie de la Renaissance.

A cette époque, quelques tribunaux prononçaient des non-lieux dans le cas d'altération des facultés mentales, jugeant certains individus hors de leurs compétences juridiques, car non soumis à la notion de « responsabilité ».

Toutefois, quelques exceptions à la règle furent établies, avec condamnation au bûcher lorsqu'il y avait profanation d'un objet sacré : « *un furieux qui s'est précipité sur un prêtre au moment de la consécration a été condamné, malgré sa démence reconnue* »¹³⁰, de même qu'un autre cas où un individu prétendait être l'incarnation du Christ, alors même qu'un Guillaume POSTEL, illuminé notoire à l'origine, au milieu du XVI^e siècle, d'un récit construit autour de révélations eschatologiques, bénéficiera de l'indulgence des tribunaux, car ses propositions ne remettaient pas en question de manière frontale les assises dogmatiques catholiques.

127. Céard J. Ibid., p. 361.

128. Céard J. Ibid., p. 362.

129. Céard J. Ibid., p. 362.

130. Dubois C. - G. Ibid., p. 43.

En fait, les tribunaux furent investis par une triple occurrence, *magistrats*, *théologiens* et *médecins-experts*, ces derniers intervenants au carrefour de questions touchant à l'authentique chrétien et sa contrefaçon hérétique ; sur le fil des maladies, donc de la folie et des simulations, mais également des faux dévots, faux possédés, faux mystiques, faux prophètes etc..., évoluant sur des marges subtiles ou des lignes d'inclusion et d'exclusion, portées par la critériologie du discernement, furent recherchées.

Nous allons maintenant aborder le cas de Paolo ZACCHIAS et l'opinion médico-légale au sein même de la théologie morale : en effet un point de convergence de plus, situé à la lisière de deux des discours dominants à cette époque, le médical étant toujours encore assujéti peu ou prou à une orthodoxie théologale, pouvant avoir été envisagé dans la médecine légale, et représenté par des auteurs tels Fortunatus FIDELIS et surtout ZACCHIAS.

Paolo ZACCHIAS (1584-1659) médecin italien des papes Innocent X et Urbain VIII, proto médecin des états de l'Eglise exerça son art devant une haute juridiction ecclésiastique, à la cour de Rote ¹³¹, dans des procès où l'opinion d'un médecin pouvait éclairer les juges. Auteur prolifique réputé pour son esprit « encyclopédique », il publia notamment des *Questiones medico-legales* (1624-1650) paru à Rome, énorme traité de médecine légale à l'intention à la fois des théologiens car s'appliquant à l'étude des cas de conscience, et des médecins pour leurs rapports en justice.

Si le Tribunal de Rote disposait d'un droit de révision juridique sur les procès de béatification et de canonisation, il s'occupait surtout de causes centrées sur la *théologie* (vérification de miracles, instance de canonisation...) ; des affaires de *discipline ecclésiastique* (dispense de jeûne mais surtout « irrégularités » renvoyant à un empêchement issu d'une vice soit du corps ou de l'esprit, le droit canonique empêchant ce type de postulants d'entrer dans les ordres, par ailleurs il s'agissait de déjouer des cas de simulation...) ; des *affaires criminelles* (viols, homicides...) mais aussi des *causes civiles* (mariages, recherche de la paternité...).

Dans le livre 2, tome 1 des *Questiones medico-legales*, intitulé « *De dementia et rationis laesione et morbis omnium qui rationem laedunt, continens questiones viginli Ires* », publié en 1625, ZACCHIAS précisa d'emblée que le médecin seul était compétent pour juger de l'état mental d'un individu, faisant référence aux dérangements de l'esprit. Ceci dit, il ne faut pas perdre de vue que si l'auteur, médecin de profession, occupait une place laissée volontairement vacante par la théologie morale, ce n'était pas sans être soumis à un certain contrôle, encadré par le schéma du discernement des esprits sur son versant naturel.

131. Cette institution fut érigée sous l'impulsion de Jean XXII en 1326, le tribunal fut constitué de douze juges ayant sous leur responsabilité quatre clercs ou notaires, et recrutés dans les quatre nations suivantes : Italie, France, Espagne et Empire germanique. Charles Vallon et Georges Génil-Perrin. La psychiatrie médico-légale dans l'œuvre de Zacchias (1584-1659), in *Revue de Psychiatrie*, 1912, 16, p. 50.

Sa nosographie se structurerait notamment autour de l'« Amentia » (ou dementia), subdivisé en trois genres (cf. annexe 11) :

- La « *Fatuitas* » (qualifié quelques siècles plus tard, dans le discours médical, d'idiotie, d'imbécilité ou encore de débilité mentale).
- L'« *Insania* » (future vésanies, délires sans fièvres).
- La « *Phrenitis* » (ou délirium ; qui sera entendu par les nosographes botanistes pré-aliénistes du XVIII^e siècle comme un délire continu par inflammation primitive du cerveau).

Selon Paolo ZACCHIAS, une même maladie pourrait se présenter sous des aspects divers, conditionnée par le tempérament du malade ainsi que la nature et les proportions des humeurs hippocratico-galéniques. L'expert procèdera à l'examen à partir des actes *corporels* et *civils*, les *paroles* et *élocutions*, l'état des « *passions* » et l'*histoire* de l'individu. Si au terme des ses investigations le médecin-expert conclura à un « *dérangement de l'esprit* », il lui faudra alors déterminer quelles facultés de l'âme sont atteintes : « *ratio* » (raison), « *imaginatio* » (imagination) et/ou « *memoria* » (mémoire), en n'omettant surtout pas de préciser la nature et le degré de l'atteinte de la raison.

La maladie de l'esprit ne commençant que quand la raison était atteinte, ZACCHIAS distingua également les états d'« *insania primaires* » (qui ne se rattache à aucun état maladif antérieur), des états d'« *insania secondaires* » (en lien avec d'autres états maladifs antérieurs). Enfin au sein des « *insania primaires* » s'il séparait les manies (et ses différentes formes) et la mélancolie (ainsi que ses expressions diverses), il chercha des signes distinctifs entre causes et symptômes, toujours soumis à la tradition de la théorie humorale.

D'un point de vue juridique, le *maniaque* « doit être généralement considéré [...] comme un mort ou un absent »¹³², n'étant de ce fait pas digne de recevoir les ordres. Un ensemble d'états peuvent être rapprochés, toujours sur un versant juridique, de la manie :

- L'*extase* considérée par beaucoup de médecins comme une manie violente (ou fureur) ; les extatiques qui, dans cette acception n'ont (presque) pas de liens avec les mystiques, doivent être privés de toutes capacités civiles, énonça avec autorité l'auteur.
- Les *lycanthropes* et autres *cynanthropes* furent aussi perçus comme furieux et enragés.

Les *mélancoliques* ensuite, partagés en deux classes, la première où la maladie pouvait être localisée dans une partie spécifique d'une de leurs facultés de l'âme, accompagnée par un délire (hypocondrie) ou sans délire (autres variétés d'hypocondrie, hallucinations...).

132. Vallon C., Genil-Perrin G. Ibid., p. 67.

L'autre classe regroupait une série de variétés mélancoliques :

- l'*amour* subdivisé en amour raisonnable et déraisonnable (amour-passion et amour-maladie).
- les *démoniaques*, qui concernaient toujours, selon ZACCHIAS, ceux « *qui tombent dans la folie par le fait de la mélancolie, celle-ci devenant à leur égard un instrument entre les mains du démon qui les poursuit* »¹³³.

Enfin il opéra une « *distinction nosologique* » entre les *démoniaques* et les *fanatiques* ; ces derniers « *pour une cause naturelle ou surnaturelle, prophétisent ou en ont l'air, cependant qu'il paraissent hors d'eux-mêmes* »¹³⁴.

Quand il s'agit d'établir un discernement entre critériologie naturelle relevant de la médecine et causes surnaturelles du registre démoniaque surtout, divin ou mystique éventuellement, la marge de manœuvre des médecins des XVI^e et XVII^e siècles semble infime. Déjà Fortunatus FIDELIS, né en Sicile vers le milieu du XVI^e siècle, prédécesseur de P. ZACCHIAS en occupant une fonction d'expert médico-légal, disait que « *ces gens sont atteints de folie, mais leur folie a une cause surnaturelle ; ils ont un démon dans le corps, c'est vrai, mais ce démon s'installe chez eux à la faveur d'une disposition préexistante qui, elle, est naturelle et du domaine de la médecine, car chez eux il y a prédominance de l'atrabile, et « le démon se réjouit d'une humeur mélancolique » [...]* »¹³⁵. Cette brèche entre-ouverte permit d'envisager l'application d'un traitement thérapeutique médical, donc naturel, venant *concurrer* des pratiques théologiques, fondées sur l'exorcisme, ou démonologique, axées sur le tribunal de l'inquisition et les bûchers.

De même pour les *fanatiques*, si le discours médical accordait éventuellement une étiologie à la fois naturelle et surnaturelle, ce fut notamment pour mieux établir un parallèle congruant entre fanatiques et mélancoliques, à propos de leur propension à prophétiser en parlant une langue étrangère, souvent le grec, le latin ou l'hébreux, sans aucunement l'avoir apprise. Les fanatiques donc, en dehors de leurs « *raptus* » ou ivresses étaient donc considérés, d'un point de vue juridique, comme sain d'esprit.

Enfin les *ensorcelés*, les lymphatiques mais aussi les *enthousiastes* (danseurs de Saint Jean ou Saint Guy, sauteurs, tarentistes, et les diverses hordes de sectes traversant les pays étant prises dans des entraînements collectifs...), tout comme les « engstrimythes » (ou la ventriloquie pouvait, dans certains cas s'originer par la présence... d'un démon dans le ventre !) furent considérés comme les *démoniaques*, ZACCHIAS leur accordant le statut de furieux.

133. Vallon C., Genil-Perrin G. Ibid., p. 74.

134. Vallon C., Genil-Perrin G. Ibid., p. 74.

135. Vallon C., Genil-Perrin G. Ibid., p. 75.

Le cas de *noctambules*, commettant crimes et délits, introduisit la question récurrente de la simulation, point que nous avons déjà abordé plus haut. P. ZACCHIAS reconnut que la simulation constituait un écueil de taille lors des expertises, en ayant repéré que c'est la mélancolie qui, le plus souvent, était contrefaite : il évoqua des cas d'extase produite « *non seulement par les malfaiteurs désireux d'échapper au châtimeut mais aussi par des hypocrites qui veulent tromper la foule et acquérir une fausse réputation de sainteté* »¹³⁶. Un des « *moyens* » préconisé par ZACCHIAS à cette époque pour confondre l'imposteur, après l'interrogatoire si celui-ci se révélait infructueux quant à démasquer la tromperie, consistait à utiliser le fer rouge ou encore rouer de coups le « *suspect* » !

Dans un autre registre que celui de la simulation, les « *dissimulateurs* » qui souffrent d'une maladie telle par exemple l'épilepsie, qu'ils tentent de dissimuler, ZACCHIAS parlant aussi de « *dilucidum intervallum* » (ou intervalle lucide). Les intervalles seraient, selon lui, relativement fréquents dans l'extase, l'épilepsie, la lycanthropie, le fanatisme, mais beaucoup plus rare dans la manie et chez les démoniaques. S'appuyant sur la maxime que « *celui qui a été une fois atteint de fureur est toujours présumé furieux et c'est à celui qui soutient le contraire de prouver que l'esprit est sain* »¹³⁷, point que ZACCHIAS notifia principalement à propos de la manie, de la mélancolie, de l'épilepsie et des possessions dites démoniaques¹³⁸. La fonction de ZACCHIAS, en tant qu'expert à ce tribunal était bien d'éclairer la religion des magistrats, en amenant des éléments clairs afin d'indiquer le degré d'atteinte de la « *ratio* » (alors même que l'« *imaginatio* » et la « *memoria* » ne sont pas forcément atteints), éléments sur lesquels le juge se fondera afin de poser la capacité ou responsabilité du sujet.

Les Questiones medico-legales de ZACCHIAS semblent être le premier traité médical entièrement consacré aux discussions portant sur la défense de la maladie. A propos de la mélancolie, il la distinguait de la fureur, rattachant la première citée à l'humeur mélancolique, et affectant à la fureur une étiologie non naturelle. ZACCHIAS s'engouffra d'ailleurs dans la thèse soutenant que beaucoup de supposés possédés du démon ne sont en fait que des mélancoliques ou des fous : « *le sens communément admis de « démoniaques » est le nom donné à de nombreuses personnes démentes* »¹³⁹. Cependant, en tant que médecin au tribunal de Rote, il ne déniait pas l'existence de possessions authentiques, arguant d'un substrat mélancolique que le démon utilisait afin de posséder l'individu.

Enfin Paolo ZACCHIAS, imprégné par l'esprit de son temps, lecteur des démonologues réputés tel Martin DEL RIO, se rangeait de l'avis de ce dernier à propos de la présence du médecin en tant que témoin, expert dans les affaires de sorcellerie ou de possession, diligenté par la Sainte Inquisition. Toutefois il reste à savoir quelle(s) place(s) et marges de manœuvres ont été postulées par ces deux auteurs quant à la présence effective de médecins lors de ces procès alors même que le pouvoir ecclésiastique imprégnait la société et l'université, tant du côté de la théologie que du droit et de la médecine.

136. Vallon C., Genil-Perrin G. Ibid., p. 93.

137. Vallon C., Genil-Perrin G. Ibid., p. 95.

138. La référence à une norme dans l'usage de la pensée (le rationnel) passe obligatoirement par le biais du logos ou de la parole (une logique) . G.- C. Dubois, Elements d'information sur la préhistoire de la psychiatrie. Histoire et conceptions de la "folie" au XVI^e siècle, in Ibid., p. 42.

139. Midelfort Erik. Johann Weyer and the Transformation of the Insanity Defense, in *The German People and the Reformation* (Cornell University Press), 1988, p. 254.

10. La folie et la démonologie, controverses et débats de la Renaissance aux Lumières.

A proprement parler, l'aliénation mentale ou les maladies mentales n'ont pas d'existence spécifique à la *Renaissance*, et si ces concepts seront officiellement introduits respectivement à la fin du XVIII^e siècle par Philippe PINEL et au milieu du XIX^e par Jean-Pierre FALRET, les médecins du XVI^e siècle n'ont pas encore fondé une discipline distincte prenant en compte la folie. De manière transversale surtout, la notion d'« *aliénation de l'esprit* » commence à circuler, et un auteur comme Pierre PIGRAY (1532 ? –1613), médecin de Henri III, abordait la folie sur un plan médical, en tant que « *maladies où il y a passion d'esprit* »¹⁴⁰. Ces maladies là, s'enracinaient dans le corps et épargnaient l'âme étant donné que celle-ci avait été créée mais non engendrée, donc elle ne pouvait se corrompre puisqu'elle n'était pas le fruit de la génération, selon la tradition aristotélicienne. L'expression « *maladie de l'âme* » propre à Hippocrate devenant du même coup un contre-sens, dans la bouche du médecin Jourdain GUIBELET. Donc les troubles physiques, corporels, induisaient des effets sur le cerveau entraînant par exemple, léthargie, mélancolie, manie, incubes, épilepsie, insomnie, coma, frénésie, lycanthropie, paralysie, extase etc... Une double bipartition prit place, à la division âme/corps se surajouta un clivage au sein du corps, entre substance du cerveau et ventricules du cerveau, sur fond d'explication humorale ou chaque maladie avait une matière.

Cette ouverture au « *naturel* » (causes physiques) ne sera pas la théorie explicative principale, le « *démoniaque* » (action du démon) sera une autre thèse très en vogue à cette époque, tant du côté des théologiens que des médecins, ces derniers envisageaient un rôle actif du démon dans l'origine des diverses maladies affligeant les hommes. Un parallèle significatif est à relever, quant aux terminologies usitées par les deux disciplines, des médecins mettaient l'accent sur un tableau où figuraient des « *aliénations de l'esprit* » ; des théologiens, tel le jésuite Pierre THYARD (1546-1601), professeur de théologie notamment à Mainz, évoqua des « *aliénations d'entendement* ». De là, si l'âme qui, comme nous le disions plus haut, échappe à la corruption, paraissant tantôt atteinte dans l'une de ses facultés (volonté ou imagination), c'est surtout parce qu'elle ne peut durablement disposer de son corps, sorte d'interface instrumental par lequel ses facultés peuvent s'exprimer, et où le trouble est engendré : « *Il y a folie lorsque ce désordre (physiologique) fait sentir ses effets dans le cerveau* »¹⁴¹. Pierre THYARD, dans le *Solitaire premier* dégagea la partition suivante, dans le droit fil de l'axe néo-platonicien florentin qui exhuma les quatre fureurs de l'antiquité hellénique, à savoir que « *la fureur «contient souz soy deux espèces d'alienations. La première procédant des maladies corporelles» et qui, « de son vray nom », s'appelle « folie et vice du cerveau, la seconde estant engendrée d'une secrette puissance divine, par laquelle l'âme raisonnable est illustrée » et qui ne comporte aucun « vice du cerveau » [...]* »¹⁴².

Par là même, si le diable avait quelques velléités quant à parasiter l'entendement humain et participer voire initier l'émergence de la folie, cela ne pourrait se produire que par l'entremise d'un « *vice du cerveau* », sur la base référentielle de la théorie hippocratique des humeurs. De là une topographie fractale commença à se dessiner, accordant des espaces et zones d'action respectivement à la médecine et à la démonologie, mais avec quelques points de passages et de contact entre ces deux pertinences disciplinaires, qui persistaient malgré des contestations jusqu'au XVIII^e siècle inclus.

140. Céard Jean. Entre le naturel et le démoniaque : La folie de la Renaissance, in *Nouvelle histoire de la Psychiatrie* (Dunod), 1994, p. 81.

141. Céard Jean. Folie et démonologie au XVI^e siècle, in *Folie et déraison à la Renaissance* (éd. Univ. Libre de Bruxelles), 1976, p. 131.

142. Céard J. Ibid., p. 131.

Plus précisément les débats à la *Renaissance* porteront entre autres sur la sorcellerie et la possession avec un éventuel statut mélancolique postulé de manière sous ou sur-jacente, au sein de la quadrature représenté par les théologiens, les démonologues et juristes, les médecins et certains philosophes (cf. annexe 12, l'état des lieux à propos des interactions multiples autour du naturel et du démoniaque).

Jusqu'à la fin du XVI^e siècle, avec les affaires de sorcellerie, une collaboration *presque* sans faille fut établie entre médecins et démonologues. C'est seulement à partir du début du XVII^e siècle, et la montée des affaires de possessions qu'un tournant, augurant une radicalisation progressive des affrontements entre tenants des deux camps, s'opérera, et ce sont ces deux temps que nous allons maintenant examiner plus en détails.

Un des leitmotifs de cette époque est que le *supernaturel* démoniaque utiliserait le *naturel* humain. La sphère d'action se formalisant à partir d'un double champ d'attaque du démon : ¹ la *mélancolie* (bile noire, couleur attribuée surtout au diable), ² les *maladies des nerfs* et du *cerveau*. Le diable affectionnerait l'humeur mélancolique, la tradition chrétienne ascétique et mystique combattait d'ailleurs l'acédie monastique (ou mélancolie religieuse), caractérisée par la tristesse, la torpeur, le dégoût de la discipline, les découragements et autres états d'abattement propices au « *démon de midi* » qui assiège le méditant et le contemplatif. Cependant, l'humeur mélancolique peut aussi produire *indépendamment* des maladies à caution naturelles. Si le diable apprécie cette humeur, c'est aussi parce qu'elle est une puissance d'*illusion*, au même titre, dans un autre registre, qu'une certaine historiographie psychiatrique des XIX^e et XX^e siècles très *partiale*, à l'égard de la place « en rupture » accordée à Jean WIER, en tant qu'auteur ayant émis le premier une critique radicale balayant d'un revers l'obscurantisme et les superstitions du XVI^e siècle.

Jean WIER (1515-1588), disciple de Corneille AGRIPPA, médecin auprès du duc Guillaume de CLEVES, son protecteur, était à l'origine d'un *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis, [...] paru à Bâle en 1563 et traduit en français en 1567 sous le titre de Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantements et sorcelleries*. En tant que telle, la démonologie de WIER n'est pas innovante, cependant il opéra une distinction entre Magiciens et Empoisonneurs d'une part, Sorcières d'autre part. Selon lui les *magiciens* cherchaient à soumettre les démons dans le seul but de s'emparer des techniques et des connaissances qui peuvent changer le cours de la nature. Ensuite les *empoisonneurs* étaient coupables quant à eux de porter atteinte à la santé en ayant recours à des poisons, souvent d'origine naturelle. Enfin, et en décalage, les *sorcières* furent postulées comme victimes d'actes démoniaques, qualifiées de pauvres femmes, parfois séniles ou atteintes de mélancolie, qui nécessiteraient plutôt d'être soignées que brûlées. D'après l'auteur, le pacte qui lie la sorcière est à considérer comme nul (car la peine de mort doit être réservée aux homicides...). S'il paraît indéniable que WIER a apposé son sceau à un processus critique orienté vers l'irrationnel, il n'aura été ni le premier (Pietro POMPONAZZI, Gianfrancesco PONZINIBIO, Jason PRATZ, Jérôme CARDAN, Jean FERNEL, Gaspar PEUCER ou encore Levinus LEMNIUS... médecins, philosophes ou juristes), ni l'auteur dépeint par l'historiographie de la psychiatrie comme étant le fondateur de la psychiatrie moderne. Bien sûr WIER avança que « *les gens plus sujets à estre assaillis de ces folies, sont ceux qui ont un tempérament et complexion qui obéit à une persuasion devenue telle, ou par les causes de dehors, ou estant touchez par les illusions du diable, ou essayee et tentee par le faux donner à entendre d'iceluy : ou comme estant instrument assez propre à sa volonté. Tels sont les melancholiques [...]* »¹⁴³.

143. Wier Jean. *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infâmes, des sorciers et empoisonneurs : des ensorcelez et démoniaques et de la guérison d'iceux : item de la punition que méritent les magiciens les empoisonneurs et les sorciers, le tout en six livres* (1563). (Delahaye & Lecrosnier), 1885, tome 1, p. 298 (le gras est de nous).

Voilà un des arguments fort de WIER qui avança l'illusion comme source de nombreuses erreurs et tromperies dont seraient victimes les sorcières. Cependant, quant il s'agissait d'analyser la manière dont l'illusion s'immisçait, il proposa comme explication que la *maladie* soumettait d'autant plus les gens, aux attaques du ... démon : « *le diable ennemi fin, ruzé & cauteleux, induit volontiers le sexe féminin, lequel est inconstant à raison de sa complexion, de légère croyance, malicieux, impatient, melancholique pour ne pouvoir commander à ses affections : & principalement les vieilles débiles, stupides, & d'esprit chancelant* »¹⁴⁴. WIER admettait non seulement l'existence du diable, mais aussi son influence en reconnaissant que le terreau de la maladie offrait un terrain de choix à l'esprit malin afin d'y implanter ses illusions et impostures et, secondairement certaines drogues (tel l'onguent des sorciers) susceptibles de provoquer un désordre humoral affectant l'imagination.

D'après nos recherches, le mythe tendant à entourer WIER d'un halo de perspicacité médicale en rupture radicale avec l'époque du XVI^e siècle de la Renaissance, a été forgé par les Salpêtrien autour de CHARCOT. Plus précisément, nous situons le point de bascule en 1885, comme étant officiellement initié par Désiré-Magloire BOURNEVILLE. En effet, le père « *spirituel* » de l'école de la Salpêtrière fut Alexandre AXENFELD (1825-1876), neurologue et passionné d'histoire qui consacra une conférence historique à Jean WIER en 1865, celle-ci fut intégrée pour partie dans la préface de la réédition de l'œuvre majeure de WIER, en 1885. Cet ouvrage portant le titre *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infames, des sorciers et empoisonneurs : des ensorcelez et démoniaques et de la guérison d'iceux : item de la punition que méritent les magiciens, les empoisonneurs et les sorciers* s'inscrit dans la collection de la « *Bibliothèque diabolique* » dirigée par D. BOURNEVILLE, dont neuf titres paraîtront entre 1882 et 1902, celui-ci étant le troisième opus. Donc, ce texte reprenait les propos d'AXENFELD datant de 1865, où il constatait que WIER « *croit au diable et aux arts magiques [...]* »¹⁴⁵, à quoi est ajouté par BOURNEVILLE en note de bas de page, condescendant à l'égard d'AXENFELD et ne contredisant pas de manière frontale les propos de son maître, mais évoquant, de la part de WIER, des « *artifices de langages* »¹⁴⁶ qu'il ne faudrait pas créditer à l'auteur. C'est en fait cet argument qui sera repris par des générations entières de neurologues et de psychiatres (cf. surtout Grégory ZILBOORG dans son ouvrage, *The Medical Man and the Witch*, paru à Baltimore en 1935) jusqu'à la fin du XX^e siècle, cela malgré des opinions divergentes émanant progressivement, telle celle de Michel FOUCAULT.

De fait cependant, pour nous resituer dans le contexte du XVI^e siècle, l'écrit de WIER ne laissa pas indifférent, loin de là, et un des premiers à monter au créneau fut Jean BODIN (1530-1596) magistrat de Paris et présidial à Lyon qui rédigea un *De la démonomanie des sorciers*, suivie de la réfutation des opinions de Jean WIER, paru à Paris en 1580. L'auteur affirmait, par objection à WIER, que les femmes ne sont pas sujettes à la mélancolie, s'appuyant sur la tradition hippocratique et galénique. Si l'effet de la mélancolie peut rendre l'homme « *sage, posé, contemplatif* »¹⁴⁷, selon l'autorité de Salomon, un homme sage sur mille en ressentirait l'influence pour aucune femme douée de l'attribut de sagesse concomittent à la mélancolie. Il réfuta ensuite l'onguent des sorciers car d'après lui, les sorcières volent pour se rendre au sabbat, de nombreuses sources l'attestent, toujours digne d'autorité !

144. Wier Jean. Ibid., p. 300.

145. Axenfeld Alexandre. Biographie de Jean Wier, in *Histoires, disputes et discours [...]* (Delahaye & Lecrosnier), 1885, tome 1, p. XIV.

146. Bourneville Désiré-Magloire. Note de bas de page dans la bibliographie de Jean Wier. Ibid., p. XIV.

147. Anglo Sydney. Melancholia and Witchcraft : the debate between Wier, Bodin and Scot, in *Folie et déraison à la Renaissance* (éd. Université libre de Bruxelles), 1976, p. 215.

Par ailleurs, il repéra fort justement une des contradictions de WIER, qui prétendait croire aux pouvoirs du diable sur les sorcières et qui, en même temps, sous-entendait que son influence s'éteindrait à la mort de la sorcière comme si Satan disparaissait... « *WIER qui veut traiter en physicien les actions des esprits, dit en mil endroits de ses livres que les Diabls vont de lieu en autre, et dit vray [...]* »¹⁴⁸.

Les positions des médecins semblaient donc pour le moins *infiltrées* par des thèses démonologiques, pas forcément en contradiction avec les théories humorales. Cette interaction entre le naturel et le démoniaque aura tendance à accentuer un télescopage du médical et du théologique en vue d'établir des modèles prenant en compte ces deux approches, la seconde étant à l'époque prééminente vis à vis de la première.

Pierre LE LOYER (1545-1634), conseiller au siège présidial d'Angers, dans son *Discours et histoires des spectres ou visions et apparitions des esprits, anges et démons se monstrans visibles aux hommes [...]* sorti à Paris en 1586, résuma bien l'opinion commune propre à des théologiens tels Noël TAILLEPIED (1540-1589) ou Ludwig LAVATER (1527-1586). Il écrivit ; « *Et comme ainsi soit que le cerveau humain soit le siège de l'imagination, de la fantaisie, et de l'intellect, et que par iceluy et par les organs et instrumens propres, les conceptions de l'âme soient mises en évidence, et poussées au dehors, si Diable voit que le cerveau soit offensé des maladies qui luy sont particulieres, comme l'Epilepsie, ou mal caduc, la manie, la Melancholie, les fureurs lunatiques, et autres passions semblables, il prend occasion de tourmenter davantage, et s'emparant du cerveau par la permission de Dieu, brouille les humeurs, dissipe les sens, captive l'intellect, occupe la fantaisie, offusque l'âme* »¹⁴⁹.

La réplique à BODIN émanera du philosophe anglais Reginald SCOTT (1538-1599), à l'origine de *The discoverie of Witchcraft [...]* paru à Londres en 1584. Il s'agit d'un auteur sceptique dénonçant les persécutions et les procès de « *sorcellerie* » dans l'Angleterre des années 1570. Il démonta les postulats de BODIN en arguant que la sorcellerie était « *impossible* ». Selon lui différents facteurs incitaient ces dérives, les préjugés des magistrats, la sénilité effective des femmes soupçonnées qui étaient soit malades ou tout simplement insensées car mélancoliques. L'explication naturelle excluant d'office d'après SCOTT une interprétation surnaturelle, Dieu et diable sont donc des expressions métaphoriques et mystérieuses qui parcourent l'histoire de la nature humaine, rien de moins mais rien de plus non plus !

Le moins que l'on puisse dire, c'est que cette position est loin de faire l'unanimité chez les médecins, encore moins chez les démonologues. Sept ans auparavant, le médecin et théologien Thomas ERASTUS (1524-1583), farouche adversaire de PARACELSE, avait fait paraître un opuscule sous le titre *Disputatio de Lamiis [...]* (Deux Dialogues touchant le pouvoir des sorcières et la punition qu'elles méritent), à Bâle en 1577. Evoquant d'abord les facultés de l'âme propre à la médecine, la *raison* comme faculté centrale, logée dans le « *palais royal* », (« *in regia, comme on appelle souvent cette partie du cerveau* »¹⁵⁰), l'*imagination* faisant office de vestibule et enfin la *mémoire* étant le cabinet. L'argumentaire d'ERASTUS fut le suivant : il annonça que les sorcières auraient l'*imagination* corrompue, sans cela elle ne renonceraient pas à Dieu, de plus elles prétendraient réaliser des choses impossibles, mais que leur *raison* n'était pas atteinte, sans cela elles ne cacheraient pas leurs méfaits, d'où, déduction de l'auteur, elles sont condamnables !

148. Anglo S. Ibid., p. 218.

149. Anglo S. Ibid., p. 218.

150. Céard Jean. Discussion de l'article de Anglo Sydney, Ibid., p. 226.

Thomas ERASTUS tentait par là même de fonder un « discernement » entre mélancolie et influence démoniaque ; s'il admit que les mélancoliques peuvent virtuellement imaginer n'importe quoi, les sorcières avouaient que leurs pratiques avaient cours, non seulement durant leur sommeil mais aussi quand elles étaient éveillées. Ce dernier élément fut posé comme une preuve irréfutable qu'il ne s'agissait pas d'une maladie, ERASTUS tenta de le renforcer en établissant que, bien que plus de femmes sorcières que d'hommes sorciers sont privées de leurs facultés, cela ne veut pas dire qu'elles en sont *toujours* privées, même lors des interrogatoires. En suivant sa pensée, les pratiques de sorcellerie ne peuvent être ramenées à de simples rêveries mélancoliques étant donné qu'il n'y a pas deux mélancoliques qui imaginent les mêmes choses, alors que les sorcières avouent tout le temps des activités proches si ce n'est identiques.

Jean BODIN mais aussi le pasteur Hermann SAMSON évoquaient certes la mélancolie mais ne croyaient guère à un terrain humoral, recherchant plutôt comme explication théologique le pacte satanique ou la possession démoniaque. Pourtant BODIN, qui parla de « *Maleficia Melancholie* », amena malgré lui l'interrogation sur la compatibilité des conceptions des démonologues avec les découvertes de la philosophie naturelle, certains médecins se plaçant opportunément en embuscade. Comme nous l'avions déjà esquissé plus haut, les œuvres occultes de la nature, contenant en germe l'idée de vertus ou de puissances dites occultes couplées avec des causes naturelles, écartaient ou du moins mettaient entre parenthèse le surnaturel. Dans une autre visée, Thomas d'AQUIN dans son *De occultis operibus naturae ad quemdam militem ultramontanum* cautionnait déjà ce type de phénomènes non sans, à partir du discernement spirituel, les distinguer des miracles. Si la brèche était entre-ouverte, une espèce de statu-quo persistera toutefois tout au long du XVI^e siècle entre démonologues qui, par tradition identifiaient des maux relevant de causes naturelles, et médecins reconnaissant les limites de leurs (champs de) compétences à propos de certains signes rencontrés. Gaspar PEUCER (1525-1602) professeur de médecine ne considérait-il pas que la mélancolie naturelle relevait de la « *malice d'une trop abondante humeur bileuse ou cholérique* » alors que la simulation démoniaque de la mélancolie serait, toujours selon PEUCER, une « *imposture du diable* ».

En effet, il ne faut pas oublier que les auteurs de traités médicaux et de démonologie furent issus, pour la plupart, des mêmes universités scolastiques au rang desquelles s'inscrivaient la *théologie* bien sûr, mais aussi la *médecine* et le *droit*. La majorité de ces penseurs avaient transité dans ce creuset académique majeur, formés aux mêmes sources autorisées, formatés à partir des mêmes modèles philosophiques, s'articulant et s'interpénétrant les uns les autres en partie, pour se compléter ; voire relayer en certains points par la théologie qui survolait et occupait une posture prééminente vis à vis des autres savoirs. Une sorte de circulation intellectuelle bilatérale prit forme où d'une part, les médecins et leurs monographies médicales favorables à certains aspects de la démonologie sont validés d'autre part par les universitaires théologiens qui confirmaient les hypothèses des médecins en produisant à souhait des illustrations d'études de cas (sorcellerie, possessions donc sorcières et possédé(e)s), afin de renforcer en retour ce modèle circulaire fermé sur lui-même.

Un des prérequis fondait la règle que le diable pouvait agir par voie *préternaturelle* sur les lois de la *nature*, en les pliant/inclinant sans les transgresser, l'aspect transgressif étant déterminant en dernière instance par le seul *surnaturel*, donc du ressort exclusif de Dieu. Ce pouvoir d'inclinaison qui s'appuierait sur les lois de la nature afin de les voiler, serait le démon, cause première (mais pas unique) des maladies.

Francesco Maria GUAZZO de l'ordre ambrosien de Milan, dans son *Compendium Maleficarum* attesta que « *le diable peut induire la mélancolie inquiétant la bile noire dans le corps et disperser l'humeur noire à travers le cerveau et les cellules internes du corps [...]* »¹⁵¹ initiant épilepsie, paralysie etc... Par ailleurs le diable serait à même de « *suggérer* » des idées à l'imagination de l'homme, idées qui peuvent induire l'amour, la haine ou d'autres désordres. Concernant les infirmités corporelles, il distillerait une substance immatérielle à partir du sang, qu'il purifierait afin de l'utiliser pour empoisonner le corps, à tel point que les remèdes médicaux devenaient inefficaces.

Un autre théologien, l'abbé André VALLADIER s'aligna de l'avis du précédent, il prétendit dans un sermon datant de 1612 que « *le diable dispose du pouvoir de déplacer tous les esprits et humeurs du corps pour les affaiblir ou les exciter, voire encore de les rendre invalides à leur usage naturel* »¹⁵² (telle une propension à la violence jusqu'au meurtre si le cœur est débordé/inondé par le flux sanguin ; éveiller des passions vénériennes en enflammant le sperme masculin et ses organes génitaux...).

En fait, en guise de récapitulatif, l'idée que le démon a une part active dans l'émergence des maladies en étant partie-prenante jusqu'à leur étiologie, est une évidence partagée par la plupart des professeurs de médecine, enseigné dans les facultés de médecine¹⁵³ européennes par des savants aussi prestigieux que Jean FERNEL, Jacques FONTAINE, Jourdain GUIBELET, Francisco VALLES etc... Seront donc mis côte à côte un florilège de symptômes attribués aux actions du démon tels l'obsession, la fascination (ou ensorcellement), la mélancolie, la lycanthropie ou encore les cauchemars.

Le médecin Jason PRATZ, dans son *De Cerebri Morbis* (Bâle, 1545) indiquait dans le chapitre consacré à la manie que « *les diables sont des esprits subtils et incompréhensibles, qui peuvent s'insinuer dans les corps des hommes, attaquant la santé des organes viscéraux et causant des maladies, mais ils terrifient aussi l'esprit avec des rêves et divagations de sorte que des attaques de folie sont diagnostiquées* »¹⁵⁴. Le médecin italien Giovanni CODRONCHI se rangea, dans son *De Morbis Venficis, ac Veneficiis [...]* (Venise, 1595), de l'avis de PRATZ, ajoutant aux symptômes mentionnés l'impotence et la stérilité.

Jean FERNEL (1497-1558) médecin de Henri II, insistait plutôt dans son *De abditis rerum causis* (Venise, 1550), sur les attaques externes du démon pour troubler l'équilibre humoral dans le corps ou bien en obstruant les reins... Selon William DRAGE, médecin et philosophe du XVII^e siècle, ayant écrit un *Daimonomageia [...]* (traité des maladies par sorcellerie et autres causes surnaturelles) qui parut à Londres en 1665, ou d'après lui une maladie induite par la sorcellerie était « *une maladie résultant de causes étranges et préternaturelles, et de la puissance diabolique [...] affligeant par des symptômes étranges et inhabituels et communément preternaturellement (sic) violents, très singuliers ou incurables à partir de remèdes ordinaires et naturels* »¹⁵⁵: il s'agit là essentiellement de stérilité mais aussi de paralysie, convulsions, folie, évanouissement etc...

151. Clark Stuart. Demons and disease. The disenchantment of the sick (1500-1700), in *Illness and Healing Alternatives in Western Europe* (Routledge), 1997, p. 38-39

152. Clark S. Ibid., p. 39.

153. Même la « gynécologie » fut contaminée par ces débats, quant à établir un « diagnostic différentiel » (expression entre guillemet car ne datant que du milieu du XIX^e siècle) autour des naissances de « monstres » ; influence d'un démon incubé fornicateur ou facteurs naturels contextuels ayant pu influencer la mère, comme le soutenaient Ambroise Paré, Jérôme Cardan, Fortunio Liceti ou Martin Weinrich...

154. Clark S. Ibid., p. 40.

155. Clark S. Ibid., p. 41.

En 1703, Friedrich HOFFMANN (1660-1742), médecin du roi de Prusse Frederic GUILLAUME et doyen de l'Université de Halle, publia une dissertation doctorale d'un de ses étudiants, *Disputatio inauguralis medico-philosophica de potentia diaboli in corpore*, dont il cautionna pleinement les idées : selon eux le diable agissait sur les « *animal spirit* » (ou esprits animaux) présents dans le corps humain, ces derniers interférant avec l'imagination et d'autres fonctions mentales et activités motrices, induisant par là même l'illusion, les convulsions etc... Bien que certains auteurs s'insurgèrent face à ces explications, sceptiques ils pointèrent le fait que Hippocrate, GALIEN et même AVICENNE avaient « *dénié qu'il fut possible pour n'importe quelle maladie d'avoir été introduite dans l'homme par des démons* »¹⁵⁶, les ingrédients augustinien et thomiste ont achevé d'attribuer un caractère d'autorité aux influences démoniaques dans un contexte préternaturel ambiant. Les tenants de l'explication démonologique s'appuyaient sur trois fondements chrétiens, l'*Ecriture*, la *littérature patristique* et bien sûr les *procès de sorcellerie*. Ce dernier point sera essentiel pour les médecins qui fonderont leur position sur l'observation clinique, afin d'attribuer aux matériaux recueillis lors des interrogatoires imposés aux sorcier(e)s ou aux magiciens, aux possédés ensuite, un tampon « naturel » éventuel aux manifestations physiques, ne tombant pas systématiquement sous le coup du « surnaturel ». Cependant précisons que cette alternative fut vivement encouragée par l'Eglise elle-même, opérant un cadrage clérical par l'entremise du *Synode de Reims* (1583), nous reviendrons plus loin sur cette « *avancée* ».

Il nous semble en tout cas que si au début du XVI^e siècle certaines préoccupations en terme de discernement portaient encore sur les cas de mystiques, tel Pietro POMPONAZZI (1492-1525), philosophe italien, qui dans son *Tractatus de Immortalitate animae* (Bologne, 1516) indiquait un lien possible entre la mélancolie et les visions extraordinaires, en illustrant la part de la maladie mélancolique dans le déficit sensoriel, spécialement la vision et l'audition. Dès le milieu du XVI^e siècle, les préoccupations se portèrent surtout sur l'interaction maladie-démonologie, délaissant quelque peu les préoccupations d'un discernement entre divin et naturel. Levinus LEMNIUS (1505-1568) médecin de Zirizée, dans son œuvre *De Miraculis Occultis Naturae [...] (Les Secrets miracles de nature [...])* paru initialement à Antwerp en 1559, envisageait les démons et malins esprits assiégeant de l'extérieur la nature humaine, afin d'y jeter le trouble. Il compléta ensuite en disant qu'ils « *s'ingerent [...] parmi les mauvaises humeurs, et principalement s'entremesle avec la mélancolie* »¹⁵⁷, provoquant, d'après un autre médecin, Jean TAXIL, l'obstruction des organes, « *picquant les méninges, oppilant les nerfs, bouchant les artères, il contraint le cerveau tout affligé à se retirer à soy, et ses nerfs, et ses esprits, et ainsi le corps tombe en convulsion générale, et palpitante, et demeurent les possédez tous esvanouys et troublez* »¹⁵⁸.

D'ailleurs ajoutons que la constitution du savoir médical s'abreuvait et s'inspirait du côté des terminologies démonologiques décrivant les interventions infernales du diable et ses cohortes, venant assiéger les hommes.

156. Clark S. Ibid., p. 47.

157. Céard Jean. Folie et Démonologie aux XVI^e siècle. Ibid., p. 138.

158. Céard J. Ibid., p. 138.

Qu'il s'agisse de « *la tentation* (le diable caché s'insinue à travers des objets du désir prohibé), *la suggestion* (une idée maléfique provoque la faute d'un sujet qui se croit libre), *l'obsession* (le démon assiège et tourmente le corps et l'âme de sa victime), *la possession* (Satan signe un pacte avec un homme ou une femme, qui deviennent librement ses suppôts), *l'infestation* (les légions de démons s'emparent de toute une région : hommes, animaux, plantes, maison) »¹⁵⁹, mais aussi « *l'incubation* ou encore *la contagion* »¹⁶⁰. Pour ce dernier concept, les médecins naturaliseront la contagion, alors que le démon viendrait du dehors, la folie naîtrait au-dedans, d'où la « contagion mentale » n'aurait pas d'envergure doctrinale. C'est l'idée maîtresse qui sera véhiculée jusqu'au XIX^e siècle malgré Nicolas MALEBRANCHE et son traité *De l'Imagination* (1668-1673, au sujet de « la communication contagieuse des images fortes »), les convulsionnaires jansénistes, à partir de 1729 au cimetière de Saint Médard, le Mesmérisme vers 1775..., n'étant abordé *théoriquement* qu'au XIX^e siècle par certains aliénistes dont Henri LEGRAND du SAULLE et surtout Charles LASEGUE et Jules FALRET et leur « *folie à deux* » (1873).

Une ligne de résistance s'institua du côté des démonologues qui anticipèrent le désir d'autonomie grandissant d'une médecine naturaliste se détachant progressivement des explications démoniaques. Jacques FONTAINE objectera aux contradicteurs que le diable peut très bien se retirer lors de l'intervention du médecin, autre imposture, afin de garantir aux naturalistes leurs explications et écarter l'intervention diabolique de la réalité. Jean BODIN déjà entrevoyait « *le risque d'une thèse qui, à force de ne prêter au diable que les pouvoirs d'un agent naturel, peut conduire à récuser sa présence en la rendant inutile* »¹⁶¹.

Par là il réussira le tour de force de récupérer l'idée d'« occulte » et, tout en lui reconnaissant son caractère d'étrangeté, l'attribuera derechef au diable, auteur – tout comme les agents naturels – d'illusions qui agissent sur la vertu imaginative (visions nocturnes, rêves mélancoliques, illusions de transports...), et trompant les médecins eux-mêmes. Ceci faisant dire à Michel FOUCAULT que « *l'action démoniaque ne prendra pas place dans le monde lui-même, mais entre le monde et l'homme, le long de cette surface qui est celle de la « phantaisie » et des sens, là où la nature se transforme en image* »¹⁶².

Ces précautions rhétoriques et dogmatiques ne semblent pas inutiles, Francisco VALLES, professeur à la faculté médicale d'Alcalá et médecin de Philippe II, publia un ouvrage, *De Sacra philosophia* (Lyon, 1587), où il semblait bien connaître les modalités d'action du démon : « *Il ne naît pas secrètement dans le corps [...] mais y pénètre de l'extérieur pour y apporter les maladies ; et donc celles qui dépendent de la matière, il ne les y apporte pas autrement que ne font les autres causes procatarctiques (c'est à dire externes au corps), par exemple en excitant en nous la maladie de mélancolie, en augmentant le suc mélancolique, en troublant celui qui y existait, en transportant au cerveau et aux sièges des sens internes des vapeurs noires* »¹⁶³. Ces influences provoquant ou accentuant la mélancolie mais aussi l'épilepsie, l'apoplexie, la paralysie, le « catochus » (ou catalepsie), et « *en accumulant des sucs épais dans les ventricules du cerveau et aux racines mêmes des nerfs* »¹⁶⁴.

159. Rausky Franklin. Possession démoniaque et dissociation hypnotique : deux théories de la nature de la transe, in *Hypnose et dissociation* (Imago), 2006, p. 74 (les gras sont de nous).

160. Rausky Franklin. *Contagion psychique*. Séminaire de D. E. A., le 5 mai 2004 à la faculté de psychologie de l'Université Louis Pasteur de Strasbourg. Les idées qui suivent sont du même auteur.

161. Céard Jean. Médecine et démonologie : Les enjeux d'un débat, in *Diable, diables et diableries au temps de la Renaissance* (Touzot), 1988, p. 104-105.

162. Foucault Michel. Les déviations religieuses et le savoir médical (1968), in *Dits et écrits* (Gallimard), 1994, tome 1, p. 627.

163. Céard J. Ibid., 1988, p. 105.

164. Céard J. Ibid., 1976, p. 138 (l'ajout explicatif entre parenthèse est de nous).

Et pourtant, ce même médecin espagnol fit aussitôt remarquer que « *ce raisonnement ne vaut rien : il se peut que la melancolie et l'épilepsie, comme tout autre maladie, se produisent sans le démon, en raison des sucs émus ou viciés d'une manière ou d'une autre ; donc elles ne peuvent se produire par le fait du démon* »¹⁶⁵. L'approche de VALLES, loin d'être isolée, symbolise un décrochage possible de l'explication démoniaque, non nécessairement impliquée dans chaque altération des dispositions naturelles.

Une idée récurrente partagée par beaucoup, de Jean FERNEL à Ambroise PARE fut que le diable « *simulait* » le naturel. Les tenants de la thèse démonologique, afin de convaincre les naturalistes, firent état d'effets que la nature seule ne pouvait accomplir. Si par cet argument, le but premier était de maintenir la réalité des interventions du diable, une de ses conséquences fut que désormais il serait nécessaire au simulateur (le diable) d'amener la *preuve* de son œuvre par des signes extraordinaires, sans plus seulement se limiter à la seule simulation. Jourdain GUIBELET (15 ? – 1631), dans les *Trois Discours philosophiques* (Evreux, 1603), à propos des démons constata « *comme tels esprits ne se peuvent contenter d'apporter des maux ordinaires, ils se manifestent incontinent par d'autres symptômes* »¹⁶⁶. Le même auteur dressa une liste permettant de distinguer en quelques points les œuvres extraordinaires de celles de la nature : « *la cognoissance des sciences sans études. Entendre & parler plusieurs langues sans les avoir apprises paravant. Parler articulément la bouche close. Prédire ce qui est à venir. Deviner les pensées. Voir les choses absentes comme présentes. Et demeurer quelque temps élevé en l'air sans aucun appuy* »¹⁶⁷.

GUIBELET considérant tout ces symptômes comme au-delà des forces de la nature, ils ne peuvent provenir que de Dieu ou des démons, gratifiant les « *inspirez* » ou accablant les « *possédez* » et autres démoniaques « *recognus ordinairement ou de mauvaise vie, ou negligés au fait de la religion, ou débiles d'esprits & de courage [...]* »¹⁶⁸.

Malgré de nombreuses précautions, la spécificité de l'ordre des causes naturelles s'affirma, quant bien même certains médecins tel par exemple Jean TAXIL continuaient d'échaffauder des critères de discrimination fondés sur les effets potentiels d'un « *malade* » qui dépasseraient les forces de la nature, en fin d'appuyer l'œuvre du démon. Nier les modifications physiques serait s'exposer aux prestiges de la duplicité du diable.

Félix PLATER (1536-1614) dans le chapitre troisième de sa *Praxeos Medicae [...]* (1602), intitulé « *Mentis alienatio* », aborda la « *mania* » puis consacra une partie à « *obsessio a daemone...* ». Pour la manie d'abord, selon ce médecin, cette « *folie c'est une telle dépravation des fonctions de l'esprit que ceux qui en sont atteints ont une imagination, un jugement et une mémoire erronés [...]* »¹⁶⁹.

165. Céard J. Ibid., 1988, p. 105 (c'est nous qui soulignons).

166. Guibelet Jourdain. Le III de l'Humeur Melancholique, in *Trois discours philosophiques* (Evreux), 1603, p. 268 a et b.

167. Guibelet J. Ibid. p. 283b-284 a.

168. Guibelet J. Ibid., p. 284 a.

169. Céard J. Ibid., 1994, p. 92.

Ensuite, à propos de l'obsession par le démon « *il existe parmi eux certains maniaques ou mélancoliques qui présentent ces symptômes, tantôt plus violents, tantôt plus atténués, et parallèlement, les auteurs de paroles et surnaturels et monstrueux, qui laissent apparaître à l'évidence qu'ils sont possédés par un démon : d'où le nom de possédés et de démoniaques qui leur est donné. Outre toutes sortes de conduites dépravées de l'esprit que l'on a vues, ils restent souvent plongés dans un mutisme interminable, tant il est vrai que le démon s'entend à merveille à se jouer des hommes et à leur jeter des sorts. De même s'abstiennent-ils quelquefois de nourriture bien au-delà du seuil de tolérance naturelle, sans lésion aucune néanmoins, quelquefois, ils tordent, plient et courbent leur corps à un point qui, je l'ai vue de mes yeux, ne serait normalement en aucune façon plausible sans luxation des articulations. Ou bien, soutenant des prophéties et des annonces hermetiques, ils sont devins et prédicateurs, ou s'expriment en des langues qu'ils ne parlaient ni ne comprenaient quand ils étaient sains d'esprit, comme si le démon parlait par leur bouche »¹⁷⁰.*

Si jusqu'au XVI^e siècle inclus, la « folie » paraissait être le lieu du télescopage de la nature et de la surnature, progressivement à partir du XVII^e siècle la folie sera le lieu où la nature (au sens de l'économie humaine) éprouve ses propres limites en affrontant ses faiblesses intrinsèques.

Selon Jourdain GUIBELET encore, dans le chapitre X des *Trois discours philosophiques*, intitulé « *Scavoir si toutes alienations d'esprit, les ecstases, les sciences acquises sans études, les predictions, les cognoissances des langues en un moment, les apparitions doivent estre attribuées aux Demons, ou a l'humeur et à la nature. Moyen de cognoistre les inspirez* », l'auteur annonça que « *c'est une folie de vouloir tout attribuer aux Démons, c'est une ignorance de vouloir referer aux humeurs une infinité d'effets, qui sont impossibles a la nature. Nous tiendrons le milieu entre ces deux advis & déduirons qu'il y a des effets qui peuvent estre purement causez de l'humeur melancholique, aucuns des Demos (sic), aucuns des deux ensemble* »¹⁷¹. Celà précisé, il est intéressant de noter que le discernement ou diagnostic s'ordonne, la plupart du temps, à partir de deux occurrences bien particulières entre « *naturel* » et « *démoniaque* ». Cette ligne de partage difficile et controversée fit débat entre médecins et démonologues, alors que la troisième occurrence, celle du « *divin* » et de l'intervention supposée de l'Esprit Saint n'est évoquée, la plupart du temps, dans ce type de traités médicaux, qu'en passant ; la mention restant en arrière plan, considérée avec prudence et méfiance, jusque chez les mystiques contemplatifs eux-mêmes, qui soupçonnaient une (basse) œuvre de diversion ou d'illusion du démon.

En filigrane cependant, quelques médecins abordèrent les influences ou interférences entre médecine et inspiration divine, tel Pietro POMPONAZZI dans son *Tractatus de immortalitate animae* (Bologne, 1516) qui prétendit qu'entre autre, la mélancolie peut inspirer ses victimes par des visions extraordinaires.

Jourdain GUIBELET, toujours dans le même ouvrage, en sa troisième partie consacrée à l'humeur mélancolique, mettait en garde que certains « *vulgaires* » avaient « *opinion que tout ce qui se fait en nous d'estrange & aucunement extraordinaire, comme les visions fausses, qui se présentent aux frenetiques & melancholiques, les alienations d'esprit, les grandes convulsions (c'est à dire convulsions) comme l'Epilepsie, sont de la part de Dieu, ou des Demons* »¹⁷².

170. Céard J. Ibid., 1994, p. 93 (c'est nous qui soulignons).

171. Guibelet J. Ibid., p. 265b - 266a.

172. Guibelet J. Ibid., p. 262a (l'ajout entre parenthèse tout comme le soulignement est de nous).

GUIBELET subdivisa ensuite l'extase en deux espèces distinctes : « *une qui est comme un ravissement d'esprit, lorsque l'âme se retire chez elle, et se licencie (sic) pour un temps du gouvernement du corps, en ce qui regarde les facultez du sentiment, du mouvement & de la nourriture. [...]* »¹⁷³. La seconde espèce d'extase est une « *emotion d'esprit, en laquelle l'âme se retire aussi des affaires du corps, mais moins qu'en la précédente, et sans perte de sentiment et du mouvement. Seulement elle est émeüe et comme échauffée en elle-même, pour s'élever à la cognoissance de quelque chose, [...]* »¹⁷⁴. L'auteur rapprochait cette dernière extase de l'enthousiasme des poètes, sortant d'eux mêmes en exprimant oralement ou par écrit leurs inspirations. GUIBELET soutint que Dieu, mais aussi les mauvais esprits ou la mélancolie pouvaient être à l'origine de chacune des deux espèces : « *La melancholie [...] peut retenir longuement l'âme en un profonde contemplation* »¹⁷⁵, les esprits animaux se retirant au lieu où l'âme se resserre, le reste du corps étant par là même déserté de toute chaleur et vie ; ces états se retrouveraient souvent dans le cadre de veilles, d'abstinences et autres dévotions religieuses. Ensuite « *Dieu quelquefois est cause de telles extases, comme toutes choses qui sont possibles* »¹⁷⁶, opérant par les ravissements prophétiques. Enfin les démons « *peuvent estre cause de cet effect, soit qu'ils se servent de l'humeur melancholique et autres substances propres à cette affaire, ou que d'eux-mesme ils puissent exequer cela agitans les esprits (animaux), et les chassant au lieu où l'âme exerce ses facultez principales* »¹⁷⁷.

A la toute fin du XVI^e siècle, si de nombreux médecins continuèrent d'admettre la possibilité de certaines « maladies démoniaques », ils affirmèrent néanmoins qu'elles furent relativement rares, étant également dotées de caractères exceptionnels. Le tournant opéré étant que c'est bien aux compétences des seuls médecins de poser un diagnostic et de décider. Cette attitude sera exécutée par le médecin Michel MARESCOT cité comme expert à propos de l'affaire Marthe BROSSIER, où il prévint que « *rien ne doit estre attribué au démon qui n'ait quelque chose d'extraordinaire par dessus les loix de la nature* »¹⁷⁸.

Alors que quelques années auparavant, en 1583 lors du *Synode de Reims*, l'Eglise avait précisément mentionnée les garanties et autres précautions nécessaires afin d'exorciser les personnes prétendues ensorcelées, MARESCOT s'appuya habilement sur ces observations théologiques. Il s'y réfèra explicitement dans ses conclusions : « *Devant que le prêtre entreprenne d'exorciser, il doit diligemment s'enquérir de la vie du possédé, de sa condition, de sa renommée, de sa santé et autres circonstances, et en doit communiquer avec quelques gens sages, prudents et bien avisés. Car souventefois les trop crédules sont trompés, et souvent les melancholiques, lunatiques et ensorcelés trompent l'exorciste, disant qu'ils sont possédés et tourmentés du diable : lesquels toutefois ont plus besoin du remède du médecin que du ministère des exorcistes* »¹⁷⁹.

173. Guibelet J. Ibid., p. 268b.

174. Guibelet J. Ibid., p. 268b.

175. Guibelet J. Ibid., p. 269a.

176. Guibelet J. Ibid., p. 269b.

177. Guibelet J. Ibid., p. 269b (la parenthèse est de nous).

178. Céard J. Ibid. (1976). p. 142.

179. Foucault Michel. Médecins, juges et sorciers au XVII^e siècle (1969), in *Dits et Ecrits* (Gallimard), 1994, tome 1, p.757.

D'ailleurs, dans cette « *exposition* » de Marthe BROSSIER, conduite de ville en ville et présentée comme une possédée, les autorités ecclésiastiques elles-mêmes sont intervenues pour mettre fin au « *spectacle* » et interdire à tout prêtre de l'exorciser. Le conflit perdura entre l'évêque d'Angers et l'archevêque de Paris, ce dernier mandatant une expertise médicale (constituée par quatorze médecins dont MARESCOT, ELLAIN, HAUTIN, DURET, RIOLAN...) qui aboutira à la déclarer *non possédée*. En contrepoint, le parlement de Paris ordonna une contre-expertise médicale, cette dernière concluant, en date du 3 avril 1599, que « *nous sommes poussés jusqu'à cette heure par toutes les lois de discours et de sciences et presque forcés à croire cette fille démoniaque, et le diable habitant en elle, auteur de tous ces effets* »¹⁸⁰. Enfin un recours ecclésiastique auprès de ce parlement parisien permit l'arrêt des procédures et le retour de Marthe BROSSIER dans sa ville d'origine, Romorantin, alors que le débat continuait de faire rage au sein même de l'Église. Si en fin de compte Rome ne conclura pas, prudemment, à une possession, les controverses se sont poursuivies sur la sphère publique entre certains médecins et des théologiens. Michel MARESCOT publia dans la foulée, sous le sceau de l'anonymat, un opuscule portant le titre de *Discours véritable sur le fait de Marthe Brossier de Romorantin, prétendue démoniaque*, à Paris en 1599 où il pencha ouvertement pour une thèse naturaliste dans ce cas précis. Cela eut le don de déclencher les foudres de Léon d'ALEXIS (1575-1629), pseudonyme du futur cardinal Pierre de BERULLE qui rétorqua la même année par une œuvre intitulée, *Traicté des Energumènes, suivy d'un discours sur la possession de Marthe Brossier : contre les calomnies d'un Médecin de Paris* (Troyes, 1599). L'auteur y prétendit, contre MARESCOT, que les « *Intelligences* » ou « *esprits divins* » existaient et que l'homme pouvait communiquer avec eux mais, à l'inverse, Satan communiquait avec l'homme : « *Mesme la hayne que Satan a contre Dieu (unique passion qui le peut occuper vers la divinité) se reflechi contre l'homme, et [...] convertit sa fureur contre le portrait de celui, auquel elle ne peut mesfaire* »¹⁸¹.

Ce cas BROSSIER, loin d'être unique à le mérite selon nous de cristalliser la montée d'une opposition entre théologiens et médecins, qui n'ira qu'en s'exacerbant au cours des siècles à venir, mais en tout cas, ce fut là la fin d'une « *collaboration* » que le XVI^e siècle entretint et ne cessa de renforcer, sans jamais complètement la trouver.

Si du côté de certains *théologiens* des nuances se font jour, la *médecine*, à l'image du tableau de Jourdain GUIBELET qui permettait de poser un diagnostic et séparer ce qui relèverait d'une action démoniaque extraordinaire, de l'ordre de la nature ordinaire, se fera plus tranchante dans ses affirmations. Alors que le Cardinal Arnaud d'OSSAT, dans une lettre au roi Henri Le Grand, datée du 19 avril 1600 écrivait : « *quant il était question d'un particulier s'il est démoniaque ou non, il y faisait si obscur [...] pour la similitude des effets de l'humeur mélancolique avec ceux du diable* »¹⁸². J. GUIBELET dans la conclusion de son troisième discours sur l'humeur mélancolique paru en 1603 signifia : « *pourquoy si Marthe BROSSIER pour exemple n'a eu aucune cognoissance des langues. Si elle n'a eu que des convulsions ordinaires. Si elle n'a rien prédit de futur, ny veu ce qu'elle n'eust peu voir naturellement. Si ayant la bouche close & fermée, [...], elle n'a prononcé aucunes paroles provenantes du fond de la poitrine ; Il n'y a aucune occasion de croire qu'elle soit possédée* »¹⁸³. L'ouvrage et la critique de Claude PITHOYS nous semble opérer une bonne transition avec ce qui vient d'être dit, à GUIBELET et aux médecins le [*diagnostic*], les théologiens opérant quant à eux à partir du [*discernement*].

180. Foucault M. Ibid., p. 758 (c'est nous qui soulignons).

181. Wagner Robert-Léon. "Sorcier" et "Magiciens". *Contribution à l'histoire du vocabulaire de la magie* (Droz), 1939, p. 179-180.

182. Foucault M. Ibid., p. 760.

183. Guibelet J. Ibid., p. 286.

Claude PITHOYS, né à Vitry-Le-François en 1587 intégra très jeune déjà un ordre mineur avant d'être envoyé dans la province de la Lorraine. C'est là bas qu'il prit connaissance du cas d'Elisabeth RANFAING, une nancéienne traitée par un médecin indélicat dont les avances provoquèrent des convulsions si spectaculaires que l'Eglise se saisit de l'affaire. L'opinion populaire attribua ses crises à une possession démoniaque, ce qui initia une procédure d'exorcisme à Toul, les 9, 10, et 11 novembre 1620. PITHOYS qui fut présent était convaincu que dans ce cas précis, il n'était question que de causes physiques naturelles et non de possession diabolique dans les tourments de cette femme. Il envoya donc un courrier très critique à l'Evêque de Toul, ce qui déboucha sur une conférence sous haute surveillance ecclésiastique, au terme de laquelle les brillants arguments de Claude PITHOYS ne surent point convaincre l'Evêque, Jean de PORCELETS, qui maintint sa position sur la validité de la pratique de l'exorcisme dans l'affaire Elisabeth RANFAING.

Si cette dernière fonda par la suite l'ordre des religieuses de Notre Dame du Refuge, le médecin indélicat périt sur un bûcher en 1622 et Claude PITHOYS publia un bref opuscule en 1621, qui prenait pour cible les fausses possessions diaboliques et les moyens d'opérer un discernement des esprits sur les « *inspirités* ». Le titre était le suivant : *La Decouverte des faux possédez. Tres-utile pour recognoistre & discerner les simulations, feintises & illusions ; d'avec les vrayes & reèles possessions diaboliques.* Cette production, approuvée par les Docteurs en Théologie, est constituée de 12 articles accompagnés d'un ultime partie intitulée « *questions résultantes* », le tout traité en 66 pages.

Dans l'article premier, l'auteur s'inclina d'abord devant l'autorité de l'Eglise en matière de démonologie, pour ensuite opérer une distinction entre possession « *vraye & reèle* » d'une part, et « *ruse & illusion* » diabolique d'autre part, ajoutant que tous les signes de diablerie ne sont pas marques de possession. D'emblée il énonça six indices susceptibles de référer à la possession, s'empressant un peu plus loin d'apporter des contre arguments tout en maintenant que Satan présent à l'*extérieur* influencera le possédé. L'un des indices, le troisième, portait sur le fait « *que cette personne respond en son langage naturel, conformément aux interrogations qu'on luy faicts en latin* »¹⁸⁴. PITHOYS nuança alors en précisant que « *c'est que le François derivant de la langue latine ; il y a grande conuenance entre plusieurs dictions de l'un & de l'autre langage [...]* »¹⁸⁵, ajoutant que la personne exorcisée se sera accoutumée partiellement au latin lors des interrogations et exorcismes.

Un autre indice encore, le cinquième, qui mentionnait « *que cette personne revele des choses qu'on ne sçait comment elle les peut sçavoir, & qu'on pense estre de tout secrettes* » : l'auteur s'empressa d'ajouter que le simulateur inventera ou acquiera des connaissances nouvelles pour les autres..., ou bien le diable pourra « *produire des espèces représentatives & les reveler à une personne sans qu'elle soit vrayment possédée du diable* »¹⁸⁶.

184. Pithoys Claude. La decouverte des faux possédez (1621), in *A Seventeenth century exposure of superstition : Select texts of Claude Pithoys (1687-1676)* (Martinus Nijhoff), 1972, p.10.

185. Pithoys C. Ibid., p.12.

186. Pithoys C. Ibid., p.13.

De ce fait, pourrions-nous dire, ces indices là peuvent être saillants chez une personne non possédée... mais tout de même assiégée extérieurement par des suggestions diaboliques. A cet endroit du débat émergea une fois de plus les questions discutées et combattues par les démonologues et les médecins, sur l'influence « impossible », « partielle » ou « totale » du surnaturel (dont le démoniaque) sur le naturel. Claude PITHOYS annonça que selon lui les diables, sans aller jusqu'à posséder une personne, étaient coupables entre autre de : « 1. *L'inciter & l'enflammer à quelque grande passion de cholere & de rage.* 2. *L'ayder à se mouvoir, manier, saulter, et posturer extraordinairement.* 3. *Luy reveler les choses occultes & secretes par le moyen des especes representatives...* »¹⁸⁷ etc. Insistant ensuite sur la difficulté à opérer le discernement, rappelant que « *des plus doctes, & des plus sages Docteurs y ont esté lourdement abusez* »¹⁸⁸, il posa pour prémice d'amener « *la personne soy disant possedée* »¹⁸⁹ à quelques Docteurs médecins « *qui ne soient pas de facile & legere persuasion* »¹⁹⁰ avant l'interrogatoire, les mortifications et les conjurations.

L'article huit fut entièrement consacré aux indices de possession diabolique :

- « *Si la personne prétenduë possedéé parle en langue estrangeres qu'elle n'ayt onc appris, notamment grec, hebreu [...] Item si elle discoure pertinement des sciences subtiles & sublimes qui soient au delà de sa capacité naturelle ou artificielle.*
- *Si elle descouvre les ruses & subtilitez, qu'on peut meslanger parly les exorcismes [...].*
- *Si elle cognoit toutes les personnes qui se presentent, sans le avoir jamais veuë, & sans avoir ouy parler.*
- *Si elle distingue & recognoit asseurement les Hosties consacrées, & celles qui ne le sont pas, [...].*
- *Si elle faict actions corporelles tellement surnaturelles que personnes du monde ne le puisse effectuer, ny par force, ny par agilité, ny par aucune industrie artificielle.*
- *Si durant l'agitation elle a le visage effarouché, les yeux estincellans, roulans & tournoyans extraordinairement, si les regards sont affreux, sa contenance hideux [...] Si elle a des notables tordemens de bouche [...] & des autres membres ; si le corps ou le col luy enfle demesurement ; si elle a la voix effroyable & hurle, jappe, ou mugit du gosier à la façon des bestes brutes »*¹⁹¹.

Ce qui nous paraît intéressant ensuite, c'est que l'auteur repéra une influence entre exorcistes et ces personnes soi-disant possédées.

Cependant, loin d'envisager un « *rapport magnétique* » avant la lettre, il attribuait cet effet à de mauvais exorcistes, fruit de leur crédulité, ou bien « *enflez de presumption* » ou encore certains « *agitez d'ambition & [...] par les appasts de vaine gloire, entraînant inévitablement la simulation, les tromperies et illusions* »¹⁹².

187. Pithoys C. Ibid., p. 11.

188. Pithoys C. Ibid., p. 15.

189. Pithoys C. Ibid., p. 27.

190. Pithoys C. Ibid., p. 17.

191. Pithoys C. Ibid., p. 22-23. Concernant les six indices de l'article huit.

192. Pithoys C. Ibid., p. 25.

Rapidement ensuite l'auteur reconnut que « *les exorcismes n'ont pas l'efficace sur l'obstinée & malicieuse volonté de la personne libre qui profère telle(s) calomnies, & non un diable possédant, comme l'on s' imagine* »¹⁹³, d'où l'importance de ne point accorder foi à ce que le possédé peut dire, sa parole n'ayant aucun intérêt si ce n'est de correspondre à la grille procédurale des formulaires d'exorcisme et des conjurations . Un autre aspect des fausses possessions découvertes, étant le discrédit des « *vrayes possessions, & un mespris de la puissance Ecclesiastique* »¹⁹⁴.

Ne disait-on pas que les exorcismes ne sont pas institués pour faire dire la vérité aux démons ! ... car le diable est considéré comme un menteur, et il préférerait sortir du corps qu'il possède plutôt que de se trahir en disant la (sa) vérité, dans un lieu où la Sainte Ecriture et les docteurs en Théologie font office d'orthodoxie.

L'exorciste commettrait d'ailleurs un péché en le questionnant sur des aspects ne relevant pas de l'exorcisme, et pourrait avoir des conséquences populaires véhiculant de la « calomnie ».

Une série d'épidémie collective de possession démoniaque gagnant principalement les couvents imprimeront spécialement une période délimitée à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle (Aix-en-Provence) et le milieu du XVII^e siècle (Louvain), en Europe. Bien entendu notre propos, modeste, ne vise pas à une étude exhaustive des phénomènes collectifs qui ont jalonné l'histoire de la chrétienté européenne et sa proche périphérie.

Mentionnons toutefois la disparité des phénomènes observés, appréhendés à partir de grilles interprétatives multiples, propres à des époques, des contextes donnés et des cultures locales, nationales ou internationales particulières. Nous évoquerons donc brièvement et rétrospectivement le *culte de Dionysos*, le *corybantisme* et les *pèlerinages d'Esculape* dans l'antiquité hellénique, les *croisades des enfants*, les *processions d'Echternach*, les *danses de Saint Guy*, les *sectes de flagellants* au Moyen Age, le *tarentisme* italien, les *chasses aux sorcières*, les *extases mystiques collectives* (trembleurs inspirés des Cévènes, convulsionnaires de Saint Médard...), les *épidémies de possession* (Aix-en Provence, Loudun, Louvain, Morzine...), les *thérapies magnétiques* des crisiaques autour du baquet de F. A. MESMER, ou les *guérisons somnambuliques* autour de l'arbre du marquis de PUYSEGUR à Buzancy, sans oublier les *groupes charismatiques*, les *suicides ou autodestructions collectives* dans un contexte religieux, ou encore les *guérisons miraculeuses* lors d'exorcismes collectifs..., la liste pourrait encore s'allonger sur plusieurs pages ! Ce sera dans le contexte de l'épidémie de possession survenue au couvent des ursulines de Loudun, entre 1632 et 1640 environ, que deux médecins s'affrontèrent, par écrits interposés, pour soutenir ou bien dénoncer la supposée véracité de la possession collective.

Dans un climat religieux propre à la *Contre Réforme*, en 1632 juste à la fin d'une épidémie de peste, sur fond d'enjeux politiques où les hommes du Cardinal RICHELIEU accusèrent, par l'intermédiaire de Sœur Jeanne des ANGES, supérieure de couvent, le curé Urbain GRANDIER qui finit brûlé sur le bûcher, au motif que ce dernier, ayant pactisé avec le diable, était le responsable désigné de la possession quasi-collective des religieuses du couvent.

193. Pithoys C. Ibid., p. 28.

194. Pithoys C. Ibid., p. 29.

Marc DUNCAN (? –1640) médecin d'origine écossaise et protestant, résidant à Saumur fut d'abord un critique virulent du Père TRANQUILLE, capucin et prédicateur, mais surtout exorciste et farouche ennemi d'Urbain GRANDIER. DUNCAN fut l'auteur d'un remarqué Discours de la possession des religieuses ursulines de Loudun (Saumur, 1634) qui fit réagir un autre médecin.

Celui-ci, Hippolyte Jules PILET de la MESNARDIERE (1610-1663), de confession catholique, médecin du Cardinal RICHELIEU se fera le champion d'une certaine orthodoxie en publiant, en réponse à DUNCAN, un Traite de la Melancholie, savoir si elle est la cause des Effets que l'on remarque dans les Possedees de Loudun. Tire des reflexions de M. sur le discours de M. D. (La Flèche, 1635).

La thèse de DUNCAN fut la suivante : il supposa aux religieuses un penchant « naturel » à la mélancolie favorisé par l'acédie, qui a pu fixer dans leur imagination l'illusion d'être possédée par le diable. Il s'agirait donc d'une inscription « involontaire » dans leur propre corps. A partir de là, folie et erreur d'imagination seraient la cause première quant au fait que ces religieuses croyaient être possédées sans l'être réellement : « cela arrive facilement aux esprits disposés à folie, s'ils sont renfermés dans un couvent et s'embarrassent dans la méditation et ce en plusieurs manières. Premièrement, après des jeûnes, veilles et profondes méditations des peines, des enfers et des diables et de leurs artifices [...]. Secondement une parole de leur confesseur bien dite mais mal interprétée, y pourrait donner occasion. Car s'il leur disait que tels ou tels mauvais désirs [...] viennent de la tentation et suggestion du diable, les sentant souvent renaître dans leurs cœurs, elles pourraient entrer en l'opinion d'être possédées [...]. Tiercement un confesseur leur voyant dire et faire choses étranges, pourrait par ignorance et simplicité croire qu'elles seraient ou possédées ou ensorcelées, et ensuite le leur persuader pour le pouvoir qu'il a sur les esprits [...]. Car les pauvres filles ajoutent beaucoup de foi à ce que disent leurs compagnes et n'osent pas révoquer en doute ce que dit leur mère supérieure [...] »¹⁹⁵.

Cependant, en ce XVII^e siècle, les conceptions théoriques ne sont pas encore élaborées de sorte à envisager puis justifier une autonomie de l'âme et ses effets possibles sur le corps, sous formes de réactions physiques et physiologiques de l'ordre de l'involontaire, de l'incontesté ou encore de l'inconscient.

Si ces pistes seront plus tard exploitées par l'école médico-psychologique française dans le sillage de Jacques-Joseph MOREAU de TOURS et Jules BAILLANGER à partir du milieu du XIX^e siècle, ou bien par les romantiques allemands, voire Arthur SCHOPENHAUER, Friedrich NIETZSCHE, ou encore Sigmund FREUD, lors de la dernière décennie du XIX^e siècle ; DUNCAN quant à lui attribua (sur un mode causaliste) au tempérament mélancolique dans une droite lignée hippocratique, l'émergence de ces imaginations à caractère morbide suggérant la possession diabolique.

Un jeu de force illustre bien la répartition des différents axes interprétatifs entre « folie » et « humeur noire » (maladie), « simulation volontaire » (escroquerie) et « possession diabolique » ou « sorcellerie » : les deux premiers points prendront de plus en plus de poids dans les décennies et siècles à venir, alors que le déclin de thèses propre à la possession démoniaque se fera jour à partir de 1660, non sans relents et résistances multiples.

195. Dandrey Patrick. De la pathologie mélancolique à la psychologie de l'autosuggestion : l'herméneutique de la sorcellerie et de la possession au XVII^e siècle, in *Littératures classiques*, 1995, 25, p. 136.

La faille émise par DUNCAN, à savoir les fondements naturels d'humeur noire dont les religieuses seraient le siège, plutôt que de dépasser le clivage simulation volontaire *versus* possession diabolique sera l'argument fort que dénoncera à juste titre PILET de la MESNARDIERE. Celui-ci opposa à l'hypothèse rationaliste de son confrère et adversaire le fait que le couvent dans son ensemble n'est pas constitué par des religieuses au seul tempérament mélancolique, le contredisant d'autant plus qu'il a pu les examiner lui-même. Fidèle au corpus hippocratique et à ses continuateurs, il ne peut admettre la « *coïncidence physiologique* » entre l'action de l'humeur noire et les moments où la patiente/possédée est exorcisée. Au final, la mélancolie serait propre à l'imaginaire de DUNCAN et non pas dans celui des possédés...

Marc DUNCAN, piqué au vif, publiera une *Apologie pour M. Duncan Docteur en Médecine. Contre le traite de la Melancholie. Tiré des réflexions du Sr. De la M* (s.l.n.d., paru certainement en 1635), où le médecin extraira six points de l'opuscule de la MESNARDIERE, qu'il discutera sur un ton polémique.

Un *premier point* soutenant « *l'appartenance de DUNCAN à la secte de POMPONAZZI* »¹⁹⁶ est retourné à l'accusateur au motif que celui-ci affirmait que la mélancolie pouvait faire deviner les choses à venir ce qui, d'un point de vue théologique serait signe authentique d'intervention surnaturelle, divine ou démoniaque.

Les *deuxième et troisième points* prirent en considération les signes et variétés de la mélancolie et leur potentialité chez les religieuses de Loudun. Comme BODIN en son temps, PILET de la MESNARDIERE concluait que les femmes n'ont aucune disposition à la mélancolie ; DUNCAN au contraire insista à nouveau sur l'inflammation du cerveau, les deux auteurs procédant en effet à des lectures différentes de la théorie des humeurs.

Un *quatrième point* « *met en cause le rôle de l'imagination, sa puissance, ses éventuels troubles* »¹⁹⁷, PILET de la MESNARDIERE considèrait que « *l'imagination [...] qui est l'asile de ceux qui sont au bout de leur finesses [...] n' a point un si grand pouvoir [...] et il faudrait qu'elle fut aussi puissante que les idées de Dieu même pour qu'une melancolique fut possédée à cause qu'elle avait cru l'être [...]. C'est notre jugement qui fuit la faute toute entière si en examinant les choses dont il doit être l'arbitre et le contrôleur général, il fait un faux raisonnement sur la qualité des espèces, et s'il approuve mal à propos une vision erronée [...]* »¹⁹⁸. En effet, force est de remarquer que pour Marc DUNCAN, l'imagination peut faire paraître réelle la chose imaginée : « *n'est ce pas l'imagination qui imprime des marques sur le corps [...] ainsi se font les convulsions, les palpitations, les tremblements, les stupeurs, les défaillances, les fureurs, les syncopes, et autres semblables accidents qui vous doivent faire connaître que si l'imagination [...] est beaucoup plus que vous ne croyez pour faire la santé ou la maladie* »¹⁹⁹.

196. Mensor Marc. Le débat médical autour de la possession de Loudun, in *Synapse*, 1987, 30, fév., p. 74.

197. Mensor M. Ibid., p. 74.

198. Mensor M. Ibid., p. 74.

199. Mensor M. Ibid., p. 74.

Le *cinquième point* portait sur un aspect spécifique de la mélancolie, peut-elle faire en sorte de permettre de deviner les choses à venir ? PILET de la MESNARDIERE soutenait que oui, mais prudent il distingua ce type de visions anticipées *induites* par le « suc mélancolique », des visions dont sont gratifiés les savants, prophètes de l'Eglise, dont l'*inspiration* proviendrait de Dieu seul. DUNCAN se fera très acerbe sur cette explication avancée par son contradicteur, sans cependant nier dans l'absolu le caractère prévisionnel, s'égarant chez les maniaques en prétendant que ceux-ci seraient à même de devenir polyglotte. L'explication qu'il proposera nous paraît cependant douteuse : « *le cerveau de l'homme et des esprits vitaux peuvent acquérir une certaine trempe en la frénésie, mélancolie ou manie, qui le fasse parler latin sans l'avoir appris auparavant* »²⁰⁰.

Enfin le *sixième point* fut consacré à la dangerosité du « suc mélancolique », PILET de la MESNARDIERE ne crut aucunement que les religieuses en fassent l'objet, DUNCAN affirmant évidemment le contraire.

Dans cette apologie, les arguments philosophiques que reprit DUNCAN sont le « *principe de proclivitas* »²⁰¹, au sens « *de la pente du tempérament mélancolique à une faiblesse de l'imagination compatible avec la santé* »²⁰². Autrement dit, DUNCAN contre PILET de la MESNARDIERE, accorda le pouvoir à la faculté imaginative d'influencer les religieuses, étant « *possédées* » par le seul fait de croire l'être : l'imagination perturbée ou affaiblie pouvant entraîner non la possession diabolique mais bien plutôt l'obsession d'être possédée, en étant « *malade de l'imagination, mélancolique d'esprit* »²⁰³ sans qu'aucun signe corporel puisse trahir cet aspect localisé. L'auteur ajoutant que « *ces maladies de l'imagination peuvent conduire le sujet à y imprimer les signes extérieurs d'un trouble simulé en toute bonne foi quoique sans aucune justification pathologique* »²⁰⁴.

Cependant n'omettons pas de préciser que les anciens modèles théoriques restent pertinent et dominant dans la réflexion des deux médecins ou chacun d'eux, poussés dans leurs retranchements respectifs, se rattachaient à un « *agent extérieur* », le *diable* pour PILET de la MESNARDIERE et *l'humeur noire* mélancolique pour DUNCAN.

Ce débat portait en son sein la question du statut à accorder à l'imagination, « *maîtresse souveraine d'erreurs et de fausseté* »²⁰⁵. En effet, la première moitié du XVII^e siècle verra un renouveau de l'interprétation de la faculté imaginative.

200. Leriche Pierre-Ambroise. *Etudes sur les possessions en général et celles de Loudun en particulier* (Plon), 1859, p. 257.

201. Dandrey P. Ibid., p. 137.

202. Dandrey P. Ibid., p. 137-138.

203. Dandrey P. Ibid., p. 138.

204. Dandrey P. Ibid., p. 138.

205. Dandrey P. Ibid., p. 140.

C'est un moment historique où le rationalisme émergea, et sapa les assises de l'ancienne conception scolastique des facultés de l'âme, extraite du traité d'Aristote (*De l'âme*) et reconfiguré par Saint Thomas d'AQUIN. C'est la période où le philosophe René DESCARTES (1596-1650) et le mathématicien Blaise PASCAL (1623-1662) trouveront pour consensus de réduire puis écarter les pouvoirs de l'imagination, ramenée à une puissance démoniaque et une force « hallucinatoire » qui serait porteuse d'illusions, d'erreurs et d'égarements ; afin de vider la mélancolie de cet artifice douteux tirant sa source d'un obscurantisme à dépasser.

Cette prise de position vint en écho à toute une tradition biblique enseignant la réalité des exorcismes, relayée par Saint Thomas d'AQUIN²⁰⁶ au XIII^e siècle puis, par le *Malleus maleficarum* (1486), ouvrage princeps de la chasse aux sorcières et prototype du manuel des inquisiteurs qui écartait l'imagination en tant qu'explication plausible des manifestations diaboliques (car ne pas l'avoir fait serait revenu à lui attribuer un pouvoir d'auto-persuasion interne sans agent surnaturel extérieur !). L'imagination se vit donc doublement disqualifiée, d'abord par l'Eglise et les démonologues qui la considéraient comme du ressort des hérétiques, ensuite par les philosophes du XVII^e siècle qui la caractérisaient comme véhiculant le faux et l'erreur. La médecine discuta aussi la place et le crédit à accorder à cette imagination. Au fil des siècles, la mélancolie intégra un florilège de manifestations diverses et hétérogènes, délires sans fièvres, prostrations contemplative à la lisière de l'acédie, maladies à prédispositions morbides, sagesse, folie, amour, possession, sorcellerie... Cette « entité » pas vraiment isolée fit office de sac contenant la théorie explicative par excellence, dans toutes ses diversités et variantes temporelles, de la médecine.

Cette étreinte colonisatrice subira donc un coup d'arrêt, coup porté contre la tradition hippocratique-galénique même, par certains médecins du XVII^e siècle, allant jusqu'à remettre en cause la présence de la bile noire dans les maladies à caractère mélancolique. A l'époque de ces épidémies de possessions, les auteurs tels Caspary MARCUCCI, James PRIMEROSE ou Paolo ZACCHIAS reprendront à leur compte ces critiques qui amèneront vers un lent désassemblage de la mélancolie, ou deux de ses formes se détacheront pour progressivement être autonomisées, l'hypocondrie et l'hystérie, à la faveur d'un nouveau questionnement pour le moins critique : « *comment expliquer qu'il existe des délires hypocondriaques sans diathèse ni tempérament mélancoliques, des maladies hypocondriaques sans issue délirante et des folies mélancoliques guéries sans recours à la purgation des humeurs [...]* »²⁰⁷.

206. Trois erreurs hérétiques sont combattues par Saint Thomas d'Aquin dans le *Commentaire sur le Livre des Sentences* : « *il n'y a pas de maléfices dans le monde sauf dans l'imagination des gens qui attribuent aux maléfices des effets naturels de caractère occulte. D'autres concèdent l'existence des sorciers, mais affirment que ceux-ci ne peuvent que se figurer concourir à des effets maléfiques. D'autres déclarent que les maléfices sont fortement imaginaires et fantasmatiques, bien que le diable soit réellement complice de la sorcière* », in Dandrey P. Ibid., p. 141. Les conceptions hérétiques ne manquaient cependant ni de piment ni de pertinence, à tel point qu'à certains moments, l'Eglise elle-même les repris à son compte aux fins de combattre les superstitions issues du paganisme et ... de l'hérésie, escamotant la vérité doctrinale du christianisme, et prenant le masque du préternaturel merveilleux, canalisé par le démoniaque.

207. Dandrey P. Ibid., p. 146.

La mélancolie, faute de pouvoir être réduite dans son ensemble à l'hystérie (qui n'est qu'une de ses formes pas encore vraiment investie, si ce n'est par une origine « atrabile »), se voit tamponnée à la seule physiologie mélancolique ; des phénomènes inexplicables tels les dons de langues inconnues deviennent donc externes à la médecine selon James PRIMEROSE (1580 ? - 1641), qui par défaut les attribuait au... diable. Ce schéma, adopté ou dénoncé, sera cependant en vigueur jusqu'à l'avènement de Thomas SYDENHAM qui localisa le « mal » au niveau du cerveau, détachant pour de bon l'hystérie qui jusqu'alors continuait d'être assujettie et instrumentalisée par la toute puissante mélancolie.

- Epidémie de possession à Louviers : introduction de l'imagination dans la mélancolie et effet de contagion sur un versant naturaliste.

De même, dans un document intitulé *Lettre d'un médecin anonyme à M. Philibert de la Marre, conseiller au parlement de Dijon* (sans date, 1647), nous pouvons consulter l'avis d'un médecin sur le cas des nonnes « possédées » de Louviers, avis qui a l'intérêt pour l'époque, de refuser toute autre explication que médicale. Ce médecin qui, par prudence sans doute, préféra garder l'anonymat, s'appuya d'abord sur l'autorité hippocratique en se référant à la théorie des humeurs. Quand ces dernières sont perverties, elles montent « traditionnellement » jusqu'au cerveau afin de troubler son bon fonctionnement, cela entraînant divers degrés de folie maniaque et visions mélancoliques infestés par toute sorte d'imaginations. L'auteur évoqua d'abord les « raiveries de matrice » induisant des fantaisies imaginatives (versant mélancolique), ensuite dans certains cas, il envisagea le passage possible de rêveries au délire (registre maniaque). Il s'empressa alors de prendre certaines précautions, précisant que « les voies de la nature sont les voies de Dieu »²⁰⁸, rajoutant que cet ordre naturel ne pouvait être perturbé par le diable sans que Dieu l'y ait autorisé. En bon mélancologue, il dénonça le caractère extraordinaire que certaines civilisations telles les arabes attribuaient à ces « maladies daemonium »²⁰⁹, qu'il s'empressa de démystifier en les dépouillant du caractère sacré.

Pour lui le délire mélancolique des religieuses de Louviers se rapportait à une « atrabile » d'origine hystérique (cf. empoisonnement du sang par la pourriture de la semence dans la matrice, due à la virginité des femmes, « maladie des vierges »²¹⁰) : précisons toutefois que cette « maladie », selon ce médecin, était logée dans le bas ventre quand bien même elle migrait en entreprenant certains voyages. Par contre, ce qui est intéressant chez cet auteur, c'est la théorie explicative qu'il échafauda à partir de ce constat purement naturaliste, axé non pas sur le diable mais bien sur l'imagination de « filles religieuses fort adonnées à de longues méditations dans lesquelles pour le plus souvent et faute d'une plus grande doctrine, elles ne se représentent que l'enfer et des diables, ou bien des histoires de possession, de tentation [...] »²¹¹, en insistant sur les facteurs d'imitations en œuvre dans une communauté où les nonnes sont en inter-relation quotidienne. C'est là un argument de poids qui eut le mérite d'esquiver l'objection sur la similitude des symptômes (toutes les nonnes seraient mélancoliques...) et la simultanéité des crises chez les différents membres.

208. Lettre d'un médecin anonyme à M. Philibert de la Marre, conseiller au parlement de Dijon (sans date, 1647), in *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle* (Fayard), 1979, de R. Mandrou, p. 198.

209. Anonyme. Ibid., p. 206.

210. Anonyme. Ibid., p. 201.

211. Anonyme. Ibid., p. 209.

Mentionnant la causalité supposée des symptômes et autres « *accidens* » référée aux « *ordures qui sont amassées vers la matrice [...]* »²¹², il mit en garde contre une pratique rituelle théologique : « *si on les travaille ou exorcise, tout aussytost leur fantaisie qui est desjà maladie et comme accoustumée et attachée à ces fantausmes leur agite tout le corps et principalement cette ordure de laquelle comme d'un fumier infaict que l'on remue, sort une grande abondance de vapeurs noires et malicieuses qui excitent tous les accidens que l'on voit et qui font tant de peur aux spectateurs* »²¹³. Il décrit les différents symptômes tels les convulsions, l'arc de cercle (« *il se ploie en arc vers le dos sans parole et sans action* »²¹⁴) etc... admettant que selon lui la cause de ces « accidens » est déjà déclarée et que c'est bien là la phantaisie qui agite le corps dans une emprise *naturelle*, et non pas un quelconque démon qui posséderait ledit corps par intervention *surnaturelle*.

Il conclua sur le primat de certains « *accidens d'une fièvre tierce* »²¹⁵ non sans ajouter au détour la sentence préventive suivante, argument fort des médecins contre les démonologues : « *Dieu ne permet jamais au diable de travailler le corps qu'il possède régulièrement selon les voyes de la nature en la façon que les maladies naturelles ont accoustumé de le travailler* »²¹⁶ car les voies de la nature sont du ressort de Dieu seul, qui à, poursuit l'auteur, pouvoir d'influer sur toutes choses.

Suite à un *Examen de la Possession des Religieuses de Louviers* (Paris, 1643) publié par le médecin Pierre YVELIN (1610-1670 ?), et bien qu'il y mentionna les signes de la possession d'après le rituel de l'exorcisme catholique, admettant même que tantôt certaines possessions sont authentiques, des factum libellés contre l'auteur (*Apologie pour l'Autheur de l'Examen de la Possession des Religieuses de Louviers. A Messieurs l'Emperière et Magnard Médecins a Rouën*, paru en 1643) furent produit en réaction pour continuer d'asseoir l'existence du diable.

- En 1725 fut publié à Paris un ouvrage ayant le titre suivant : *Lettres de St. André, conseiller-médecin ordinaire du Roy. A quelques uns de ses Amis, au sujet de la Magie, des Maléfices et des Sorciers. Où il rend raison des effets les plus surprénans qu'on attribue ordinairement aux Demons ; et fait voir que ces Intelligences n'y ont souvent aucune part ; et que tout ce qu'on leur impute, qui ne se trouve ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau-Testament, ni autorisé par l'Eglise, est naturel ou supposé*. Deux théologiens André BOISSIER en 1731, Antoine-Louis DAUGIS en 1732 montèrent en créneau afin de contredire cet « *impie* » (!) qui prétendit que les maléfices du démon seraient, la plupart du temps, explicables à partir « *d'une action purement physique due à des émanations corpusculaires* »²¹⁷. Le premier, A. BOISSIER, dans son *Recueil de Lettres au sujet des maléfices et du Sortilège ; servant de réponse aux Lettres du sieur de Saint André, médecin à Coutances sur le même sujet... avec la sçavante Remontrance du Parlement de Rouen faite au Roy Louis XIV, au sujet du Sortilège, du Maléfice, des Sabbats, et autres effets de la Magie, pour la perfection du procez dont il est parlé dans ces lettres*, omit simplement de faire référence à « *l'édit du Roy [...] concernant les Devins, les Sorciers, les Empoisonneurs [...]* » paru en...1682 qui niait implicitement la réalité des pactes sataniques et autres pratiques de sorcellerie !

212. Anonyme. Ibid., p. 213.

213. Anonyme. Ibid., p. 213.

214. Anonyme. Ibid., p. 213.

215. Anonyme. Ibid., p. 217.

216. Anonyme. Ibid., p. 216.

217. Wagner R. L. Ibid., p. 180.

M. DAUGIS dans son *Traité sur la magie, le sortilège, les possessions, les obsessions et maléfices*[...] s'appuya lui sur un ensemble de sources, Ecritures saintes, pères de l'Eglise, historiens, voyageurs... qu'il érigea en preuves afin que tous puissent reconnaître que la magie tout comme la possession sont des « réalités... qu'on ne saurait contester sans erreurs »²¹⁸. Son objectif en fin de compte fut de fonder une « méthode courte et facile pour discerner « la vérité du mensonge dans les occasions les plus embarrassantes et dans les maladies les plus équivoques » [...] »²¹⁹. Il fustige les médecins qui s'obstinent à proscrire des remèdes dont l'efficacité lui semble plus que douteuse, avançant l'argument devenu maintenant classique, « on conviendrait de bonne foi que de tels symptômes ne sont que les terribles effets du Sortilège et de la Magie ».²²⁰

Plus loin il précisa encore sa pleine confiance en la prière et la charité, puis poursuivant son acharnement sur la duplicité supposée des médecins, il prétendit que ces derniers, « s'ils admettaient des **maladies extraordinaires** ou des **Maléfices**, ils emploient toute leur éloquence pour en écarter jusqu'aux moindres soupçons, et se contentent de raisonner suivant les principes de leur art, et d'épuiser tous les remèdes sans aucun succès dans ces sortes de maladies »²²¹. Il semblerait que ce conflit violent véhiculé par cet auteur renvoyait plutôt à des règlements de compte sur fond de rivalités entre confesseurs, dévots d'une part et médecins corporatistes d'autre part. Les lettres de François de ST. ANDRE ne furent qu'un prétexte pour défouler les ressentiments étant donné que même ce dernier, médecin, admettait « qu'il y a des occasions où « Dieu permet au Diable d'agir et de faire certaines choses qui surpassent le pouvoir de l'art et de la nature » [...] »²²².

Cependant, ne voyons pas dans ces virulentes controverses un aperçu général des relations entre médecins et théologiens en cette fin du XVIII^e siècle. Notons que déjà, ou encore, les autorités ecclésiastiques sollicitaient parfois les facultés de médecine pour des expertises, mais aussi des avis. Un questionnaire sera soumis à des médecins de Montpellier en 1670, portant sur la vraisemblance de certains phénomènes observés chez les possédés, et s'il était envisageable de leur accorder un crédit suffisant pour y voir des signes véritables et certains de possession démoniaque. Le questionnaire se rapportait aux manifestations suivantes : « *Le pli courbement et remuant du corps, la tête touchant quelque fois la plante des pieds ; la vélocité des mouvements de la tête par-devant et par-derrrière ; l'enflure subite de la langue et de la gorge ; l'immobilité de toute le corps ; le jappement ou clameur semblable à celle d'un chien ; le fait de répondre en français à des questions posées en latin ; des piquères de lancettes faites sur diverses parties du corps sans qu'il en sorte du sang* »²²³.

218. Wagner R. L. Ibid., p. 181.

219. Wagner R. L. Ibid., p. 181.

220. Wagner R. L. Ibid., p. 182.

221. Wagner R. L. Ibid., p. 182 (le gras vient de nous).

222. Wagner R. L. Ibid., p. 182.

223. Foucault Michel. Médecins, juges et sorciers au XVII^e siècle (1969), in *Dits et Ecrits* (Gallimard), 1994, tome 1, p. 760.

Thomas SYDENHAM (1624-1689) médecin écossais et docteur du Pembroke College de Cambridge, opéra le désenclavement de l'hystérie en réussissant à l'extraire de la mélancolie. Dans son œuvre majeure *Dissertatio epistolaris ad Guglielmum Cole [...]* (Dissertation en forme de Lettres... adressée au docteur William Cole de Worcester) en 1682 à Londres, il s'agissait, afin d'établir sa « révolution », de prendre en compte deux modèles conceptuels du XVII^e siècle, en vue de les synthétiser sur un mode novateur. Tout d'abord, la *physiologie mécaniste* (localisation *cérébrale* du mal) opérant une distinction plus radicale entre la matière et l'âme, portant du même coup en coulisse l'intuition pas encore aboutie ni assumée, du caractère « *psychique* » en cause dans la maladie hystérique.

Cette dernière, selon Patrick DANDREY sera rejetée de la matrice dans le cerveau, puis de celui-ci dans les esprits animaux ou enfin de ces esprits animaux, mutilés de leur dimension spirituelle propre à la scolastique, elle tendra vers l'« esprit ». Pour SYDENHAM les passions et l'imagination joueront un rôle de causes externes du mal dans l'hystérie, induisant un désordre des esprits animaux ou la « *faiblesse naturelle de ces agents de l'âme répandus par tout le corps y figurent encore au titre de causes internes* »²²⁴.

La deuxième théorie annexée par SYDENHAM sera la *iatrochimie* de Jan Baptiste VAN HELMONT (1557-1644), théorie portant sur la « *circulation des vapeurs dans les conduits des nerfs jusqu'aux organes irrigués par ceux-ci* »²²⁵, faisant intervenir un désordre des esprits animaux, afin d'expliquer les symptômes de l'affection hystérique.

Donc pour SYDENHAM il existerait bien un lien entre « *physis* » (matière) et « *psyché* » (âme) dans le cerveau où le mal se forme, et de plus il supposa une certaine relation « *entre les maladies de l'esprit et le corps où elles répercutent leurs effets : un lieu par quiproquo et duperie qui consiste pour elles à y induire une autre maladie à travers la médiation de laquelle elles s'expriment* »²²⁶.

D'un certain point de vue, en avançant tout un ensemble de précaution au regard de la relativité historiographique, cette pensée contient déjà les idées de « *mimesis* », de « *théatralité* », d'« *actes involontaires* » et bien sûr d'« *imagination* », quand il ne s'agit pas de leurs revers, c'est à dire d'« *imposture* » et de « *simulation* », notions phares logées dans les discours hystériques, qui auront des échos à la fois si singuliers et si généraux, dans les espaces et interstices psychopathologiques, traduits diversement par J. M. CHARCOT jusqu'au jeune S. FREUD, de J. BABINSKI à l'ère dite post-moderne. Si, comme le nota encore P. DANDREY, SYDENHAM rejeta les modèles jusque là traditionnels de la mélancolie hystérique et hypocondriaque, il en extraira toutefois les matériaux de la construction de son édifice théorique, « *en inversant l'ordre de priorité entre l'âme et le corps, il semble propulser sur celui-ci (le corps) les figures du délire mélancolique régnant jusqu'alors dans celle-là (l'âme)* »²²⁷. Il s'agit là d'un retournement au moins partiel du modèle scolastique, à savoir que l'imagination (en tant que faculté de l'âme) étant malade, « *mimerait* »²²⁸ une maladie imaginaire du corps, illustrée par des symptômes en apparence réels, mais en réalité des leurres, caution in fine d'une affection morbide.

224. Dandrey P. Ibid., p. 153.

225. Dandrey P. Ibid., p. 151.

226. Dandrey P. Ibid., p. 153.

227. Dandrey P. Ibid., p. 154.

228. Thomas Sydenham affirma que « *l'hystérie se rencontre chez un sixième des patients et qu'elle peut imiter presque toutes les maladies qui arrivent au corps humain [...]* », article Sydenham, in Morel Pierre. *Dictionnaire biographique de la psychiatrie* (Synthélabo), 1996, p. 230.

Cette façon de penser battit en brèche le schéma traditionnel consistant à attribuer une causalité linéaire aux seules humeurs, ayant alors pour conséquence notamment le délire, au profit de l'intuition de Marc DUNCAN, d'un primat de l'imagination dérégulée et /ou abusée par des lectures traitant de l'ascèse et de la démonologie, dans un contexte de confinement souvent monastique, et sous influence théologique. Le prix à payer sera l'éclatement du modèle mélancolique traditionnel, bien que les débats continueront encore longtemps à faire rage, entre « *théorie explicative démoniaque* » et modèle de « *simulation involontaire* » (!) avant l'heure.

Notons que la fin du XVII^e siècle en France sera jalonnée de luttes et persécutions contre les minorités religieuses, non sans entraîner un certain nombre d'effets : « *à ces persécutions, jansénistes et protestants répondent par tout un mouvement d'exaltation qui se déploie d'une ferveur redoublée au prophétisme, à l'organisation de miracles, à l'extase et aux transes* »²²⁹. L'Eglise et le pouvoir royal trouvèrent à s'accorder contre le parlement, trop peu sévère à leur goût contre les protestants, et de plus soupçonnés souvent de complaisance à l'égard des jansénistes.

De ce « triumvirat » ou des alliances se nouèrent, des conflits naissants et s'échafaudant, les relations de pouvoirs étant perpétuellement discutées ; les autorités religieuses firent appel au témoignage de la médecine à propos de ces cas, avec pour objectifs sous-jacents à cette démarche, le double but suivant :

- « *nier aux yeux du public le caractère surnaturel des phénomènes et de les convaincre, en bénéficiant de l'équivoque qui règne entre folie et feinte, maladie et supercherie, qu'il s'agit de faits qui entrent dans le domaine de possibilité de la nature ; il s'agit de montrer qu'aucune foi religieuse ne doit pouvoir s'appuyer sur eux* »²³⁰.
- « *d'éviter l'intervention possible et l'indulgence probable des parlements : l'accusation de folie permet d'envoyer sans jugement les coupables dans des maisons d'internements* »²³¹.

L'Eglise tendra à vouloir démontrer que le « *fanatique* » n'est rien moins qu'un « *insensé* » et donc que tous les phénomènes s'apparentant chez ces derniers aux miracles chrétiens et à l'extase des mystiques catholiques ne sont en fait que des contrefaçons pathologiques, soumises aux mécanismes de la nature, ou en tout cas estampillé par la médecine comme tels.

Les *trembleurs des Cévennes* sont donc à resituer dans un contexte de persécution dans le Languedoc (Dauphiné, Vivarais, Cévennes) à la fin du XVII^e – début du XVIII^e siècle, sous le règne de Louis XIV et la révocation récente de l'Edit de Nantes (1685). Dans cette région protestante, des manifestations individuelles et collectives d'extases prophétiques se produisirent, d'abord chez les chefs camisards inspirés, gagnant ensuite le presque ensemble de la population, femmes et enfants inclus. La phénoménologie décrite fut la suivante : « *ces prédicateurs que l'Esprit allait saisir tombaient dans des contorsions, qui commençaient par des frissons, des tremblements de tout le corps et des faiblesses [...] se jeter par terre à la renverse. Ils demeuraient assoupis dans cet état quelques instants, ils se mettaient à prêcher et prophétiser [...]* »²³².

229. Foucault M. Ibid., p. 763.

230. Foucault M. Ibid., p. 763 (le gras vient de nous).

231. Foucault M. Ibid., p. 763.

232. Verbizier Jean de. Transes et prophétisme. Les Trembleurs des Cévennes, in *Annales médico-psychologiques*, 2000, 158, 1, p. 64.

Certains inspirés, témoignaient notamment après leur agitation corporelle, extases prophétiques, glossolalie, insensibilité, amnésie quasi-totale, que « *je ne suis pas l'auteur des agitations dont je souffre dans mes extases. Je suis mû par une force qui est au dessus de moi. Les paroles prononcées par mes organes, elles se forment sans dessein de ma part et sans que mon esprit participe à cette opération merveilleuse* »²³³.

L'intendant du Languedoc, un certain BAVILLE pris contact avec la faculté de médecine de Montpellier afin de diligenter des expertises médicales en 1703 auprès de quelques *petits* prophètes. Les conclusions furent empreintes de la perplexité des médecins, ces derniers refusant de parler de prophétisme ou de démoniaque, ne trouveront pas non plus ces enfants malades ni simulateurs. Le diagnostic de folie étant écarté aussi, il se rabattirent in-extremis sur le terme de « *fanatique* » dont la polysémie semblait tout aussi douteuse quant à l'emprunt, ne signifiant rien de précis sur le plan médical. Les « *fanatiques* » (1703) seront renommés « *conflains* » (gonfleurs) en 1710, puis « *trembleurs* » vers 1785, inspiré par les Quakers.

Par la suite plusieurs magnétiseurs tel Alexandre BERTRAND au début du XIX^e siècle se saisirent de ces phénomènes, l'aliéniste Louis-Florentin CALMEIL parlant à leur propos d'*hystérie contagieuse* en 1845.

Dans le registre théologique, Esprit FLECHIER, témoin catholique des assemblées protestantes du Vivarais évoquera, au début du XVIII^e siècle ces « *fanatiques* » pendant la guerre des camisards (1702-1704) en opérant une bipartition discursive intéressante, comme le relèvera Michel FOUCAULT. L'influence *satanique* n'est avancée que lorsque l'auteur s'adressait aux prêtres de son diocèse : « *ils écoutèrent la voix trompeuse des séducteurs, le souffle du démon leur parut une inspiration du Saint-Esprit. Il apprirent à leurs enfants l'art de trembler et de prédire des choses vaines. Il se forma dans leurs assemblées des conspirations* »²³⁴. Par ailleurs, pendant ses prêches face aux fidèles, il évoqua plutôt la *folie* et le *délire* : « *secte pleine d'illusions et de mensonges, [...] qui met dans l'imagination et la bouche des enfants ses songes et ses visions, qui prend ses agitations et ses rêveries pour des opérations du Saint Esprit* »²³⁵.

Un autre événement peut être inscrit dans le registre de minorités religieuses persécutées, il s'agit des convulsionnaires jansénistes de Saint Médard vers 1729. Le *lieu* des « *œuvres* » fut le petit cimetière parisien de Saint Médard, les « *miraculés* » firent partir de toutes les couches de la population (noblesse, bourgeoisie, peuple...), la *relique* fut la pierre du tombeau du diacre François PARIS, alors récemment décédé.

L'« *opération des miracles* » fut perçue comme des guérisons progressives après un certain délai, souvent accompagnée de sensations douloureuses. Les convulsions (« *œuvre des miracles* ») touchaient surtout des femmes, qui furent « *victimes* » des « *secours* » (grands ou petits) en tant qu'actes de violence exercés sur les corps des convulsionnaires pour les soulager, et administrés par des « *secouristes* » (ou travailleurs) masculins.

233. Verbizier J. de. Ibid. p. 65.

234. Foucault M. Ibid., p. 764.

235. Foucault M. Ibid., p. 764.

Les « preuves » seront apportées par le parlementaire converti Antoine CARRE de MONTGERON (1686-1754) dans un volume : *La Vérité des miracles opérés à l'intercession de M. de Pâris et autres appelans, démontrée contre M. l'Archevêque de Sens* (Utrecht, 1737). Cette œuvre contient le récit illustré de miracles, affirmés à partir de certificats et constats médicaux, procès-verbaux de notaires, dissertations théologiques diverses sur les convulsions... et d'autres documents de première main. Alors que CARRE de MONTGERON remettait son ouvrage en mains propres au roi, il fut arrêté le lendemain, emprisonné dix-sept années consécutives, et mourut en captivité en 1754.

Cette réaction radicale à l'encontre de l'auteur, mais aussi la fermeture du cimetière de Saint-Médard sur ordre du roi, l'interdiction de pratiquer des « cabrioles » et d'user de « secours », tant dans les sphères publiques que privées, est à resituer dans le contexte du XVIII^e siècle français où le rapport des miracles à la doctrine de l'Eglise était capital.

Déjà le cardinal LAMBERTINI (futur pape Benoît XIV) rédigea son traité *De serorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (Bologne, 1734-1738) en 4 volumes, où il y était indiqué que « les faux miracles sont distingués des vrais efficacia, utilitate, mode, fine, persona et occasione »²³⁶. Le souci premier des autorités ecclésiastiques portait sur les attaques des philosophes incrédules avec pour propos de trouver une réponse à la question suivante : comment dénoncer les faux miracles sans pour autant nier les vrais ? Bien que le chancelier Henri-François d'AGUESSEAU s'astreignit, dès janvier 1732, à la tâche, de rédiger des mémoires sur l'enquête des miracles de Saint-Médard, il ne parvint pas à discerner le vrai du faux miracle et conclua à la probabilité que certaines guérisons purent être authentiques. Mais afin d'éviter que le miracle ne soit souillé par la verve des écrivains et autres philosophes incrédules, il tenta d'établir une « règle des miracles », qui ne fut point ralliée par les apologistes chrétiens, où « le témoignage de la raison vient se substituer à la certitude de la foi : « connaissons nous assez bien les lois secrètes et les ressorts de la nature, pour pouvoir jamais prononcer avec assurance qu'un tel fait est contraire à ses loix, et par conséquent miraculeux ? Il suffit, pour se prononcer, de consulter la raison, l'évidence est comme la lumière, elle se fait sentir par elle-même » [...] »²³⁷.

De part et d'autre, il s'agissait d'établir un rempart défensif entre la secte janséniste luttant contre la « Bulle Unigenitus », dont les convulsions relevaient tantôt de la simulation, surtout de la pathologie morbide, et éventuellement du diable ; l'Eglise catholique demeurant la seule à être à même de discerner les vrais miracles des faux. De fait, « entre 1656 et 1732 la théologie cartésienne – et surtout l'influence déterminante de MALEBRANCHE – a ramené le miracle dans l'ordre naturel de l'explication »²³⁸.

Pourtant, « que les prophètes du Vivarais ou les convulsionnaires de Saint-Médard soient des malades n'exclut pas, au contraire, qu'ils soient des simulateurs »²³⁹, comme si un double-verrou était nécessaire pour canaliser ces phénomènes : celui de la médecine corporatiste qui gagnait en légitimité et en reconnaissance, notamment face au corps ecclésiastique ; et l'Eglise qui disqualifiait et discréditait ces expériences hétérodoxes, rabattues sur la sphère du naturel et taxées, en plus du cachet pathogène du ressort de la médecine, de simulation face aux fidèles, et de contrefaçon diabolique en cercle restreint diocésain.

236. Armogathe Jean. A propos des miracles de Saint-Médard : les preuves de Carré de Montgéron et le positivisme des Lumières, in *Revue de l'histoire des religions*, 1971, CLXXX, 2, p. 150.

237. Armogathe J. Ibid., p. 152.

238. Armogathe J. Ibid., p. 135.

239. Foucault M. Ibid., p. 765.

II. Historicisation d'une « psychologie » comme domaine de connaissances autonomes

Depuis la nuit des temps jusqu'au XXI^e siècle d'après le calendrier chrétien, aux « quatre coins » du monde quand la terre était encore considérée comme plate, les hommes se sont astreints à des découpages théoriques guidés par des « théories de la pratique » diverses et originales afin d'esquisser voire appréhender le domaine de l'âme (la « *psukhe* ») et ses différentes facultés. Quelques nuances cependant sont à affirmer, le parti pris des terminologies grecques, comme celles citées ci-dessus, sont à relativiser quand on s'extrait des limites géographiques de l'Europe. Ensuite, dans la presque totalité des systèmes de pensée métaphysique, spéculatifs ou dits pratiques, la notion de « *psychologie* » n'existe pas encore de manière explicite, sans même envisager d'autonomie en terme de concept, référé et articulé à un savoir constitué. Cet aspect « *psychologique* » pourra donc être saisi dans un système, y jouer un rôle majeur ou mineur, assumé ou non d'ailleurs, être totalement inexistant ou pris dans un démarcage qui se distingue des lois locales occidentales contemporaines, en tirant donc une substance autre dans des zones moyen-orientales ou encore extrême-orientales..., pour ne citer là que ces alternatives.

Donc, avant d'articuler notre partie sur une « psychologie » dans un lignage généalogique chrétien, en insistant sur la théorie de Christian WOLFF et ses incidences jusqu'aux *idéologues* du XVIII^e en France, passons brièvement en revue une série de traditions, systèmes et expériences fondés par différents courants, cultures ou civilisations, au décours de l'humanité ou semble t'il, des « *psychologies* » diverses sont en jeu : religions et cultes préhistoriques d'influences surnaturelles, chamans sibériens ou aborigènes, penseurs de l'Inde (du temps des Védas, des Upanishads et au-delà...), divination en Grèce antique (Pythie d'Apollon...) ou en Afrique Subnigérienne, philosophes grecs, médecines hippocratico-galéniques, conceptions théurgique de l'Egypte pharaonique, sciences de la Rome antique, théologie juive et chrétienne, « hérésies » diverses (au sens chrétien, tels les gnosticismes...), philosophies hébraïques et arabes, convergeant pour partie dans le modèle des facultés de l'âme propre à la scolastique médiévale latine, kabbalisme juif et chrétien tardif, démonologie islamique, conceptions mystiques, ésotérisme à la Renaissance (magie, alchimie, astrologie...), hermétisme néo-alexandrin, philosophie de la nature, plus tard théosophie boémienne et rosicrucienne, Romantisme allemand, magnétisme animal et somnambulisme, cultes africains de sorcellerie, magie noire et empoisonneurs, vaudous haïtiens, ou encore philosophie éclectique, médecine aliéniste, automatisme psychologique janetien sans même aller jusqu'aux sciences dites occultes (spiritisme, société théosophique, anthroposophie steinerienne...), la métapsychique, la théorie neurologique de H. JACKSON, la psychanalyse de S. FREUD ou la psychologie analytique d'un de ses disciples dissident C. G. JUNG..., la liste, non exhaustive, est bien sûr sans fin !

1. Origine d'un terme « réformé » : de P. MELANCHTHON à la tradition universitaire de Marbourg et Leyde aux XVI^e et XVII^e siècles.

L'histoire d'une discipline ne peut se saisir dans ses seules limites intrinsèques du champ épistémologique qu'elle recouvre. Chaque science et chaque forme culturelle représente une borne de fixation référée à un contexte donné qui n'est jamais totalement abstrait du savoir préétabli sur lequel elle s'appuie, sans pour autant consister non plus à une addition pure et simple des connaissances, un aboutissement supérieur en terme d'échelle de valeur. La psychologie ne fait pas exception à ce constat, entre synchronisme et sphère d'influence en liaison avec d'autres disciplines externes, et au centre de l'établissement de nouvelles perspectives. L'individualisation de la psychologie comme *savoir indépendant* n'est guère très ancienne, il n'est possible de remonter qu'au XVIII^e siècle pour le constater.

Préalablement d'abord, il semblerait que Marco MARULIC (1450-1524), grand humaniste et poète d'origine croate (région de Split), fut le premier à employer le mot latin « *psychologia* » vers 1520, avant même le philosophe protestant Philipp MELANCTON (1497-1560), ami intime et disciple de Martin LUTHER, qui en fit mention dans ses leçons académiques vers 1530. Cependant le mot latin « *psychologia* » daterait du XVI^e siècle, et fut forgé à partir de deux racines grecques (« *psyche* » signifiant âme, et « *logia* », au sens de science) afin de produire une étude, une « science de l'âme ».

Insistons encore sur le fait qu'avant la fin du XVI^e siècle, « le mot « *psychologie* » n'existe pas en grec classique, ni tardif ; on ne le trouve pas davantage durant la période byzantine, ni dans la tradition patristique »¹. Le *Lexicon* d'E. A. SOPHOCLES ne fait d'ailleurs aucune mention du mot « *psuchogonia* » (génération de l'âme) ou encore, « *psuchodiabatos* » (passage de l'âme)... selon Paul MENGAL². Dans ce cadre là, il faudra retenir son appartenance à la scolastique universitaire de l'Allemagne luthérienne, se situant dans la perspective du traité aristotélicien *De l'âme*, donc à entendre dans cette acception, comme projet de « *méditation et de retour à l'homme intérieur* »³. Avant le XVIII^e siècle, ce sera le mot latin qui s'intégrera au savoir traditionnel, à la fois non naturalisé dans les langues européennes, et objet d'une « omerta » dans les écrits des philosophes étrangers aux universités.

Ce n'est donc qu'au XVIII^e siècle que le mot « *psychologie* » fit son apparition dans les langues de l'Allemagne, de la France et de l'Angleterre, gagnant à être mentionné malgré l'aspect nuancé de l'*Encyclopédie* [...] à son égard, où la critique formulée par F. BOISSIER de SAUVAGES dans le discours préliminaire à sa *Nosologie méthodique* (1763) : « *Les mots d'appétit, de fureur, de passion, d'ennui sont des termes de psychologie, qu'on doit bannir de la nosologie* »⁴, se référant explicitement à l'œuvre de Christian WOLFF que nous étudierons un peu plus bas. C'est à cette même époque que le mot psychologie est attesté (1760), quant au terme « psychologue », il sera de moins en moins employé seul, s'accompagnant un peu d'épithètes ou de génitifs qui le spécifieront : *psychologie scientifique* (1851), *psychologie individuelle* (1866), *psychologie appliquée* (1866), *psychologie expérimentale* (BINET, 1894), *psychologie religieuse* (1900), *psychologie animale* (1900), *psychologie comparée* (1905), *psychologie pathologique* (1907), *psychologie différentielle* (1909)⁵... De fait, l'histoire de la psychologie ne commence pas avec son institutionnalisation (cf. dernier quart du XIX^e siècle) mais bien avant. Le mythe véhiculé d'une fondation de la psychologie, faisant office d'histoire, initie une certaine légitimité (et non l'inverse), garant d'une opération visant l'autonomie de cette psychologie après de longs et nombreux conflits engagés au sein de la philosophie qui l'abritait jusqu'alors possessivement.

1. Mengal Paul. Pour une histoire de la psychologie, in *Revue de synthèse*, 1988, 3-4, p. 491.

2. L'auteur ayant consulté le *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Period 146 B. C. to 1100 A. D.* New-York, 1888, d'après l'article cité ci-dessus, p. 491.

3. Lantéri-Laura Georges. Introduction générale à la psychologie, in *E. M. C. Psychiatrie*, 11-1967, p. 1.

4. Gusdorf Georges. Première partie. La Psychologie, in *Les sciences humaines et la Conscience occidentale VI, l'avènement des sciences humaines au siècle des lumières* (Payot), 1973, p. 26.

5. Brandt Pierre-Yves. Quand la religion se mire dans la lorgnette de la psychologie, in *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changement des contextes socio-culturels, requête réflexives* (Labor et Fides), 2002, p. 270.

L'érection de laboratoires de psychologie expérimentale outre-rhin d'abord, notamment celui de W. WUNDT, influences diverses et nombreuses de S. FREUD ou T. G. FECHNER qui se feront (ou seront mis par l'historiographie en position de) chantres de ce mythe de rupture. Il est vrai que la psychologie n'a jamais eu d'objet propre, au sens exclusif du terme. Elle partagea l'étude de l'«*âme*» avec la théologie et la métaphysique, l'«*entendement*» et la «*conscience*» furent des objets mitoyens, la philosophie naturelle s'octroyant l'essentiel, le «*comportement*» enfin fut aussi pris en considération par la biologie.

Cette partie de nos prolégomènes visera à un examen sommaire d'un *détachement* progressif d'une psychologie qui peinera à s'affranchir de la métaphysique (modèle d'une anthropologie bicéphale, marquée sur un «*homo duplex*»); et en parallèle la *réintroduction*, ou du moins la relecture d'une psychologie reliée à une *anthropologie ternaire* (corps et âme, l'esprit venant compléter cette «*trinité*») dans la veine de la théologie, surtout catholique. En fait, comme nous tenterons de l'illustrer, c'est en tant que théorie générale du vivant que naîtra la psychologie au XVI^e siècle, ayant pour objectif d'étudier l'âme et ses facultés, au même titre que l'anatomie qui s'adonne à l'étude du *corps* et ses organes.

Nous ne pouvons pas nous attarder sur les prémices du dualisme corps/âme tant aux sens restreint qu'élargi, notons quand même au passage une généalogie déclarée s'originant d'une part de Platon au néo-platonisme plotinien et toute une tradition hellénique basée sur un «*homme intérieur*» et un «*homme extérieur*», qui inspira la distinction paulinienne fondée sur l'homme de chair et d'esprit. N'omettons pas les courants gnostiques ni les pères de l'Eglise (ORIGENE, Jean CASSIEN...), amplifiés et commentés par Saint Augustin et ses continuateurs. Ensuite évoquons la redécouverte scolastique d'Aristote et la synthèse thomiste sur fond de conflits d'interprétation jusqu'au naturalisme padouans et la scolastiques tardives du XVI^e siècle.

Et d'autre part, en parallèle, cette «*dualité*» sera éprouvée chez les théologiens mystiques du XII^e siècle, la mystique rhénane du XIV^e siècle (de Maître ECKHART à Jean TAULER...) puis par Martin LUTHER, Ulrich ZWINGLI et Jean CALVIN; ce dernier placera même le corps comme instrument du Salut (créé par Dieu). Rappelons tout de même qu'au XIII^e siècle, et l'émergence des universités scolastiques en Europe, une discipline philosophique fit office de socle à partir desquels les arts libéraux purent se définir. Cette philosophie, la «*Physica*», était définie comme «*science théorique ou contemplative et ne présente aucune caractéristique qui pourrait la désigner comme science expérimentale*»⁶. Cet aspect n'est point exceptionnel pour l'époque, et les commentaires du *De Anima* d'Aristote ne font pas exception. Alors que l'âme serait forme du corps, on examine les fonctions *végétatives*, *sensitives* et *intellectives* de cette âme aristotélicienne. «*L'Eglise est particulièrement soucieuse de préserver la croyance en une âme unique, personnelle et immortelle et combat sans relâche toute interprétation qui viendrait critiquer cette position doctrinale*»⁷; les commentateurs escamotant ce dogme chrétien furent combattus, tel Alexandre d'APHRODISE et AVERROES. Par ailleurs, au XII^e siècle, la notion de «*personne*» sera élaborée par les spirituels, possédant comme facultés «*la mémoire, l'intelligence et la volonté, images respectives du Père, du Fils et de l'Esprit*»⁸, à l'aune du dogme trinitaire.

6. Mengal Paul. Naissance de la Psychologie : la nature et l'esprit, in *Revue de Synthèse*, 1994, 3-4, p. 356-357.

7. Mengal P. (1994). *Ibid.*, p. 357.

8. Mengal P. (1988). *Ibid.*, p. 496.

Cette « Physica » permettra de déterminer deux espaces séparés, même si l'un exercera un contrôle dans le champ de l'autre : une conception naturaliste de la science axée sur la cause seconde des phénomènes obscurs, et des interrogations métaphysiques du domaine de la théologie (portées sur les causes premières). L'Université de Padoue sera le haut lieu de cet état d'esprit ou l'anatomie bénéficiera de cette division, et sera reconfigurée à partir de la révolution opérée par un réformateur religieux allemand du nom de Philipp MELANCHTHON.

P. MELANCHTHON (1497-1560), fut un théologien réformateur et un humaniste allemand, proche de LUTHER, il rendit public en 1540 un *Commentarius de anima*. L'auteur protestant révisa et infléchit l'âme aristotélicienne (subdivisée en intellect, sensitif, végétatif) dans un lignage paulinien (cf. la distinction de Saint Paul entre l'homme de chair et d'esprit), « *en attribuant au corps des fonctions jusque là réservée à l'âme végétative et sensitive. Le cerveau devient l'organe principal des fonctions sensibles et supplante le cœur comme siège de la vie affective et de la pensée* »⁹. De là les fonctions *végétatives* et *sensitives* furent réduites à des fonctions organiques, assujetties au corps, l'âme *intellective*, immatérielle conservant son indépendance vis à vis du fonctionnement organique. L'âme intellectuelle, sans être un organe, agirait sur le *corps* par l'entremise du cerveau (prenant la place du cœur) : « *les instruments de cette communication entre l'âme et les organes sont les esprits animaux, censés animer le corps [...]* »¹⁰. Le corpus médical du XVI^e siècle attribuait aux esprits animaux (ou « *spiritus* », élaborés dans les ventricules cérébraux, constitués d'une matière subtile donc invisible) la fonction de transmettre au corps les injonctions émanant de l'âme. Il faut bien repérer que la conception de MELANCHTHON déconstruisit le modèle classique aristotélicien d'une âme *tripartite*, entretenu par la théologie scolastique ; en lui substituant une construction *dualiste* opposant le corps (fonctions végétatives et sensibles) à l'âme (siège de la pensée) : « *l'ordre transcendantal de la métaphysique thomiste, pour laquelle le corps existe par l'âme, est donc rompu. Ame et corps ne sont plus deux substances partielles incomplètes et métaphysiquement ordonnées l'une à l'autre. La psychologie qui se construit à Marbourg et à Leyde est dualiste. L'anthropologia est bidimensionnelle dans sa composition articulée en anatomie, science du corps et psychologie, science de l'âme unie au corps* »¹¹.

Un point de rupture s'instituait au centre même d'une métaphysique catholique scolastique, amenée par un protestant, MELANCHTHON, grand réorganisateur de l'enseignement en Allemagne après la Réforme, ayant inspiré SEIDEL, GOCCLENIUS, SNELLIUS... et leurs disciples, qui vont diffuser cette nouvelle « *anthropologie* », distante de l'aristotélisme traditionnel. Cette « *Antropologia* » (terme datant de 1501, émanant de Magnus HUNDT, émergeant alors même que l'anatomie lézardait les socles médico-hippocratiques et métaphysico-aristotélicien, avec des connaissances plus précises du corps humain), signifiant science de l'homme, envisageait un homo duplex sectorisé en deux parties. Les tenants de cette division dont les chefs de file furent Rodolphus GOCCLENIUS (1547-1628) de Marbourg et Rudolphus SNELLIUS (1546-1613) de Leyde, étaient adeptes d'une conception créationniste de l'âme : en effet, « *l'âme est une création individuelle renouvelée par Dieu à chaque conception d'un être humaine* »¹² et s'oppose donc au traducianisme.

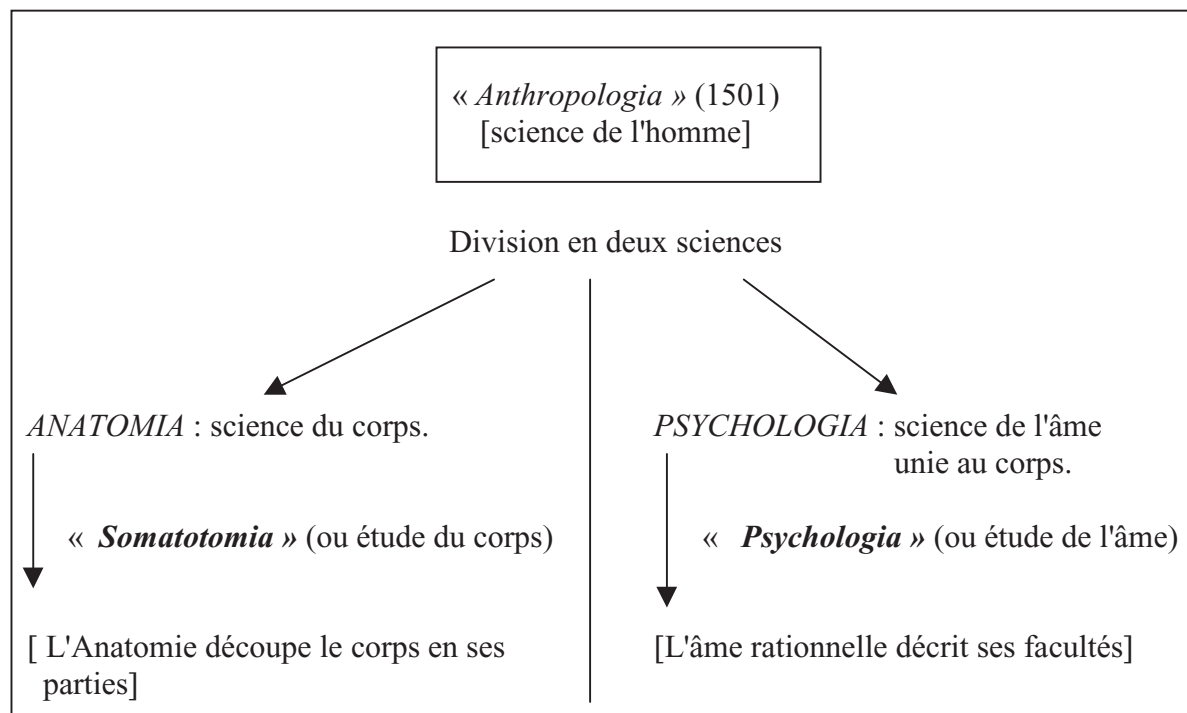
9. Mengal Paul. La constitution de la psychologie comme domaine du savoir aux XVI^e et XVII^e siècle, in *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2000, 2, p. 22.

10. Mengal P. (1994). Ibid., p. 359.

11. Mengal P. (2000). Ibid., p. 23.

12. Mengal P. (1994). Ibid., p. 361.

Le modèle pourrait s'articuler, de manière schématique, comme suit :



Plus précisément, c'est Bruno SEIDEL (1530 -?), un des maîtres de SNELLIUS et GOCCLENIUS, médecin formé à Padoue et professeur de Physica à Erfurt durant le séjour de GOCCLENIUS en 1565, qui avait introduit une anthropologie divisée en une « *anatomia* » (science du corps) et une « *psychologia* » (science de l'âme). Cependant les enjeux doctrinaux et contextuels sont antérieurs à cette bipartition. Alors qu'Aristote dans sa *Métaphysique* partageait science de l'âme *liée* au corps et relevant de la *physique*, et science de l'âme *séparée* du corps et réservée à la *métaphysique* ; la théologie catholique récupérera l'aristotélisme en s'appuyant sur un bref passage du *De Anima* (Liv III, 5, 430 a), où « *Aristote évoque le caractère séparable de l'intellect agent et, une fois séparé, son immortalité* »¹³, afin de revêtir d'un halo d'autorité le dogme chrétien de l'immortalité de l'âme.

Le constat au XVI^e siècle est donc le suivant : « à côté de la *métaphysique*, on trouve donc une *psychologie*, science de l'âme intellectuelle lorsque celle-ci est réunie au corps, et on abandonne à la médecine et à l'anatomie le discours sur les fonctions *psychologiques intérieures* »¹⁴, et les fonctions organiques non mentales. Le terme « *psychologia* » sera diffusé entre 1575 et 1625 dans une aire géographique limitée aux états de l'Allemagne (Université luthérienne de Marbourg, fondée en 1527) et aux Pays-Bas (Université calviniste de Leyde, crée elle en 1575) dans le contexte de la *Réforme* protestante. Cette « *psychologia* » eut donc pour ambition initiale, en tant que science générale du vivant, d'englober les mondes suivants : végétal, animal et humain. Mais ce projet fut revu à la baisse avec une anthropologie partagée entre *anatomie* et *psychologie* (cf. schéma ci-dessus) restreignant du même coup les limites de son champ d'études à l'âme rationnelle, en abandonnant à la *médecine* et à la *physiologie* l'étude des fonctions organiques non mentales ; mais s'affrontant du même coup à la *métaphysique* qui compta bien s'approprier le discours sur l'âme rationnelle.

13. Mengal P. (1994). Ibid., p. 361.

14. Mengal P. (1994). Ibid., p. 361.

L'alternative polémique se posa donc dans les termes suivants : ou bien (*entweder*) prendre le parti d'une analyse des facultés de l'âme (au même titre que l'anatomie étudie les organes du corps), ou bien (*oder*) appartenir à la métaphysique en produisant des spéculations sur l'âme humaine tout comme sur Dieu ou les anges, ce versant s'apparentant il est vrai plutôt à de la théologie. Afin de bien différencier les approches (*psychologia versus* interprétation métaphysique de l'âme) et donc de l'extraire du sillon de la métaphysique, SNELLIUS tenta d'isoler une discipline métaphysique, la « *pneumatologia* » afin de proposer une voie de différenciation de la « *psychologia* ». D'après cet auteur, la « *psychologia* » renverrait à l'âme **unie** au corps, alors que la « *pneumatologia* » serait référée à une science de l'âme séparée, relevant de la métaphysique car s'intéressant au mode de connaissance d'une âme **séparée** du corps, c'est à dire privée d'informations sensorielles. Le distiguo postulé paraît novateur, « *en effet, le pneuma, traduit par spiritus selon un usage théologique ancien, exprime la nature incorporelle de la raison ; mais cette traduction ne fait qu'ajouter à la confusion terminologique puisqu'il arrive que le terme spiritus renvoie également aux esprits animaux* »¹⁵.

Ces divisions entre, d'une part anatomie [science du corps] et psychologie [science de l'âme unie au corps], et d'autre part *psychologia* et *pneumatologia* [science de l'âme séparée du corps] du ressort des théologiens, persistèrent au cours du XVII^e siècle, le premier partage évoqué sera même présent et répandu durant ce même siècle dans les ouvrages médicaux.

A partir de l'ancien modèle aristotélicien, révisé à l'aune de MELANCHTHON et ses continuateurs de Marbourg et de Leyde, les facultés *végétatives* et *sensitives* relèvent des organes corporels dont elles ne sont que les fonctions, les facultés *intellectives* furent elles indépendantes de tout organe. Enfin au moment où la « *psychologia* » chercha à se réapproprier l'étude des fonctions sensorielles (sens commun, imagination, mémoire dépendant des facultés sensibles) elle se heurta au domaine médical (puis, plus tard, biologique), auquel elle avait préalablement abandonné toute compétence d'étude et d'objet.

Entre les XVI^e et début du XVII^e siècle, tant en Allemagne qu'aux Pays-Bas, une bataille idéologique fit rage entre aristotéliciens (comprenant notamment les théologiens gagnés aux idéaux théocratiques), et partisans de Pierre RAMUS (dans les rangs desquels se trouvaient les humanistes libéraux et autres tenants de la tolérance religieuse). Si la postérité, donc l'histoire, ne retint (presque) pas les philosophes humanistes de Marbourg et Leyde, c'est parce que ces derniers ont finalement perdu la bataille engagée en faveur de la tolérance religieuse et la rationalité philosophique. Retenons toutefois que « *la psychologie est fille de l'humanisme renaissant et de la Réforme* »¹⁶, dont l'ambition première fut la restauration de l'homme dans sa totalité (!). Ce projet impliqua la *déconstruction* d'Aristote et de l'œuvre thomiste qui avait absorbé ce dernier. Les maîtres d'œuvre en la matière furent GOCCLENIUS de Marbourg, SNELLIUS et BERTIUS de Leyde, qui avaient opté pour la dialectique de Pierre RAMUS (surnommé « *Aristotelomastix* », le fouet d'Aristote) contre la logique d'Aristote.

15. Mengal P. (1994). Ibid., p. 364.

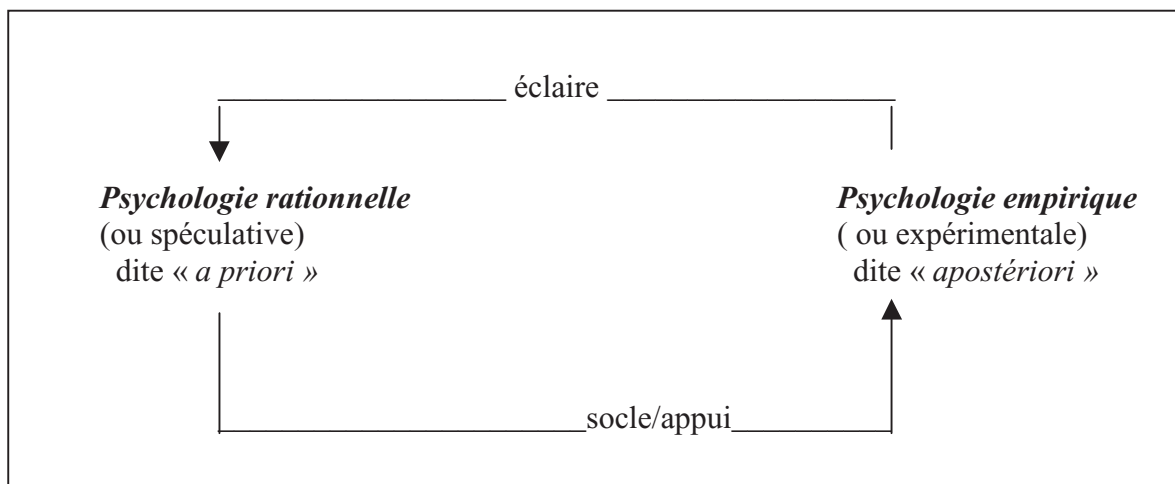
16. Mengal P. (2000). Ibid., p. 22.

2. Christian WOLFF : l'héritage dualiste apprivoisé, entre « *psychologie empirique* » (1732), « *psychologie rationnelle* » (1734) et ses avatars.

Christian WOLFF (1679-1754) luthérien, ayant une formation de mathématicien à la base, fut professeur à Halle avant un exil forcé en 1723 à Marbourg, pour revenir ensuite enseigner à Halle en 1740. Les objets principaux de sa philosophie sont Dieu, l'âme humaine et les corps matériels. Selon cet auteur, la philosophie se divisait en *logique*, *métaphysique*, *philosophie pratique*, *physique* et *philosophie de la jurisprudence*. A un échelon inférieur, la ***métaphysique*** comporterait l'*ontologie*, la *cosmologie générale*, la *psychologie empirique*, la *psychologie rationnelle* et enfin la *théologie naturelle*. WOLFF envisageait donc la psychologie de deux points de vue différents en publiant coup sur coup une *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientia fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur* (1732), et une *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque autoris cognitionem profutura proponuntur* (1734).

La « ***psychologie empirique*** » fut définie, selon WOLFF comme « *la science qui, au moyen de l'expérience établit les principes avec lesquels s'explique ce qui survient dans l'âme humaine* »¹⁷, ayant pour objectif annoncé de dresser un inventaire des facultés de l'âme et des lois auxquelles elles sont assujetties, mais prenant le soin d'écarter ce qui se rapporte à l'anatomie ainsi qu'à la physiologie des sens. Ensuite, il appréhenda la « ***psychologie rationnelle*** » comme « *l'étude, du point de vue philosophique, des questions sur la nature des facultés et des opérations psychiques, sur l'essence de l'âme, de son origine, de son immortalité, de ses relations avec le corps* »¹⁸.

Ces deux psychologies ne sont pas initialement fondées sur une *coupure*, mais bien sur une articulation (cf. schéma ci-dessous), cela quand bien même les continuateurs de WOLFF opéreront une scission entre ces deux composantes :



17. Nicolas Serge, Marchal Anne, Isel Frédéric. La psychologie au XIX^e siècle, in *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2000, 2, p. 58.

18. Nicolas S., Marchal A., Isel F. Ibid., p. 58.

Christian WOLFF donnait pour raison principale, en vue d'appuyer l'argument d'autonomie de la psychologie empirique, la construction d'une doctrine psychologique restant indépendante des discours philosophiques, avec l'ambition de servir à tous de base, afin de déduire des conséquences en vue de la vie pratique, cernée quasi exclusivement dans le champ des questions morales.

Trois pays au moins auront contribué à son essor, avec des traditions philosophiques spécifiques. L'empire germanique et sa psychologie expérimentale (Emmanuel KANT, Johann Friedrich HERBART, Gustav Théodore FECHNER, Ernst-Heinrich WEBER, Wilhelm WUNDT...), la *Grande Bretagne* avec l'école associationniste (Thomas REID, Alexander BAIN, John Stuart MILL...) et la psychologie évolutionniste (Herbert SPENCER, John Hughlings JACKSON...), et enfin la *France* (Sensualisme de E. de CONDILLAC, Idéologie de P. CABANIS ou A. DESTUTT de TRACY en opposition avec les philosophes ou religieux tenants du Spiritualisme ; la philosophie eclectique, plus tard le positivisme comtien ou néo-comtien, jusqu'à la psychologie expérimentale de Hippolyte TAINÉ et la psychologie pathologie de Théodule RIBOT et ses disciples...).

Bien que notre propos n'est pas de rédiger un travail d'ampleur portant sur une histoire de la psychologie au XIX^e siècle, constituée autour de l'émergence puis de l'emploi du mot « psychologia » en Europe, nous ne perdrons néanmoins pas de vue, en filigrane du développement de notre thèse, les filiations et généalogies contextuelles des idéologies en vigueur dans la France des XIX^e et XX^e siècles.

Si comme le précisa Paul MENGAL, il n'y a pas de psychologie dans l'œuvre de DESCARTES (le mot psychologie étant d'ailleurs absent du lexique cartésien), pris au sens de science de l'âme, ni de science de l'union de l'âme et du corps, il faudra attendre notamment Thomas HOBBS et Gottfried LEIBNIZ. Néanmoins en France, les critiques à l'égard de la psychologie de WOLFF se multiplièrent, un auteur contemporain, Serge MORAVIA, postula même le cheminement évolutif de la pensée psychologique en France comme « *des stratégies pour « appréhender l'invisible » en dépassant le dualisme cartésien* »¹⁹.

L'une d'elle consista à un travail de reformulation des concepts métaphysiques, afin de les transcrire en termes physiques ou empiriques : l'« *âme* » devenant l'« *esprit* » puis le « *moral* » (cf. aussi le néologisme de DESTUTT de TRACY qui préfère parler d'idéologie plutôt que de psychologie, ce dernier terme, en tant que « *science de l'âme* » renvoyait trop à la recherche des causes premières, du ressort de la théologie et de sa scolastique agonisante à l'époque). De même, « *les philosophes ont encore disputés de la distinction entre spiritus ou mens et anima, des origines et de la transmission de l'âme, et de l'« énigme » de son commerce avec le corps* »²⁰.

Enfin, toujours selon Paul MENGAL, dès la fin du XVI^e siècle, deux tendances de la psychologie se constitueront en agrégats, articulant les courants de pensée, des tendances voire des traditions diverses, et que nous formaliserons, pour conclure cette partie, en tableau ci-dessous :

19. Vidal Fernando. La psychologie empirique et son historicisation pendant l'Aufklärung, in *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2000, 2, p. 34.

20. Vidal F. Ibid., p. 40.

PSYCHOLOGIE d'inspiration
naturaliste

- Prolongement du *Commentaire de la Physica* (ou philosophie naturelle) de tradition aristotélicienne.

→ Esprits humanistes, rationalistes.

[« *Homo duplex* » : dualisme corps/âme]

Démarche *empirique* et rationnelle des naturalistes : raison discursive intérieure, ou intuition.

PSYCHOLOGIE d'inspiration
supernaturaliste

- *Inspiration de l'exégèse biblique*, met en œuvre des procédés thérapeutiques, cures d'âme et cures magnétiques spiritualistes qui reposent sur l'« *influence* » psychologique.

→ Cercle mystiques et hermetisme.

[« *Anthropologie ternaire* » : trinité orthodoxes ou marges du christianisme, corps, raison, esprit]

Itinéraire *mystique* vers l'illumination : compréhension immédiate par la vision.

III. Nosologie médicale de BOISSIER de SAUVAGES et Encyclopédie des philosophes du siècle des Lumières : entre « *melancholia entusiastica* » et « *fanatisme* » religieux.

Outre les relais idéologiques établis entre médecine et théologie, à l'occasion de certains phénomènes collectifs, qu'il se fût agi des épidémies de possession, des inspirés « *fanatiques* » des Cévennes ou encore des convulsionnaires jansénistes de Saint Médard, le XVIII^e siècle, celui dit des Lumières en France, sera abordé plus ou moins différemment selon qu'il s'agisse de la médecine ou de la philosophie. Cependant, les doctrines médicales du moment (animisme de Georg Ernst STAHL, « iatomécanisme » cartésien dualiste voire matérialiste chez Julien Offray de LA METTRIE, physiopathologie « *Solidiste* » de Giorgio BAGLIVI...) interagissaient jusqu'à un certain point avec des systèmes philosophiques illustrés d'une part chez F. BOISSIER de SAUVAGES ; les articles figurant dans l'entreprise intellectuelle de l'*Encyclopédie* (1751-1772) de Denis DIDEROT et Jean d'ALEMBERT rendant compte d'autre part de cette interaction. Il s'agira pour ces auteurs de considérer le « *religieux* » à la lampe de leurs systèmes respectifs, afin d'ériger des traits saillants éclairant une manifestation morbide (BOISSIER de SAUVAGES), ou escamotant avec verve ou tantôt certaines nuances, les pratiques contemplatives et extatiques des visionnaires mystiques, comme pur produit du « *fanatisme* » (cf. certains auteurs de l'*Encyclopédie*).

Cette partie aura pour propos de confronter, sans pour autant établir des parallèles trop hardis toute proportion de taille gardée, deux tentatives de réalisation de grands édifices synthétiques et généraux, de livres sur la nature ou la culture à vocation encyclopédique : la *Nosologia methodica [...]* (1763) de BOISSIER de SAUVAGES sorti en cinq volumes, avant d'être augmentés lors de sa traduction française. Ensuite *l'Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers [...]* (1751-1772) sous la direction de DIDEROT et d'ALEMBERT, en trente cinq volumes. Comme nous l'indiquons déjà plus haut, ce sont les aspects pathologiques (mélancolies) chez BOISSIER de SAUVAGES, et les versions critiques philosophiques (fanatisme surtout, mais aussi extase, mélancolie, possession, démonomanie...) chez les Encyclopédistes que nous étudierons en tant que prenant place dans une époque, un contexte politique et culturel, des systèmes de pensées en vigueur, traditionnels ou modernes.

1. La « *Nosologia methodica* » comme système botaniste par BOISSIER de SAUVAGES et le cas des mélancolies religieuse et enthousiaste.

François BOISSIER de SAUVAGES DE LA CROIX (1706-1767), professeur de médecine à Montpellier fit paraître entre 1731 et 1734 un ouvrage portant le titre suivant : *Nouvelles Classes de maladies qui sont un ordre semblable à celui des botanistes comprennent les genres et les espèces de toutes les maladies avec leurs signes et leurs indications* (Avignon). Cette production lui donnera accès à la chaire de physiologie et de pathologie et en tant qu'ouvrage princeps, l'auteur ne cessera de le retravailler en l'améliorant, jusqu'à en modifier le titre qui deviendra finalement sa *Nosologia methodica [...]* (1763).

Avant d'aller plus en avant, une transition cartésienne s'impose, à propos d'une rupture des conceptions conservatrices traditionnelles vers 1640 au profit d'une relation entre l'*âme* et le *corps* marqué par le dualisme :

L'*âme* rendue plus indépendante du *corps*, peut néanmoins être affectée par les altérations de celui-ci, et donner lieu à des passions (incluant la disposition, le changement et ses résultats en terme d'impression) suite à la circulation des esprits animaux. René DESCARTES se montrera méfiant à l'égard des passions trop excessives telle l'imagination, qu'il qualifia de puissance trompeuse. Lorsque le dualisme sera plus affirmé lors de la seconde moitié du XVII^e siècle, il permettra tantôt de déjouer l'intention persécutrice des démonologues et de certains théologiens, car âme et corps posséderont chacun leurs propres défenseurs et porte paroles tenant lieu de caution, se laissant mieux appréhender « *indépendamment* » l'une de l'autre.

Dans cette première moitié du XVIII^e siècle, BOISSIER de SAUVAGES bénéficiera d'un cadre culturel propice, « *l'esprit de Montpellier, avec ce dosage pondéré entre vigueur et hétérodoxie, prudence et hardiesse, qui depuis l'origine caractérise cette université et la distingue de sa rivale parisienne, acquise sans réserve au dogme scolastique* »¹. En 1736, BOISSIER de SAUVAGES se convertira à l'« animisme physiologique » de STAHL, ou « *toute manifestation organique est l'expression immédiate du principe vital nommé âme sensible* »². Anti-cartésien déclaré, il envisagea le « corps-machine » assujéti à l'âme, dans une conception se réclamant des lois de la nature newtonienne, défendant une conception déiste de l'origine propre de la nature humaine. Dans la première partie de son *Pathologia Methodica* (1759), BOISSIER de SAUVAGES partagea sa conception des facultés de l'âme, au nombre de six, rassemblée en trois sortes distinctes :

« <i>Connaissance</i> »	(1) <i>Instinct</i> [ou « sentiment »] : produisant des idées « indistinctes », via les organes des sens. (2) <i>Jugement</i> : produit des idées « distinctes » (seulement les hommes).
<i>Désir</i>	- (3) Appétits (<i>sensitifs</i>) [« cupidité »] : relié au sens. (4) Appétits (<i>rationnels</i>) [« volonté »] : relié au jugement.
<i>Mouvement</i>	- (5) <i>Nature</i> : exécute les mouvements ordonnés par (1) ou (3). (6) <i>Libre arbitre</i> : exécute les mouvements ordonnés par (2) ou (4) » ³ .

Ces facultés auraient des effets sur les niveaux moraux et rationnels, dans les deux cas, c'est le « *Bien* » qui est visé et le « *Mal* » évité. Le Bien sur le plan moral éveillerait l'appétit rationnel et le conduirait à des actions appropriées, sur le niveau naturel, les actions préserveraient le corps. La conscience ne saisirait pas les implications de l'âme sur le niveau naturel, qui est responsable de toutes les activités physiologiques de base, du battement du cœur jusqu'aux produits pathologiques éliminés du corps.

1. Dandrey Patrick. Chap. 37. François Boissier de Sauvages, Nosologie méthodique, in *Anthologie de l'humeur noire. Ecrits sur la mélancolie d'Hippocrate à l'Encyclopédie* (Gallimard), 2005, p. 726.

2. Dandrey P. Ibid., p. 727.

3. Martin Julian. 5. Sauvages's nosology médical enlightenment in Montpellier, in *The medical enlightenment of the eighteenth century* (Cambridge university press), 1990, p. 133-134.

Si les auteurs ayant inspirés BOISSIER de SAUVAGES sont nombreux (Francis BACON, la physique mathématique de Isaac NEWTON, la méthode des botanistes tel Carl von LINNE...), c'est Joseph TOURNEFORT (1658-1708) autre botaniste qui donna la clef à BOISSIER de SAUVAGES, quant à transférer à la pathologie le système de classification structural des plantes en quatre niveaux (classes, ordres, genres et espèces), élaboré en 1694 par ce même TOURNEFORT. Ces classifications botaniques et nosologiques avaient pour caractéristique de gommer les références à la subjectivité ou à un arbitraire systématique, en tenant à un préférentiel basé sur des « *signes* » généraux, gagnant un statut pertinent sur le seul jeu oppositionnel binaire de la similitude et de la différence. Du point de vue de la nomenclature, outre les quatre niveaux (« *class* », « *sectio* », « *genus* », « *species* »), l'auteur renoncera « *aux termes courants et communs au profit des vocables latins suivants, mais raccourcis pour être plus efficaces à déplacer, associer et combiner en couples, et délestés de leur charge d'histoire et de fable pour constituer les unités pures et vierges d'une syntaxe restituant par son arbitraire raisonné la logique de composition de l'ensemble* »⁴.

BOISSIER de SAUVAGES n'envisagea pas à proprement parler la nosologie comme une connaissance des maladies, il s'en expliquera dans les prolégomènes de son travail : sa nosologie est à la fois « *Historique* » et « *Philosophique* », en ce sens où l'intuition finale des deux approches sont les mêmes, à savoir permettre d'objectiver les maladies, à partir de notre combinaison (en tant que médecin) de l'Histoire des maladies, articulée à des connaissances philosophiques de la nature du corps humain et ses maladies. Si la « *méthode symptomatique* » axait l'observation de l'« *histoire* » des symptômes communs de maladies, en rapport avec une classification botaniste de ces constantes symptomatiques, la « *connaissance philosophique* » avait pour objectif d'aller au-delà des faits, visant les raisons en cause de la maladie (étiologie). Selon l'auteur, la nosologie était la « *science des maladies* »⁵ au sens d'une démonstration rigoureuse des hypothèses postulées.

En 1763, il publiera de son vivant la version définitive de sa *Nosologia methodica, sistens morborum classes, genera et species juxta Sydenhami mentem et Botanicorum ordinem* (Amsterdam), et traduit en français en 1770 sous le titre *Nosologie méthodique ou distribution des maladies en classes, en genre et en espèces suivant l'esprit de Sydenham et la méthode des botanistes*.

Selon Patrick DANDREY, « *pour passer de la botanique à la médecine, il suffit de considérer que, les formes des maladies étant aussi constantes que celles des plantes, il est tout aussi possible d'en dégager un ordonnancement systématique* »⁶, la composition des symptômes médicaux, parallèle aux signes botaniques, faisant office de critère valable validant une répartition en dix classes.

4. Dandrey P. Ibid., p. 730.

5. Martin J. Ibid., p. 135. Les explications éclairantes de la nosologie dans la version de Boissier de Sauvages sont extraites du même article, nous avons simplement synthétisé les idées principales.

6. Dandrey P. Ibid., p. 730.

La classe VIII inclut les vésanies ou maladies troublant la raison, le symptôme y étant considéré comme « *une erreur, une aliénation ou une démence de l'âme, ou une dépravation de l'imagination, du jugement, du désir ou de la volonté* »⁷, sur le modèle des facultés de l'âme de BOISSIER de SAUVAGES. Cette classe VIII se subdivisant en quatre ordres qui se distinguent : « *les hallucinations* ou « *imaginations dépravées et erronées* » ; les *bizarrieries*, effets d'une « *dépravation de la volonté ou de la nolonté* » (sic) ; et les *délires*, « *succession d'idées qui ne répondent point aux objets externes, mais à la disposition intérieure du cerveau* » [...] »⁸ et enfin les « *vesaniae anomalae* » telle l'amnésie...

Nous nous intéresserons ici à l'ordre des *délires*, divisé en quatre : « *la paraphrosine*⁹ est un délire passager d'origine morbide (effet du poison ou de la maladie), par opposition à l'*amentia* (ou démence) et à la *mania*, toutes deux chroniques, la première douce et triste, la seconde furieuse et audacieuse. Enfin, chronique comme elles deux, la *melancholia* est douce et triste comme la première, mais unique en ceci qu'elle constitue un délire « particulier », entendons fixé sur un objet unique »¹⁰. Si le raisonnement n'est pas altéré chez les mélancoliques, le déficit est situé par BOISSIER de SAUVAGES du côté d'une concentration sur un unique objet de préoccupation, induisant des erreurs car s'appuyant sur un faux principe, dont l'exclusivité « morale » développait des conséquences non valides.

De là l'auteur collecta une pluralité de cas qu'il emprunta tant à la médecine qu'à la mythologie (le géant Atlas...) et aux légendes, à la littérature (*Don Quichotte* de Miguel de CERVANTES, *Le malade imaginaire* de Jean-Baptiste MOLIERE...), ou à la poésie pour fonder des sous-catégories sectorisées, sans être forcément étanches les unes des autres, la constante faisant autorité étant l'érudition, la référence remplaçant souvent l'observation clinique, avec, il est vrai, un effet rhétorique certain.

BOISSIER de SAUVAGES cultiva d'emblée l'ambiguïté à propos de la « melancholia », la faisant d'abord dériver au sens étymologique du terme de « *melaina* », noire, et « *chola* », bile, pour immédiatement se distancier de cette terminologie car elle était porteuse, au sens hippocratique du terme, de tristesse et non pas de délire. Il ira même jusqu'à apposer maniaques, « *melancholici* », afin de mettre en exergue le fait que les « *melancholiques* » rêvent perpétuellement à l'objet de leur délire. Il utilisera le latin pour évoquer les intitulés de ses sous-catégories, en mentionnant alors le terme « *Melancholia* » associé à une caractéristique, et traduite en français trivial, au décours du paragraphe explicatif, en terme de « *manie* ».

Il dénombrera quatorze espèces de mélancolies, que nous citerons brièvement ci-dessous, ainsi qu'une longue rubrique consacrée à la Démonomanie en huit sous-parties, ou sont évoqués pêle-mêle Martin DEL RIO, Joseph TOURNEFORT pour les vampires, les récentes épidémies de possession à Loudun et à Louviers en citant pour source François BAYLE ou encore J. CARDAN... et divers types de démonomanies propre à un déterminisme national rejaillissant sur chaque malade (Inde, Pologne...), cf annexe 13.

7. Dandrey P. Ibid., p. 731.

8. Dandrey P. Ibid., p. 731 (le gras est de nous).

9. La paraphrosine sera individualisée en 1813 par le médecin Thomas Sutton, sous le nom de « *délirium tremens* ».

10. Dandrey P. Ibid., p. 731 (le gras est encore de nous).

Les espèces disséquées et traitées ont donc pour nom : « *Melancholia vulgaris* » (manie ordinaire), « *Melancholia amatoria* » (érotomanie ou folie amoureuse), « ***Melancholia religiosa*** », « *Melancholia argantis* » (maladie imaginaire), « *Melancholia moria* » (folie gaie), « *Melancholia attonita* » (morne silence), « *Melancholia errabunda* » (vagabondage maniaque), « *Melancholia saltans* » (danse de Saint Jean, contagieuse et attribuée aux opérations du démon), « *Melancholia hippanthropica* » (variété de la zoanthropie), « *Melancholia scytharum* » (maladie des Scythes, c'est à dire impuissance), « *Melancholia Anglica* » (dégout de la vie), « *Melancholia zoanthropia* » (dont la lycanthropie), « ***Melancholia enthusiastica*** » (les malades enthousiastes), « *Melancholia phrontis* » (maladie souci).

- La « ***Melancholia religiosa*** », dans l'acception définie par BOISSIER de SAUVAGES, « *consiste dans une tristesse profonde, et dans une crainte excessive des jugements de Dieu, ou dans un défaut de confiance dans sa clémence paternelle* »¹¹. Cette espèce de manie toucherait certains dévots qui, déçus ou dégoûtés par les épreuves de la vie, en bute aux plaisirs sensuels, se réfugieraient dans la religion. L'auteur, sous influence piétiste, opère alors une sorte de discernement entre « *la véritable piété (qui) consiste à aimer Dieu sur toutes choses, à recevoir les malheurs qu'il vous envoie dans un esprit de pénitence, à les supporter avec courage, à les regarder comme des châtiments d'un père qui nous aime [...]* »¹², sorte de règle idéale, qui fait office de norme spirituelle, par rapport à laquelle les maniaques précédemment mentionnés adopteraient une attitude aux antipodes. BOISSIER DE SAUVAGES se fit le porte parole de la « *vraie religion* » en l'adoptant comme critère médical lui permettant de distinguer les conduites superstitieuses et craintives des malades.
- Il passa ensuite en revue des cas célèbres de l'histoire, empruntés à d'autres médecins, ou certains individus se retiraient en des lieux saints pour acquérir une réputation auréolée de sainteté, usant de jeûnes, abstinences et macérations continus, les rendant par là même décharnés. Plus étonnant encore, mais dans le droit fil des postures précédentes de l'auteur, la thérapeutique proposée consista, à l'égard de ces malades, « *de les instruire de la vraie religion, et de se servir des motifs qu'elle fournit pour les consoler et ranimer leurs espérances* »¹³...
- A propos de la « ***Melancholia enthusiastica*** », BOISSIER de SAUVAGES s'empressa de la définir comme suit : « *Il y a des personnes qui se croient inspirées et qui prédisent l'avenir avec la même assurance que si Dieu le leur avait découvert [...]* »¹⁴. Il cita pour étayer ses propos l'œuvre de Philippe HECQUET (1661-1737), médecin des carmélites de la rue St Jacques, intitulée *Naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie convulsionnaire* (Soleure, 1733). S'appuyant sur cette œuvre critique à l'égard des convulsionnaires jansénistes de cimetière de Saint-Médard, il évoqua le fait qu'on prétendait (?) que ces derniers étaient doués d'un esprit prophétique, alors que la thèse naturaliste fut avancée comme explication du trouble des « *malades enthousiastes* » (terminologie de Paul d'EGINE), qui aux dires de BOISSIER de SAUVAGES « *se croient inspirées [...]* avec la même assurance que si Dieu le leur avait découvert [...] »¹⁵ pour reprendre la définition initialement postulée par l'auteur.

11. Dandrey P. Ibid., p. 737 (c'est nous qui soulignons).

12. Dandrey P. Ibid., p. 738.

13. Dandrey P. Ibid., p. 738.

14. Dandrey P. Ibid., p. 746.

15. Dandrey P. Ibid., p. 746 (c'est encore nous qui soulignons).

Constatons d'abord que si l'association de termes aussi contradictoires que *mélancolie* et *enthousiasme* peuvent interpeller le lecteur habitué aux références médicales classiques (en excluant bien entendu Aristote) émanant de l'antiquité grecque et ses continuateurs, nous renvoyons à l'acception du terme « *melancholia* » soutenu par BOISSIER de SAUVAGES, référée comme nous l'indiquions plus haut déjà, en français, à la *manie*. Ensuite relevons que la mélancolie est décrochée de ses causes physiologiques (qu'elles fussent d'inspirations galénistes, de Thomas WILLIS ou bien des mécanistes...) telle la bile noire, sans substrat physique avec une idée exclusive érigée en symptôme patent de la mélancolie, et finalement ramené à un aspect moral du délire. Cette perturbation que l'auteur, animiste déclaré à partir de 1736, localisera dans l'âme et l'esprit, mais où « *tous cas obéissant aux directives de l'hippocratismes révisité, doivent assumer le voisinage de l'archive médicale [...]* »¹⁶.

Un des apports certains de ce type de travaux, en rupture affichée avec la théorie humorale hippocratico-galénique, sera l'ouverture vers de nouvelles perspectives de réflexion, même si, il faut reconnaître que cette appréhension demeure lestée par une approche botanique de la nosographie médicale, rigoureuse mais trop livresque et anti-clinique, nécessaire peut-être quant à obtenir certains effets de rhétorique universitaire, mais somme toute relativement éloignée de l'expérience clinique telle que l'envisageront notamment les premiers médecins aliénistes dans le sillage de Philippe PINEL à partir de la fin du XVIII^e siècle, et plus encore son disciple Jean-Etienne ESQUIROL au début du XIX^e siècle.

2. L'Encyclopédisme philosophique des Lumières : de quelques entrées clivées entre médical et théologique, à l'article sur le « fanatisme ».

L'historiographie des idées retiendra que la philosophie des Lumières, en France, accoucha d'une œuvre gigantesque portant pour titre *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, parue entre 1751 et 1772. La genèse de cette entreprise, sous le patronage de Denis DIDEROT (1713-1784) écrivain, et Jean d'ALEMBERT (1717-1783) philosophe et mathématicien, mériterait à elle seule quelques centaines de pages, de son origine calquée sur un modèle anglais parvenant progressivement à réussir à s'en affranchir, jusqu'aux nombreux tracés éditoriaux qu'elle dut subir dans le contexte de l'Ancien Régime.

L'Encyclopédie c'est donc aussi trente cinq volumes, 78000 articles, sans même compter ceux des suppléments, rédigés, outre DIDEROT et d'ALEMBERT, par une multitude d'auteurs, des croyants, des athées, surtout des déistes ; parmi ceux là des polygraphes tels Paul THIRY, Louis de JAUCOURT, Jean FORMEY ; mais également des spécialistes comme les frères Pierre et Louis DAUBENTON, Théophile de BORDEU, Antoine LOUIS, le célèbre Anne Robert Jacques TURGOT...

En Occident chrétien, la « lumière naturelle » se différencie de la « lumière surnaturelle », de même que la théologie naturelle se distingue de la théologie révélée. Comme nous le disions plus haut, malgré l'athéisme de DIDEROT, la plupart des collaborateurs furent déistes, luttant avec plus ou moins d'âpreté contre la « *superstition* » et contre la Religion (le catholicisme d'Etat...), creusant à leurs yeux de l'intolérance, et donc violemment combattu par beaucoup de philosophes des Lumières.

16. Dandrey P. Ibid., p. 732.

Certains évènements comme la révocation de l'Edit de Nantes par Louis XIV (1685) firent qu'en France, à partir de ce contexte de passions exacerbées teintées d'oppositions, cette philosophie se voulut par essence « *anticléricale* »¹⁷. Du point de vue philosophique, cela signifiera le refus d'une métaphysique en quête de l'absolu, basée jusque là sur un postulat favorisant l'innéisme des idées : « *la métaphysique s'effondre. Elle ne peut plus être garantie par la véracité divine. L'idée n'est authentifiée que dans et par l'expérience : sa genèse, son histoire. Elle est relative à nos sens* »¹⁸. Si des *systèmes de pensée* sont effectivement exposés dans l'Encyclopédie, c'est bien plutôt pour « *présenter des doutes* »¹⁹ quant à prétendre parvenir finalement à ériger quelque système faisant office de synthèse générale admis. Plutôt, depuis le philosophe Emmanuel KANT (1724-1804), « *la sensibilité est à l'origine de notre connaissance : l'entendement (understanding, Verstand), mot clé du XVIII^e siècle [...], désigne notre faculté de connaître. La raison est faculté de penser* »²⁰. Un « arbre encyclopédique » figurera dans le quatrième appendice du Discours préliminaire de l'encyclopédie, tome premier datant de 1751. Il sera fondé sur une « *division générale de la Science humaine en Histoire. Poësie & philosophie, selon les trois facultés de l'Entendement, Mémoire, Imagination, Raison* »²¹. Cette division tripartite s'inspirait ouvertement du chancelier d'Angleterre Francis BACON (1561-1626), philosophe, mais parlant quant à lui de « *Memoria* », « *Phantasia* » et « *Ratio* ».

En fait, l'*Encyclopédie* sera le canal permettant la mise au grand jour des connaissances scientifiques (mathématique, physique, histoire naturelle...) ou les débats parfois violents, souvent virulents contre un certain ordre catholique établi, quelquefois partial au nom de la Raison, s'exposèrent de ce fait à la *censure*.

Les opposants déclarés à l'Encyclopédie, jésuites, jansénistes, autorités ecclésiastiques diverses, Parlement de Paris, Conseil du Roi... se feront les défenseurs de l'orthodoxie religieuse et de l'Ancien Régime. Le premier conflit éclatera autour des questions religieuses où certains articles dénonçaient l'absurdité des religions révélées, au premier lieu desquelles figurait le christianisme. Par ailleurs, la Compagnie de Jésus vit notamment dans cette entreprise à venir une concurrence à son *Dictionnaire de Trévoux* (1704-1771), et trouva un prétexte pour passer à l'offensive publique. Selon les jésuites, l'abbé Jean-Martin de PRADES, collaborateur de l'Encyclopédie pour l'article sur la certitude, n'y défend que faiblement la certitude historique des miracles. Le 7 février 1752, l'arrêt du conseil du roi bloque les deux premiers volumes qui ne peuvent donc être ni distribués ni réimprimés. Ce n'est là que le début d'une longue série d'imbroglios, entre « *privilèges* » de l'éditeurs suite à d'âpres négociations, et suspensions voire révocations de ces mêmes privilèges par le Conseil du roi, péripéties qui jalonneront deux décennies de publications ; cette somme philosophique sera condamnée en septembre 1759 par le pape Clément XII, suivi du découragement de J. d'ALEMBERT en 1760 qui quittera le « navire » en crise...

17. Le terme « *anticléric* » est d'usage récent, semblant être apparu en 1852, et répandu dans l'usage vers 1859, il sera articulé, dans la conscience collective, à la III^e République en France.

18. Belaval Yvon. Lumière (philosophie des), in *Encyclopaedia Universalis*, 2002, vol. 13, p. 928.

19. Belaval Y. Ibid., p. 928.

20. Belaval Y. Ibid., p. 928.

21. Système général de la connaissance humaine suivant le chancelier Bacon, in *Encyclopédie [...]*, tome I, 1751, p. ij.

Nous avons sélectionné quelques articles de l'*Encyclopédie*, consacrés à des notions ou concepts qui traversent notre thèse, où la version *théologique* est suivie d'une version *médicale*, sans pour autant systématiquement s'articuler ou se compléter pacifiquement.

Nous examinerons donc d'abord les entrées suivantes dans le jeu de leurs alliances et oppositions doctrinales :

« *POSSESSION du démon (Théolog.)* ». – « *POSSEDE (Critique Sacrée)* ».
« *DEMONIAQUE (Théolog.)* ». – « *DEMONOMANIE (Médecine)* ».
« *EXTASE (Théolog.)* ». – « *EXTASE (Médecine)* ».
« *MELANCHOLIE RELIGIEUSE (Théol.)* ». – « *MELANCHOLIE (Médecine)* ».

Nous nous attarderons ensuite sur l'article « *fanatisme* » rédigé par Alexandre DELEYRE, décrit en tant que « *maladie de religion* » dont les symptômes sont, aux dires de l'auteur, aussi divers que la mélancolie initiée par de profondes médiations, les visionnaires et leurs macérations, la « *pseudoprophétie* » etc...

- Louis de JAUCOURT (1704-1780) d'ascendance noble, protestant puis déiste, détenteur d'un doctorat en médecine décroché à Leyden, polygraphe notoire, fut l'auteur de l'article « *POSSEDE (Critique Sacrée)* », dans le tome XIII de l'*Encyclopédie* (1765). Il annonça l'orientation de l'article d'emblée : parlant de la « *troupe des possédés* » qui fut évoquée du temps de Jésus-Christ, l'expression ne serait susceptible de surprendre dans sa mention actuelle les lecteurs qui ne sont que « *médiocrement crédules* ». Il questionna « *D'où vient que cette **maladie** a cessé avec les lumières de la médecine ? c'est qu'elle n'avoit que des causes **naturelles** qui nous sont connues* »²². L'auteur ajouta ensuite de multiples précautions pour que « *cette opinion ne (doit) scandalise(r) personne* »²³, en prétendant qu'il paraît bien difficile de croire aux possessions effectives dont parle l'Évangile... tout en respectant l'autorité des Saints Livres. Il insista ensuite sur les dons de guérison et les miracles opérés par Jésus-Christ, pour conclure sur l'idée que la caution d'esprits malfaisants obéissants aux commandements de Jésus, « *ce n'est pas une chose si miraculeuse que de faire cesser des maladies les plus opiniâtres, les plus rebelles & les plus incurables, en n'employant cependant qu'une simple parole, un signe, un attouchement* »²⁴.

La lecture de cet article induisit une réponse sous la forme d'un autre article inséré quelques pages plus loin dans le même tome de l'*Encyclopédie*, portant pour titre « *POSSESSION du démon (Théolog.)* » et écrit par un théologien anonyme. Une définition fut d'emblée posée : « *état d'une personne dont le démon s'est emparée, dans le corps de laquelle il est entré, et qu'il tourmente* »²⁵. L'auteur se réfère à l'autorité des textes sacrés et de la guérison des possédés par Jésus-Christ et les apôtres, dévoilant sa ligne de défense en admettant que certains « *simples* » ont pu être abusés dans leur crédulité, « *par des obsessions et des possessions feintes et supposées* »²⁶.

En écho à la critique formulée quant au naturalisme de ces phénomènes, le théologien se fera ensuite « *advocatus diaboli* » en présentant les objections des incrédules puis, s'empressera d'apporter la vision orthodoxe qui amène certaines « *lumières* » (!) dans l'obscurité et l'obscurantisme philosophique des temps modernes de jadis.

22. Jaucourt Louis de. Article possédé, in *Encyclopédie [...]*, tome XIII, 1765, p. 162.

23. Jaucourt L. de. Ibid., p. 162.

24. Jaucourt L. de. Ibid., p. 162.

25. Article possession du démon (Théolog.), in *Encyclopédie [...]*, tome XIII, 1765, p. 167.

26. Ibid., p. 167.

Il énonça que « *quelques prétendus esprits forts se sont imaginés que toutes ces obsessions ou possessions étaient des maladies de l'esprit, et des effets d'une imagination fortement frappée : que quelquefois des personnes se croyaient de bonne foi possédées ; que d'autres feignaient de l'être [...] qu'en un mot il n'y avait, ni possessions, ni obsessions véritables [...]* »²⁷. Les arguments avancés par les incroyables et les sceptiques furent les suivants : le démon étant de nature spirituelle, il ne peut agir ni sur le corps de l'homme et remuer ses membres, ni sur ses humeurs sans la permission expresse de Dieu. Par ailleurs comment se fait-il qu'en certains temps et certains pays, les démons sont absents. Ensuite, si le démon est à même de suspendre les opérations de l'âme, comme concevoir cette âme qui n'agit plus dans le corps qu'elle anime, ou bien alors serait-ce du ressort du miraculeux ? Enfin les tenants de ces observations ajoutaient qu'il pourrait s'agir d'un « *dérangement dans le cerveau, une maladie de l'esprit ou de l'imagination, causée par une chaleur de viscères, par un excès de bile noire, personne n'a recours aux exorcismes ni aux prêtres : on va aux médecins, aux remèdes, aux bains, on cherche des expédients pour guérir l'imagination du malade, ou pour lui donner une autre tournure. N'en seroit-il pas de même des possédés ? [...]* »²⁸.

L'auteur passa ensuite à l'apologétique théologique en s'appuyant sur Dom Augustin CALMET (1672-1752), abbé de Senones et savant bénédictin. Tout d'abord, citant le poids de la tradition ecclésiastique des apôtres et de l'Eglise, il serait impossible que les autorités se soient trompées (!). La possession n'est pas une illusion, dès lors il faut la distinguer des contrefaçons des simulateurs. Ces derniers pouvant être à même de reproduire les actions et mouvements d'un énergumène, imiter les paroles, les cris, contorsions et convulsions... l'explication avancée dans ces cas étant « *l'effet d'une imagination réchauffée, ou d'un sang mélancolique, ou de l'artifice* »²⁹. Pourtant, les circonstances faisant qu'on puisse reconnaître une intervention véritablement surnaturelle, sont le don des langues, la découverte des choses cachées et inconnues, ou encore « *qu'elle s'élève en l'air sans aucun secours sensible* »³⁰. Si la rareté des vraies possessions du démon était admise, le caractère du miracle n'est pas reconnu même si la permission de Dieu semble requise, celle-ci n'est pas contraire ni supérieure aux lois naturelles. Cet apologétique chrétienne avertie, mais somme toute classique pour l'époque, nous semble éprouver la même difficulté que la plupart des œuvres ou écrits publiés depuis le *Nouveau Testament*, tentant de distinguer *maladie* et *possession*, alors même que les *Evangelies* emploient systématiquement au sujet de Jésus ou des apôtres, le terme de *guérison*, à propos des possessions notamment, entretenant il est vrai certains malentendus.

- Cette même ligne de partage fut également opérante entre l'article « *DEMONIAQUE (Théolog.)* » dans le tome IV (1754) de l'*Encyclopédie*, en référence à « *une personne possédée d'un esprit ou démon* »³¹, selon l'abbé Edme-François MALLET (1713-1755), royaliste et orthodoxe, détenteur de la chaire de théologie à la Sorbonne dès 1751 ; et celui intitulé « *DEMONOMANIE (Médecine)* », figurant quelques lignes en-dessous. L'auteur de ce dernier article était Arnulphe d'AUMONT (1721-1800), professeur à la faculté de Médecine de Valence, notable se déclarant matérialiste, qui parla lui d'une espèce de maladie spirituelle, en tant que variante de la mélancolie, se réclamant de... « *M. de SAUVAGES* ».

27. Anonyme. Ibid., p. 167.

28. Anonyme. Ibid., p. 167.

29. Anonyme. Ibid., p. 167.

30. Anonyme. Ibid., p. 167.

31. Mallet Edme-François. Article démoniaque (Théolog.), in *Encyclopédie [...]*, 1754 tome IV, p. 821.

Il y expliqua que « *le délire dont sont affectés les démoniaques, consiste à se croire possédés ou obsédés du démon ; d'autres s'imaginent avoir assisté & pouvoir assister aux assemblées chimériques des malins esprits, en sabbat ; d'autres se persuadent d'être ensorcelés : on peut joindre à tous ceux là les fanatiques et les faux prophètes, qui croient agir ou parler par l'inspiration [...], être en relation immédiate avec Dieu, converser avec le S. Esprit, avoir le don des miracles* »³². S'en suivra une série d'auteurs, cités à comparaître, des médecins prestigieux tels Thomas WILLIS, Petrus SCHENKIUS, François BOISSIER de SAUVAGES ou encore HURNIUS, qui mentionna une « *démonomanie phrénétique* ». Nous ferons ici une remarque un peu similaire à la précédente, à savoir que cet article sur son versant médical nous semble peu original dans ses explications, la mélancolie servant toujours de « sac » afin d'y ranger un ensemble de manifestations, les « *fanatiques* », « *inspirés* », « *faux prophètes* » et autres miracles qui sont plutôt à mettre en relation avec Dieu, sont rangés sans beaucoup de rigueur dans un article initialement consacré à la démonomanie.

Peut être, ajouterons-nous, un concept suffisamment parlant, et individualisé au sein d'un savoir constitué, fait encore défaut, nous voulons parler de l'« *enthéomanie* » et de son célèbre pendant, la *théomanie* qui ne verra le jour qu'au début du XIX^e siècle par l'entremise de J. E. D. ESQUIROL, popularisé par la suite seulement par un Louis-Florentin CALMEIL, en terme de « *théomanie extatique* » dans son œuvre historique majeure, *De la folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire, depuis la Renaissance des sciences en Europe jusqu'au dix neuvième siècle ; description des grandes épidémies de délire simple ou compliqué, qui ont atteint les populations d'autrefois et régnées dans les monastères. Exposé des condamnations auxquelles la folie méconnue a souvent donné lieu.* (1845), parue en deux tomes.

- L'article « *EXTASE (Théolog.)* » également écrit par l'abbé Edme-François MALLET pour le tome VI de l'*Encyclopédie* (1756) insista sur le ravissement de l'esprit entendu comme une situation ou un « *homme est transporté hors de lui-même, de manière que les fonctions de ses sens sont suspendues* »³³. S'appuyant d'abord sur Saint Paul, l'auteur utilisa le même argument d'autorité fixé sur l'histoire ecclésiastique, cet état extatique paraissant « *trop bien attesté pour qu'on puisse douter de son existence* »³⁴. La construction semble identique aux prémices de l'article possession démoniaque, dans lequel l'auteur admit ensuite l'existence de faux mystiques, d'enthousiastes et de fanatiques, où le mensonge et l'imposture côtoyaient les rêveries et autres impiétés (le « *faux prophète Mahomet* »³⁵ était visé, car assimilant épilepsie et extases..., les convulsionnaires jansénistes ne sont pas évoqués, cependant leur présence semble se dissimuler sous le vocable d'« *enthousiastes* »...).

L'article suivant, « *EXTASE (Médecine)* » signé par Arnulphe d'AUMONT n'est pas prompt à la polémique, l'auteur sobrement se plaça d'abord sous les auspices d'Hippocrate qui en donnait le sens suivant : « *aliénation d'esprit très-considérable, un délire complet, tel que celui des phrénétiques, des maniaques* »³⁶. Ensuite il récusait l'appellation « *enthousiasme* » attribué par D. SENNERT et SCALIGER à l'extase, très impropre semble t'il.

32. Mallet E. - F. Ibid., p. 821.

33. Mallet Edme-François. Article extase (Théolog.), in *Encyclopédie [...]*, 1756, tome VI, p. 324.

34. Mallet E.- F. Ibid., p. 324.

35. Mallet E.- F. Ibid., p. 324.

36. Aumont Arnulphe d'. Article Extase (Médecine), in *Encyclopédie [...]*, 1756, tome IV, p. 324.

L'auteur prit plutôt le parti ensuite de la mélancolie, ou l'extase serait « *une maladie soporeuse en apparence, mais mélancolique en effet, dans laquelle ceux qui en sont affectés, sont privés de tout sentiment & de tout mouvement, semblent mort [...], autant que le tétane et le catochus ; ils n'ont par conséquent pas la flexibilité des cataleptiques* »³⁷. La distinction entre catalepsie et accès extatique d'appartenance mélancolique était que dans ce dernier état, le malade avait l'esprit polarisé par quelque objet, avant l'attaque extatique, et se le rappelait après l'accès. Un point commun cependant fut le maintien immobile d'une posture corporelle. Enfin la passion amoureuse et le chagrin, mais aussi la dévotion pourraient produire ce type d'états extatiques.

- A propos de l'article « *mélancolique* », deux rédacteurs seront réquisitionnés, le médecin montpellierain Jean-Jacques MÈNURET DE CHAMBAUD qui signera l'article « *MELANCHOLIE (Médecine)* », le Chevalier Louis JAUCOURT insérant un « *MELANCHOLIE RELIGIEUSE (Théolo.)* ».

D'emblée Jean-Jacques MÈNURET de CHAMBAUD (1733-1815) se réfèra aux humeurs hippocratiques, froides et sèches dans le cas de la mélancolie, il évoqua l'autorité des anciens, mais sa formulation était construite au passé. Il passa en revue ensuite le « *sentiment mélancolique* » qu'il rapprocha par analogie à notre imperfection humaine, il serait l'effet de la faiblesse de l'âme et des organes. Dans ce sillage, la rubrique mélancholie religieuse axait sa définition sur une « *tristesse née de la fausse idée que la religion proscrie les plaisirs innocens [...]* »³⁸. JAUCOURT se calla dans les marques déjà anciennes de l'*acedia* monastique, sans pourtant évoquer ce terme dans l'article, annonçant que « *cette tristesse est tout ensemble une maladie du corps & de l'esprit, qui procède du dérangement de la machine, de crainte chimériques et superstitieuses, les scrupules mal fondés et de fausses idées qu'on se fait de la religion* »³⁹. Revenant ensuite sur ces « *erreurs* » et « *fausses idées* » qui peuvent induire la tristesse, l'auteur évoqua pour remède (ou thérapie ?) la vertu, celle-ci « *ne doit pas être employée à extirper les affections, mais à les régler* »⁴⁰. Il proposa la « *contemplation de l'Être suprême* » tout comme la pratique des devoirs moraux qui seraient des appuis pour notre âme (celle du chrétien assurément, du lecteur peut-être ?...), source de sérénité.

MÈNURET de CHAMBAUD reprit ensuite la main pour l'article « *Melancholie (Médecine)* », ou il proposa en définition « *un délire particulier, roulant sur un ou deux objets déterminément, sans fièvre ni fureur, en quoi elle diffère de la manie & de la phrénésie* »⁴¹, accompagné d'une tristesse, et pouvant se décliner sous des aspects de nostalgie, de fanatisme ou encore de prétendues possessions du démon, ajoutera l'auteur. Les causes du délire mélancolique seraient les chagrins, les peines d'esprit, les passions et surtout l'amour et l'appétit vénérien non satisfait. MÈNURET de CHAMBAUD s'attaqua ensuite à certains médecins, les taxant de « *très mauvais philosophes* » étant donné qu'ils ont ajouté à ces causes l'opération du démon, attribuant aux mélancholies une étiologie surnaturelle. Au contraire, selon l'auteur, « *tout le dérangement s'observe presque toujours dans le bas-ventre, & surtout dans les hypocondres, dans la région épigastrique ; le foie, la rate, l'utérus paroissent principalement affectés & semblent être le principe de tous les symptômes* »⁴².

37. Aumont A. d'. Ibid., p. 324.

38. Jaucourt Louis. Article mélancholie religieuse, in *Encyclopédie [...]*, tome X, 1765, p. 308.

39. Jaucourt L. Ibid., p. 308.

40. Jaucourt L. Ibid., p. 308.

41. Mènuret de Chambaud Jean-Jacques. Article mélancholie (Médecine), in *Encyclopédie [...]*, 1765, tome X, p. 308.

42. Mènuret de Chambaud J. J. Ibid., p. 309.

L'argument sous-jacent étant là l'influence de ces régions basses du corps (épigastriques, foie, rate, matrice, voies hémorroïdales...) sur la tête puisque, en tant que tel, le cerveau n'est point affecté d'un vice sensible : « *ce n'est pas sans fondement que VAN-HELMONT y avait placé un archée, qui de-là gouvernoit tout le corps, les nerfs qui y sont répandus lui servaient de rênes pour en diriger les actions* »⁴³. Le *Zeitgeist* philosophique de l'« *Aufklärung* » est toujours empreint du modèle de l'« homme-machine » de LA METTRIE et des ses dérangements, mais peut-on pour autant, à cette époque parler de « l'archée » comme d'une fable ou d'une métaphore dans les écrits des médecins et philosophes, cela nous semble moins sûr !

Enfin l'article « *fanatisme* » fut écrit par Alexandre DELEYRE (1726-1797) qui fit son noviciat chez les Jésuites, devenu par la suite athée, il se « convertira » en homme de lettres, journaliste et finira politicien. Cet article paru dans le tome VI de l'*Encyclopédie*, en 1756 fera l'effet d'une bombe malgré certains remaniements conjoints de DIDEROT et DELEYRE.

Michel FOUCAULT ira jusqu'à imputer un héritage ecclésiastique, bien que malgré lui, aux considérations des médecins à propos des inspirés des Cévennes, une cinquantaine d'années plus tôt : « *et en un sens, FLECHIER est responsable de l'article « Fanatisme » de l'Encyclopédie, déjà terriblement équivoque* »⁴⁴. Au sens philosophique du terme, le fanatisme est « *un zèle aveugle et passionné, qui naît des opinions superstitieuses, et fait commettre des actions ridicules, injustes et cruelles ; [...] le fanatisme n'est donc que la superstition mise en action* »⁴⁵. DELEYRE tenta plus loin de se prémunir contre d'éventuelles (et certaines) attaques émergeant des lignes cléricales : « *si quelque lecteur voit l'injustice de confondre les abus de la vraie religion avec les principes monstrueux de la superstition, nous rejettons sur lui d'avance tout l'odieux de sa pernicieuse logique* »⁴⁶ et plus loin, tentant d'écarter les soupçons d'impiété inférés à sa plume « *Pardon, ô religion sainte, si je rouvre ici les plais...* »⁴⁷.

Ce qui, semble t'il, guida Alexandre DELEYRE c'était bien le scalpel de la Raison, contre cette religion entrée au gouvernement, le bien nommé christianisme. L'auteur affina ensuite son approche en précisant que le fanatisme « *c'est l'effet d'une fausse conscience qui abuse des choses sacrées & qui asservit la religion aux caprices de l'imagination & aux dérèglements des passions* »⁴⁸. Tel un avocat des partis de la Raison, il plaida à charge contre ce qu'il appelait les sources particulières du fanatisme : nature des dogmes, atrocité de la morale, confusion des devoirs, usage des peines diffamantes, intolérance d'une religion à l'égard des autres, ou encore les persécutions. Il jeta ensuite un pont avec la médecine en assimilant le fanatisme à « *cette maladie de religion qui porte à la tête, et dont les symptômes sont aussi differens que les caracteres qu'elle attaque* »⁴⁹. Suivra un bref excursus où l'auteur articula des tempéraments hippocratiques à des catégories morales (flegmatique-zélateurs ; bilieux-fanatiques...), avant de s'attaquer à la description des symptômes de ladite maladie.

43. Ménuret de Chambaud J. J. Ibid., p. 309.

44. Foucault Michel. Médecins, juges et sorciers au XVII^e siècle (1969), in Ibid., p. 765.

45. Deleyre Alexandre. Article fanatisme, in *Encyclopédie [...]*, tome VI, 1756, p. 393.

46. Deleyre A. Ibid., p. 393.

47. Deleyre A. Ibid., p. 395.

48. Deleyre A. Ibid., p. 397.

49. Deleyre A. Ibid., p. 398.

Le premier symptôme concernerait « une sombre *mélancolie* causée par de profondes méditations »⁵⁰, illustré par le récit d'un « fanatique » qui « ne prend pas bien les paroles », si ce n'est sur le mode d'un concernement personnel de la parole de Dieu, qui viendrait toucher le malade en lui adressant une injonction.

En second lieu, les « *visionnaires* » dont la caractéristique suivante fut stigmatisée par l'auteur : « quant à force de jeûnes & de macérations, on ne se croit rempli que de l'esprit de Dieu ; qu'on ne vit plus, dit-on, que de sa présence ; qu'on est transformé par la contemplation en Dieu même, dans une indépendance des sens tout à fait merveilleuse, qui loin d'exclure la jouissance, en fait un droit acquis à la raison ; la vertu victorieuse des passions s'en sert quelquefois comme un roi de ses esclaves »⁵¹. DELEYRE dénonça ce « jargon mystique » (!) qu'il ramèna à une cause physique, en expliquant que les « esprits animaux » seraient rappelés au cerveau par la continuité et la vivacité de la méditation, abandonnant les sens qui se retrouveraient dans une sorte de langueur et d'inaction. Alors, « c'est sur-tout au fort du sommeil que les phantômes se précipitant tumultueusement dans le siège de l'imagination »⁵² produisant un mouvement convulsif, « de-là viennent les éblouissements et les transports extatiques, qu'on devrait traiter comme un délire »⁵³. Les traitements préconisés, au regard du tempérament du malade seront des bains froids ou de « violentes saignées ».

Un troisième symptôme se présenterait sous les traits de la « *pseudo-prophétie* », elle se rapporterait à un état ou « lorsqu'on est tellement entêté de ses chimères phantastiques, qu'on ne peut plus les contenir en soi-même »⁵⁴. Plutôt que de parler en énigme qui respecterait les mystères de la Divinité qui ne se plaît pas encore à se dévoiler pour s'en expliquer, les « pseudo-prophètes » sont assimilés à la gangue du paganisme tel les oracles et autres sybilles inspirées par Apollon sur leur trépied, dévoilant par là même derrière cet argument les tendances déistes de l'auteur, intransigeant à l'égard des autres systèmes religieux ou sotériologiques.

Enfin, le quatrième degré du fanatisme est l'« *impassibilité* » Alexandre DELEYRE considéra que « par un progrès de mouvemens, il se trouve que les vaisseaux sont tendus d'une roideur incompréhensive ; on diroit que l'âme est réfugiée dans la tête ou qu'elle est absente de tout le corps »⁵⁵. Si comme ces fanatiques le prétendent, des blessures célestes s'impriment dans leur corps sans douleur, ces artifices s'opèrent dans l'obscurité ténébreuse, la maîtrise des sens faisant défaut et aiguisant d'autant plus la suspicion de l'auteur, qui posa un diagnostic de « *phrénésie initiale* », mais dont l'accès finit en léthargie.

L'auteur conclura cette partie sur les divers caractères de folie ou, sans ambiguïté de son point de vue, il s'agissait de renvoyer les « *hommes aliénés* », ces malades à la Médecine⁵⁶, la seule compétente et à même de proposer un traitement adapté. DELEYRE passa ensuite du singulier au collectif, du symptôme individuel au désordre politique dans la société : « Faut-il rendre la religion despotiques, ou le monarque indépendant, ou le peuple libre ? »⁵⁷. Entre les versions respectives des tribunaux de l'inquisition, un seul chef dans l'état où l'esprit philosophique, l'auteur avait déjà choisi son parti.

50. Deleyre A. Ibid., p. 398.

51. Deleyre A. Ibid., p. 399 (c'est nous qui soulignons).

52. Deleyre A. Ibid., p. 399.

53. Deleyre A. Ibid., p. 399.

54. Deleyre A. Ibid., p. 399.

55. Deleyre A. Ibid., p. 399.

56. L'article suivant dans l'*Encyclopédie*, est intitulé « *Fanatisme (maladie)* » et renvoie à « *démonomanie, mélancolie et l'article précédent* », p. 401.

57. Deleyre A. Ibid., p. 399.

Sur les deux points que nous venons d'aborder, s'il n'est pas facile d'évaluer la part qu'a pu prendre cette entreprise collective des philosophes des Lumières que fut l'*Encyclopédie*, à la Révolution française, les historiens contemporains semblent en minimiser sa portée ; quelques médecins en Europe, dont Philippe PINEL opérèrent une rupture à l'encontre des nosographies botanistes descriptives que nous avons qualifié de « *pré-pinéliennes* », type BOISSIER de SAUVAGES, pour poser les fondements vers 1793 d'un paradigme fondateur de la médecine aliéniste, *l'Aliénation mentale*.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE
DU ***DISCERNEMENT DES ESPRITS*** DES
THEOLOGIENS CATHOLIQUES ET AUTEURS
SPIRITUELS, DU BAS MOYEN-AGE
AUX TEMPS MODERNES [XIV^e siècle –1946]

FRIEMAR Henri de. *De quatuor instinctibus : divino, angelico, diabolico, mundano*. Venise, **1498**. (Rédigé en fait entre 1300 et 1340).

LANGENSTEIN Henri de. *Tractatus de discretione spirituum*, **1383**. (Publié à Anvers en 1648).

GERSON Jean. *De discernendis veraris visionibus a falsis*, **1401**.

GERSON Jean. *De distinctione verarum revelationum a falsis*, **1402**. (Il en existe 13 manuscrits, cf. ci-dessus par exemple).

AILLY Pierre d'. De falsis prophetis. In : *Attendite a falsis prophetis, Tractatus I et tractatus II*. (XV^e s).

IGNACE DE LOYOLA. *Exercitia spiritualia*. (Exercices spirituels visant à la maîtrise de soi et à la mise en ordre de la vie sans se laisser déterminer par aucune inclination déréglée). Roma : Bladus, **1548**, 126 p. (63 folios).

PEUCER Gaspar. *Commentarius de praecipuis generibus divinationum, in quo a prophetijs divina autoritate traditis, et Physicis praedictionibus, separantur Diabolicae fraudes & Superstitiosae observationes, & explicantur fontes ac causae Physicae praedictionum, Diabolicae et superstitiosae confutatae damnantur, ea sevie, quam tabula indicis vice praefixa ostendit*. (Les Devins ou Commentaires des principales sortes de divinations : distingué en XV livres, esquels les ruses et impostures de Satan sont découvertes, solidement refutées, et séparées d'avec les Saintes Prophéties & d'avec les prédictions naturelles). Witebergae, **1553**, 335 f.

TRIEZ Robert du. *Livre des ruses, finesses, et impostures des esprits malins : œuvre fort utile & delectable par un chacun a cause de la vérité des choses estranges contenue en iceluy*. Cambraij : N. Lombart, **1563**, 92 fich.

ALBIN DE VALSERGUES Jean d'. *Discours chrestien et advertissemens salutaires au...peuple de France, pour cognoistre (par la parole de Dieu), les bons & fidelles evangelizateurs des faux prophètes, par une conférence des Escritures saintes & anciens docteurs de l'Eglise faicte avec les ministres de l'évangélique réformation, touchant le faict de la vocation légitime [...]*. Quarte édition. Paris : Guillaume Chaudière, **1576**, [16] - 51 f.

CRESPET Pierre. *Deux Livres de la hayne de Sathan et malins esprits contre l'homme et de l'homme contre eux*. Paris : Guill. De la Noüe, **1590**, [24] - 428 f. - [24].

ALEXIS Léon d'. *Traicte des Energumenes. suivy d'un discours sur la possession de Marthe Brossier contre les calomnies d'un Médecin de Paris. Que la nature humaine a communication avec la Nature Angélique [...]*. Troyes, **1599**, 83 p.

THYARD Pierre. *De apparitionibus spirituum tractatus duo : quorum prior agit de apparitionibus omnis generis spirituum. Dei, angelorum, daemonum, et animarum humanarum libro uno : Posterior continet Divinarum seu Dei in veteri testamento apparitionum et locutio num tam externarum, quam internarum libros quatuor.* (Dieu, anges, démons ; locutions, apparitions imaginaires, intellectuelles). Cologne : Ex officina Mater Cbolini, **1605**, 486 p.

MALDONAT Juan (R. P.). *Traicté des anges et démons.* Paris : Fr. Huby, **1605**, VII -242 f.

DENYS le Chartreux. *De discretionem et examinationem spirituum.* Aschaffenburg : Dulckenius, **1620**, 94, 464 p.

PITHOYS Claude. *La Descouverte des faux possédez. Tres-utile pour reconnoistre & discerner les simulations, feintises & illusions ; d'avec les vrayes & réelles possessions diaboliques.* Châalons : Germain Nobily, **1621**, 66 p.

ARCHANGE Ripaut. *Abomination des abominations des fausses dévotions de ce tems, divisée en trois : la première, des illuminez ; la second, des nouveaux Adamites ; la troisième, des spirituels à la mode ; où se voit, par Antithèse du 1er livre, la diabolique naissance, croissance et perfection détestable de l'âme en la fausse dévotion injurieuse à Jésus et Marie. Seconde partie, contenant les plus hauts points de la théologie mystique, avec un Traité sublime de la présence de Dieu pour remède à ces abus.* Paris : Claude Cramoisy, **1632**, [60] - 976 p.

GRAVINA Dominique. *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus. Basanites, hoc est, lapis lydius, theoreticam et praxim complectens, ad directionem confessoriorum & qualificatorum S. Inquisitionis.* Naples, **1638**, 2 vol.

RAYNAUD Théophile. *De stigmatismo sacro et profano, divino, humano et daemniaco.* Grenoble : C. Bureau, **1647**, 453 - [3] p.

GASTALDI Giovanni Tommaso. *De potestate angelica siue de potentia motrice, ac mirandis operibus angelorum atque daemonum dissertatio.* Rome : F. Caballi, **1650-52**, 3 vol.

CIVORE Antoine (R. P.). *Les secrets de la science des saints où sont déclarés la nature et la pratique, les travaux et les douceurs de la vie intérieure et la théologie mystique rendue claire et facile pour la pratique et la direction. D'une méthode nouvelle tirée des avis des saints, des théologiens, des philosophes, des médecins et de l'expérience de plusieurs.* Lille, **1651**, [16]-654-[9] p.

BONA Giovanni (Cardinal). *De discretionem spirituum in vita spirituali deducendorum liber unus.* (Traité du discernement des esprits [...]) ouvrage important et très utile pour tous ceux que Dieu appelle & engage à la conduite des âmes). Roma, **1671**, XX - 420 p.

GUILLORE François. *Les secrets de la vie spirituelle, qui en découvrent les illusions.* Paris : E. Michallet, **1673**, [28] - 653 p.

LOPEZ EZQUERRA Joseph. *Lucerna mystica. Pro directoribus animarum quae omnia prorsus difficilia et obscura quae in dirigendis spiritus evenire solent mira dexteritate clarificat quaeq ; cuncta ad scientiam mysticam necessaria, rerumq, supernat...quidditates ublicationes, causae, ac effectus breviter et compendiose clarescunt etc.* Saragosse, **1691**, 599 p.

BOSSUET Jacques-Benigne (Evêque). *Instruction sur les estats d'oraison, où sont exposés les erreurs des faux mystiques de nos jours, avec les actes de leur condamnation.* Paris, **1697**, 2^e éd, 504 - CXXX p. (1^{ère} parution : même année).

NOAILLES Louis-Antoine de. *Instruction pastorale de Monseigneur l'archevêque de Paris, sur la perfection chrétienne & sur la vie intérieure. Contre les illusions des faux mystiques.* Paris : Josse. **1697**, 76 p.

JURIEU Pierre. *La pratique de la dévotion, ou Traité de l'amour divin, dans lequel sont expliquées les règles de cette excellente Vertu, selon l'esprit de l'Evangile & par opposition aux faux Dévots. A l'usage de tous les Fidèles, & particulièrement ceux qui souffrent pour le Christ.* Rotterdam : A. Archer, **1700**, 2 vol.

DAUGIS Antoine-Louis. *Traité sur la magie, le sortilege, les possessions, obsessions et maléfices, ou l'on en démontre la vérité et la réalité ; avec une Méthode sûre et facile pour les discerner, et les Reglemens contre les Devins, Sorciers, Magiciens, etc., ouvrage très-utile aux Ecclesiastiques, aux Médecins, et aux Juges.* Paris : Pierre Prault, **1732**, XXIV- 304 p.

LAMBERTINI Prosper-Laurent. *De revelationibus. In : De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione.* Bologne, **1734-38**, 3 vol.

FOPPENS Francisci. *Traité du caractère essentiel à tous les prophètes de ne rien dire que de vrai quand ils prophétisent, contre le nouveau système des prophètes du second ordre qui mêlent le vrai au faux en prophétisant, avec un éclaircissement sur les discours de Job [...].* Bruxelles, **1741**, XXXII- 468 p.

AMORT Eusèbe. *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae ex Scriptura, Conciliis, sanctis Patribus aliisque optimis authoribus collectae, explicatae et exemplis illustratae.* Augsbourg : M. Veith, **1744** [16], 283, [1] ; 587, [1] p.

CALMET Augustin. *Dissertations sur les Apparitions des Anges, des Démons, des Esprits ; et sur les revenans et vampires. De Hongrie, de Bohême et de Moravie et de Silésie.* Paris, nouvelle édition **1751**, 2 vol. XXII-486 et X- 483 p. (1^{ère} parution : 1746).

LENGLET-DUFRESNOY Nicolas. *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations particulières avec des observations sur les Dissertations du r. p. dom Calmet, Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les Apparitions et les revenans.* Paris : J. N. Leloup, **1751**, 2 vol., IV - XLII - 408 ; IV - VIIV (?) - 44 p.

JAMIN Nicolas. *La Religion chrétienne éclairée par le dogme et par la prophétie sur des anges bons et mauvais.* Paris, **1755**.

LA BOISSIERE Simon Hervieux de (Abbé). *De l'esprit prophétique, Traité dans lequel on examine la nature de cet esprit, son objet spécial, les moyens par lesquels Dieu l'a communiqué... avec quelques réflexions sur les prophètes d'un ordre inférieur et sur les faux prophètes.* Paris : Despilly, **1767**, VIII - 526 p.

SCARAMELLI Giovanni Baptista (R. P.). *Discernimento degli spiriti per il retto regolamento delle azioni proprie ad altrui operetta utile specialmente ai direttori delle anime del padre Giovanni Baptista Scaramelli della Compagni di Gesu.*(Traité du discernement des esprits). Napoli : G. Raimondi, **1768**, 99 p. (Parution posthume).

SCHRAM Dominique (R. P.). *Institutiones theologiae mysticae ad usum directorum animarum, curaratorum omniumque perfectioni christianae studentium, ex S. Scriptura, conciliis, SS. Patribus, mysticis primariis, et theologis rationiciis adornatae.* (Théologie mystique de Schram à l'usage des directeurs des âmes). Augsburg, **1777**, 2 vol.

GORRES Johann Joseph von. *Christliche Mystik. (La mystique divine, naturelle et diabolique).* **1836-1842**, traduit en français en 1854-1855, Paris : Poussièlgue- Rusand, en 5 vol. (Précisons toutefois que la théologie catholique se défia de cette œuvre trop polarisée sur le merveilleux).

RIBET Jérôme (R. P.). *La Mystique divine distinguée des Contrefaçons Diaboliques et des Analogies humaines. Les phénomènes mystiques, la contemplation, les phénomènes distincts de la contemplation, les causes des phénomènes mystiques.* Paris : Poussièlgue, 3 tomes, **1879-1883** (2^e éd., 4 tomes, 1895-1903, X-456 p.; 700 p. ; 472 p. ; VI- 414 p.).

BONNIOT Joseph de (R. P.). *Le miracle et ses contrefaçons. Prodiges païens, hérétiques, magie, spiritisme, hypnotisme, hystérie, possession.* Paris : Retaux-Bray, **1888**, 2^e éd. aug., 482 p. (1^{ère} publication : 1887).

POULAIN Augustin (R. P.). *Des Grâces d'oraison. Traité de théologie mystique.* Paris : **1931**, 11^e éd. aug., XIX - 680 p. (1^{ère} parution : 1901).

SAUDREAU Auguste (R. P.). *L'état mystique. Sa nature – ses phases et les faits extraordinaires de la vie spirituelle.* Paris : éd. Tequi, **1921**, 2^e éd. aug., 380 p. (1^{ère} parution : 1903).

FARGES Albert (R. P.). *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaine et diabolique.* Paris : Lethielleux, **1923**, 2 vol., 447 et 365 p.

TANQUEREY Adolphe (R. P.). *Précis de théologie ascétique et mystique.* Paris : Desclée de Brouwer, **1923-24**, 2 tomes, XLVI-1000 + 32 p.

GUIBERT Joseph de (R. P.). *Theologia spiritualis ascetica et mystica. Questiones Selectae in Praelectionum Usum.* Rome, Universitatis Gregoriana, **1937**, X- 496 p.

GUIBERT Joseph de (R. P.). *Leçons de théologie spirituelle.* Toulouse : R. A. M., **1946**, tome 1, 410 p.

Cette sélection bibliographique d'ascendance catholique, est construite sur un mode *chronologique* et porte sur les traités de « **discernement des esprits** », rédigés à partir du bas Moyen-âge, aux lisières de la Renaissance ; jusqu'aux temps modernes. Elle nous fut inspirée par les références figurant notamment dans les articles consacrés au discernement des esprits du *Dictionnaire de Théologie catholique* (Paris : Letouzey et Ané), ainsi que du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (Paris : Beauchesne, 4^e éd.), et bien sûr du *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique : doctrine et Histoire* (Paris : Beauchesne). Le prestige des œuvres, l'aura des auteurs et la réception contextuelle de ces productions serait à estimer au cas par cas, certains de ces traités étant tombés en désuétude, d'autres ont été refoulés dans les franges de l'histoire, quelques uns enfin persistent à faire référence, mais c'est là un travail de théologien ou d'historien qui ne nous échoît pas dans cette thèse.

Par ailleurs nous avons volontairement omis de faire figurer l'ouvrage de Henri THULIE, intitulé *La mystique divine, diabolique et naturelle des Théologiens*. Paris : Vigot frères, 1902, 406 p. Il s'agit là d'une production critique écrite non par un théologien mais par un médecin aliéniste qui discrédita ce type de critériologie du discernement, étant à l'origine d'un conflit avec certains tenants des franges ecclésiastiques, conflits que nous aborderons certes dans notre thèse mais dont la référence de cette œuvre au sein de cette bibliographie aurait nui à la cohérence de sa construction ainsi qu'à la ligne disciplinaire tracée a priori, réservée à de seuls théologiens catholiques ou auteurs spirituels (GORRES mis à part).

DEUX TENDANCES DE DISCERNEMENTS EN
THEOLOGIE CATHOLIQUE : « *INFUS* » ET « *ACQUIS* »

DISCERNEMENT SPIRITUEL [*VERBE*]

Discernement interne [*INFUS*], il s'agit d'un « *art* », du ressort de l'inspiration, par charisme gratuit issu de la Grâce de Dieu.

POLE DE REFERENCE :
L'ESPRIT SAINT.

Auteurs spirituels et mystiques chrétiens.

Acte intérieur en lien/relié avec Dieu	}	Du ressort du don : [CHARISME] (Nouveau Testament)
--	---	---

Absence de grilles et de représentations :

Solitude et silence [retraite]		
<i>Connaissance</i>		« <i>docte</i>
expérience		<i>Ignorance</i> »
		(N. de CUES)

Ce discernement spirituel s'expose aussi à une série d'écueils :

Discernement <i>augustinien</i> et <i>carmélitain</i> .		- <i>intellectuel</i> (Esprit Saint) - <i>imaginaire</i> (âme) - <i>corporel</i> (organes sensoriels)
---	--	---

Révéle dans une expérience des profondeurs de Dieu, en « décrochage local » des constructions discursives... puis articulation éventuelle à l'orthodoxie d'un discernement des esprits.

Perception ambiguë à l'égard des *phénomènes mystiques*, don de grâce, contrefaçons naturelles ou diaboliques, épreuves spirituelles... avec tout le risque inhérent de vouloir s'y fixer, et d'identifier ces phénomènes là à l'expérience de Dieu.

« *Le verbe se fait chair* », impliquant des modifications, des changements et des réajustements internes à partir de cette parole révélée... risquant par ailleurs d'escamoter le dogme catholique.

DISCERNEMENT DES ESPRITS [*LETTRE*]

Discernement externe [*ACQUIS*], il s'agit d'une « *doctrine* », sans charisme particulier, relevant de l'autorité doctrinale, amortie par l'expérience et la charge officielle.

POLE DE REFERENCE :
L'EGLISE.

Théologiens (dont *certain*s auteurs spirituels).

Critériologie du discernement	}	- <i>Divin</i> - <i>diabolique</i> - <i>préternaturel</i> - <i>naturel</i>	Du registre de l'art raisonné : [SIGNE CLAIR] (Théologie morale)
-------------------------------------	---	---	--

Présence de grilles interprétatives et de représentations :

Controverse et parole [avancée]		
<i>Savoir</i>		« <i>savoir</i>
<i>extérieur</i>	dogme	<i>constitué</i> »

Discernement des esprits : *maladies* ou *folie* ; *simulations* ; *contrefaçon diabolique* ; *œuvres du préternaturel* ; *grâce divine*... entrecroisées d'une pluralité de référentiels, médicaux (tel le diagnostic différentiel), théologique et démonologique, moral (simulation) ou encore spirituel...

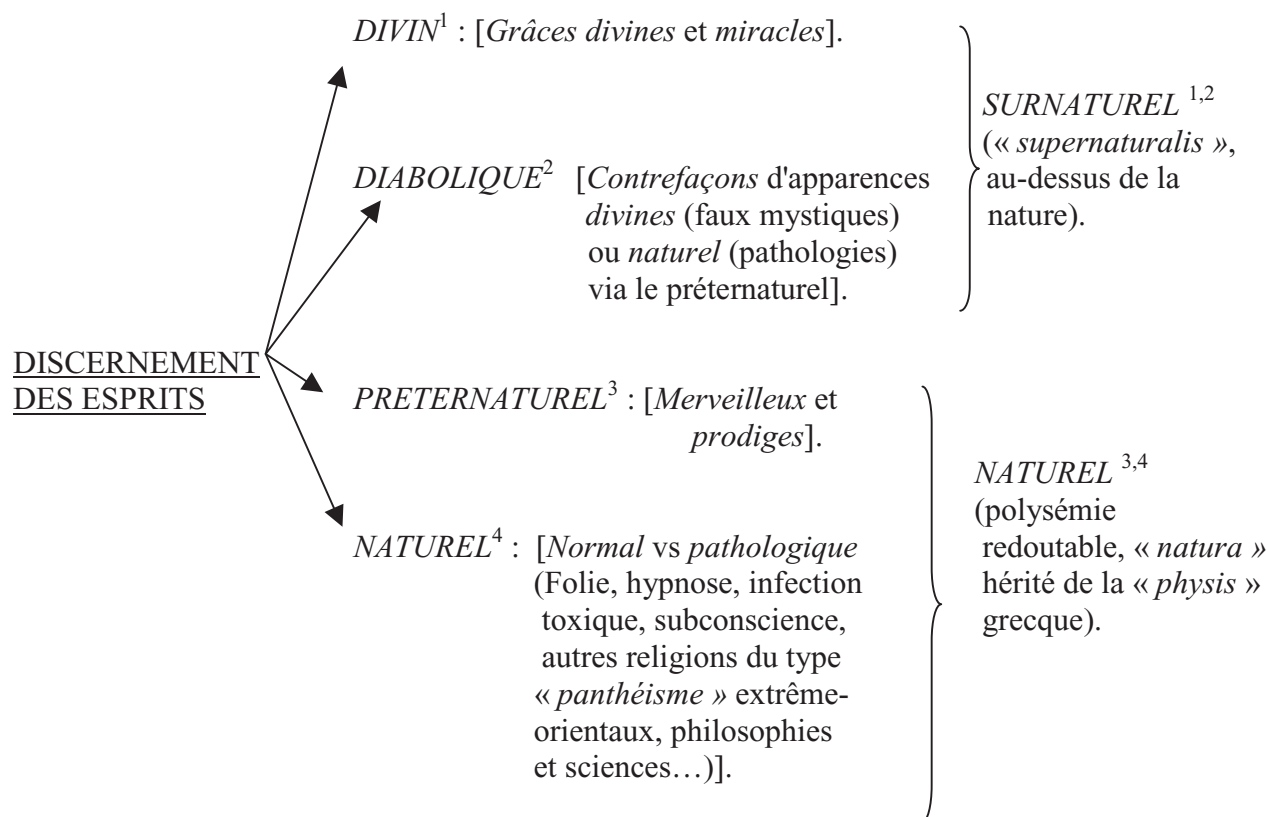
Porté par une dogmatique théologique qui a pour fonction de filtrer et discriminer l'orthodoxe authentique de l'hétérodoxe hérétique, dans l'univers social propre à la théologie catholique révélée.

Si le substantif mystique émergea durant la première moitié du XVII^e siècle, un domaine spécifique, celui des *phénomènes mystiques*, a été isolé, rassemblé et découpé sous la forme d'un corpus théorique, intégrant un ensemble de signes objectivés dans une science particulière (cf. M. de CERTEAU).

Relève de la *théologie mystique*, qui trouvera une place au sein de la théologie catholique, logée entre la *théologie positive* (scripturaire et patristique) et la *théologie scolastique* (aristotélécienne et nominaliste).

Contrairement à l'effet fractal et partial que peut donner ce tableau, des liens et des passages éventuels entre « *discernement spirituel* » et « *discernement des esprits* » sont possibles, même s'ils ne sont pas systématiques. Cependant, la théologie catholique, par l'entremise de l'institution ecclésiastique (c'est à dire l'Eglise romaine) a tenté de canaliser les discours émanant d'auteurs spirituels et de mystiques allant à l'encontre de la parole révélée dans le *Nouveau Testament* et les écrits ajoutés, orthodoxes, jusqu'à la scolastique médiévale. Dans notre thèse, nous nous sommes écartés volontairement du *discernement spirituel*, car relevant de l'innéité, d'un territoire sans nom, par delà les qualifications et autres identifications, du don de Grâce infus d'après la théologie catholique ; en donnant la priorité au *discernement des esprits*. Celui-ci, deviendra le critérium de l'Eglise, à partir duquel des élaborations discursives offensives ou défensives seront produites, sur des modes polémiques et apologétiques, au sein même de son espace disciplinaire à l'encontre d'autres discours, portant sur les statuts des phénomènes et des expériences mystiques (maladie, simulation, merveilleux préternaturel contrefait par la nature humaine ou... le démon, voire action miraculeuse de Dieu par l'intermédiaire de l'Esprit Saint...).

CRITERIOLOGIE DU *DISCERNEMENT DES*
ESPRITS ET APOLOGETIQUE DANS LA
PERSPECTIVE DE LA THEOLOGIE CATHOLIQUE
[FIN XIX^e - DEBUT XX^e SIECLE]



Si le *Divin* seul agit par dons de grâce sur le préternaturel ou le naturel, notamment en opérant des miracles, le *diabolique* contrefait le *naturel* ou le divin en trompant l'homme avec les pouvoirs du merveilleux propre au *préternaturel*. Par ailleurs, le versant déficitaire de l'économie humaine est concerné sur les trois plans : maladies spirituelles d'origine *divines* (« nuit obscure de l'esprit », stigmates de la passion du Christ...), maladies *démoniaques* (obsession, possession...) et maladies *naturelles* (les expressions de la folie peuvent prendre l'aspect du divin sur des versants théomaniaques, ou la forme du diabolique dans des registres démonopathiques et toutes les variantes que pourra prendre cette entité nosographique en vogue depuis la première moitié du XIX^e siècle en France).

Lorsque Jean Joseph von GORRES rédigea son œuvre *La mystique divine, naturelle et diabolique* (1836-1842), il opéra une ligne de partage entre le surnaturel (divin et diabolique) et le naturel, avec une propension assumée des miracles et des merveilles. L'abbé Jérôme RIBET écrivit, en réaction à cette conception de GORRES, impropre selon lui à l'apologétique catholique, une somme en trois tomes : *La Mystique divine distinguée des contrefaçons Diaboliques et des Analogies humaines. Les phénomènes mystiques, la contemplation, les phénomènes distincts de la contemplation, les causes des phénomènes mystiques* (Paris, 1879-1883, pour la première édition). Comme son titre l'indique déjà, RIBET situe sa ligne de défense théologique au sein même du surnaturel, le *divin* comme unique et ultime bastion de la foi, séparée du *diabolique* et sa mimésis, ainsi que du *naturel* et certaines analogies apparentes ou postulées. En fait, cette défense apologétique ne s'érige pas seulement contre des disciplines telles la neurologie, la psychiatrie, la psychologie ou encore l'hypnotisme (manifestations marquées du sceau de la pathologie ou...de l'œuvre du démon), mais c'est aussi l'histoire des religions (à même de relativiser la portée de la Révélation

chrétienne), qui sera combattue, dans la mesure où d'autres religions, issues d'un tronc monothéiste, ou surtout polythéiste, n'auront pas l'accréditation catholique quant à émaner de la catégorie *surnaturelle* du divin, telles certaines mystiques orientales qui seront, tout au mieux qualifiées de mystiques *naturelles*. En 1923, le R. P. Albert FARGES publia un ouvrage en deux volumes qui reprend assez fidèlement sur la forme le travail de RIBET. Le titre choisi par l'auteur est le suivant : *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaine et diabolique* (Paris : Lethielleux). Cependant ses postures théologiques ne firent pas non plus l'unanimité au sein même de la théologie, FARGES publiant toujours en 1923 des *Réponses aux controverses de la presse : Autour de notre livre "les phénomènes mystiques"* (Paris : s.n.).

Cependant, précisons que l'avis de RIBET ne fit pas l'unanimité dans les rangs ecclésiastiques, certains théologiens tel par exemple Mgr. Charles-Emile FREPPEL, évêque d'Angers, considéra « *la Mystique de GORRES comme une œuvre capitale sur les rapports du monde visible avec le monde invisible [...] un vrai chef-d'œuvre de science et d'érudition, où tous les phénomènes de l'ordre surnaturel, depuis l'extase jusqu'à la possession, sont observés, analysés, critiqués, approfondis, classés avec une sagacité et une précision qui frappent d'étonnement. GORRES distingue avec soin la mystique naturelle, la mystique divine et la mystique diabolique* » (La Mystique de Gorres, in *Revue du monde invisible*, 1905, vol. 7, 15 mars, p. 577).

Toutefois, ajoutons que cet article parut dans la *Revue du monde invisible* [1898-1908], périodique à parution mensuelle dirigé par Mgr. Elie MERIC, et fondé par une série d'auteurs, théologiens ou médecins catholiques, qui firent secession de la *Société des sciences psychiques* (créée à Paris en 1895), en désaccord avec sa porosité aux groupuscules occultistes qui l'investissaient (« *philosophie rêveuse et antichrétienne* »), et son peu de rigueur scientifique. Dès lors une académie des sciences psychiques fut créée, avec le soutien de l'archevêché et le Saint Office ; et dont l'organe de presse fut précisément la *Revue du monde invisible*. Celle-ci traita de questions « *préternaturelles* », aussi diverses que l'hypnotisme, les manifestations diaboliques, les personnalités psychiques, les phénomènes lumineux, le rôle des anges dans l'univers, les matérialisations de fantômes, les doctrines spirites, les forces naturelles inconnues, les sommeils pathologiques, les procès de sorcellerie, la théorie du fluide universel, l'imagination et les hallucinations, les vrais miracles, les pressentiments, prémonitions ou encore la télépathie ou la lévitation devant la science officielle et devant la science occulte, les apparitions de défunts au lit de mort, les possédés volontaires, l'envoûtement, les photographies transcendentes, les influences astrales, les messes noires, les stigmates, la hantise, les hallucinations collectives, etc...

Les contributeurs réguliers furent F. GOMBAULT, E. MERIC, C. HELOT, A. JEANNIART DU DOT, A. POULAIN, G. SURBLED, M. J. LE MENANT DES CHESNAIS, A. GOIX, G. BOISSARIE, A. DE ROCHAS..., ces auteurs s'inscrivant dans un sillage néo-thomiste, avec un goût prononcé pour le merveilleux (cf. dans cette perspective le parti pris de Mgr. FREPPEL à propos de l'œuvre séminale de GORRES), à partir d'une apologétique catholique, où des approches scientifiques peuvent quelquefois servir à affermir ou renforcer la foi contre un certain scientisme matérialisme d'une part, ou une passion occultiste d'autre part ! Toutefois, on pourra également y trouver des écrits du métapsychiste C. RICHET (Faut-il étudier le Spiritisme ?, 1906) ; de l'anticléricaliste C. BINET-SANGLE, pourfendeur des prophètes de l'Ancien Testament, et tenant de la thèse de la folie de Jésus (La transmission directe de la pensée, 1902) ; Joseph BABINSKI, auteur du concept de pithiatisme (Définition de l'hystérie, 1904), ou encore de C. LOMBROSO, père de la criminologie (Enquête sur la transmission de pensée, 1905, les maisons hantées, 1906)...

MODELES DE L'HOMME DANS
DES CONSIDERATIONS *MEDICALES*
ET *METAPHYSIQUES* A L'EPOQUE MEDIEVALE
[XII^{ème} et XIII^{ème} siècles]

• **L'HOMME « SCOLASTIQUE »**

UNITE [*CORPS/AME*]

Pour agir bénéficie de l'adjonction de « *puissances opératives* »

{
intellect
volonté
mémoire

Intellect

L'intellect peut être obscurci par le démon, c'est à dire parasitage satanique des représentations internes des « *species* » (= formes intelligibles).

↓ informe



volonté

« *D'où le démon (ou la nature) brouille le message et affecte l'intellect qui tout en restant valide, traite des données corrompues* ».

La « *tromperie diabolique s'insinue* », mais ce modèle thomiste de la connaissance est aussi valable quant à expliquer l'intervention *divine* d'une manifestation (les puissances étant alors suspendues, l'entendement étant étonné de ce qu'il voit...) sur la base de la critériologie du discernement.

In *Le Sabbat et la question scolastique de la personne*,
A. BOUREAU, p. 37.

• **CONCEPTION HUMAINE MEDICALE**

*Ame*¹ (substance immatérielle)

|

« *Anima* »

SUBDIVISION de l'Esprit (« spiritus ») en 3 catégories localisées dans le corps :

Esprit (nature matérielle)
INTERMEDIAIRE^{1,2}

|

« *Spiritus* »

« *VITAL SPIRIT* » : régule les signes vitaux du coeur : pulsations, respiration...

« *NATURAL SPIRIT* » : contrôle les activités involontaires tels digestion, sexualité...

*Corps*² (nature matérielle grossière)

« *Cor* » (*cœur*)

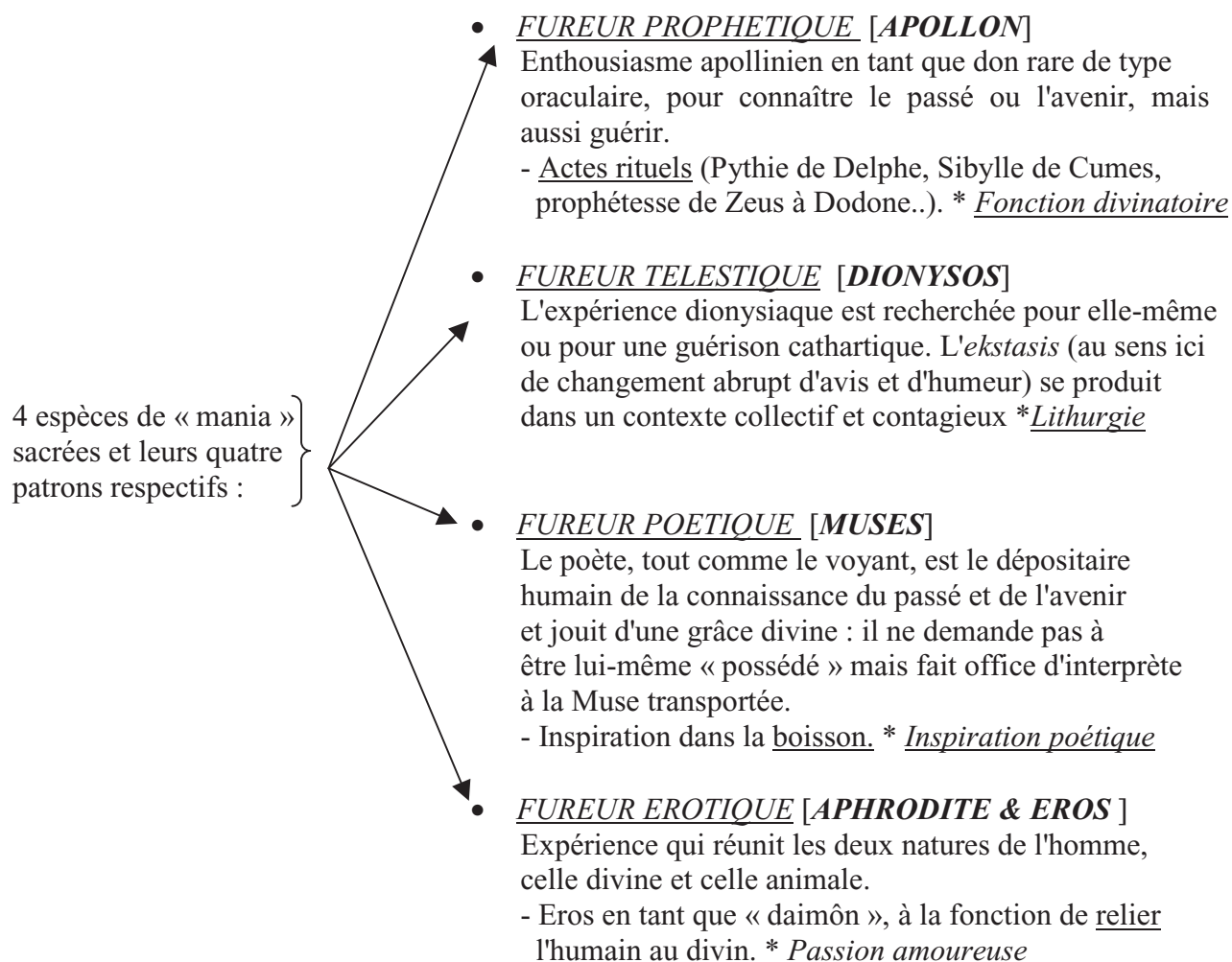
« *ANIMAL SPIRIT* » : localisé dans le cerveau, régule le système nerveux et les réponses intellectuelles.

Concernant la physiologie humaine, les **médecins** évoquaient dans leurs traités médicaux uniquement l'« *esprit* » alors que les **théologiens** parlaient alternativement de l'« *esprit* » ou de l'« *âme* ».

ex. théorie explicative de la vision (physiologique) : la vision s'accomplit dans l'« *animal spirit* », qui transmet les « *species* » (= formes intelligibles) de l'objet perçu au cerveau, le long du nerf optique.

In *Spirit possession in Medieval Europ*, N. CACIOLA,
p. 280-281.

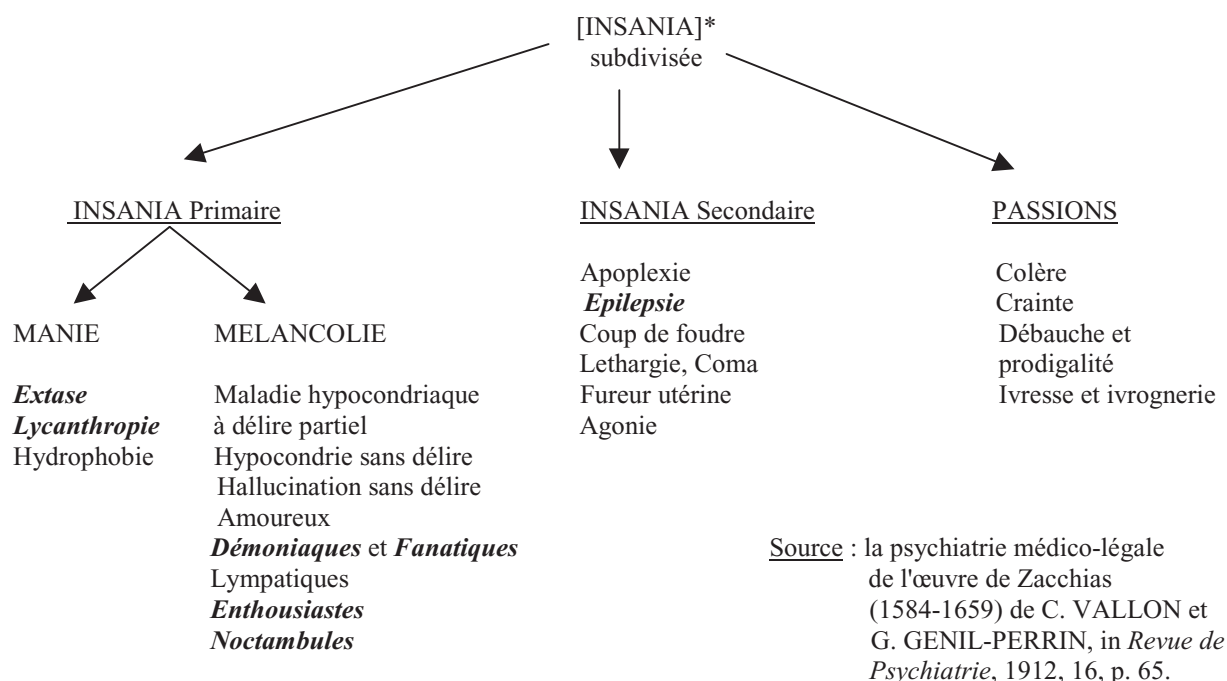
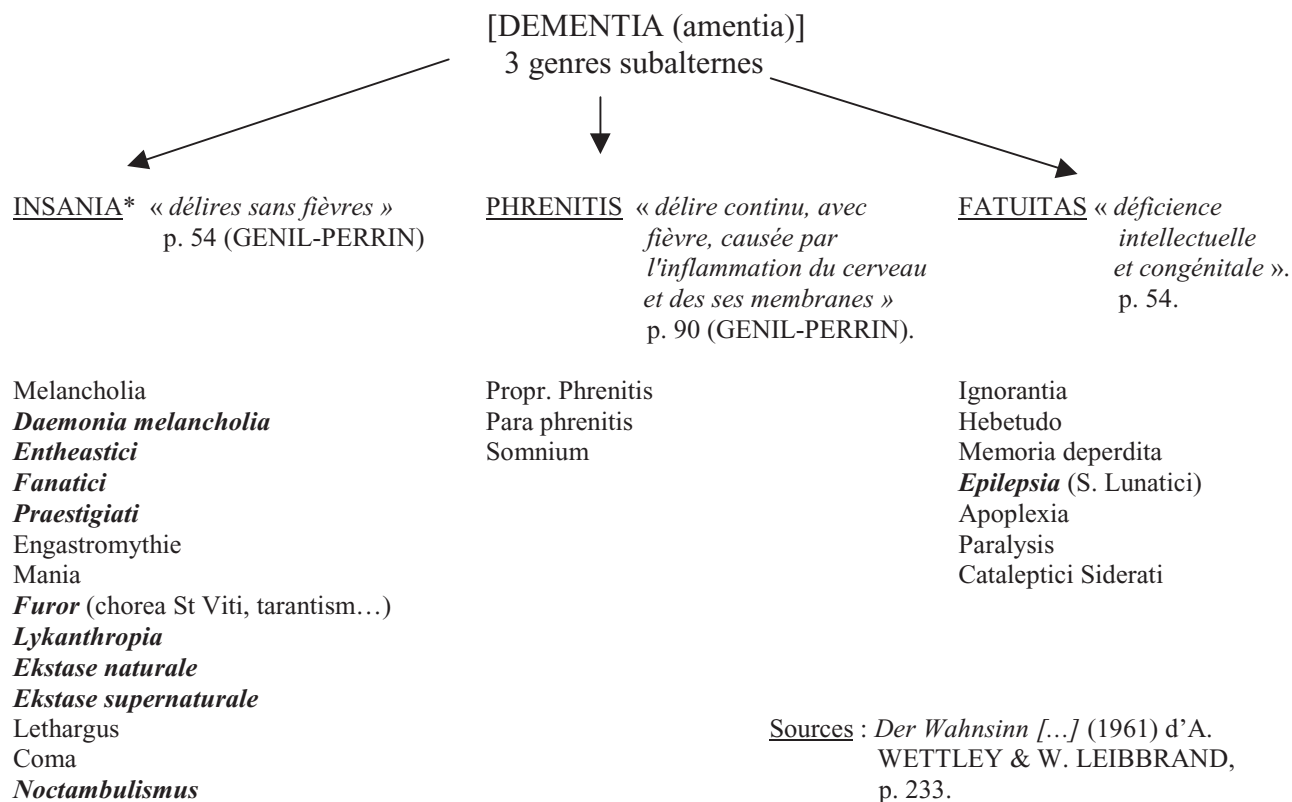
THEORIE(S) DES QUATRE « *MANIA* » SACREES
ATTRIBUEE(S) A PLATON & ACOMMODATIONS
FLORENTINES A LA RENAISSANCE



Si, comme le prétendait Socrate, « *les plus grands bienfaits nous viennent de la folie* » (*Phèdre*), son disciple Platon s'empessa d'ajouter que « *à condition que cette folie nous soit donnée par don divin* » (Eric R. DODDS *Les Grecs et l'irrationnel*, 1959, p. 71), puis distingua quatre types de fureurs. Bien qu'avant lui Hérodote séparait déjà folie « divine » d'origine *surnaturelle*, de folie ordinaire ayant une cause *naturelle*, la postérité retint la quadripartition platonicienne postérieure. Les théoriciens français et italiens de la Renaissance s'inspirèrent de ce modèle non sans en opérer des synchrétismes philosophiques et religieux novateurs, tel Marsile FICIN dans son « *Corpus hermeticum* ».

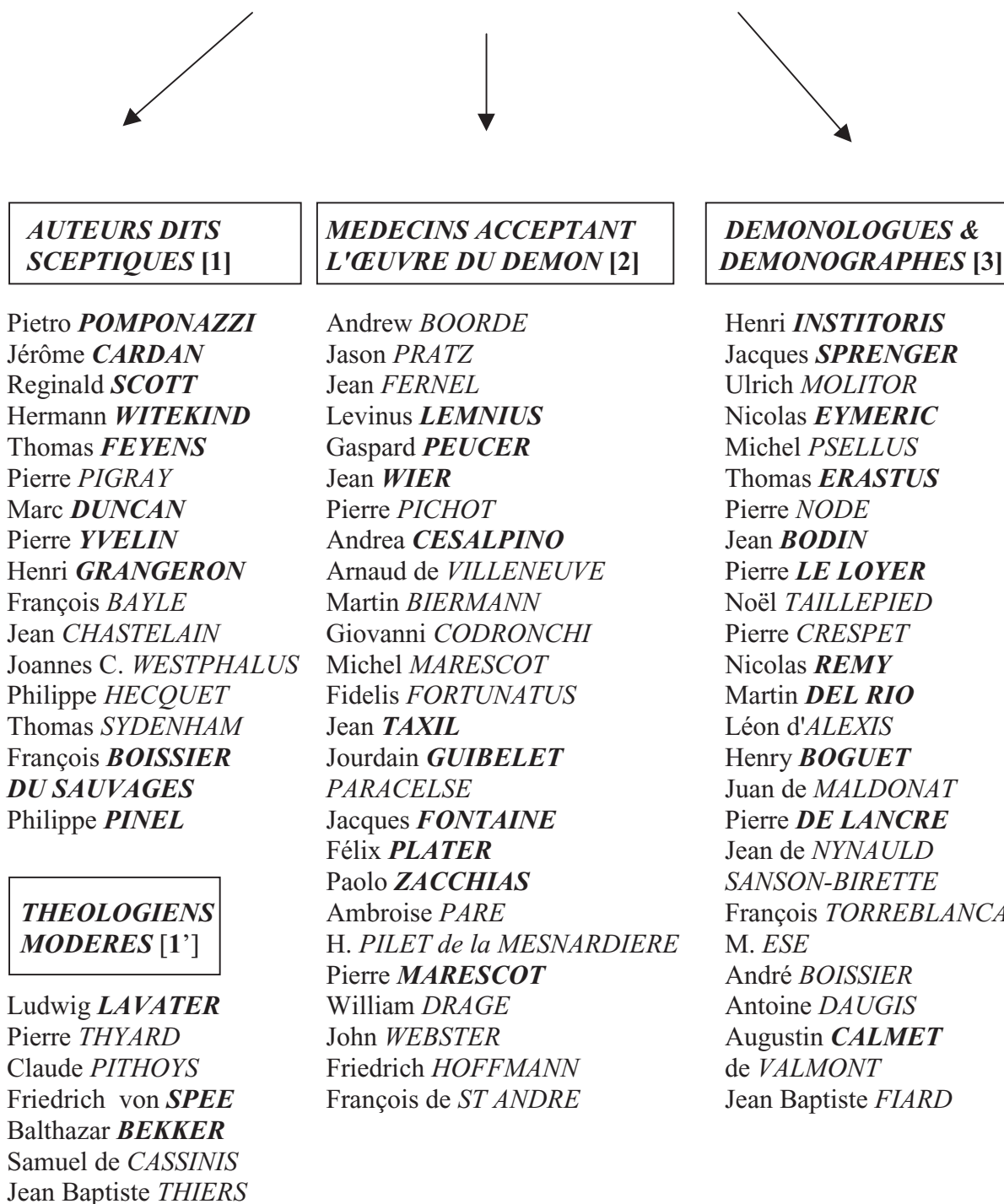
La fureur prophétique (ou mantique) touche le *voyant* ; la fureur téléstique (ou des mystères initié par la *trance*) ; la fureur poétique (ou muséale) *inspire* ; enfin la fureur érotique (ou bacchique) gratifie *l'aimant*.

QUAESTIONES MEDICO-LEGALES, 1624-1650 : 2^e livre,
tome I (lib. II, tit. I). « *De dementia et rationis laesione et morbis
omnium qui rationem laedunt, continens questiones viginli Ires* »
(1625) par Paolo ZACCHIAS



**CLASSIFICATION DES AUTEURS TRAITANT DE LA
QUESTION DU *NATUREL* ET DU *DEMONIAQUE*
DE MANIERES SEPARÉES OU EN INTERACTIONS :
[de l'aube de la *Renaissance* au crépuscule
du XVIII^e siècle des *Lumières*]**

[Cet état des lieux se décline en trois grandes catégories distinctes]



Cette liste n'étant évidemment pas exhaustive, nous avons mis en *gras* les noms des auteurs ayant eu le plus d'influence dans leurs champs respectifs, concernant soit le rayonnement de leur pensée ou bien l'influence de leur doctrine lors d'une période donnée. Par ailleurs, parmi les auteurs dits sceptiques, certains d'entre eux ont très bien pu croire à l'existence des démons, mais distinguant/séparant avec plus ou moins de nuances ce qui relèverait du « *naturel* » et de la maladie, et circonscrit du « *surnaturel* » car verrouillé par la théologie. Toutefois, quelques auteurs, médecins ou philosophes de formation ont pu avoir l'intime conviction que les démons n'existaient pas, cependant par prudence et méfiance, eu égard à la répression inquisitoriale, ils y ont quand même fait référence dans leurs œuvres ne serait-ce que de manière périphérique. Cet aspect des choses est à mentionner, bien que ultimement nous ne savons pas la plupart du temps, lesquels de la liste du milieu sont effectivement concernés par cet artifice précautionneux vis à vis de l'orthodoxie. Car, autrement dit, il est bien difficile de distinguer à travers les doctrines et les systématisations, ce qui dépend de l'adhésion scientifique et ce qui relève du respect obligé des conceptions officiellement admises (science démonologique et théologie orthodoxe).

Nous accompagnons ce tableau par une liste chronologique des principales œuvres significatives portant sur les interactions polémiques entre *démonologie* et *médecine*, et couvrant une période allant du XIV^e siècle au XIX^e siècle, c'est à dire du crépuscule de l'époque médiévale jusqu'aux lendemains de la Révolution française, soit 1803. Les dates indiquées renseignent sur le moment de la première édition de l'œuvre, quant ce n'est pas le cas, nous précisons qu'il s'agit là d'une parution ultérieure. Par ailleurs, nous tenons à préciser que certains ouvrages ont pu paraître bien après la mort de leur auteur (tel celui de Michel PSELLUS ...). Le parti pris chronologique permettra au lecteur de suivre l'évolution des idées, en relations avec différents *zeitgeist*, et les rapports que certaines œuvres, au regard ne serait-ce que de leurs titres, ont pu avoir entre-elles, sur fond d'interférences plurielles entre « *naturel* » et « *démoniaque* ». Les auteurs, composant cette liste *non exhaustive* d'ouvrages français, mais aussi étranger, ou bien écrits en latin, sont philosophes, théologiens, moralistes, médecins, démonologues, démonographes, magistrats, physiciens, alchimistes, botanistes, astrologues, historiens, voire savants en général, mais parfois aussi écrivains, occultistes ou polémistes... Nous les avons arbitrairement subdivisés en trois catégories : cette déclinaison sera modélisée, en écho au tableau ci-dessus, autour des ¹ auteurs dits sceptiques [1], parmi lesquels nous avons apposé une sous-catégorie composée de théologiens modérés, marqués [1'] croyant certes à l'action des démons, mais faisant net contre-poids d'avec les démonologues et démonographes radicaux de la troisième catégorie ; ² des médecins acceptant l'œuvre du démon, avec plus ou moins de nuances [2] ; et donc ³ des démonologues et démonographes, qu'ils soient théologiens ou non [3].

Par convention nous avons décidé de privilégier les noms et prénoms *francisés* des auteurs aussi souvent que cela nous fut possible (tel Jean WIER plutôt que Johannes WIERUS, Martin DEL RIO au lieu de Martinus del RIO ou encore Pierre THYARD en place de Pontus de THYRAEUS...) notamment parce que c'est à la version française des noms que nous nous référerons dans le corpus de notre thèse. Toutefois concernant les titres des œuvres, nous avons respecté le titre d'origine, souvent en latin, et propre à la première édition en ajoutant, dans sa suite entre parenthèses, sa traduction française. Par ailleurs, nous avons scrupuleusement tenu compte des majuscules et minuscules usitées par les auteurs dans les titres de leurs ouvrages.

Les sources bibliographiques qui nous ont permis d'alimenter ce choix restreint d'œuvres sont les suivantes :

CAILLET Albert. *Manuel bibliographique des sciences psychiques ou occultes*. Paris : Lucien Dorbon, 1912. 3 tomes, LXVII- 531 p., 533 p., 767 p.

CLARK Stuart. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford : Clarendon Press, 1997, XVII- 827 p. Bibliography. A. Items before 1800, p. 687-726. B. Items after 1800, p. 726-772.

COLLIN DE PLANCY Jacques. *Dictionnaire infernal. Répertoire universel des êtres, des personnages, des livres des faits et des choses qui tiennent aux esprits, aux démons, aux sorciers, au commerce de l'enfer, aux divinations, aux maléfices, à la cabale et aux autres sciences occultes, aux prodiges, aux impostures, aux superstitions diverses et aux pronostics, aux faits actuels du spiritisme, et généralement à toutes les fausses croyances merveilleuses, surprenantes, mystérieuses et surnaturelles*. Paris : Henri Plon, 6^e ed. augmentée de 800 articles nouveaux, 1863, 724 p. (1^{ère} parutions : 1818).

DIDI-HUBERMAN Georges. *Les démoniaques dans l'art*, de J. M. CHARCOT et P. RICHER, Paris : Macula, 1984, 215 p. Bibliographie. Textes cités dans la postface, p. 204-211.

MANDROU Robert. *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*. Paris : Seuil, 1980, 577 p. (1^{ère} parution : 1969). Introduction. Le problème, les sources, p. 13- 70.

PRICE Harry. *Short-title catalogue of works on psychical Research, spiritualism, magic, psychology, legerdemain and other methods of deception, charlatanism, witchcraft and technical works for the Scientific investigation of alleged abnormal phenomena from circa 1450 A. D. to 1929 A. D.* London : the National laboratory of psychical research, 1929, april, vol. I, part II, p. 67- 424.

ROBBINS Rossell Hope. *The Encyclopedia of Witchcraft and demonology*. New-York : Crown publishers Inc, 1959, 571 p. Select Bibliography, p. 561-571.

STAFF Annelise : *Vom Unfug des Hexen-Processes. Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee*./Ed. Hartmut LEHMANN, Otto ULBRICHT. Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1992, VII-398 p. Von Hexen / Zaubern / Unholden / Schwarzkünstlern / und Teufeln ... Bibliographie zu den Beständen der Hexenliterature der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, p. 341-391.

VILLENEUVE Roland. *Les possessions diaboliques*. Paris : Pygmalion, 2001, 255 p. (1^{ère} parution : 1975). Orientation bibliographique, p. 235-246.

VILLENEUVE Roland. *Dictionnaire du diable*. Paris : Omnibus, 1998, 1084 p. Liste des œuvres citées, p. 1045-1072.

WAGNER Robert-Léon. "*Sorcier*" et "*magicien*". *Contribution à l'histoire du vocabulaire de la magie*. Paris : Paillard, 1939, 293 p. Bibliographie, p. 277-289.

YVE-PLESSIS Robert. *Essai d'une bibliographie française méthodique & raisonnée de la sorcellerie et de la possession démoniaque [...]*. Paris : Bibliothèque Chacornac, 1900, XIV-254 p. Les démoniaques et la médecine, p. 96-102.

BIBLIOGRAPHIE

KRAMER Heinrich, SPRENGER Jacques. *Malleus Maleficarum ex variis autoribus concinnatus, et in tres tomos distinctiis : quorum postre mus qui fustis daemonum inscribitur, nunc primum reliquis adjectus est.* (Le marteau des sorcières). Strasbourg, **1486**. [3]

MOLITOR Ulrich. *De Lamiis et phitonicis mulieribus. Tractatus Teutonice Unholden vel Hexen.* Cologne, **1489**, 22 f. [3]

EYMERIC Nicolas. *Directorium Inquisitorum Sequuntur decretales tituli de summa trinitate et fide catholica.* (manuscrit : 1376), Barcelone, 1^{ère} éd., **1503**. [3]

CASSINIS Samuel de. *Question de le Strie.* S. l. **1505**. [1']

POMPONAZZI Pietro. *Tractatus de Immortalitate animae.* Bologne, **1516**. [1]

PONZINIBIO Gianfrancesco. *Tractatus subtilis et elegans de lamiis.* **1520**. [1]

BOORDE Andrew. *The breviary of helthe.* London, **1547**. [2]

PRATZ Jason. *De cerebri morbis : hoc est omnibus ferme (quoniam a cerebro male affecto omnes fere qui corpus humanum infestant, morbi oriuntur) curandis liber, non tam medicis quam studiosis omnibus (quibus magna in primis cerebri habenda ratio est) apprime utilisi secundum veterum Graecorum, Latinorum & Arabum, nec non recentium praecepta, magno judicio & arte conscriptus & nunc primum in lucem aeditus [...].* Basel : Henrichum Petri, **1549**, 540 p. [2]

CARDAN Jérôme. *De subtilitate. Libri XXI.* (De la subtilité et Subtiles Inventions, ensemble les Causes Occultes et Raisons d'icelles). Nuremberg, Petreius **1550**. [17] - 371 p. [1]

FERNEL Jean. *De abditis rerum causis. Libri duo.* Venice : Andrea Arrivabeni, **1550**, [20] - 312 p. [2]

PEUCER Gaspar. *Commentarius de praecipuis divinationum generibus, in quo a prophetijs divina autoritate traditis, et Physicis praedictionibus, separantur Diabolicae fraudes & Superstitiosae observationes, & explicantur fontes ac causae Physicae praedictionum, Diabolicae et superstitiosae confutatae damnantur, ea sevie, quam tabula indicis vice praefixa ostendit.* (Les Devins ou Commentaires des principales sortes de divinations : distingué en XV livres, esquels les ruses et impostures de Satan sont descouvertes, solidement refutees, et séparées d'avec les Saintes Prophéties & d'avec les prédictions naturelles). Witebergae : J. Crato, **1553**, 335 f. [2]

POMPONAZZI Pietro. *De naturalium affectum admirandorum causis, sive de incantationibus.* (Les causes des merveilles de la nature on les enchantements). Basel, **1556**.

THYARD Pierre. *Daemoniaci, hoc est : de obsessis a spiritibus Daemoniorum hominibus, liber unus [...].* Coloniae Agrippinne : G. Cholini, **1558**. [1']

LEMNIUS Levinus. *De Miraculis Occultis Naturae Libri IV. Item de vita cum animi et corporis incolumitate recte instituenda, liber unus. Occulta naturae miracula.* (Les Secrets Miracles de nature et divers enseignemens de plusieurs choses, par raison probable et artiste coniecture expliquez en deux livres). Antwerp, **1559**, 459 p. + index. [2]

WIER Jean. *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis, libri sex, aucti et recogniti.* Bâsle, **1563**, 479 p. Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantements et sorcelleries (traduits en françois à partir du latin en 1567 par Jacques Grévin), puis retraduit en 1885 dans la « bibliothèque diabolique » des Salpêtriens sous le titre, Histoire, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infames, des sorcières et empoisonneurs : des ensorcelez et démoniaques et de la guérison d'iceux : item de la punition que méritent les magiciens les empoisonneurs et les sorciers, en 2 vol., LIX -624 et VI- 608 p. [2]

BOMPAST Théophraste (dit Paracelse). *De praesagiis, vaticiniis et divinationibus, astronomica item, et astrologica fragmenta lectu jucunda et utilia.* Basel : Perna Peter, **1569**, 119 p. [2]

LAVATER Ludwig. *De Spectris, lemuribus et maguis atque insolitis fragoribus, variisque praesagitionibus, quae plerumque obitum hominum, magnas clades, mutationesque Imperiorum praecedunt, liber unus.* (Trois livres des Apparitions des Spectres, esprits, fantômes, prodiges et accidens merveilleux qui precedent souventes fois la mort de quelque personnage renommé, ou un grand changement ès choses de ce monde). Genève : Crispin, **1570**, [16] - 272 p. [1']

PARE Ambroise. *Des monstres et prodiges.* Paris : G. Buon, **1573**. [2]

PSELLUS Michel. *De operatione Daemonum Dialogus.* (Traicté par dialogue de l'énergie ou opérations des diables, traduit en français du grec de Michel Psellos poète et philosophe, précepteur de l'Empeureur Michel surnommé Parapinacien ou Affamé environ l'an de grace 1050) à Paris, **1573**, 52 f. [3]

PICHOT Pierre. *De animorum natura, morbis, vitiis noxis, horumque curatione, ac medela, ratione medica ac philosophica.* (De la nature des esprits : maladies et défaillances, traitement). Bordeaux : Simonis M. Nangis, **1574**, 138 f. [2]

ERASTUS Thomas. *Disputatio de Lamiis, seu strigibus in qua de earum viribus perpicue disputatur.* (Deux Dialogues touchant le pouvoir des sorcières : et la punition qu'elles méritent). Basel, **1577**. [3]

NODE Pierre. *Déclaration contre l'erreur exécration des maléficiers, sorciers, enchanteurs magiciens, devins, et semblables observateurs des superstitions ; lesquels pullulent maintenant couvertelement en France ; à ce que recherche et punition d'iceux soit faicte sur peine de rentrer en plus grand troubles que jamais. Plus les articles et erreurs touchant cette matière condamnez à Paris par la faculté de théologie : avec une très chrétienne et docte préface faicte à coeste censure par M. Jehan Gerson.* Paris, **1578**, 79 p. [3]

MASSE Pierre. *De l'imposture et tromperie des diables, devins, enchanteurs, sorciers, noueurs d'esguillettes, chevilleurs, nécromanciens, chiromanciens, et autres qui par telle invocation diabolique, ars magiques et superstitions abusent le peuple.* Paris : Jean Poupy, **1579**, 220 f. + tables. [3]

BODIN Jean. *De la démonomanie des sorciers suivie de la réfutation des opinions de Jean Wier*. Paris : I. du Puys **1580**, 252 f. [3]

CESALPINO Andrea. *Daemonum investigatio peripatetica in qua explicatur locus Hippocratis in Progn. Si quid divinum in morbis habetur*. Florentiae : apud Iuntas, **1580**. [2]

SCOTT Réginald. *The discoverie of witchcraft, Wherein the lewde dealing of witches and witchmongers is notablie detected, the knaverie of coniuors, the impietie of inchantors, the follie of soothsaiers, the impudent falshood of consenors, the infidelitie of atheists, the pestilent practises of Pythonists, the curiositie of figurecasters, the vanitie of dreamers, the beggerlie art of Alcumystrie. The abhomination of idolatrie, the horrible art of poisoning, the vertue and power of naturall magike, and als the conveiances of Legierdemaine and juggling, are deciphered : and many other things opened, which have long lien hidden, howbeit verie necessarie to be know*. London, **1584**. [1]

WITEKIND Hermann (pseudonyme de Lercheimer Augustin). *Christlich Bedencken und Erinnerung von Zauberey, woher, was, und wie vielfältig si sey, wem sie schaden könne oder nicht, wie diesem Luster zu wehren, und die so damit behafft, zu straffen seyn*. Heidelberg : Jacob Müller und Heinrich Auen, **1585**, 59 f. [1]

VILLENEUVE Arnaud de. *De parte operativa*. Basel, **1585**. [2]

LE LOYER Pierre. *Discours et histoires des spectres ou visions et apparitions des esprits, anges et démons se monstrans visibles aux hommes. Divisez en VIII livres, esquels par visions merveilleses et prodigieuses apparitions avenues en tous siècles, tirees et recueillies des plus celebres autheurs tant sacrez que profanes, est manifestee la certitude des spectres et visions des esprits : et sont baillees les causes des diverses sortes d'apparitions d'iceux, leurs effects, leur différences, et les moyens pour recognoistre les bons et es mauvais, et chasser les démons. Aussi est traicté des Extase et ravissemens ; de l'essence, nature et origine des ames, et de leur estat après le deceds de leur corps : plus des magiciens et sorciers, de leur communication avec les malins Esprits : ensemble des remedes pour se preserver des illusions et impostures diaboliques*. Paris : N. Buon, **1605**, 2 tomes, 642 et 338 p. (1^{er} ed. 1586). [3]

TAILLEPIED Noël. *Psychologie ou Traité de l'Apparition des Esprits. A sçavoir des Ames séparées, Fantomes, Prodiges, et Accidens merveilleux, qui precedent quelques fois la mort des Grands Personages, ou signifient Changement de la Chose publique*. Paris : Guillaume Bichon, **1588**, [20] - 314, [21] p. [3]

CRISPET Pierre. *Deux livres de la hayne de Sathan et malins Esprits contre l'homme et de l'homme contre eux. Où sont par notables discours et curieuses recherches, expliquez les arts, ruses, et moyens, qu'ils pratiquent pour nuyre à l'homme par charmes, obsessions, Magie, sorcellerie, illusions, phantosmes, impostures et autres estranges façons, avec les remedes convenables pour leur résister suyvant l'usage qui se pratique en l'Eglise. Avec la table bien ample des matières y contenues*. Paris : Guillaume de la Noué, **1590**, 428 f. [3]

BIERMANN Martin. *De magicis actionibus exetasis succincta : sententiae Johannis Bodini iure consulti Galli opposita : [...]* . Helmstedt : Horn, **1590**. [2]

THYARD Pierre. *De daemoniacis liber unus ; in quo daemonum obsidentium conditio, obsessorum hominum status, rationes item et modi quibus ab obsessis daemones exiguntur discutuntur et explicantur.* Cologne : ex officina Mater. cholini **1594**, 130 p.+ index. [1']

CODRONCHI Giovanni Battista. *De Morbus Veneficis, ac Veneficiis, libri quattuor : in quibus non solum certis rationibus veneficia dari demonstratur, sed eorum species, caussae, signa, & effectus noua methodo aperiuntur... : cum duplici, alter capitum, alter rerum notabilium.* Venitiis : apud Franciscum de Franciscis **1595**, [8] -199 f. - [13] f. [2]

REMY Nicolas. *Demonolatriae libri tres. Ex iudiciis capitalibus nongentorum plus minus hominum, qui sortilegii crimen intra annos quindecim in Lotharingia capite luerunt.* (La démonolâtrie). Lyon : officuno Vincentii, **1595**, 14 + 394 p. [3]

DEL RIO Martin. *Disquisitionum magicarum Libri Sex quibus continetur accurata, curiosarum artium et vanarum superstitionum confutatio.* (Les Controverses et recherches magiques de M. Delrio, divisées en six livres auxquels sont exactement et doctement confutées les sciences curieuses, les vanitez et superstitions de toute magie. Avecques la manière de procéder en Justice contre les Magiciens et Sorciers, accommodée à l'instruction des Confesseurs. Œuvre très utile et nécessaire à tous les théologiens, jurisconsultes, médecins et philosophes). Louvain, **1599**, 3 vol. [3]

MARESCOT Michel. *Discours véritable sur le fait de Marthe Brossier, de Romorantin, prétendue démoniaque.* Paris, **1599**, 48 p. [2]

ALEXIS Léon d'. *Traicté des Energumenes. Que la nature humaine a communication avec la Nature Angelique suivy d'un discours sur la Possession de Marthe Brossier, contre les calomnies d'un Médecin de Paris.* Troyes, **1599**, 83 p. [3]

FORTUNATUS Fidelis. *De relationibus medicorum. Libri Quatuor, In quibus ea omnia, quae in forensibus, ac publicis causis, Medici referre solent, plenissimè traduntur, Adjecto duplici Indice... revisi ac Mendis librariis plerisq.* Panormi, **1602**. [2]

TAXIL Jean. *Traicté de l'Epilepsie, maladie vulgairement apelée au pays de Provence la gouttete aux petits enfans ; Avec plusieurs belles et curieuses questions, touchant les causes prognostiques et cures d'icelles.* Lyon, **1602**, 326 p. [2]

GUIBELET Jourdain. *Trois discours philosophiques.* (Le troisième discours « de l'Humeur mélancolique »). Evreux : Antoine le Marie , **1603**, 287 p. [2]

BOGUET Henry. *Discours execrable des sorciers. Ensemble leurs procez, faicts depuis deux ans en çà, en divers endroicts de la France. Avec une instruction pour un Jugement en fait de sorcellerie.* Rouen, **1603**, XVI- 191 p. [3]

MALDONAT Juan de. *Traicté des anges et démons.* Paris : Fr. Ruby, **1605**, 242 p. [3]

FEYENS Thomas. *De Viribus imaginationis tractatus.* (Les puissances de l'imaginaire). Thèse de médecine, Louvain : Gerardi Riuii, **1608**, [16] - 200 p. [1]

SCHMILAUER Peter. *De melancholiorum divinatione.* Wittenberg, **1608**. [2]

PIGRAY Pierre. *Epitome des preceptes de médecine et chirurgie, avec ample déclaration des remèdes propres aux maldyes.* Paris : Petrum Mettayer, **1609**, [18] - [42] - 764 p. [1]

FONTAINE Jacques. *Des marques des sorciers et de la réelle possession que le diable prend sur le corps des hommes. Sur le subject du procès de l'abominable et détestable sorcier Louys Gaufridy, prestre bénéficié en l'Eglise parrochiale des Accoules de Marseille, qui n'a guières a esté exécuté a Aix par arrest de la Cour de Parlement de Provence.* Lyon et Paris, **1611**, 46 p. [2]

LANCRE Pierre de. *Tableau de l'Inconstance des Mauvais anges et démons, où il est amplement traicté des sorciers et de la sorcellerie. Livre très-utile et nécessaire, non seulement aux Juges, mais à tous ceux qui vivent sous les loix chrestiennes ; avec un discours contenant la procédure faite par les inquisiteurs d'Espagne et de Navarre, à 53 magiciens, apostats, Juifs et sorciers, en la ville de Logrogne en Castille, le 9 novembre 1610, en laquelle on voit combien l'exercice de la justice en France est plus juridiquement traicté, et avec de plus belles formes qu'en tous autres empires, royaumes, republicques et estats.* Paris, **1612**, 569 p. [3]

NYNAULD Jean de. *De la lycanthropie, transformation, et extase de Sorciers. Où les astuces du Diable sont mises tellement en evidence, qu'il est presque impossible, voire au plus ignorants, de se laisser dorénavant séduire. Avec la refutation des argumens contraires, que Bodin allègue au 6. Chap. du second livre de sa Demonomanie pour soustenir la réalité de cette prétendüe transformation d'hommes en bestes.* Paris, **1615**, 110 p. [3]

SANSON-BIRETTE (le fr.). *Réfutation de l'erreur du vulgaire touchant les responses des diables exorcisez avec permission et approbation des docteurs.* Rouen : J. Besongne, **1618**, 332 p. [3]

PITHOYS Claude. *La descouverte des faux possédez. Tres-utile pour recognoistre & discerner les simulations, feintises & illusions ; d'avec les vrayes & réelles possessions diaboliques. Avec une briefve instruction qu'il ne faut pas croire aux diables possédants. Ensemble la conférence tenue entre Monsieur l'Evesque de Toul et le R. père Pythois, Minime, touchant la prétendue possédées de Nancy.* Châlons, **1621**, 66 p. + 46 p. [1']

LANCRE Pierre de. *De L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue. Ou il est amplement et curieusement traicté de la vérité ou illusion du sortilège, de la fascination, de l'attouchement, du scopelisme, de la divination, de la ligature ou liaison magique, des apparitions, et d'une infinité d'autres rare et nouveaux subjects.* Paris, **1622**, 841 p. [3]

PLATER Félix. *Praxeos medicae Opus [...].* Basliene : König, **1622**. [2]

TORREBLANCA François. *Daemonologia sive de Magia naturali, daemoniaca, licita et illicita deque aperta & occulta, interventione & invocatione daemonis libri quatuoro. Lib. I. tractatur de magio divinatrice. Lib. II. de magia operatrice. Lib. III. de punitio huius criminis in foro exteriori et juridico. Lib. IV. de punitioe interiori anima videlicet, et officio confessarium.* Mainz : J. T. Schonwetter, [24] - 76, 632 - [44] p. **1623**. [3]

ZACCHIAS Paolo. *Questiones medico-legales.* (2^e livre, tome 1 : De dementia et rationis laesione et morbis omnium qui rationem laedunt, continens questiones viginli Ires, 1625). Roma, **1624-1650**. [2]

SPEE VON LANGENFELD Friedrich. *Cautio Criminalis, seu de processibus contra sagas liber. Ad Magistratus Germaniae hoc tempore necessarius, tum autem consiliariis, et confessariis principum, Inquisitionibus, Judicibus, Advocatis, Confessariis reorum, concionatoribus, caeterisque : lectu utilissimus. Auctore incerto theologo Romano. oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse.* (Advis aux Criminalistes sur les abus qui se glissent dans les procès de sorcellerie. Dédié aux magistrats d'Allemagne. Livre très nécessaire en ce temps cy, à tous Juges, conseillers, confesseurs (tant des Juges que des criminels), Inquisiteurs, Prédicateurs, Advocats et même aux Médecins, Par le P. N. S. J., Théologien romain. Cologne : Solisbasi, **1631**, [11] - 407 p. [1']

DUNCAN Marc. *Discours de la possession des religieuses ursulines de Loudun.* Saumur, **1634**, 64 p. [1]

PILET de la MESNARDIERE Hippolyte Jules. *Traité de la mélancolie, savoir si elle est la cause des effets que l'on remarque dans les possédées de Loudun Tiré des réflexions de M. sur les discours de M. D. (Duncan). par [...] docteur médecin et témoin oculaire.* La Flèche, **1635**, 136 p. [2]

DUNCAN Marc. *Apologie pour M. Duncan, Docteur en medecine. Contre le Traitté de la Melancolie et tiré des Reflexions du Sieur De la M (Mesnardière).* La Flèche, **1636**, 196 p. [1]

LE GAIGNEUR Stephanus. *An daemonas incorpora subeuntes non-numquam internus calor imitetur ?.* Paris, **1638**. [2].

YVELIN Pierre. *Examen de la Possession des Religieuses de Louviers, tiré d'une lettre écrite par une personne de croyance à un sieur ami.* Paris, **1643**, 18 p. [1]

MARESCOT Pierre. *Traicté des marques des Possedez et la preuve de la véritable possession des Religieuses de Louviers.* Par M. P. M. Rouen, **1644**, 94 p. [2]

ESE P. M *Traité des marques des possédés et de la preuve véritable de la véritable possession des religieuses de Louvain.* Paris, **1644**. [3]

CASAUBON MERIC Florence Estienne. *A treatise concerning enthusiasme, as it is an effect of nature : but is mistaken by many for either divine inspiration, or diabolical possession.* London, **1655**, XXVI – 228 p. [3].

DRAGE William. *Daimonomageia : A small treatise of sicknesses and diseases from witchcraft and supernatural causes. Never before, at least in the comprised order, and general manner, was the like published, beeing useful to others besides physicians in that it confuted atheistical, sadducistical, and sceptical principles and imaginations.* (Daimnomageia ou : Traité des maladies par sorcellerie et autres causes surnaturelles). London : J. Dover, **1665**, 43 p. [2]

WEBSTER John. *The displaying of supposed witchcraft. Wherein is affirmed that there are many Sorts of deceivers and imposters and diverse persons under a passive delusion of melancholy and fancy. But there is a Corporeal League made betwixt the Devil an the Witch, Or that he sucks on the Witch's Body, has Carnal Copulation, or that Witches are turned into Cats, Dogs, raise Tempests, or the like, is utterly denied and disproved, Whereunto is also handled, The Existence of Angels and Spirits, the truth of Apparitions, the Nature of Astral and Sydereal Spirits, the force of Charms, and Philters; with other abstruse matters.* London, **1677**. [2]

THIERS Jean-Baptiste. *Traité des Superstitions, selon l'Écriture Sainte, les decretis des conciles, et les sentimens des Saints Pères et des Théologiens*. Paris : A. Dezallier, **1679**, 4 vol. [1].

BAYLE François, GRANGERON Henri. *Relation de l'Etat de quelques personnes prétendues possédées, Faite d'autorité du Parlement de Toulouse, par Me François Bayle, docteur en médecine et professeur aux Arts libéraux de l'Université de Toulouse, et Me Henri Grangeron, docteur en médecine, où ces Docteurs expliquent clairement par les véritables principes de la physique des effets que l'on regarde ordinairement comme prodigieux & surnaturels*. Toulouse : chez la veuve Pouchne et Bely, **1682**, 118 p. [1]

CHASTELAIN Jean Mathieu. *Traité des convulsions et des mouvements convulsifs qu'on appelle à présent vapeurs*. Lyon et Paris : Anisson & posuel, **1691**, VIII - 288 p. [1]

STOLTERFOHT Johann Jakob. *Ideam errantem in ecstasi sen enthusiasmo conspicuam praeside*. Greifswald : Danielis Benjaminis Starckii, **1692**. [2].

BEKKER Balthazar. *De betoverde weereld [...]*. (Le Monde Enchanté ; (1e Vol.) : ou, Examen des communs sentimens touchant les Esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration, & leurs opérations. Et Touchant les effets que les hommes sont capables de produire par leur communication & leur vertu, - (2e Vol.) : dans leques on examine la doctrine des esprits, leur puissance & leurs operations, & sur tout celle du Diable, par la Raison naturelle & la Ste. Ecriture.- (3e Vol.) : dans lequel On examine par la raison naturelle & par l'Écriture Sainte, la doctrine à l'égard des Esprits, de leur pouvoir & de leurs operations, & particulièrement de la puissance & des actions qu'on attribue au diable. - (4e Vol.) : dans lequel êt examinée à fons, la preuve qui se prend de l'expérience. Amsterdam, **1691-1693**, 4 vol., préface, 136, 270, 129, 308 p. [1']

HOFFMANN Friedrich. Praeses, Disputatio inauguralis medico-philosophica de potentia diaboli in corpora. In : *Opera omnia physico-medica*, Halle, **1703**. [2]

WESTPHALUS Johannes Casparus. *Pathologia daemoniaca : id est Observationes et Meditationes physiologico-magico-medicae circa Daemonomanias, similesque morbos convulsivos a fascino ortos... Accedunt judicium physiologico-magico-medicum de viva jumentorum contagio infectorum contumulatione, etc. & observationes atque experimenta chymico-physica de prodigiis sanguinis*. Lipsiae, Apud haeredes frider, **1707**, 148 p. [1]

STEVER, Christian Friedrich. *De obsessione eademgue Spuria (Von besessenen und von besessen gehaltenen Menschen)*. Rostock, **1721**. [2]

CORVINUS, Johannes-Fridericus. *Dissertatio inauguralis medica de potestate diaboli in corpus humanum*. Halle : Hendel, **1725**, 52 p. [2]

SAINT ANDRE François (dit Abraham). *Lettres de M. de Saint André, conseiller médecin ordinaire du Roy, A quelques uns de ses Amis, au sujet de la Magie, des Maléfices et des Sorciers. Où il rend raison des effets les plus surprénans qu'on attribue ordinairement aux Démons et fait voir que ces intelligences n'y ont souvent aucune part et que tout ce qu'on peut leur impute, qui ne se trouve ni dans l'ancien ni dans le nouveau Testament, ni autorisé par l'Église, est naturel ou supposé*. Paris : Robert-Marc Despilly, **1725**, 446 p. [2]

BOISSIER André. *Recueil de lettres au sujet des sortilèges et maléfices par Boissier, servant de réponse aux lettres du sieur de Saint André, médecin à Coutances sur le même sujet. Avec la sçavante remontrance du Parlement de Rouen faite du Roy Louis XVI au sujet du sortilège, du maléfice, des sabats, et autres effets de la magie pour la perfection du procez dont il est parle dans ces lettres.* Paris : Charles Osmont, **1731**, XVI - 387 p. [3]

DAUGIS Antoine Louis. *Traité sur la magie, le sortilège, les possessions, obsessions et maléfices, où l'on en demontre la vérité et la réalité; avec une Méthode sûre et facile pour les discerner, et les règlements contre les Devins, Sorciers, Magiciens, etc. Ouvrage très utile aux Ecclésiastiques, aux Médecins, et aux Juges.* Paris : Pierre Preault, **1732**, XXIV - 304 p. [3]

HECQUET Philippe. *Le Naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidemie convulsionnaire, démontré par la physique, par l'histoire naturelle et par les évènements de cette œuvre et démontrant l'impossibilité du divin qu'on lui attribue dans une lettre sur les secours meurtriers.* Soleure : A. Gymnicus, **1733**, 198 p. [1]

CALMET Augustin (abbé). *Dissertations sur les Apparitions des Anges, des Démons, des Esprits et sur les revenans et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie et de Silésie.* Paris, 1746, nouvelle éd. **1751**, 2 vol. XXII- 486 et X - 483 p. [3]

VALMONT (de). *Dissertation sur les maléfices et les Sorciers, selon les principes de la Théologie et de la Physique, où l'on examine en particulier l'état de la fille de Tourcoing.* Tourcoing, **1752**, 88 p. [3]

BOISSIER de SAUVAGES DE LA CROIX François. *Nosologia methodica, sistens morborum classes, genera et species juxta Sydenhami mentem & Botanicorum ordinem.* (Nosologie méthodique ou distribution des maladies en classes, en genres et en espèces suivant l'esprit de Sydenham et la méthode des Botanistes...). Amsterdam : Frères de Tourne, **1763**, 4 vol. [1]

FIARD Jean-Baptiste (abbé). *La France trompée par les magiciens et démonolâtres du dix-huitième siècle, fait démontré par des faits.* Paris : chez Grégoire, **1803**, IV - 200 p. [3]

GLOSSAIRE ALPHABETIQUE DES AUTEURS
CONCERNES DANS LA BIBLIOGRAPHIE
PRECEDENTE, SUIVIS DE
LEURS STATUS, FONCTIONS ET
CLASSES SELON LES 3 ORDRES DISTINCTS :
- auteurs dits sceptiques [1] et théologiens modérés [1']
- médecins acceptants l'œuvre du démon [2]
- démonologues et démonographes [3]

- ALEXIS Léon d' (1575-1629) futur Cardinal, Pierre de Bérulle. [3]
 BAYLE François (1622-1709) médecin de Toulouse. [1]
 BEKKER Balthazar (1634-1698) docteur en théologie et pasteur à Amsterdam, accusé d'athéisme par ses pairs. [1']
 BIERMANN Martin (1557-1595) professeur de médecine à Helmstadt. [2]
 BODIN Jean (1530-1596) professeur de droit à Toulouse, avocat à Paris, présidial à Lyon. [3]
 BOGUET Henry (1550-1619) grand juge de Saint Cloud, au comté de Bourgogne. [3]
 BOISSIER André (XVIII^{ème}) théologien. [3]
 BOISSIER de SAUVAGES DE LA CROIX François (1706-1767) professeur royal à la faculté de Montpellier et fameux nosographe. [1]
 BOMPAST Théophraste, dit Paracelse (1493-1541) médecin, alchimiste et grand voyageur. [2]
 BOORDE Andrew (1490-1549) médecin anglais. [2]
 CALMET Augustin (1672-1752) abbé de Senones, savant bénédictin. [3]
 CARDAN Jérôme (1501-1576) professeur de mathématique à Pavie puis médecin à Milan. [1]
 CASAUBON Méric (1599-1671) enseignant anglais. [3]
 CASSINIS Samuel de (14 ? - 15 ?) moine franciscain né à Turin et vivant à Milan. [1']
 CESALPINO Andrea (1519-1603) médecin italien, philosophe et illustre botaniste. [2]
 CHASTELIN Jean Mathieu (16 ? - 1715) professeur de médecine à l'université de Montpellier. [1]
 CODRONCHI Giovanni Battista (1547-1628) médecin italien. [2]
 CRESPET Pierre (1543-1594) prieur des Célestins de Paris. [3]
 DAUGIS Antoine-Louis (XVIII^e siècle) théologien. [3]
 DEL RIO Martin Antonio (1551-1608) procureur général de Brabant et théologien jésuite. [3]
 DRAGE William (1637 ? - 1669) médecin et philosophe à Hertfordshire, en Angleterre. [2]
 DUNCAN Marc (? - 1640) médecin protestant d'origine écossaise résident à Saumur. [1]
 ERASTUS Thomas (1524-1583) médecin, théologien et philosophe né à Auggenen (marquisat de Baden Dourlach), adversaire de Paracelse. [3]
 ESE M. (XVII^e siècle) démonologue. [3]
 EYMERIC Nicolas (1320-1399) inquisiteur dominicain de Catalogne, Aragon, Valence et Majorque. [3]
 FERNEL Jean (1497-1558) philosophe et médecin d'Henri II et de Catherine de Médicis. [2]
 FEYENS Thomas (1567-1631) médecin d'Anvers et professeur de médecine à Louvain. [1]
 FIARD Jean Baptiste (1736-1818) Jésuite né à Dijon, célèbre démonologue. [3]
 FONTAINE Jacques (15 ? -1621) médecin ordinaire du Roy et professeur royal à l'université d'Aix en Provence. [2]
 FORTUNATUS Fidelis (1550-1630) médecin expert. [2]
 GRANGERON Henri (XVII^e siècle) médecin. [1]

GUIBELET Jourdain (? -1631) médecin du roi, d'origine normande, né à Evreux (?). [2]
 HECQUET Philippe (1661-1737) médecin des Carmélites de la rue St Jacques. [1]
 HOFFMANN Friedrich (1660-1742) médecin du roi de Prusse Frédéric Guillaume et Doyen de l'Université de Halle. [2]
 KRAMER Heinrich (1430-1505) aussi appelé Henri INSTITORIS, prieur de l'ordre des dominicains. [3]
 LANCRE Pierre de (1553 - 1630) magistrat, conseiller du Roy au parlement de Bordeaux. [3]
 LAVATER Ludwig (1527-1586) ministre de l'Eglise de Zurich. [1']
 LE LOYER Pierre (1550-1634) conseiller au siège présidial d'Angers, orientaliste et poète français. [3]
 LEMNIUS Levinus (1505-1568) médecin de Zirizée. [2]
 MALDONAT Juan de (1534 - 1583) théologien jésuite espagnol, professeur de théologie à l'université de Paris. [3]
 MARESCOT Michel (1539 - 1606) premier médecin d'Henri IV. [1]
 MARESCOT Pierre (XVII^e siècle) médecin. [2]
 MASSE Pierre (XVI^e siècle) avocat au Mans. [3]
 MOLITOR Ulrich (1442-1502) docteur ès lois de la cour de Constance, médecin et astrologue Suisse. [3]
 NODE Pierre (XVI^e siècle) religieux minime. [3]
 NYNAULT Jean de (15 ? - 16 ?) médecin [3]
 PARE Ambroise (1517-1590) Protestant, chirurgien de Charles IX et d'Henri III. [2]
 PEUCER Gaspar (1525-1602) professeur de médecine et mathématicien allemand. [2]
 PICHOT Pierre (15 ? - 15 ?) médecin. [2]
 PIGRAY Pierre (1531-1613) médecin chirurgien de Henri III . [1]
 PILET de la MESNARDIERE Hippolyte Jules (1610-1663) docteur à Loudun et médecin du Cardinal de Richelieu. [2]
 PINEL Philippe (1745-1826) médecin, un des fondateurs de la médecine aliéniste en Europe. [1]
 PITHOYS Claude (1587-1676) religieux minime de la province de Champagne et prédicateur de l'ordre mineur. [1']
 PLATER Félix (1536-1614) médecin. [2]
 POMPOZZI Pietro (1462-1525) philosophe et médecin italien. [1]
 PONZINIBIO Gianfrancesco (15 ? -16 ?) juriste italien. [1]
 PRATZ Jason (dit Jasin a Pratis ou Pratisensis) médecin du duc Adolph de Bevern à Zierikzee en Zeeland. [2]
 PSELLUS Michel (1018-1078) théologien, philosophe, mathématicien et médecin byzantin, mort en exil, conseiller de l'Empereur Michel Ducas. [3]
 RAPINE Claude (15 ? – 16 ?) père célestin. [1]
 REMY Nicolas (1554-1600) magistrat lorrain. [3]
 SAINT ANDRE François de (1677-1725) médecin. [2]
 SANSON-BIRETTE (15 ? - 16 ?) religieux augustin de Bonfleur, en Normandie. [3]
 SCOTT Réginald (1538-1599) écrivain et philosophe anglais. [1]
 SPEE VON LANGENFELD Friederich (1591-1635) père jésuite, théologien, professeur à Würzburg et confesseur de sorcières. [1']
 SPRENGER Jacques (1436-1496) dominicain allemand, docteur en théologie, inquisiteur et prieur du couvent Saint André de Cologne. [3]
 SYDENHAM Thomas (1624-1689) médecin écossais, nosographe et docteur du Pembroke, Collège de Cambridge. [1]
 TAILLEPIED Noël (1540-1589) lecteur en théologie, capucin et historien français. [3]
 TAXIL Jean de Sainte Marie (15 ? – 16 ?) médecin et astrologue à Arles. [2]
 THIERS Jean Baptiste (1636-1703) théologien janséniste. [1']
 THYARD Pierre (1546-1601) professeur de théologie jésuite à Mainz, Trier et Würzburg. [1']

TORREBLANCA Francisco (15 ? -1645) démonologue. [3]
VALLES (Vallesius) Francisco (1524-1592) médecin espagnol, professeur à la faculté médicale d'Alcalà, et médecin du roi d'Espagne Philippe II. [2]
VALMONT de (1649-1721) peut-être l'abbé Pierre de Lorrain de Vallemont. [3]
VILLENEUVE Arnaud de (1238-1311) médecin de Montpellier, mort dans l'exil. [2]
WEBSTER John (1580 ? – 1625 ?) médecin. [2]
WESTPHALUS Joannes Casparus (16 ? - 17 ?) médecin. [1]
WIER Jean (1515-1586) disciple de C. Agrippa, d'origine flamande, médecin auprès du duc Guillaume de Clèves. [2]
WITEKIND Hermann (1524-1603) pseudonyme de Lercheimer Auguste. Théologien et professeur de grec et de mathématique à Heidelberg. [1]
YVELIN Pierre (1610-1670) médecin d'Anne d'Autriche. [1]
ZACCHIAS Paolo (1584-1659) médecin du pape Innocent X et protomédecin des états de l'Eglise à Rome. [2]

« *NOSOLOGIA METHODICA [...]* » de F. BOISSIER de SAUVAGES
(AMSTERDAM, 1763) : Classe VIII, les vésanies ; ordre troisième, les délires ;
l'espèce des melancholies religieuses et enthousiastes, et leur variante,
les démonomanies.

Dans la *Nosologie méthodique ou Distribution des maladies en classes, en genres et en espèces, suivant l'esprit de Sydenham et la méthode des botanistes* paru en 1763 à Amsterdam, dans une version définitive du vivant de François BOISSIER de SAUVAGES, nous nous intéresserons à la Classe VIII, celle des « *vesaniae* » (ou maladies troublant la raison) qui est divisée en quatre ordres distincts, composés au total de vingt deux espèces de symptômes, dont la « *melancholia* » et la « *daemonomania* ».

□ CLASSIS OCTAVO. VESANIAE

[A] MELANCHOLIA

- ORDO PRIMUS. Hallucinationes

- I. Vertigo (tournoyement de tête).
- II. Suffosio (la berluë).
- III. Diplopia (double vuë).
- IV. Syrigmus (tintouin).
- V. Hypochondriasis.
- VI. Somnambulismus (maladie des somnambules).

1. Melancholia vulgaris
2. Melancholia amatoria
3. **Melancholia religiosa**
4. Melancholia argantis
5. Melancholia moria
6. Melancholia attonita
7. Melancholia errabunda
8. Melancholia saltans
9. Melancholia hippanthropica
10. Melancholia scytharum
11. Melancholia anglica
12. Melancholia zoanthropia
13. **Melancholia enthusiastica**
14. Melancholia phrontis

- ORDO SECUNDUS. Morositates

- VII. Pica (maladie alimentaire).
- VIII. Bulimia (faim canine).
- IX. Polydipsia (soif excessive).
- X. Antipathia (antipathie).
- XI. Nostalgia (maladie du pays).
- XII. Panophobia (terreur panique).
- XIII. Satyriasis (satyriase).
- XIV. Nymphomania (fureur utérine).
- XV. Tarantismus (le tarentisme, le janon).
- XVI. Hydrophobia (hydrophobie, rage).

[B] DAEMONOMANIA

1. Daemonomania sagarum
2. Daemonomania wampirismus
3. **Daemonomania simulata**
4. Daemonomania a vermibus
5. **Daemonomania fanatica**
6. **Daemonomania hysterica**
7. Daemonomania Indica
8. Daemonomania Polonica

- ORDO TERTIUS. Deliria

- XVII. Paraphrosyne.
- XVIII. Amentia.
- XIX. Melancholia. **[A]**
Daemonomania (démonomanie, rage). **[B]**
- XX. Mania.

- ORDO QUARTUS. Vesaniae anomalae

- XXI. Amnesia (l'oubli).
- XXII. Agrypnia.

DE L'ENTHOUSIASME SURNATUREL PLATONICIEN
AUX DELIRES MYSTIQUES D'ALLURES MORBIDES DES
ALIENISTES : *MANIA MANTIQUE* OU *THEOMANIE EXTATIQUE* ?
[Antiquité hellénique – début du XX^e siècle français]

- Antiquité : *Prophétisme* (*Ancien Testament*), évoqué dans le Corpus prophétique.
Folie « divine » (HERODOTE)
Mania mantique ou prophétique (PLATON), en tant qu'une des quatre fureurs sacrées, dans le *Phèdre*.
Maladie sacrée (HIPPOCRATE), V^e siècle av. J. C., à propos de l'épilepsie, dénonçant son cachet surnaturel, dans son *Corpus Hippocraticum*.
- IV^e siècle : *Akedia* (EVAGRE LE PONTIQUE) en tant qu'état maladif guettant les anachorètes au sein du monachisme chrétien.
- VII^e siècle : *Maladie enthousiaste* (Paul d'EGINE). Cet auteur est à l'origine de cette nouvelle terminologie dans son *Epitome medicae*.
- Renaissance : *Ferveur prophétique* (Marsile FICIN) variante néoplatonicienne de la manie mantique, intégrée au *Corpus hermeticum*.
- XVI^e siècle : *Nuit obscure de l'esprit* (St. Jean de la CROIX). La *Montée au Carmel*, beaucoup d'autres mystiques l'évoquent, repris par la théologie spéculative.
- XVII^e siècle : *Folie religieuse* (Robert BURTON). La 4^e partie de *The Anatomy of melancholy* (Oxford, 1621) étant consacrée à la mélancolie religieuse.
Enthousiasme naturel et surnaturel (Meric CASAUBON). *A treatise concerning enthusiasm [...]* (1655).
Enthousiasme mélancolique (John LOCKE). L'auteur précisa, dans son *Essai sur l'entendement humain* (1690), que la mélancolie unie à la dévotion serait source d'enthousiasme.
- XVIII^e siècle : *Fanatisme prophétique* (A. SCHAFTESBURY et alii). Si cet auteur posa la mélancolie à la base de la religion dans *A letter concerning Enthusiasm* (1708) à propos des enthousiastes protestants des Cévennes, les experts médicaux diligentés sur place seront eux à l'origine du néologisme « *fanatique* » (1703).
Mélancolie religieuse (Louis de JAUCOURT). Cet article est paru en 1765 dans le tome X de *L'Encyclopédie [...]* de D. DIDEROT et J. d'ALEMBERT.
Melancholia enthusiastica (François BOISSIER de SAUVAGES). Cette entité est logée dans la classe VIII (Vésanies), ordre 3, de Sa *Nosologia Methodica [...]* (1763), se distinguant d'une *Melancholia religiosi*.
Contagion sacrée (Paul HOLBACH), datant de 1768.
Délire enthousiaste (Philippe PINEL), in *Nosologie philosophique [...]* (1798).
Crise extraordinaire (Franz A. MESMER), in *Manuscrit de l'an VII* (1799).
- XIX^e siècle : *Théomanie* (Jean E. D. ESQUIROL), in *De la démonomanie* (1814).
Sommeil lucide naturel (José C. de FARIA), in *Des causes du sommeil lucide* (1819), qu'il distinguait des manifestations surnaturelles.
Théomanie extatique (Louis F. CALMEIL), in *De la Folie [...]* (1845)
Délire prophétique (Maurice PROUVOST). Thèse médicale soutenue en 1896.

Psychose mystique (Auguste MARIE, Charles VALLON), in *Archives de Neurologie* 1896-1897.

Théomanie raisonnée (Gilbert BALLEZ), in *Swedenborg [...]* (1899)

XX^e siècle :

Psychose hallucinatoire chronique (Gilbert BALLEZ), 1911.

Folie mystique (Philippe CHASLIN), dans ses *Éléments de semiologie et clinique mentale* (1912).

Bien que les références des auteurs cités sont nombreuses ; médecins, philosophes, théologiens, magnétiseurs... les terminologies et concepts présentés s'arriment à des univers mentaux et des systèmes de pensées fort divers, tant d'un point de vue *géographique*, que par rapport à un axe *diachronique*, dont l'histoire ne cesse à la fois de se dérober, tout en dévoilant ça et là quelques soupçons référentiels pour qui est à même de les saisir. De là donc, si certains « *signifiants* » semblent a priori avoir bien migré à travers les carrefours du temps, ce n'est, a posteriori, que pure illusion, car les « *signifiés* » auxquels renvoient précisément ces signifiants apparemment équivalents, en plus d'être polysémiques par essences, divergent avec les époques et les divers référentiels théoriques dont ils sont issus. Quatre concepts qui auront des fortunes diverses, se télescopant quelquefois, les uns tombés en désuétude, d'autres faisant « *retour du refoulé* » quand on les attend le moins..., seront examinés : le prophétisme, la mélancolie, l'enthousiasme et l'acédie.

Notre recherche est partie d'une investigation étymologique et épistémologique de la *théomanie*, en tant qu'entité nosographique émergeant au détour du XIX^e siècle naissant, dans le lexique des aliénistes français. En quête d'une généalogie historique, nous avons découvert une autre notion, certainement postérieure, l'*enthéomanie* (ou folie religieuse) dans le *Dictionnaire National ou Dictionnaire Universel de la Langue Française* par BESCHERELLE aîné, Paris : Garnier Frères, 1^{ère} édition, 1846. Cette *enthéomanie* issue d'un télescopage à partir d'enthousiasme et théomanie, est logée précisément entre *Enthousiasme*, dont la polysémie est redoutable au XIX^e siècle, et *Enthlase*, fracture du crâne avec esquilles et enfoncement des os brisées dans le cerveau ! La piste suivante sera double : traquer l'*enthousiasme* dans *l'Encyclopédie [...]* de DIDEROT et d'ALEMBERT (tome V, 1755), équivalent de Fanatisme, dont les relents des *prophètes* cévennols transpirent encore dans certains articles ; et nous fixer sur la « *melancholia enthusiastica* » de la *Nosologia Methodica [...]* (1763) de François BOISSIER de SAUVAGES. De là, rétrospectivement nous nous sommes accrochés au fil de l'historiographie de la *mélancolie*, de ses pendants médico-philosophiques, tels la mania prophétique, la folie divine... et ses versants théologiques, en mentionnant l'*acédie* ou, dans un autre registre, le *prophétisme*. Cette annexe n'illustre qu'une amorce de tentative d'authentifier, à partir de la théomanie, une filiation en remontant jusqu'à l'Antiquité ; entreprise il est vrai ambitieuse dont nous ne donnons à voir que quelques éléments très modérément convainquant en l'état actuel de notre prospection. Ces précautions formulées, nous souhaitons maintenant étayer notre tableau en l'enrichissant de certaines remarques complémentaires, agrémenté de quelques propriétés des concepts évoqués, et accompagné de citations de certains auteurs mentionnés.

Dans la *Bible hébraïque*, vingt et un livres constituent le corpus prophétique, dont l'approximation quant à la datation s'étale sur une période de plusieurs siècles, de la fin du XI^e siècle (Samuel) aux V^e - IV^e siècles (Jonas ou Zacharie) avant J. C. Les racines lexicographiques renvoient au grec « prophète » en tant que substantif, formé sur le verbe *phémi* « dire » précédé de la proposition *pro*, « au nom de », « devant ». Le *prophète*, s'il est l'homme de la parole, est aussi celui de la vision au sens où il apprend à lire les événements, à les voir à la manière de Dieu. Durant l'Antiquité hellénique, bien avant Platon et Socrate, Hérodote séparait déjà une *folie « divine »* d'origine surnaturelle, de folie(s) ordinaire(s) ayant des causes naturelles. Cependant la postérité retint la quadripartition platonicienne postérieure, issue du *Phèdre*, plaçant en orbite quatre espèces de manias sacrées et leurs

patrons respectifs (cf annexe 10). La « *fureur prophétique* » (Apollon) ou *mania mantique* d'abord, qui retiendra notre attention pour cette annexe, mais aussi les fureurs téléstique (Dionysos), poétique (Muses) et érotique (Aphrodite et Eros). Au V^e siècle av. J. C., c'est par l'entremise d'Hippocrate que l'histoire purement médicale s'emparera, via le *Corpus Hippocraticum*, de l'inspiration surnaturelle. L'auteur de la théorie des humeurs parlera de « *maladie sacrée* » en visant là l'épilepsie, afin de la dégager de son cachet surnaturel. Au IV^e siècle ap. J. C., EVAGRE LE PONTIQUE définit pour la première fois l'« *akedia* » (ou acédie), notion en pointillé dans le monachisme chrétien médiéval, parfois abordé, le plus souvent relégué aux oubliettes. La signification première fut « *un état maladif de la vie anachorétique décrit sous la forme d'une atonie, d'un manque d'ardeur à mener la vie d'oraison dans la solitude* » (Nathalie NABERT, un concept oublié, in *Tristesse, acédie et médecine des âmes. Anthologie de textes rares et inédits XIII^e-XX^e siècle*, 2005, p. 9). Au VII^e siècle ap. J. C., le médecin Paul d'EGINE introduisit la notion de « *maladie enthousiaste* » en lien avec une espèce de la mélancolie. Certains malades se croyaient protégés (« *surveillés* ») par des puissances supérieures en prédisant l'avenir comme s'ils étaient inspirés par un dieu (« *entheozomenoi* »); ils sont qualifiés d'*inspirés*, du grec « *entheostikoi* », mais souffraient en fait d'illusions morbides. Ces références se situent dans un des sept livres de *l'Epitome medicae* (De la médecine) de l'auteur.

A l'aube de la Renaissance, notamment du côté de Florence, le modèle platonicien des quatre manias sera exhumé et l'objet de synchronismes nombreux. Marsile FICIN, dans son *Corpus hermeticum*, prétendra que « *l'âme humaine [...] s'élève jusqu'à Dieu. La « *fureur divine* » est une illumination [illustratio] de l'âme rationnelle, par laquelle Dieu attire vers le ciel l'âme qui était tombée dans les régions inférieures* » (Jean-Claude MARGOLIN, la folie sacrée à la Renaissance, in *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, 2002, 2^e éd., p. 99).

Si les symboles de nuit et de ténèbres n'ont pas attendu le XVI^e siècle pour être mis en lien, de *l'Ancien Testament* aux pères de l'Eglise, du pseudo-Denys l'AREOPAGITE à Maître ECKHART, les variantes inspirées n'ont pas manqué. Pour Saint Jean de la CROIX, la « *nuit de l'esprit* » n'est pas assimilée à la désolation étant donné qu'elle « *illumine l'âme* » (Michel DUPUY, article nuit, in *Dictionnaire de spiritualité*, t. 11, 1982, p. 521), à quoi s'ajoutent peines et tourments, devenant par là même *obscur*, Dieu ayant pour objet de purifier l'âme, de la « *tailler* » (F. VANDENBROUCKE) avant d'être assimilée par lui.

Le révérend Robert BURTON publia en 1621 la première édition de sa somme, intitulée *The Anatomy of Melancholy* (Oxford) où il consacra à la « *mélancolie religieuse* » une quatrième section, faisant état des prostrations morbides que les âmes pieuses prennent à tort pour sainte humilité, les sympathies trop prononcées avec l'imitation de la passion du Christ, ou encore les machinations du démon et de ses intermédiaires contrefaisant les miracles et autres apparitions. Plus précisément, BURTON distinguait deux catégories : une « *mélancolie religieuse par excès* » (zèle, superstition, jeûne, inspiration) et une « *mélancolie par défaut* » (désespoir, blasphème allant éventuellement jusqu'à l'athéisme) : « *Au milieu du XVII^e siècle, les critiques de l'enthousiasme reprennent [...] la mélancolie religieuse par excès ; ils s'occupent moins de celle par défaut, considérée comme moins subversive d'un point de vue politique et religieux, donc moins dangereuse pour l'ordre social* ». (Anne DUNAN. Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration dans la littérature dissidente, in *Etudes Epistémè*, 2005, 7, printemps, p. 73).

Plus tard, John MOORE, théologien à Norwich publia un sermon en 1692, *Of Religious Melancholy*, paru à Londres. Mais entre-temps, Méric CASAUBON rédigea un ouvrage *A Treatise Concerning Enthusiasm [...]* (London, 1655). Il tenta d'y distinguer un « *enthousiasme surnaturel* », en tant que possession réelle et authentique par une force supérieure extrinsèque, d'origine divine ou diabolique, et produisant des effets et opérations surnaturelles telles la prophétie, don des langues etc... d'un « *enthousiasme naturel* ». Ce

dernier, plus courant, d'allure extraordinaire, mais toutefois porté par une ferveur naturelle de l'âme ou du cerveau : les causes peuvent être la mélancolie, la manie, l'extase, la phrénésie, l'épilepsie ou l'hystérie... toutes curables à partir de remèdes naturels. (Source : Richard HUNTER, Ida MACALPINE, *Three Hundred Years of Psychiatry 1535-1860*, 1982, p. 143-145).

Un an plus tard, le théologien et philosophe néo-platonicien Henry MORE rendit public son *Enthusiasmus Triumphatus ; or, a Brief Discourse of the Nature, Causes, Kinds, and Cure, of Enthusiasm* (London, 1656) où il tenta d'exposer le conflit entre sens internes (facultés de l'âme) et sens externes, propices à alimenter l'imagination, afin de tromper le sujet. La folie, la mélancolie, l'épilepsie, l'extase (en tant que sommeil intense et excessif !) peuvent nourrir les « phantasmes » de certains supposés enthousiastes, fanatiques ou malades, par là même grugés par leur imagination (source : R. HUNTER, I. MACALPINE, *ibid.*, p. 151-153).

C'est justement en ce milieu du XVII^e siècle que se développèrent les théories sur l'enthousiasme, persistant jusqu'au XVIII^e siècle inclus, étant usité sous la *Restauration* par l'Eglise anglicane afin de justifier les persécutions des marges de la religion orthodoxe. Ce ne sera d'ailleurs qu'au cours du XVIII^e siècle que l'enthousiasme se verra moins lesté par son pendant péjoratif, gagnant à une articulation avec le sublime. Henry MORE encore : « *Enthusiasm is nothing else but a misconceit of being inspired. Now to be inspired is, to be moved in an extraordinary manner by the power or Spirit of God, to act, speak, or think what is holy, just and true. [...]. Enthusiasm is, viz. A full, but false, perwasion (sic) in a man that he is inspired* » (A. DUNAN, *ibid.*, p. 74).

John SMITH, dans son *Of Prophecy*, édité en 1660, dénonça les imposteurs enthousiastes, tentant de discerner vrais et faux prophètes : les premiers seraient plus paisibles et sereins ; les seconds seraient victime de la fausse prophétie, entraînant accablements et agissant sur l'imagination en produisant tantôt des visions. Dans un autre registre, George HICKES dans *The Spirit of Enthusiasm Exorcised* (London, 1680) construisit sa critique sur un démarcage temporel des dons exceptionnels de Dieu sous formes notamment de miracles, qui auraient cessé au V^e siècle ap. J. C. (afin que l'Eglise chrétienne puisse s'instituer, les manifestations exceptionnelles servirent jusqu'à cette époque à renforcer la foi) ; dès lors, les enthousiastes ne seraient que des imposteurs ou des fanatiques. Selon John LOCKE, dans son *Essai sur l'entendement humain* daté de 1690, la mélancolie, unie à la dévotion serait source d'enthousiasme. A propos de cet « *enthousiasme mélancolique* », LOCKE avança que « *dans tous les siècles, les hommes en qui la mélancolie s'unit à la dévotion, et à qui la bonne opinion qu'ils avaient d'eux-mêmes à persuadé qu'ils avaient une plus étroite familiarité avec Dieu et plus de part à sa faveur que les autres hommes, se sont souvent flattés d'avoir un commerce immédiat avec la divinité, et de fréquentes communions avec l'esprit divin* » (cité par Bernard FORTHOMME, in *L'Etre et la folie*, 1997, p. 217.).

Dans son *A letter concerning Enthusiasm* (1708), Anthony SCHAFTESBURY émettra l'hypothèse, dans le contexte de l'enthousiasme protestant cévenole, que la mélancolie serait sous-jacente au socle de la religion, quand celle-ci se fait enthousiaste : « *La religion aussi est panique, lorsque se déchaîne un enthousiasme... Comme il arrive fréquemment dans des occasions mélancoliques [on melancholy occasions]. Des vapeurs s'élèvent naturellement, singulièrement dans des circonstances contraires, lorsque les esprits des hommes sont au plus bas [when the spirits of men are low]* » (cité par B. FORTHOMME, in *ibid.*, 1997, p. 217).

Précisons encore que le corps des experts médicaux diligentés auprès des « prophètes » du Vivarais et des Cévennes, seront à l'origine de l'expression « *fanatiques* » en 1703, lourd de conséquence par la suite. Le tome X (1765) de *l'Encyclopédie [...]* paru initialement sous

la direction de DIDEROT et d'ALEMBERT, sera gratifié d'une double entrée pour l'article mélancolie. La publication de Jean Jacques MENURET DE CHAMBAUD, « *Melancholie (Médecine)* » sera précédé de l'article du Chevalier Louis de JAUCOURT, intitulé « *Melancholie religieuse (Théol.)* », dont nous avons fait état dans nos prolégomènes. L'auteur anonyme du bref article « *enthousiaste* » stipulait lui que ce mot, séparé de l'acception relative aux beaux-arts, renverrait à... *fanatique*. En effet, l'auteur de cette dernière entrée dans le tome VI de l'Encyclopédie, de 1756, assimilait la fanatisme à « *cette maladie de religion qui porte à la tête et dont les symptômes sont aussi différents que les caractères qu'elle attaque* » (A. DELEYRE, Ibid, p. 398) : il visait la mélancolie causée par de profondes méditations, les visionnaires, la pseudo-prophétie... Dans sa *Nosologia Methodica, sistens morborum classes, genera et species juxta Sydenhami mentem & Botanicorum ordinem* (1763), le médecin François BOISSIER de SAUVAGES isola une entité nosographique, la « *melancholia enthusiastica* » qu'il logea dans la classe VIII (Vésanies), ordre 3, à proximité d'ailleurs d'une « *melancholia religiosa* ». La première catégorie incluait ceux « *qui se croient inspirés et qui prédisent l'avenir avec la même assurance que si Dieu le leur avait découvert [...]* » (citation issue de Patrick DANDREY, in *Anthologie de l'humeur noire*, 2005, p. 746), Melancholia issue tout droit du sens que lui accordait Hippocrate, renvoyant en fait dans la taxinomie française, à la manie, au contraire de *melancholia religiosa* que BOISSIER de SAUVAGES avait défini en tant que « *tristesse profonde [...], crainte excessive des jugements de Dieu [...]* » (citation rapportée par P. DANDREY, *ibid.*, p. 739).

En 1768, Paul HOLBACH dans sa *Contagion sacrée* préparera le terrain de l'inflexion maniaque du prophétisme, quand celui-ci, ou plutôt quand la *mania* manique platonicienne et sa révision ficienne ne seront plus considérées comme traditions univoques, ouvrant la porte à la disqualification des influences divines et surnaturelles, au profit de l'imagination. Dans le sillage de la Révolution française, l'aliéniste Philippe PINEL parlera de « *mélancolie dévote* », de « *folie religieuse* » ou encore de « *délire enthousiaste* » dans sa *Nosologie philosophique [...]* (1798) préfigurant son *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie* (1801). Dans un autre registre, Franz Anton MESMER, mentionnera dans son *Mémoire de l'an VII* (Paris, 1799) une « *crise extraordinaire* » y incluant « *les inspirations [...] les prophéties, les divinations, les sortilèges, la magie, la démonurgie des Anciens ; et de nos jours [...] les possessions et les convulsions* » (F. A. MESMER, *mémoire de l'an VII*, in *Bulletin de la société française d'hypnose* n° 2-3, 1986, sept, p. 58) les ramenant sur un plan naturel, non exempt de charlatanisme religieux et de ... fanatisme, selon l'auteur.

Disciple de PINEL, Jean Etienne Dominique ESQUIROL, célèbre médecin aliéniste semblait être, à notre connaissance, le premier auteur francophone à employer sur un versant médical la terminologie « *théomanie* ». Elle apparut dans l'introduction d'un article d'ESQUIROL portant pour titre « *De la démonomanie* » (1814). Il y distingua une espèce de mélancolie religieuse englobant « *les aliénés qui croient être Dieu, qui s'imaginent avoir des entretiens, des communications intimes avec le Saint-Esprit, les anges, les saints ; qui prétendent être inspirés, avoir reçu une mission du ciel pour convertir les hommes : cette espèce eût pris le nom de théomanie* » (J. ESQUIROL, *De la démonomanie*, 1814, in *Des maladies mentales* paru initialement en 1838, réédité aux éditions Frénésie, 1989, p. 238).

Un article, théomanie, est paru en 1821 dans le vol. 55 du *Dictionnaire des sciences médicales* de PANCKOUCKE, reprenant la classification d'ESQUIROL tout en intégrant les précautions du traitement pinélien. L'auteur n'a pu être identifié, subsiste que les initiales J. D. (Joseph DAQUIN étant décédé en 1815, il ne s'agit pas des prénoms d'ESQUIROL...) dont nous n'avons pu percer le mystère. L'abbé José Custodio de FARIA, théologien catholique, d'origine indienne, « *brahmine* » tenta quant à lui de marquer une ligne de démarcation entre « *sommeil lucide* » d'origine naturelle, et inspiration, prophétisme, extases... d'origine surnaturelle, relevant de la seule Eglise catholique à quelques nuances près.

Dans le sillage aliéniste, Louis Florentin CALMEIL, élève d'ESQUIROL, fut l'auteur d'une charge considérable contre les manifestations religieuses, les productions démoniaques d'allures individuelles ou collectives, les convulsions et autres expériences mystiques... dans un ouvrage en deux tomes nommé *De la Folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire, depuis la Renaissance des sciences en Europe jusqu'au dix neuvième siècle; description des grandes épidémies de délire simple ou compliqué, qui ont atteint les Populations d'autrefois et régnées sur les monastères. Exposé des condamnations auxquelles la folie méconnue a souvent donné lieu* (Paris, 1845). Dans le premier tome, il se réfère à une entité morbide qu'il qualifia de « *théomanie extatique* » dont « *les idées se rapportent à l'Etre suprême, aux saints anges, à la mysticité, aux miracles, à la prédiction des évènements futurs* » (L. F. CALMEIL, *ibid.*, p. 81-82) et concernait en fait les aliénés qui prétendaient avoir reçu des inspirations divines, se sentant investis de missions consistant à réformer certaines religions, des prophètes qui sont les détenteurs de pouvoirs multiples... souvent selon l'auteur, en rupture avec les religions révélées. Beaucoup plus tard, toujours au XIX^e siècle mais sous la III^e République en France, et dans le contexte des travaux effectués à la Salpêtrière par J. M. CHARCOT et ses élèves, D. M. BOURNEVILLE, P. RICHER, G. GILLES de la TOURETTE, A. PITRES..., un disciple de ce dernier sera à l'origine d'une nouvelle entité nosographique, le « *délire prophétique* ». Maurice PROUVOST, dans sa thèse de doctorat de médecine, intitulée *Le Délire prophétique. Etude historique et clinique* (Bordeaux, 1896) subdivisera ce délire en deux espèces : un délire prophétique touchant les aliénés, dit vésanique, et concernant les dégénérés mystiques dans la veine des travaux de Max NORDAU ; et un délire prophétique des névropathes hystériques (isolé ou épidémique) où le sujet se trouvait soit distant de son inspirateur, soit s'incorporait à lui (M. PROUVOST, *ibid.*, p. 119-136).

Devant la montée des phénomènes spirites et des expériences de médiumnité pratiqués par un certain nombre de voyants, la psychiatrie classique, par l'entremise de Gilbert BALLEST, forgea une nouvelle entité la « *psychose hallucinatoire chronique* » (1911) dont l'objectif fut d'y intégrer les productions des « *délires spirites* ». Préalablement les salpêtriers virent dans le spiritisme un agent provocateur de l'hystérie et de la névrose chez les individus prédisposés ; les aliénistes quant à eux y percevaient une analogie entre le médium et l'aliéné, le subconscient étant à l'œuvre ; ou bien encore dans la conception de V. MAGNAN, le spiritisme venant « *colorer* » un délire existant (Pascal LE MALEFAN, les délires spirites et le spiritisme dans la nosographie psychiatrique française, in *Synapse*, 1989, 59, p. 69).

Enfin, et nous nous arrêterons là, Philippe CHASLIN, autre psychiatre formé à la Salpêtrière, décrivit en 1912, dans ses *Eléments de semiologie et clinique mentale* une « *folie mystique* » dite systématisée, ou quatre phases distinctes se succédaient (dont des idées de grandeur, de prophétisme, mais aussi des périodes de stupeur, d'extase...) dévissant vers un affaiblissement intellectuel inéluctable.

**BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE D'OUVRAGES TRAITANT DU
MAGNETISME ANIMAL A L'HYPNOTISME, DANS DES
PERSPECTIVES CATHOLIQUES OU ANTI-CATHOLIQUES :
SOMNAMBULISMES DITS EXTATIQUES DE NATURE *DIVINE*,
DIABOLIQUE, PRETERNATUREL OU *NATUREL*
[fin XVIII^e siècle-début du XX^e siècle]**

TARDY DE MONTRAVEL A-A. *Essai sur la théorie du somnambulisme magnétique*. Londres, **1785**, XXXII - 86 p.

LUTZELBOURG A.Von (Comte). *Dieu, l'homme et la nature. Tableau philosophique d'une somnambule*. Londres, **1788**, 2 parties, 136 -LVI p.

DUTOIT-MAMBRINI Jean-Philippe (KELEPH Ben-Nathan). *Philosophie Divine appliquée aux lumières naturelles, magiques, astrales, surnaturelles, célestes et divines*. **1793**, 3 vol., 384, 364, 279 + 61 p.

FIARD Jean-Baptiste (Abbé). *La France trompée par les magiciens et les démonolâtres du dix huitième siècle ; fait démontré par des faits*. Paris : Grégoire, **1803**, IV - 200 p.

BOUYS Théodore. *Nouvelles considérations puisées dans la Clairvoyance Instinctive de l'Homme sur les Oracles, les Sibylles et les prophètes et en particulier sur Nostradamus*. Paris : Desenne et Debray, **1806**, XXVIII - 404 p.

FUSTIER (Abbé). *Le Mystère des Magnétiseurs et des Somnambules dévoilé aux âmes droites et vertueuses par un homme du Monde*. Paris : Legrand, **1815**, 55 p.

BAADER Franz Xaver von. *Ueber die Ekstase oder das Verzückseyn der magnetischen Schlafredner [...]*. Leipzig : C. M. Reclam, **1817**, 22 p.

WURTZ Jean-Wendel (Abbé). *Superstitions et prestiges des philosophes ou les démonolâtres du siècle des lumières*. Lyon : Rusand, **1817**, 226 p.

DELEUZE Joseph-Philippe-François. *Lettre de [...] à l'auteur d'un ouvrage intitulé : "Superstitions et Prestiges des philosophes du XVIII^e siècle ou les démonolâtres du siècle des lumières" par l'auteur des Persécuteurs de l'Ante Christ*. Paris : J. G. Dentu, **1818**, 80 p.

DELEUZE Joseph-Philippe-François. *Sur les faits qui semblent prouver une communication des Somnambules avec les êtres spirituels, et sur les conséquences qu'on peut tirer de ces faits*. S. L., **1818**, 63 p.

VOGEL Johann Ludwig (Dr.). *Die Wunder des Magnetismus*. Erfurt & Gotha : Hennings, **1818**, 280 p.

FARIA José Custodio de (Abbé). *De la cause du sommeil lucide ou étude de la nature de l'homme*. Paris : Horiac, **1819**, 463 p.

HENIN DE CUVILLIERS Etienne-Félix d'. *Le magnétisme animal retrouvé dans l'antiquité ou dissertation historique, étymologique et mythologique sur Esculape, Hippocrate et Galien, sur Apis, Sérapis ou Osiris et sur Isis suivie de recherches sur l'alchimie*. Paris : Barrois, **1821**, 431 p.

HENIN DE CUVILLIERS Etienne-Félix d'. *La morale chrétienne vengée, ou réflexions sur les crimes commis sous les prétextes spécieux de la gloire de Dieu et des intérêts de la religion et observations historiques et philosophiques sur les faux miracles opérés par le magnétisme animal*. Paris : Barrois, **1821**, 519 p.

HENIN DE CUVILLIERS Etienne-Félix d'. *Exposition critique du système et de la doctrine mystique des magnétistes*. Paris : Barrois l'aîné, **1822**, 424 p.

BERTRAND Alexandre. *Du magnétisme animal en France [suivi de] considérations sur l'apparition de l'extase dans les traitements magnétiques*. Paris : J. B. Baillière, **1826**, 579 p. Du somnambulisme artificiel considéré comme une variété de l'extase, p. 307-474.

KERNER Justinus. *Die Seherin von Prevorst, Eröffnung über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die Unsere*. Stuttgart und Tübingen, **1826**, 630 p.

MACHET DE LA MARNE Louis-Philibert. *Etude raisonnée du Magnétisme animal, et preuve de l'intervention des puissances infernales dans les phénomènes du somnambulisme magnétique*. Paris : Gäume, Rusand, **1828**, 32 p.

FODERE François-Emmanuel (Dr.). *Essai théorique et pratique de pneumatologie humaine, ou Recherches sur la nature, les causes et le traitement des flatuosités, suivi de recherches sur les causes et la formation de divers cas d'aberration et de perversion de la sensibilité, tels que l'extase, le somnambulisme, la magie-manie et autres vésanies, et sur les effets qui s'en sont suivis*. Strasbourg : Férier, **1829**, XI - 231 p.

KERNER Justinus. *Geschichten Besessener neuerer Zeit. Beobachtungen aus dem Gebiete Kakodämonisch-magnetischer Erscheinungen nebst Reflexionen von C. A. Eschenmayer über Besesse seyn und Zauber*. Karlsruhe : Braun, **1834**, VI- 195 p.

DELEUZE Joseph-Philippe-François. *Mémoire sur la faculté de prévision [...], suivi de notes et pièces justificatives recueillies par M. Mialle*. Paris : Crochard, **1836**, 160 p.

FRERE Ph.-A (Abbé). *Examen du magnétisme animal*. Paris : Gaume frères, **1837**, [4]- 171 p.

WERNER Heinrich. *Die Schutzgeister oder merkwürdige Blicke Zweier Seherinnen in die Geisterwelt : nebst der wunderbaren Heilung einer zehn Jahre stumm gewesenenen durch den Lebensmagnetismus, und einer vergleichenden Uebersicht aller bis jetzt beobachteten Erscheinungen desselben*. Stuttgart, Tübingen : Cotta, **1839**, XXXII - 637 p.

BILLOT G. P. (Dr.). *Recherches psychologiques sur la cause des phénomènes extraordinaires observés chez les modernes voyans, improprement dits Somnambules magnétiques ou Correspondance sur le Magnétisme vital entre un Solitaire et M. Deleuze bibliothécaire du Muséum à Paris*. Paris : Albanet et Martin, 2 vol., **1839**, 342, 362 p et 4 pages d'errata.

DEBREYNE Pierre-Jean (Dr. et R. P.). *Pensées d'un croyant catholique, ou Considérations philosophiques, morales et religieuses sur le matérialisme moderne, l'âme des bêtes, la phrénologie, le suicide, le duel, et le magnétisme animal, etc.* Paris : Poussielgue, **1840**, 486 p.

WURTZ Jean-Wendel (Abbé). *Critique du magnétisme animal.* Avignon, **1840**.

TISSOT Joseph Xavier (R. P.) *L'antimagnétisme animal, ou Collection de mémoires, dissertations théologiques, physico-médicales, des plus savants théologiens et médecins sur le Magnétisme, la magie, les pratiques superstitieuses, etc. Ouvrage utile et nécessaire, spécialement aux ecclésiastiques et aux médecins.* Bagnols : Alban Broche, **1841**, 252 p.

GAUTHIER Aubin. *Histoire du somnambulisme chez tous les peuples, sous les noms divers d'extase, songes, oracles et visions. Examen des doctrines théoriques et philosophiques de l'antiquité et des temps modernes, sur ses causes, ses effets, ses avantages et l'utilité de son concours avec la médecine, suivi d'une lettre à sa Sainteté le pape Grégoire XVI sur les altérations successives de la Bible.* Paris : Dentu, Gernère Baillièrre, **1842**, 2 tomes, 454, 440 p.

ANONYME (Anatole Charles DESNOS). *Les magnétiseurs sont-ils sorciers ? La France est-elle hérétique ? Les mêmes hommes l'ont dit.* Paris : Just. Rouvier. **1842**.

TISSOT Joseph Xavier (R. P.). *Le discernement des esprits, ou relation d'une possession du démon à St. Laurent du Pape (Ardèche) suivi du Magnétisme animal dévoilé.* Paris : de Bourron, **1842**.

DEBAY Auguste. *Hypnologie : du sommeil et des songes au point de vue physiologique : Somnambulisme, magnétisme, extase, hallucinations exposé d'une théorie du fluide électro-sympathique.* Paris : J. Masson, **1843**, 187 p.

TISSOT Joseph Xavier (R. P.). *L'Apostolique, ou répertoire des matières de haute philosophie, des phénomènes surnaturels, des prophéties, des miracles, de médecine naturelle et surnaturelle, des Sciences Occultes, des faits de magie, de visitation, des obsessions et possessions, du magnétisme ou maléfice somnifique, d'agriculture, etc...* Avignon : Imp. De Jacquet : **1843**, 288 p.

GAUTHIER Aubin. *Le Magnétisme catholique, ou Introduction à sa crise pratique, et Réfutation des opinions des médecins sur le Magnétisme, ses principes, ses procédés et ses effets.* Paris : Gernère Baillièrre, **1844**, 252 p.

LOUBERT Jean-Baptiste (Abbé). *Le magnétisme et le somnambulisme devant les corps savants, la cour de Rome et les théologiens.* Paris : Gernère Baillièrre, **1844**, 702 p.

BARREAU Ferdinand. *Le Magnétisme humain en Cour de Rome et en Cour de cassation sous le rapport religieux, moral et scientifique, suivi d'une méthode pratique, appuyée sur un grand nombre d'expériences et de faits nouveaux.* Paris : Sagnier et Bray, **1845**, 308 p.

LOUBERT Jean-Baptiste (Abbé). *Défense théologique du magnétisme humain, où le magnétisme est-il superstition, magie ? Est-il condamné à Rome ? Les magnétismes et les somnambules sont-ils en sûreté de conscience ; peuvent-ils être admis à la participation des sacrements ?* Paris : Poussielgue-Rusand, **1846**, 330 p.

ALMIGNANA (Abbé). *Magnétisme, le Christ qualifié de magnétiseur par la synagogue et l'incrédulité modernes, et le magnétisme plaidant lui-même la cause du Christ*. Paris : Batignoles, **1848**, 36 p.

MONGRUEL Louis-Pierre. *Prodiges et merveilles de l'esprit humain sous l'influence magnétique. Vérité du magnétisme, dégagée de toute exagération ; son influence sur nos facultés, sur nos sens, sur nos organes matériels. Ce que sait le somnambule ; comment s'exalte et se développe l'intelligence, la sensibilité, la faculté intuitive, [...] vision relative à la marche du choléra, curieuses prophéties politiques*. Paris, **1849**, 92 p.

CAHAGNET Louis Alphonse. *Sanctuaire du spiritualisme. Etude de l'âme humaine et de ses rapports avec l'univers d'après le somnambulisme et l'extase*. Paris : Comptoir, **1850**, VI - 370 p.

MIRVILLE Jules Eudes de (Marquis). *Pneumatologie. Des Esprits et de leurs manifestations fluidiques. Des esprits et de leurs manifestations diverses : Manifestations fluidiques devant la science moderne. – Question des Esprits (appendice aux Manifestations fluidiques). Manifestations historiques dans l'antiquité profane et sacrée. – Des Esprits, de l'Esprit Saint et du miracle dans les six premiers et six derniers siècles de notre ère, spécialement des Résurrections des Morts, des Exorcismes, Apparitions etc... Manifestations thaumaturgiques. – Questions des Esprits, ses progrès dans la science ; examen de faits nouveaux et de publications importantes sur les tables, les Esprits et le Surnaturel*. Paris : H. Vrayet de Surcy, **1853 - 68**, 10 vol.

ALMIGNANA (Abbé). *Du somnambulisme, des tables tournantes et des médiums, considérés dans leurs rapports avec la théologie et la physique. Examen des opinions de MM. de Mirville et Gasparin par l'abbé Almignana, docteur en droit canonique, théologien, magnétiste et médium*. Paris : Dentu, **1854**, 32 p.

LEMOINE Albert. *Du sommeil au point de vue physiologique et psychologique*. Paris : J. B. Baillière, **1855**, VIII- 410 p. Chap. II. Du somnambulisme dans les crises nerveuses et les extases mystiques, p. 282-333.

TISSOT Joseph. *Nouveau traité du délire et de ses variétés ou Théâtre des folies humaines. Délire des somnambules, véritables causes, prodiges et miracles ; magnétisme animal, sciences magiques et lubriques. Ouvrage curieux et intéressant*. Paris : Meyrueis, **1856**, 36 p.

AUGUEZ Paul. *Religion. Magnétisme. Philosophie. Les Elus de l'avenir ; ou le Progrès réalisé par le Christianisme*. Paris : Dentu, **1856**, 232 p.

GIGOT-SUARD Jacques Léon. *Les mystères du magnétisme animal et de la magie dévoilés, ou la vérité sur le mesmérisme, le somnambulisme dit magnétique et plusieurs phénomènes attribués à l'intervention des esprits démontrée par l'hypnotisme*. Paris : Labé, **1860**, 114 p.

BRIERRE de BOISMONT Alexandre (Dr.). *Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, des rêves, du magnétisme et du somnambulisme*. Paris : Gernère Baillière, **1862**, 3^e éd. augmentée, 719 p. (1^{ère} parution : 1845).

PAILLOUX Xavier (R. P.) *Le magnétisme, le spiritisme et les possessions, entretiens sur les Esprits entre un théologien, un avocat, un philosophe et un médecin*. Paris : Lecoffre, **1863**, XV -460 p.

SALGUES Louis Auguste Gratien. *Désarroi de l'Empire de Satan. Preuves données au fanatisme religieux que les esprits ne sont pas des démons, en réponse aux Entretiens sur les Esprits du Jésuite le P. Xavier Pailloux. Digression historique provoquée par lui et démonstration que Satan et l'Enfer des satanistes sont un Mythe, suivies des données des Esprits sur l'état posthume de l'homme et d'impressions après la mort. Œuvre en deux parties distinctes.* Angers : Lemesle frères et Simon, **1865**, 149 p.

DESAGES Luc. *De l'Extase ou des Miracles comme phénomènes naturels.* Paris : F. Henry, **1866**, VI - 368 p.

DEBREYNE Pierre-Jean (R. P.). *Physiologie catholique et philosophique pour servir d'introduction aux études de la philosophie et de la théologie morale, suivie d'un traité d'hygiène physique et moral. 5^e éd. revue, corrigée et augmentée d'une nouvelle Théorie de la longévité et d'un long chapitre sur les tables tournantes et le magnétisme animal.* Paris : Poussielgue, **1872**, VIII- 462 p. (1^{ère} parution : 1863).

EDARD Guillaume. *Une page nouvelle de magnétisme. Sorcier malgré lui.* Paris : Questroy et cie, **1876**, 179 p.

BERSOT Ernest. *Mesmer. Le magnétisme animal. Les tables tournantes et les esprits.* Paris : Hachette, **1879**, 4^e éd. aug., II -309 p. (1^{ère} parution : 1852).

DESPINE Prosper (Dr). *Etude scientifique sur le somnambulisme, sur les phénomènes qu'il présente et sur son action thérapeutique dans certaines maladies nerveuses, du rôle important qu'il joue dans l'épilepsie, dans l'hystérie et dans les névroses extraordinaires.* Paris : Savy, **1880**, 425 p.

DESPLATS Henri (Dr.). *Le Magnétisme devant la religion et devant la science.* Paris : J. B. Baillière, **1882**, 29 p.

BOTTEY Fernand. *Le magnétisme animal, étude critique et expérimentale sur l'hypnotisme ou sommeil nerveux provoqué chez les sujets sains (lethargie, catalepsie, somnambulisme, suggestion, etc.).* Paris : Plon, **1884**, III- 232 p.

REGNARD Paul (Dr.). *Les maladies épidémiques de l'esprit. Sorcellerie, magnétisme, morphinisme, délire des grandeurs.* Paris : Plon-Nourrit, **1887**, XII-431 p.

SKEPTO (pseudonyme, signifiant sceptique !). *L'Hypnotisme et les Religions ou la fin du Merveilleux.* Paris/Bordeaux : Octave Doin, **1887**, 296 p.

BONNIOT Joseph de (R. P.). *Le miracle et ses contrefaçons, Prodiges : païens - hérétiques, magie, Spiritisme, Hypnotisme, Hystérie, Possessions.* Paris : Retaux, **1888**, XV - 482 p.

FRANCO Giovanni Giuseppe (R. P.) *L'hypnotisme revenu à la mode. Histoire et discussion scientifique.* Paris : Leguicheux, **1888**, III- 334 p.

SANCHA-HERVAS Cyriaque-Marie (Mgr.). *L'hypnotisme, lettre pastorale, traduite de l'espagnol par le P. COUDERC.* Lille : Desclée de Brouwer, **1888**.

TOUROUDE Arsène (Abbé). *L'hypnotisme, ses phénomènes et ses dangers. Etude.* Paris : Bloud, **1889**, 277 p.

LELONG Alphonse (Abbé). *La vérité sur l'hypnotisme*. Paris : Roger et Chernoviz, **1890**, 174 p.

MOREAU P.- G. (Abbé). *L'hypnotisme ; Etude scientifique et religieuse*. Paris : H. Oudin, **1891**, XXIII - 611 p.

REGNIER Louis R. (Dr.). *Hypnotisme et croyances anciennes*. Paris : Lecrosnier et Babé, **1891**, XXIII - 291 p.

MERIC Elie (Mgr). *Le merveilleux et la science, étude sur l'hypnotisme*. Paris : Letouzey et Ané, **1891**, 8^e éd. aug., 468 p. (1^{ère} parution : 1887).

BATAILLE (Dr.).(Pseudonyme de Léo TAXIL et Charles HACKS). *Le Diable au XIX^e siècle, ou les mystères du spiritisme, la franc-maçonnerie luciférienne, révélations complètes sur le palladisme, la théurgie, la goétie, et tout le satanisme moderne, magnétisme occulte, pseudo-spirites et vocates procédants, les médiums lucifériens, la cabale fin-de-siècle, magie de la Rose-Croix, les possessions à l'état latent, les précurseurs de l'Anté-Christ, Récit d'un témoin*. Paris-Lyon : Delhomme et Briguet, **1892-1894**, 2 vol., 964 p. et 960 p.

NIZET Henri. *L'Hypnotisme, étude critique*. Paris : F. Alcan, 2^e éd., **1893**, VII-304 p. (1^{ère} parution : 1892).

SCHNEIDER Jean-Pierre (Abbé). *L'hypnotisme*. Paris : éd. Delhomme & Briguet, **1894**, 391 p.

GUIBERT Joseph. *Etude sur l'hypnotisme, fait, théorie, difficultés*. Paris : **1894**, 44 p.

SAVINO E. *Il magnetismo, l'ipnotismo e lo spiritismo, ouvero Satana e la moderna magia [...]*. Benevento, **1895**.

JEANNIARD DU DOT Alexandre. *Ou en est l'hypnotisme ?, son histoire, sa nature et ses dangers*. Paris : Bloud, **1897**, 63 p.

REGNAULT Félix (Dr.). *Hypnotisme, Religion*. Paris : Schleicher frères, **1897**, VIII - 317 p.

HELOT Charles (Dr.). *Névroses et Possessions diaboliques*. Paris : Bloud & Cie, **1897**, 556 p.

BLANC Elie (Abbé). *La suggestion hypnotique est-elle licite ou illicite, naturelle ou diabolique ?* (Conférence du 14 janvier **1898**, aux Facultés catholiques de Lyon). Paris : Amat librairies, 59 p.

HELOT Charles (Dr.). *L'Hypnotisme franc et l'Hypnotisme vrai*. Paris : Bloud & Barral, **1898**, 60 p.

HELOT Charles (Dr.). *Le Diable dans l'Hypnotisme*. Paris : Bloud & Cie, **1898**, 64 p.

JEANNIARD DU DOT Alexandre. *L'hypnotisme et la science catholique*. Paris : Bloud, **1898**, 59 p.

COCONNIER Marie-Thomas (R. P.). *L'hypnotisme franc*. Paris : éd. V. Lecoffre, 2^e éd., **1898**, XII - 438 p. (1^{ère} parution : 1897).

JEANNIARD DU DOT Alexandre. *L'hypnotisme transcendant devant la philosophie chrétienne*. Paris : Bloud, **1899**, 63 p.

IMBERT-GOURBEYRE Antoine (Dr.). *L'hypnotisme et la stigmatisation*. Paris : Bloud et Barral, **1899**, 64 p.

LESCOEUR Louis de (R. P.). *La science et les fait surnaturels contemporains : les vrais et les faux miracles*. Paris : Roger et Chernoviz, 2^e éd. refondue et aug., **1900**, XII -280 p. (1^{ère} parution : 1897).

HELOT Charles (Dr.). *L'Hypnose chez les possédés*. Paris : Bloud & Cie, 3^e éd., **1908**, 125 p. (1^{ère} parution : 1903).

CASTELEIN A. (R. P.) *Les phénomènes de l'hypnotisme et le surnaturel*. Paris : Beauchesne, **1911**, 321 p.

DUHAUT Georges-Ephrem (R. P.) *Traité des démons, hypnotisme. Marie, terreur des démons*. Paris, **1915**, VIII-XIII - 382 p.

TONQUEDEC Joseph (R. P.). *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*. Paris : Beauchesne, **1916**, XVI -461 p

ROURE Lucien (R. P.). *Le merveilleux spirite*. Paris : **1917**, 2^e éd., VIII- 398 p.

TANQUEREY Adolphe. *Précis de théologie ascétique et mystique*. Paris : Desclée de Brouwer, **1923-24**, 2 tomes.

Cette bibliographie regroupe un certain nombre d'ouvrages, parus entre 1785 et 1924, portant sur les relations conflictuelles entre magnétisme (puis somnambulisme et hypnose) et religion catholique, surtout défendue sur un versant orthodoxe. Les débats traitent notamment de la nature de ces phénomènes parfois qualifiés de surnaturel *divin*, mais souvent disqualifiés en étant assimilés aux puissances infernales du *démon*. Les auteurs de ces œuvres, pamphlets, opuscules, dissertations ou monographies sont avant tout des théologiens, mais on y trouve aussi des écrivains catholiques, certains représentants de la noblesse, des médecins, voire quelques historiens ou encore des magnétiseurs et des occultistes..., un géomètre (Guillaume EDARD) et un directeur d'hospices d'aliénés (Joseph TISSOT).

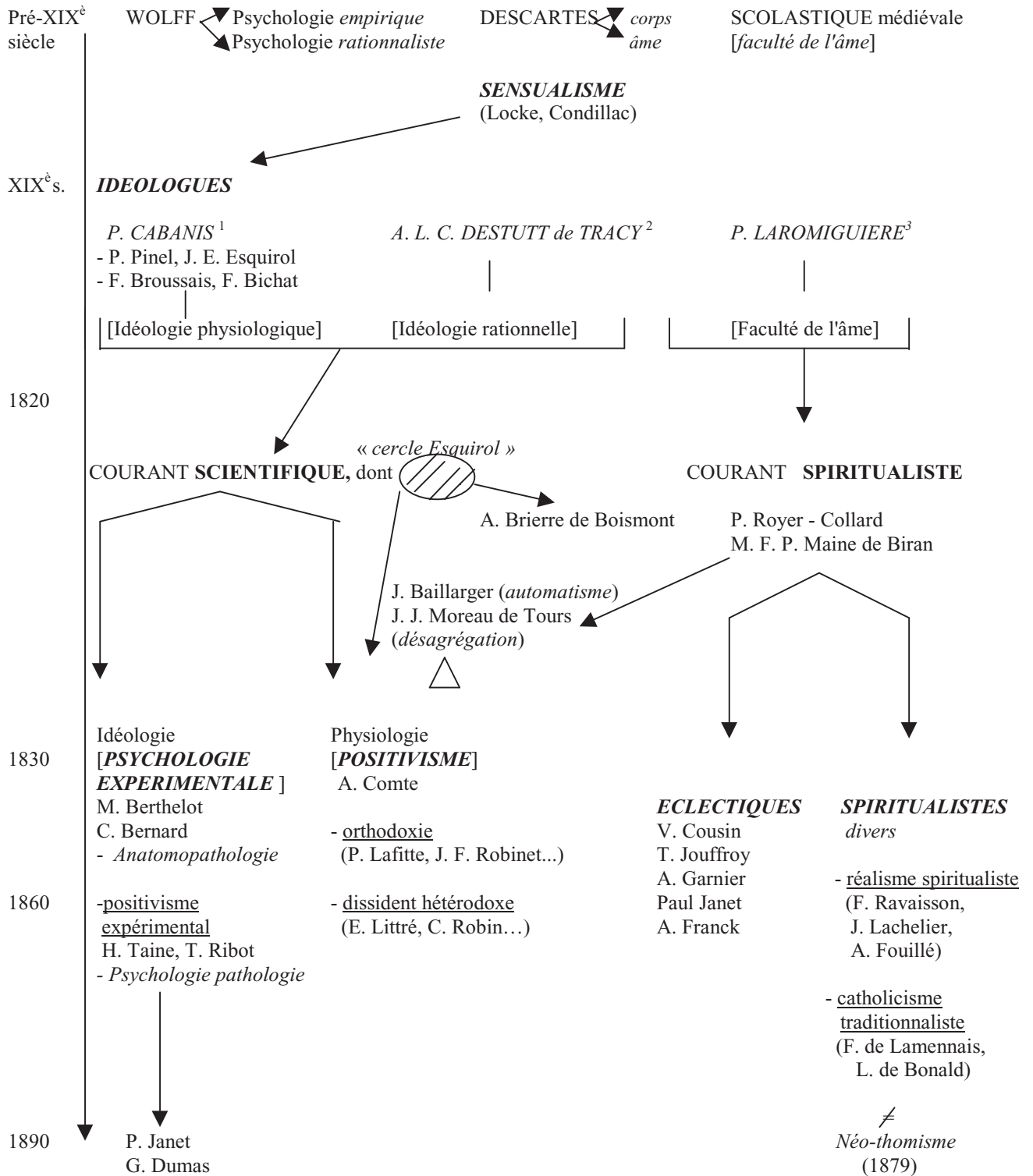
Si les divergences sont nombreuses, la plupart d'entre-elles s'articulent autour du discernement des esprits et plus précisément du statut à accorder à ce type d'expérience : les uns y verrons des pratiques *divines* de l'ordre du *miracle*, d'autres plus sceptiques les raccorderont au mieux à du *préternaturel* impliquant un certain *merveilleux* psychique, au pire à des expérimentations diverses dans une illusion *diabolique*, sans même compter certains positivistes et scientifiques qui démystifieront ces expériences en les décrochant d'un socle religieux, empreint de croyance, afin de la ramener sur un plan *naturel*. Le cas de l'abbé J. de FARIA est un peu à part, nous aborderons plus loin certaines de ses postures que nous expliciterons quelque peu dans une partie de notre thèse.

Nous avons par ailleurs volontairement omis de mentionner les études de *métapsychique* contemporaines de cette époque à la charnière d'un XIX^e siècle déclinant et du XX^e siècle naissant. Aborder toutes ces références en les incluant à cette bibliographie nous aurait amené, non seulement à déborder notre champ d'étude, mais aussi à justifier de la présence et de la portée de ces études sur les questions que nous soulevons.

Toutefois mentionnons quand même les nombreux travaux rédigés par des théologiens et des médecins catholiques, sur les liens présumés (ou les barrières) entre théologie et métapsychique, l'hypnose s'invitant tantôt en embuscade. Certains de ces auteurs ont abordé des points de rencontre parfois audacieux entre le « *merveilleux psychique* » (au sens notamment de la *métapsychique*), la théologie catholique bien sûr, mais aussi l'*occultisme* et certains courants *ésotériques*, via notamment les filières du *spiritisme*.

D'après nous ces trois dernières occurrences seraient peut-être une sorte d'antichambre de la métapsychique (?), filiations à notre sens minimisées voire tout simplement refoulée, pour ce qui est du XX^e siècle, aux oubliettes de l'historiographie de la parapsychologie. En effet, cette dernière tenta de s'affranchir de ce pan de son histoire au profit d'une épistémologie rigoureuse à prétention scientifique, le « *vibrion occulte* » ne servant la plupart du temps qu'à mesurer le chemin parcouru, ou bien pointer les « égarements » de certains médiums (tel Eusapia PALLADINO à la villa Carmen à Alger au début du XX^e siècle, en présence notamment de Charles RICHET, ex-disciple de CHARCOT, prix Nobel de médecine en 1913, et futur co-fondateur de l'institut de métapsychique international de Paris en 1919).

**INFLUENCES & GENEALOGIES DIVERSES
AUTOUR DES COURANTS METAPHYSIQUES
ET PSYCHOLOGIQUES AU XIX^e SIECLE, EN FRANCE**



Le *courant scientifique* fut traversé par une philosophie d'essence *physiologique* ou *positiviste*, que l'on retrouvait enseignée dans les facultés de médecine ; par ailleurs le *courant spiritualiste* et surtout la philosophie *éclectique* avait le monopole universitaire en Lettres jusqu'au bouleversement universitaire de la chaire de T. RIBOT en psychologie expérimentale, à la Sorbonne en 1887.

**TABLEAU COMPARATIF DES DIFFERENTS TYPES
DE « VISIONS THERESIENNES » ET DES
« HALLUCINATIONS » ALIENISTES & PSYCHIATRIQUES
FRANCAISES, DU XIX^e et XX^e SIECLE**

VOCABULAIRE MYSTIQUE THERESIEN (XVI ^e siècle)	Jules BAILLARGER 1846	Jules SEGLAS 1892	Pierre QUERCY 1935
<p><i>VISIONS CORPORELLES :</i></p> <p>Les organes <i>sensoriels</i> du mystique lui permettent de voir une scène religieuse, nécessitant néanmoins un discernement spirituel afin de les distinguer des manifestations morbides ou des contrefaçons diaboliques. Il ne s'agit pas là d'« apparition ».</p>	<p><i>HALLUCINATIONS PSYCHO-SENSORIELLES :</i></p> <p>Double action de l'<i>imagination</i> et des <i>organes des sens</i>, déterminant chez le sujet une impression aussi réelle que celles que donnent les sensations normales : caractère sensoriel, perceptible, concret et extérieur.</p>	<p><i>HALLUCINATIONS VERBALES VISUELLES AUDITIVES :</i></p> <p>Expériences vécues comme <i>perceptives</i>, les paroles ou les phrases que ces voix prononcent semblent venir du dehors, et sont perçues par le sujet comme si elles étaient émises en sa présence par un interlocuteur (cf. écho de la pensée).</p>	<p><i>PERCEPTION D'UN OBJET PRESENT :</i></p> <p>Le mystique <i>voit</i> un objet (un saint ou le Christ) parce qu'il est réel et présent, fait visible pour lui, invisible pour autrui. Il y a vision corporelle quand un corps est présent.</p>
<p><i>VISIONS IMAGINATIVES :</i></p> <p>Représentation sensible initiée par Dieu, directement dans l'<i>imagination</i>, sans passer par l'intermédiaire de l'organe sensoriel des yeux. Ces images sont « vues » par les yeux de l'âme.</p>	<p><i>HALLUCINATIONS PSYCHIQUES :</i></p> <p>Elles sont dues à l'exercice involontaire de la mémoire et de l'<i>imagination</i>, elles sont étrangères aux organes des sens : « <i>conversations d'âme à âme</i> », par inspiration, voix secrètes purement intérieures dépourvues d'aspects sonores... Selon Baillarger, les voix sont ici <i>intellectuelles</i>, et se font à l'intérieur de l'âme, conversations sans bruit ou le sujet entend la pensée, il s'agit du langage de la pensée : « <i>hallucination des voix de la conscience</i> ».</p>	<p><i>HALLUCINATIONS PSYCHO-MOTRICES :</i></p> <p>Ce « <i>langage intérieur</i> » intéresse le centre du langage articulé, il peut devenir inaudible ou s'extérioriser à voix murmurées ou haute-voix : pensée entendue, conversation d'âme à âme, conversations intérieures, voix intérieures...</p>	<p><i>HALLUCINATIONS SENSORIELLES :</i></p> <p>L'objet vu est absent, à la place où le mystique peut voir le Christ, il n'y a rien, c'est l'<i>imagination</i> du sujet, activée par Dieu, qui fournit l'objet virtuel, de la vision.</p>
<p><i>VISIONS INTELLECTUELLES :</i></p> <p>Il s'agit d'une connaissance communiquée par l'Esprit Saint sans images sensibles.</p>	<p>Selon Baillarger, les voix sont ici <i>intellectuelles</i>, et se font à l'intérieur de l'âme, conversations sans bruit ou le sujet entend la pensée, il s'agit du langage de la pensée : « <i>hallucination des voix de la conscience</i> ».</p>	<p>Le mystique imagine spontanément ou sous l'action directe de Dieu, des « <i>idées</i> » qui ne deviennent pas des sensations, mais restent des souvenirs.</p>	<p><i>VISION INTERIEURE :</i></p> <p>Le mystique imagine spontanément ou sous l'action directe de Dieu, des « <i>idées</i> » qui ne deviennent pas des sensations, mais restent des souvenirs.</p>
<p><i>Autobiographie. Le Livre de la Vie</i> (1562-1565).</p>	<p>Des hallucinations, des causes qui les produisent et des maladies qui les caractérisent. <u>In</u> : <i>Mémoires de l'Académie royale de médecine</i>, 1846, 12, J. B. Baillièrre, Paris, p. 273-475.</p>	<p><i>Les troubles du langage chez les aliénés</i>. Paris : Rueff, 1892, 304 p. Les hallucinations psycho-motrices, p. 121.</p>	<p><i>Les Hallucinations</i>. Paris : F. Alcan, 1936, 180 p. Chap. XII. Les hallucinations des mystiques, p. 133-146.</p>

En 1846, dans son article « Des hallucinations, des causes qui les produisent et des maladies qui les caractérisent » (In : *Mémoires de l'Académie royale de médecine*, 12, Paris : J. B. Baillière, p. 273-475), Jules BAILLARGER (1809-1890) médecin aliéniste à la Salpêtrière, s'inspira ouvertement du discernement spirituel initié par Sainte Thérèse d'AVILA (1515-1582) à propos des différents types de *visions* (corporelles, imaginatives et intellectuelles)¹ qu'elle avait expérimentés, et qu'elle relata dans son *Autobiographie (Le livre de la Vie)*. C'est donc un **[modèle mystique]** qui influença BAILLARGER, au cours du [*paradigme de l'Aliénation mentale*] (1793-1854), afin de forger conceptuellement ses hallucinations *psycho-sensorielles* (visions corporelles thérésiennes) et ses hallucinations *psychiques* (visions imaginatives...et peut-être intellectuelles).

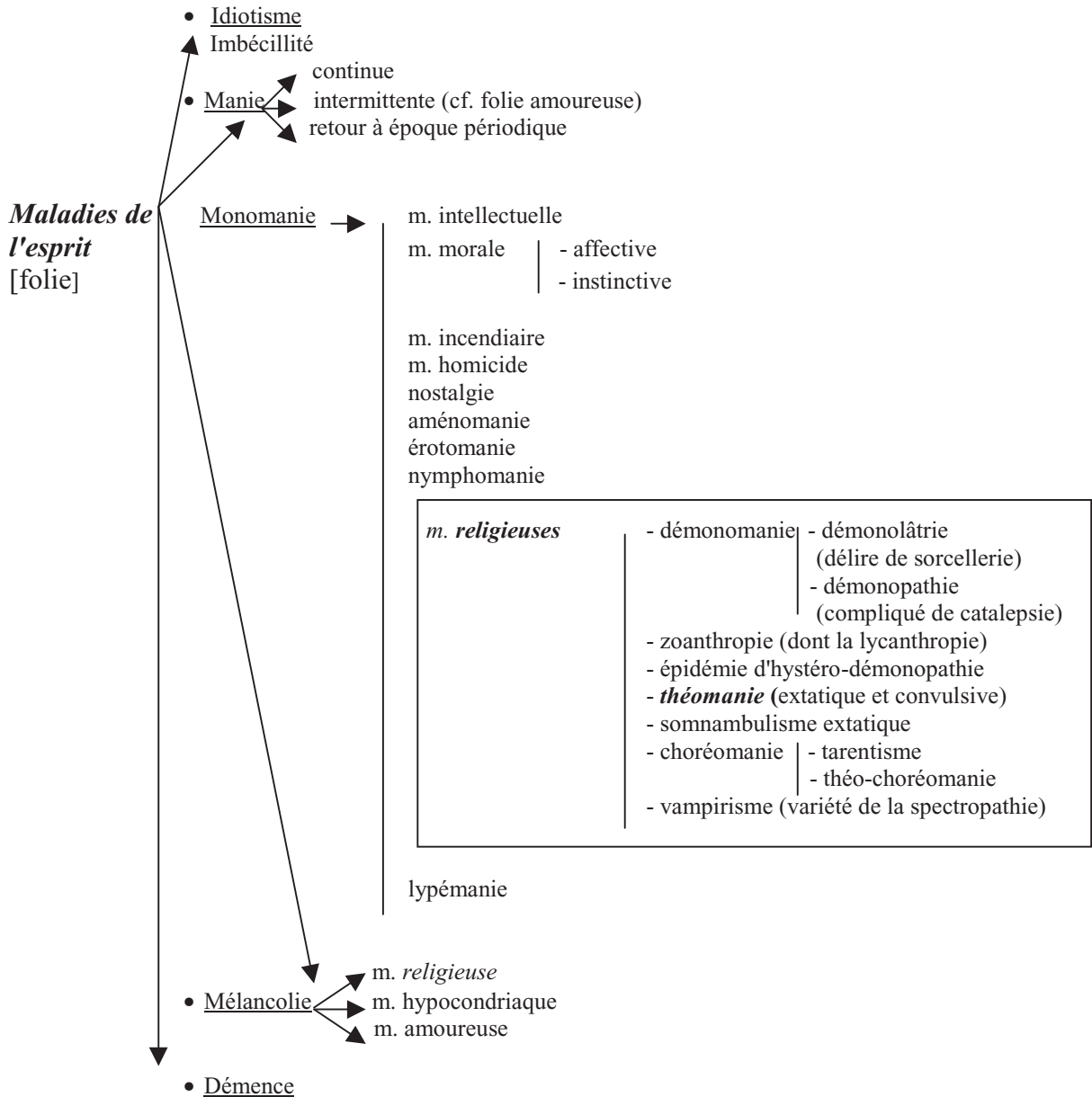
En 1892, sous les auspices du [*paradigme des maladies mentales*] (1854-1926), l'aliéniste Jules SEGLAS (1856-1939) adjoint à la Salpêtrière, dans son ouvrage sur *Les troubles du langage chez les aliénés* (Paris) révisa en profondeur certaines conceptions aliénistes, en plaçant l'origine d'un déficit au niveau du centre du langage articulé, devenant par là même le substrat de différents types d'hallucinations. Dans le contexte des recherches propre aux Salpêtrien durant ces années, concernant les démoniaques, SEGLAS parlera de *persécutés-possédés* (ou persécutés moteurs, 1893) avec dédoublement de la personnalité et syndrome d'influence (1895) et s'appuyera donc, contrairement à BAILLARGER, sur un **[modèle de possession]** afin de reconfigurer et redéfinir des hallucinations *sensorielles auditives* (ex-hallucinations psycho-sensorielles, du côté des visions corporelles de la mystique carmélitaine) et des hallucinations *psychomotrices verbales* (absorbant pour partie les hallucinations psychiques de BAILLARGER, en lien de parallélisme avec les visions imaginatives de Thérèse d'AVILA).

En 1930, cette fois-ci dans le contexte du [*paradigme des structures psychopathologiques*] (1926-1977), Pierre QUERCY (1886-1949), médecin de l'asile de Bordeaux, soutint une thèse de lettre remarquée, intitulée *Etudes sur l'hallucination I. Les philosophes. Théorie de la perception, de l'image et de l'hallucination chez Spinoza, Leibniz, Bergson. Les mystiques, Sainte Thérèse : ses misères, sa perception de Dieu, ses visions* (Paris).

Cette production sera suivie, en guise de synthèse psychopathologique, d'un ouvrage en 1936 ayant pour titre *Les Hallucinations* (Paris), où QUERCY consacra le chapitre XII aux « hallucinations des mystiques ». Ce travail était en fait une reprise légèrement modifiée de son article sur « Un mécanisme des visions mystiques (l'hallucination métesthésique) » paru en novembre 1935 dans le tome 2 des *Annales médico-psychologiques*. Il proposa une nouvelle nomenclature des états visionnaires de la classification thérésienne, traduit sur un plan clinique, à partir précisément d'un **[modèle mystique]** comme référence : les visions corporelles seront traduites en *perception d'un objet présent*, les visions imaginatives en tant qu'*hallucinations sensorielles*, et enfin les visions intellectuelles comme des *visions intérieures*.

10. A ce propos, ajoutons l'un des représentants de l'école allemande, le psychiatre Victor Kandinsky (1880) parlera d'« *hallucinations aperceptives* » (concernant les visions intellectuelles), mentionnera des « *hallucinations vraies* » (à propos des locutions ou des visions corporelles), et enfin évoquera des « *pseudo-hallucinations* » (au sujet des visions ou locutions imaginatives). J. Séglas et G. Petit reconnaîtront la pertinence de cette conceptualisation, la seule nuance apportée par ce dernier auteur cité fut de préférer l'expression « *autoreprésentation aperceptive* » (1913) en place de pseudo-hallucinations.

**CLASSIFICATION DES DIFFERENTES
ENTITES NOSOGRAPHIQUES MORBIDES
D'INSPIRATIONS ESQUIROLIENNES, A
PARTIR DE L'ALIENATION MENTALE,
D'APRES LOUIS-FLORENTIN CALMEIL [1845]**

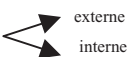


On retrouve dans la partie introductive de l'ouvrage de L. F. CALMEIL, *De la Folie [...]*, les quatre variantes de l'Aliénation mentale, en tant que modèle princeps selon Philippe PINEL, que sont l'*idiotisme*, la *manie*, la *mélancolie* et la *démence*. Un sous-ensemble de tendance esquirolienne s'y ajoute, la catégorie des *monomanies* (délire partiel limité à un objet théoriquement spécifique), mais dont les recouvrements nombreux ne renforceront pas le succès de ce concept qui déclinera progressivement, tout en perdurant cependant après la mort d'ESQUIROL (1838) et ce, malgré la critique retentissante à propos de la *non-existence des monomanies* rédigé par Jean Pierre FALRET (1854).

CONCEPTIONS MEDICALES PLURIELLES DES
POSSESSIONS DEMONIAQUES & ENTITES NOSOGRAPHIQUES :
DU « PRE-ALIENISME » A LA PSYCHIATRIE FRANCAISE ET
ALLEMANDE [XIII^e - XX^e siècles]

XIII ^e s.	<i>Alienatio daemoniaca</i>	Arnaud de VILLENEUVE	<i>De Parte Operativa</i> (XIII ^e s.).
XVI ^e s.	<i>Diablerie active</i> vs <i>diablerie passive</i> (sorciers coupables (obsession, possession) de magie)	Jean WIER	<i>De Praestigiis daemonum [...]</i> (1563).
	<i>Maleficia Melancholie</i>	Jean BODIN	<i>De la démonomanie des sorciers</i> (1580).
	<i>Folie démoniaque</i>	Nicolas LEPOIS	<i>De la connaissance et du traitement des maladies internes du corps humain</i> (1580).
XVII ^e s.	<i>Obsessio daemoniaca</i>	Félix PLATER	<i>Praxeos Tractatus</i> (1602).
	<i>Melancholie religieuse à cause démoniaque</i>	Robert BURTON	<i>The Anatomy of Melancholy [...]</i> (1621).
	<i>Demonia melancholia</i>	Paolo ZACCHIAS	<i>Questiones medico-legales [...]</i> (1624).
XVIII ^e s.	<i>Pathologia daemoniaca</i>	Joannes Casparus WESTPHAL	<i>Pathologia daemoniaca, id est observationes circa Daemonomanias similesque et morbos convulsivos [...]</i> (1707).
	<i>Daemonomania</i> - <i>sagarum</i> - <i>vermibus</i> - <i>wampirismus</i> - <i>fanatica</i> - <i>simulata</i> - <i>hysterica</i>	François BOISSIER de SAUVAGES	<i>Nosologia Methodica [...]</i> (1763).
XIX ^e s. [1 ^{er} paradigme dit de l'aliénation mentale] (1793- (1854).-	<i>(caco) demonomanie</i>	Jean E. D. ESQUIROL	<i>De la démonomanie</i> (1814).
	<i>Damnomanie</i>	François Emmanuel FODERE	<i>Essai théorique et pratique de pneumatologie humaine [...]</i> (1829).
	<i>Syndrome de la terreur de damnation</i>	François LEURET	<i>Fragmens psychologiques sur la folie</i> (1834).
	<i>Démonomanie externe, succubat & incubat</i> <i>Démonomanie interne, terreur de la damnation</i>	Maurice MACARIO	Etudes cliniques sur la démonomanie, in <i>Annales médico-psychologiques</i> (1843).
	<i>Démonolâtrie</i> [<i>Démonopathie</i>]	Louis Florentin CALMEIL	<i>De la Folie [...]</i> (1845).
[2 ^e paradigme dit des maladies mentales] (1854-1926)	J. GUISLAIN (1852) L. F. RENAUDIN (1854) H. DAGONET (1862) C. MICHEA (1869)	B. BALL (1885) S. NAGATY (1886) J. M. DUPAIN (1888) E. REGIS (1890)	<i>Délire des persécutions</i> (1854), de C. LASEGUE (se substitue aux <i>monomanies intellectuelles</i> esquiroliennes et au <i>délire des arrangeurs</i> de F. LEURET, 1834).

PARIS

Damnomanie (1)
Demonopathie (2) 
Démonomanie vraie (3)
Démonolâtrie

Délire des persécutions (1871),
 H. LEGRAND du SAULLE.
Délire des négations (1882), J. COTARD.

versus


Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses (1895)
 J. SEGLAS

Délire chronique à évolution systématique (1882), V. MAGNAN, en quatre phases : la démonopathie (2^e) et la démonomanie (3^e) coloriant le délire.

versus

Grande Hystérie (dernier quart du XIX^e s.)
 J. M. CHARCOT, la seconde des 4 phases à une variante, l'*attaque démoniaque*.

MONTPELLIER

Damnophobia (1) 
Démonophobia (2)
Démonanthropie (3)

Persécutés possédés et délire d'influence (1894), J. SEGLAS.
Paranoïa (E. KRAEPELIN, MENDEL).

Contribution à l'étude de la démonomanie (1909)
 C. PEZET

R. Von KRAFFT EBING rangea dans la *mélancolie religieuse* la plupart des démonomanies, mais admit les délires de possession diabolique chez les paranoïaques (1897).

Persistance d'une entité nosographique démembrée, la « démonopathie », ou récurrence syndromique jusque dans les années 1970 : cf. intitulés de thèses de médecine chez R. ARTUR (1910), M. FAVE (1932), J. GAYRAL (1944), F. MICHELIN (1964), P. GRESLE (1972).

Automatisme mentale (1906), G. G. de CLERAMBAULT.
Folie raisonnante (1909), P. SERIEUX & J. CAPGRAS.
Psychose hallucinatoire chronique (1911), G. BALLEST.
Syndrome d'action extérieure (1924), H. CLAUDE.
Subduction mentale morbide (1924), M. MIGNARD.
Syndrome de dépossession (1927), J. LEVY-VALENSI.
Psychose délirante systématisée (Paranoïa) selon H. CLAUDE et H. EY, d'après C. NODET (1932).
Sensation xénopathique (1950), P. GUIRAUD.

[3^e paradigme dit des structures psychopathologiques] [1926-1977]

Pour de plus amples informations concernant les diverses formes de prise en compte du « démoniaque » jusqu'au XVIII^e siècle inclus, saisi d'une part par la Sainte Inquisition théologique et son bras armé les *démonologues*, filtré d'autre part par la *médecine* qui se trouva être partie prenante et souvent complice des débats et controverses, nous renvoyons le lecteur à nos prolégomènes en annexe 5. Pour ce qu'il en est du présent travail, nonobstant de l'héritage terminologique propre à la démonologie (hormis BODIN et BURTON, respectivement juriste et théologien, les autres auteurs cités sont tous médecins), nous avons voulu faire figurer une sorte de rupture vers le milieu du XIX^e siècle en France, au sein même de la médecine aliéniste.

Dans le contexte de l'émergence du second paradigme de la psychiatrie moderne (G. LANTERI-LAURA), dit des *maladies mentales* au pluriel (1854-1926), les monomanies esquiroliennes furent progressivement écartées ; l'opposition entre maladies *aiguës* versus *chroniques* se révéla, et surtout l'objectif postulé par J. P. FALRET, quant à découvrir des espèces de maladie distinctes, caractérisées par un ensemble de symptômes physiques et moraux ainsi que par une marche spéciale qui fut de mise. C'est donc à l'aune de ce changement, qu'un partage repérable à postériori aura pu s'instituer :

- une première piste relativement dense, caractérisée par une **neutralité terminologique** (c'est à dire absence du préfixe « *démono* » dans les entités ou syndromes aliénistes, psychiatriques et/ou neurologiques), propice à la construction d'un savoir scientifique plus prononcé. Il s'agissait d'intégrer les références religieuses explicites dans des unités conceptuelles, dont la matrice nous semble être principalement (mais non exclusivement !) la *persécution*, faisant désormais écran à ce qui relevait jusqu'alors du démoniaque, et ayant jalonné l'histoire et l'épistémologie française et allemande des entités nosographiques.
- Une autre voie néanmoins se dessina, en parallèle ou en filigrane du premier courant, dont la caractéristique de « *réurrence* » fut double : d'abord une persistance d'**entités nosographiques démonomaniaque, démonopathique** et leurs variantes plurielles, dont l'un des points d'orgue fut le débat médical entre l'école de Paris (Jules SEGLAS) et la faculté de Montpellier (Charles PEZET...), à propos du statut à accorder aux espèces de la démonomanie dans une démultiplication certaine.

Ensuite il nous a paru intéressant de noter qu'au cours du XX^e siècle, de nombreux travaux continuèrent de tenir compte de ces entités nosographiques bien que celles-ci soient officiellement tombées en désuétude, n'ayant pour ainsi dire plus de cohérence propre dans le troisième paradigme, dit des *structures psychopathologiques* (1926-1977). D'une part quelques « rejets » et autres reliquats syndromiques, tenant compte de la disjonction jadis opérée entre *démoniaque* et *persécution*, mais tentant néanmoins d'associer le premier aspect cité sous la bannière du second, continuèrent de sévir, tel le *délire de persécution à forme démoniaque* (L. BOUDON, J. LEVY-VALENSI, 1908) et plus surprenant, car beaucoup plus tardif, un *délire systématisé de persécution et de possession* (E. LEROY, C. POTTIER, 1930). D'autre part, à ces travaux d'envergures tels ceux d'Auguste MARIE, Henri THULIE, Jean VINCHON, Pierre GISCARD ou encore Jean LHERMITTE, on peut aussi ajouter les thèses de médecine et de psychiatrie soutenues en France, jusque dans les années 1970, où persistaient dans les titres les références *démonomanie, possession démoniaque* ou *démonopathie* comme chez Louis LENGLET, René ARTUR, Marcel FAVE, Georges RAVIART, Janine GAYRAL, Françoise MICHELIN, Lucien DACHARRY, Patrick GRESLE... (cf. annexe 43).

De sorte qu'actuellement dans la psychiatrie française, dont les références théoriques sont surtout « *noyautées* » de manière hégémonique par la *C. I. M. 10* ou le *D. S. M. IV*, certaines manifestations de ce type ressurgissent tantôt faisant un « *etour du refoulé* », ou cet effet de « *défolement* » effractant dans le registre du *Réel*, plaçant le clinicien pour un instant dans une « *Weltanschauung* » d'une autre époque, celle du temps révolu (?) du démoniaque.

DOCTRINE DE L'HALLUCINATION
EN TANT QUE « *PHENOMENE MORBIDE* »
SANS ALTERNATIVE,
par Alfred MAURY

Alfred MAURY insista sur le caractère pathologique de l'hallucination, même si elle n'est que passagère ou accidentelle ; car « *toute modification qui s'opère dans l'état de l'homme sain et qui tend à dénaturer ses facultés ou ses fonctions, ne saurait être qu'une altération de l'économie, qu'une lésion d'un ou de plusieurs organes* » (p.112).

« *En se plaçant dans certaines **conditions**, sous certaines **influences**, l'homme peut se donner à volonté une maladie aussi bien du corps que de l'esprit* » (p.113).

La preuve selon MAURY que l'hallucination est un *état morbide* (et non normal comme le prétendrait A. BRIERRE de BOISMONT), c'est que si elle se prolonge la personne se trouve affectée de :

- *hypocondrie.*
- *hystérie.*
- *catalepsie.*
- *démence.*

CONDITIONS et INFLUENCES

air impur, chaleur intense, humidité excessive, mauvaise alimentation, jeûnes, macérations, veilles, exercice mental particulier (cf. *quétistes* et *bouddhistes*, ces « *illuminés [...] avec imagination délirante* », p. 123), ou encore usage de narcotiques.

Ensuite, citant des exemples, il positionna sur un même axe « *illuminés* », « *sanyasis* » (sic) et « *mangeurs de hachisch* », ajoutant que « *on aurait tort de dire, comme quelques uns ont paru l'avancer, que l'hallucination est un état normal, bien que rare de l'esprit. Tout au contraire, c'est un état de crise, de paroxysme qui l'altère et l'affaiblit, c'est une perturbation de l'ordre du délire, du fébricitant et de l'ivresse* » (p.113).

Chez A. MAURY l'hallucination est la cause de l'action particulière alors que chez A. BRIERRE de BOISMONT, comme nous le verrons plus loin, elle n'en est que l'auxiliaire.

Etudiant les écrits de mystiques féminins (Sainte Catherine de SIENNE, Sainte Thérèse...) et masculins (Jean TAULER, Denys le CHARTREUX, Miguel de MOLINOS, Ludwig Von ZINZENDORF...), il nota que « *le caractère de l'affection mentale qui frappe leurs auteurs ressort de leurs paroles* » (p.123), c'est à dire accès d'hystérie, nymphomanie, lypémanie ou encore désordre de l'intelligence, qu'il tenta de différencier des maniaques et des monomanes (p.130).

In « Examen critique de l'opinion émise par L. F. Calmeil, De la Folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire, depuis la Renaissance des sciences en Europe jusqu'au dix neuvième siècle » *Annales Médico-Psychologiques* (1846) tome 7, p.110-133, par Alfred Maury.

DOCTRINE DES HALLUCINATIONS COMPATIBLES
AVEC LA RAISON, PAR A. BRIERRE de BOISMONT :
REPRESENTATION MENTALE EN TANT
QUE « *PHENOMENE DE LA SENSATION* »

Alexandre BRIERRE de BOISMONT fixa pour pré-réquis que « *la représentation dans la conscience d'une qualité sensible déterminée quelle que soit la cause qui l'a produite est une perception, un acte sensorial, identique en essence avec la sensation externe* » (p. 455).

Ces *représentations mentales* conçues tant par des *conceptions abstraites* (idées générales, purement intellectuelles, vertues, lois, le genre, l'espèce...), que par des *choses sensibles* (bruits, saveurs, couleurs...), seraient en fait la propriété d'une seule et même « *faculté psycho-organique* ».

Toute représentation mentale est un **acte** sensoriel (vision, audition, odorat, gustation, toucher... voire de plusieurs sens articulés).

- d'où différents phénomènes sont produits :

- ¹ Perception sensorielle (c'est à dire *sensation*).
- ² Représentations mentales volontaires et normales (*mémoire, imagination, conception*).
- ³ Représentations mentales involontaires et anormales (*hallucinations et illusions*).

Ces différents phénomènes ^{1,2,3}, seraient le fruit d'un même acte psychique ayant pour fond commun essentiel « *le phénomène normal de la perception sensorielle, de la sensation* » (p. 459), mais s'exerçant sous des modalités variées en fonction de conditions diverses et de degrés d'intensité différents.

S'en suivrait donc que « *l'hallucination est physiologique (dans notre cerveau) elle est en germe chez tous les hommes par la représentation mentale et existe enfin chez des hommes illustres pour lesquels elle a été l'auxiliaire le plus puissant de leurs chefs d'œuvres* » (p. 467), donc elle serait autant le propre possible de la folie (manie, monomanie, démence...), d'états intermédiaires (maladies diverses aiguës ou chroniques, induites ou non par des toxiques, illusions, rêves et cauchemars...), que compatible avec la raison (cf. le cas des mystiques...) : in fine selon BOISMONT, « *elle est une disposition presque normale* » (p. 483).

In : « *Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, des rêves, du magnétisme et du somnambulisme* » (1862), 3^e édition.

**TABLEAU D'UNE EVOLUTION DIACHRONIQUE : DES
TERMINOLOGIES PRE-ALIENISTES AUX SIGNIFIANTS
DE SANTE MENTALE . ESQUISSE HISTORIQUE ET
EPISTEMOLOGIQUE D'UN SAVOIR EN CONSTITUTION**

<u>PARADIGMES</u>	<u>LIEUX</u>	<u>OBJETS/SUJETS</u>	<u>CONCEPTS</u>	<u>CLINICIENS</u>
	<i>HOSPICE, HOPITAL DE FOU</i> (1662).	FOU (1080) <i>INSENSE</i> (1406) pré-pinélien.	<i>FOLIE</i> (1185) maladie de l'esprit, maladie spirituelle...	<i>Médecins des fous...</i>
ALIENATION MENTALE (1793-1854)	<i>ASILE</i> (1355) <i>D'ALIENES</i> introduit en 1819 par Esquirol dans ce champ, officialisé par la loi de 1838.	<i>ALIENE</i> (adjectif du XVI ^{ème} , substantivé en 1812), rupture épistémologique de Ph. Pinel.	<i>ALIENATION MENTALE</i> (1797, Ph. Pinel). Emergence des « monomanies » esquiroliennes.	<i>ALIENISTE</i> (attesté par le Littré en 1846) terme utilisé jusque dans les années 1920.
MALADIES MENTALES (1854-1926)	Coexistence avec <i>Maison des fous</i> (1890).	<i>MALADE MENTAL</i> (terminologie déjà usitée précédemment mais, suite à J. P. Falret, prendra un nouveau sens). <i>Dément</i> (XV ^{ème} siècle, rare jusqu'en 1863), <i>Psychopathe</i> (1894, Saxe-Villate).	<i>MALADIES MENTALES</i> (J. P. Falret) <u>1^{er} classicisme</u> Ch. Lasègue vs V. Magnan. <u>2^{ème} classicisme</u> des mécanismes délirants sont isolés (Serieux & Capgras, Ballet, Clérambault, Dupré). <i>STRUCTURES PSYCHOPATHOLOGIQUES</i> Influences multiples tels : <i>Gestaltthéorie</i> , <i>neurologie globaliste</i> , <i>linguistique structurale</i> , <i>psychanalyse</i> , <i>phénoménologie</i> .	Les aliénistes exercent la « <i>médecine aliéniste</i> », terme progressivement désuet mais récurrent (1860) même si remplacé par « <i>psychiatrie</i> » (1842). <i>PSYCHIATRE</i> (terme allemand crée en 1802 par J. C. Reil) introduit en France en 1809 encore utilisé jusque vers 1860, mais passant de « <i>médecin des asiles</i> » à « <i>médecin psychiatre</i> » qu'en 1938.
STRUCTURES PSYCHOPATHOLOGIQUES (1926-1977)	<i>HOPITAL PSYCHIATRIQUE</i> (H. P.) 1917, mais circulaire officielle qu'en 1938.	<i>PSYCHOTIQUE</i> (adj.1877, introduit en France en 1859, le terme « psychose » d'origine autrichienne E. Feuchtersleben créée en 1844).	<i>STRUCTURES PSYCHOPATHOLOGIQUES</i> Influences multiples tels : <i>Gestaltthéorie</i> , <i>neurologie globaliste</i> , <i>linguistique structurale</i> , <i>psychanalyse</i> , <i>phénoménologie</i> .	Spécialité de <i>neuro- psychiatrie</i> créée par l'arrêté du 30 mars 1949. <u>mais</u> séparation de la <i>neuro- logie</i> et de la <i>psychiatrie</i> suite au décret du 30. 12.1968 : autonomie de la psychiatrie (cf. Livres blancs de la psychiatrie).
PSYCHIATRIE POST-MODERNE (1977-aujourd'hui)	<i>CENTRE HOSPITALIER SPECIALISE</i> (C.H.S.) 1968. <i>ETABLISSEMENT (PUBLIC OU PRIVE) de SANTE</i> (1999).	<i>PATIENT</i> (1970), terme remplaçant celui de malade dans le code de déontologie de 1995. ▼ <i>USAGE</i> (en santé mentale) 2002.	<i>TROUBLES MENTAUX</i> <i>SANTE MENTALE</i> (1948, cf. O.M.S.). Référence(s) : CIM 10 ou DSM IV (APA)	<i>PRATICIEN HOSPITALIER</i> (P.H.) grade accordé au psychiatre dans le public.

BIBLIOGRAPHIE CHRONOLOGIQUE DES PRODUCTIONS
DE L'ECOLE DE *PHYSIOLOGIE HISTORIQUE*
ET DE LEURS CONTADICTEURS,
A PROPOS DU STATUT DES *HALLUCINATIONS*
[1830-1871]

LELUT Louis-Françisque. *Le Génie. La Raison et la Folie. Le démon de Socrate. Application de la science psychologique à l'histoire.* Paris : J. B. Baillière et fils, 2^e éd., **1856**, 348 p.

Regroupe entre autres un ensemble d'articles pionniers publiés par l'auteur dès les années 1830 : *Des hallucinations au début de la folie*, **1830** ; *Observations sur la folie sensoriale*, **1833** ; *Recherches des analogies de la folie et de la raison*, **1834** ; et diverses notes : *Cardan et son esprit familier* ; *Opinion de M. Cousin sur le fait du Démon de Socrate*, *Histoire d'un Esprit frappeur, tirée de la Démonomanie des sorciers, de J. Bodin, auteur du livre de la République* ; *Sur la connaissance médicale et philosophique qu'avait de la folie les anciens, et sur l'idée qu'ils s'en faisaient* ; le tout précédé d'une très large et judicieuse préface à cette seconde édition, p. 5-81.

LEURET François. *Fragmens de psychologiques sur la folie.* Paris : Crochard, **1834**, [6]-426 - [1] p.

CALMEIL Louis-Florentin. Extase. In : *Dictionnaire de médecine ou répertoire général des sciences médicales considérés sous le rapport théorique et pratique*, 2^e éd./Sous la dir. de Nicolas ADELON, Jules BECLARD, Frédéric BERARD et alii. Paris : éd. Béchet Jeune, **1835**, vol. 12, p. 499-505.

LITTRE Emile. Des Grandes épidémies. In : *Revue des deux mondes*, **1836**, 1, p. 220-243.

LELUT Louis-Françisque. *Du démon de Socrate, spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire augmentée de Mémoires sur les hallucinations et la folie.* Paris : Trinquart, **1836**, 358 p.

LITTRE Emile. Du démon de Socrate. In : *National*, **1836**, 1^{er} août.

CALMEIL Louis Florentin. Hallucinations. In : *Dictionnaire de médecine ou répertoire général des sciences médicales considérés sous le rapport théorique et pratique*. 2^e éd./Sous la dir. de Nicolas ADELON, Jules BECLARD, Frédéric BERARD et alii. Paris : Béchet jeune, **1836**, vol. 14, p. 511-553.

LELUT Louis-Françisque. Hallucinations des grands esprits. In : *Gazette médicale de Paris*, **1838**, 15 sept. (Cet article figurera sous le même titre en note XIX dans l'ouvrage sur *L'Amulette de Pascal, pour servir à l'histoire des hallucinations*, 1846, p. 355-377).

LEURET François. *Du traitement moral de la folie.* Paris : J. B. Baillière, **1840**, X- 462 p. X^e observation, Terreur de damnation et de l'immortalité sur terre, sensations perverties, p. 281-292.

ARCHAMBAULT Théophile. *Traité de l'aliénation mentale ou de la nature, des causes, des symptômes et du traitement de la folie comprenant des observations sur les établissements d'aliéné*, par W. C. ELLIS, traduit par T. ARCHAMBAULT. Paris : de Just Rouvier, **1840**, CKLI -1180 p. Introduction historique [...] par le traducteur, p. III - CXXIII.

MARC Charles. *De la folie considérée dans les rapports avec les questions médico-juridiques*. Paris : J. B. Baillière, **1840**, 2 tomes, XXIII - 560, 738 p.

CERISE Laurent. *Des fonctions et des maladies nerveuses dans leurs rapports avec l'éducation sociale et privée, morale et physique. Essai d'un nouveau système de recherches physiologiques et pathologiques sur les rapports du physique et du moral*. Paris : Germer Baillière, **1842**, 531 p. Section III, De l'influence exercée par l'enseignement d'un but d'activité mystique sur la production de la surexcitation nerveuse, p. 267-308.

BAILLARGER Jules. Fragment pour servir à l'histoire des hallucinations. In : *Revue médicale*, **1842**, janv.

MAURY Alfred. Extase. In : *L'Encyclopédie Nouvelle*, **1843**, 43^e livre, p. 183-192.

LELUT Louis-Françisque. Formule des rapports du cerveau à la pensée. In : *Annales médico-psychologiques*, **1843**, 1, p. 185-207.

MICHEA Claude. Des doctrines psycho-physiologiques considérées chez les anciens, dans leurs rapports avec les théories de l'aliénation mentale. In : *Annales médico-psychologiques*, **1843**, 1, p. 207-231.

MAURY Alfred. *Essai sur les légendes pieuses du Moyen Age ou Examen de ce qu'elles renferment de merveilleux, d'après les connaissances que fournissent de nos jours l'archéologie, la théologie, la philosophie et la physiologie médicale*. Paris : Librairie philosophique de Ladrangé, **1843**, XXIV - 305 p.

MACARIO Maurice. Etudes cliniques sur la démonomanie. In : *Annales médico-psychologiques*, **1843**, 1, p. 440-485.

CERISE Laurent. Notice sur les doctrines psycho-physiologiques des anciens philosophes hindous. In : *Annales médico-psychologiques*, **1843**, 2, p. 333-342 ; **1844**, 3, p. 1-16.

LELUT Louis-Françisque. Cadre de la philosophie de l'homme. In : *Annales médico-psychologiques*, **1844**, 3, p. 157-167.

PARCHAPPE Jean-Baptiste. Analyse du maillet des sorcières. In : *Annales médico-psychologiques*, **1844**, 4, p. 145-151 (Reprend un article publié par le même auteur, de manière plus développée, *Malleus Maleficarum*, in *Revue de Rouen*, 1843).

CERISE Laurent. *Système physique et moral de la femme*, par ROUSSEL Pierre. Paris : Masson et Cie, **1845**, LXXXVIII - 359 p. Introduction ou se trouvent reproduites les observations de Léon BORE sur les stigmatisées du Tyrol.

MAURY Alfred. De l'hallucination envisagée au point de vue philosophique et historique, ou examen critique de l'opinion émise par M. Brierre de Boismont, touchant les caractères auxquels on doit reconnaître l'hallucination chez certains personnages célèbres de l'histoire. In : *Annales médico-psychologiques* **1845**, 5, mai, p. 317-338 (suivi d'une réponse de A. Brierre de Boismont, p. 339-341).

CERISE Laurent. Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, des rêves, du magnétisme et du somnambulisme par M. Brierre de Boismont. In : *Annales médico-psychologiques*, **1845**, 6, p. 300-311.

ESQUIROS Alphonse. De l'hallucination et des hallucinés. In : *Revue des deux mondes*, **1845**, 4, 15 octobre, p. 292-325.

BRIERRE de BOISMONT Alexandre. *Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, des rêves, du magnétisme et du somnambulisme*. Paris : Germer Baillière, 3^e éd. entièrement refondue, **1862**, XV - 719 p. (1^{ère} parution : **1845**).

CALMEIL Louis-Florentin. *De la Folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire, depuis la renaissance des sciences en Europe jusqu'au dix neuvième siècle; description des grandes épidémies de délire simple ou compliqué, qui ont atteint les populations d'autrefois et régné sur les monastères. Exposé des condamnations auxquelles la folie méconnue a souvent donné lieu*. Paris : J. B. Baillière, **1845**, 2 tomes, 534 p. et VII - 523 p.

MOREAU de TOURS Jacques. *Du hachisch et de l'aliénation mentale. Etudes psychologiques*. Paris : Fortin, Masson & Cie, **1845**, VII - 431 p.

LELUT Louis-Françisque. De l'amulette de Pascal : Etude sur les rapports de la santé de ce grand homme à son génie. In : *Annales médico-psychologiques*, **1845**, 5, p. 1-15 ; 157-180.

MACARIO Maurice. Des hallucinations. In : *Annales médico-psychologiques*, **1845**, 6, p. 317-349 ; **1846**, 7, p. 13-45.

BRIERRE de BOISMONT Alexandre. Bibliographie. De la folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire, depuis la renaissance des sciences en Europe jusqu'au XIX^e siècle : Description des grandes épidémies de délire, simple ou compliqué, qui ont atteint les populations d'autrefois et régnés dans les monastères. Exposé des condamnations auxquelles la folie méconnue a souvent donné lieu, par L. F. Calmeil. In : *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, **1846**, 35, p. 218-223.

MAURY Alfred. De la folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire, depuis la renaissance des sciences en Europe jusqu'au dix-neuvième siècle par L. F. Calmeil. In : *Annales médico-psychologiques*, **1846**, 7, p. 110-133.

BAILLARGER Jules. Des hallucinations des causes qui les produisent et des maladies qui les caractérisent. *Mémoires de l'Académie royale de médecine*, **1846**, 12, p. 273-475.

MICHEA Claude. Des hallucinations, de leurs causes etc... In : *Mémoires de l'Académie royale de médecine*, **1846**, 12.

LELUT Louis-Françisque. *L'Amulette de Pascal, pour servir à l'histoire des hallucinations*. Paris : Baillière, **1846**, XVI - 371 p.

MAURY Alfred. L'amulette de Pascal, pour servir à l'histoire des hallucinations. In : *Annales médico-psychologiques*, **1846**, 8, p. 285-299.

MAURY Alfred. Du Corybantisme, et de l'analogie que certains auteurs ont établi entre cet état et la chorée ou le tarentisme. In : *Annales médico-psychologiques*, **1847**, 10, p. 55-68.

MICHEA Claude. *Du délire des sensations*. Paris : Labé, **1848**, XXXIV - 343 p.

CERISE Laurent. Bibliographie. Du délire des sensations, par M. Michéa. In : *Annales médico-psychologiques*, **1848**, 11, p. 132-139.

LITTRE Emile. De l'amulette de Pascal. In : *National*, **1848**, 29 mai.

BRIERRE de BOISMONT Alexandre. Des folies épidémiques. In : *Annales médico-psychologiques*, **1849**, 2^e série, 1, p. 430-432.

MOREAU de TOURS Jacques. *Un chapitre oublié de la pathologie mentale*. Paris : V. Masson, **1850**, 77 p.

MAURY Alfred. Nouvelles observations sur les maladies du rêve et de l'aliénation mentale. In : *Annales médico-psychologiques*, **1853**, 2^e série, 5, p. 404-421.

Séance du 26 février 1855 à la société médico-psychologique portant sur les rapports entre les hallucinations, l'extase et les rêves en présence de Belhomme, L. Delasiauve, J. J. Moreau de Tours, P. Buchez, J. Baillarger, G. Ferrus, A. Garnier, L. Puisse, A. Maury. In : *Annales médico-psychologiques*, **1855**, 2^e série, 7, p. 526-538.

MAURY Alfred. Les mystiques extatiques et les stigmatisés. In : *Annales médico-psychologiques*, **1855**, 3^e série, 1, p. 181-232.

BOILEAU de CASTELNAU Philippe. Du véritable caractère des hallucinations et de leurs rapports avec l'aliénation mentale. In : *Annales médico-psychologiques*, **1856**, 3^e série, 2, p. 133.

MACARIO Maurice. *Du sommeil, des rêves, du somnambulisme dans l'état de santé et de maladie, précédé d'une lettre du Dr. Cerise*. Paris et Lyon : Périsse frères, **1857**, XLIII - 307 p. (Partie de ces études sont parues précédemment dans les *Annales médico-psychologiques*, l'auteur articule les incubes et succubes aux rêves affectifs).

MICHEA Claude. Des hallucinations dans la magie. In : *Revue contemporaine*, **1859**, 7, p. 501-537.

MOREAU de TOURS Jacques Joseph. *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire ou De l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel*. Paris : V. Masson, **1859**, XIII- 576 p. Chap. III, Section première. Esprits supérieurs mais bizarres, nuageux, théosophes, mystiques, illuminés, extatiques, visionnaires, etc., etc..., p. 210-247.

MOREL Benedict-Augustin. *Swedenborg, sa vie, ses écrits, leur influence sur son siècle, au coup d'œil sur le délire religieux. Mélanges d'anthropologie pathologique*, **1859**, 64 p.

MAURY Alfred. Les dégénérescences de l'espèce humaine. In : *Revue des deux mondes*, **1860**, 1^{er} janvier, p. 75-101. (Examine les travaux de B. A. MOREL, J. J. MOREAU DE TOURS, P. LUCAS, J. BAILLARGER, A. BRIERRE de BOISMONT, C. MICHEA).

MAURY Alfred. *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen-âge ou Etude sur les superstitions païennes qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours*. Paris : Didier et Cie, **1860**, IV - 450 p. Confère notamment la 2^e partie. Chap. 2. Origine démoniaque attribuée aux maladies nerveuses et mentales, p. 258-342 ; Chap. 3. Influence de l'imagination dans la production des phénomènes de la magie. – Les mystiques rapprochés des sorciers, p. 343-422. (Nous nous sommes appuyés sur la quatrième édition augmentée d'une trentaine de pages, parue en 1877).

BOILEAU de CASTELNAU Philippe. *Des maladies du sens moral*. Paris : imp. de L. Martinet, **1860**, 52 p.

BRIERRE de BOISMONT Alexandre. De l'hallucination historique ou étude médico-psychologique sur les voix et les révélations de Jeanne d'Arc. In : *Annales médico-psychologiques*, **1861**, 3^e série, 7, juillet, p. 353-376 ; octobre, p. 509-530.

MAURY Alfred. *Le sommeil et les rêves. Etudes psychologiques sur les divers états qui s'y rattachent ; suivies de recherches sur le développement de l'intelligence et de l'instinct dans leurs rapports avec le phénomène du sommeil*. Paris : Didier, **1861**, VII - 426 p. Chap. VII, De l'aliénation mentale et du délire. Théorie des hallucinations, p. 139-162. Chap. X, De l'extase et de la manière dont fonctionne l'intelligence dans cet état, p. 213-236.

LINAS Aimé-Jean. Des hallucinations, ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, des rêves, du magnétisme et du somnambulisme par A. Briere de Boismont. In : *Annales médico-psychologiques*, **1862**, 8, p. 523-528.

MICHEA Claude. De la sorcellerie et de la possession démoniaque dans leurs rapports avec le progrès de la physiologie pathologie. In : *Revue contemporaine*, **1862**, 2^e série, 25, p. 526-566.

MAURY Alfred. Des hallucinations du mysticisme chrétien. In : *Revue des deux mondes*, **1864**, 8, 2^e série, p. 454-482.

AXENFELD Alexandre. *Jean Wier et la sorcellerie*. Paris : Germer Baillière, **1866**, 95 p. (Conférence historique faite pendant l'année 1865 à la faculté de médecine de Paris).

MICHEA Claude. Démonomanie. In : *Nouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques*./Sous la dir. de Sigismond JACCOUD et alii. Paris : J. B. Baillière, **1869**, vol. 11, p. 122-130.

LITTRE Emile. Un Fragment de médecine rétrospective. In : *La philosophie positive*, juillet **1869** - janv. **1870**, V, p. 103-120.

CHAUVET Emmanuel. *Les Médecins-Philosophes contemporains. – M. Lélut*. Paris : Durand et Pedone-Lauriel, **1870**, XLIII - 354 p. (Revue critique des ouvrages sur Socrate et Pascal de L. F. Lelut).

MICHEA Claude. Extase. In : *Nouveau dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques*./Sous la dir. de Sigismund JACCOUD et alii. Paris : J. B. Baillière, **1871**, vol.14, p. 337-347.

P.S. Alfred MAURY collabora à *L'Encyclopédie moderne. Dictionnaire abrégé des sciences, des lettres, des arts, de l'industrie, de l'agriculture et du commerce*. Paris, Firmin-Didot, 1846-1862, 39 vol., sous la dir. de Léon RENIER. Il rédigea, entre autres, les entrées « Ange » (vol. 3) ; « Béatification », « Béatitude » (vol. 5) ; « Cénobite » (vol. 8) ; « Démon », « Démoniaque », « Diable », « Divination » (vol. 12) ; « Enfer », « Extase » (vol. 14) ; « Folie » (vol. 15) ; « Hallucination » (vol. 17) ; « Miracle » (vol. 21) ; « Prophètes » (vol. 24) ; « Sorcier », « Sorcellerie » (vol. 25) ; « Superstitions », (vol. 26).

FILIATION DE L'ECOLE DE *PHYSIOLOGIE*
HISTORIQUE [1830-1871] A LA MEDECINE RETROSPECTIVE
 DE LA *SALPETRIERE* [1872-1909] : DES ANTI-MYSTIQUES
 HALLUCINES AUX DEMONIAQUES HYSTERIQUES.

☐ ECOLE de PHYSIOLOGIE
HISTORIQUE [1830-1871]

Ancêtres

revendiqués : P. PINEL (1790-1809)

J. E. D. ESQUIROL (1814-19)

Chef de file : L. F. LELUT (1830-1862)

F. LEURET (1834-40)

L. F. CALMEIL (1835-45)

T. ARCHAMBAULT (1840)

C. H. MARC (1840)

M. MACARIO (1843-57)

A. MAURY (1843-64)

J. BAILLARGER (1842-46)

C. MICHEA (1843-71)

A. ESQUIROS (1845)

J. MOREAU de TOURS (1845-59)

A. GARNIER (1855)

P. BOILEAU DE CASTELNAU
 (1856-1860).

E. LITTRE (1836-70)

[*Trait d'union*]

☐ ECOLE de la SALPETRIERE
NEUROLOGIE [1872-1909]

Ancêtre

revendiqué : A. AXENFELD (1866)

Chef de file : J. M. CHARCOT (1875-93)

D. BOURNEVILLE

(1872-90)

E. TEINTURIER

(1872-90)

G. LEGUE (1874-1903)

P. RICHER (1879-1902)

P. REGNARD (1882-87)

G. GILLES de la

TOURETTE (1886-1900)

J. SEGLAS (1889-1901)

A. SOUQUES (1893)

F. REGNAULT

(1894-1910)

H. MEIGE (1894-1936)

P. JANET (1896-1937)

G. BALLE

(1899-1906)

J. HEITZ (1901-04)

Modèle : **Hallucinations morbides**

- appliqué à l'histoire dans un lien *physiologique* :
 [prophètes, apôtres, saints, mystiques... réduits
 à des hallucinés]

[OPPOSEE]

☐ COURANTS DES HALLUCINATIONS +/-
COMPATIBLES AVEC LA RAISON [1845-1862]

A. BRIERRE de BOISMONT (1845-1862)

L. CERISE (1842-48)

J. B. PARCHAPPE de VINAY (1844)

A. FRANCK (1852)

L. F. RENAUDIN (1854)

L. PEISSE (1855)

P. BUCHEZ (1855)

B. A. MOREL (1859)

A.-J. LINAS (1862)

A. DECHAMBRE

Modèle : **Grande hystérie**

- essais de *médecine rétrospective* :
 [démoniaques, c'est à dire possédés, sorciers,
 saints, extatiques...]

☐ AUTRES DOCTRINES QUI S'INSPIRERENT
DES DIFFERENTES ECOLES [Fin XIX^e siècle]

- *Psychologie pathologie*

T. RIBOT, P. JANET, G. DUMAS.

(1883-1915) (1896-1946) (1906-1944)

- *Psychologie religieuse*

W. JAMES, J. LEUBA, H. DELACROIX,

J. PACHEU, J. MARECHAL, E. BOUTROUX,

E. MURISIER, A. GODFERNAUX,

E. ROUPAIN, B. de MONTMORAND,

T. FLOURNOY...

Les dates figurant entre parenthèses indiquent les périodes durant lesquelles les différents auteurs cités ont produit des travaux à partir d'approches médicale, philosophique, historique ou psychologique portant sur... les mystiques, prophètes, saints, visionnaires, possédés, sorcières ayant jalonné l'histoire.

Le trait d'union officieux entre ces deux écoles est E. LITTRE et sa notion de « *médecine rétrospective* », LELUT revendiquant en 1862 pour ancêtre PINEL et ESQUIROL ; BOURNEVILLE quant à lui se référant à AXENFELD comme inspirateur des salpêtrien pour ce type de recherches, dans sa préface à l'œuvre de WIER, rééditée par ses soins en 1885 dans sa collection, la « *Bibliothèque diabolique* ».

CONSTITUTION DOGMATIQUE

SUR LA FOI CATHOLIQUE

DÉCRÉTÉE DANS LA III^e SESSION DU CONCILE ŒCUMÉNIQUE DU VATICAN.

PIE, ÉVÊQUE,

SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU

Le saint Concile approuvant, en perpétuel souvenir.

Le Fils de Dieu et Rédempteur du genre humain, Notre-Seigneur Jésus-Christ, sur le point de retourner à son Père céleste, a promis d'être avec son Église militante sur la terre, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles. C'est pourquoi, il n'a cessé jamais en aucun temps d'être près de son épouse bien-aimée, de l'assister dans son enseignement, de bénir ses œuvres et de la secourir en ses périls. Or, tandis que cette Providence salutaire a constamment éclaté par beaucoup d'autres bienfaits innombrables, elle s'est montrée très-manifestement par les fruits abondants que l'univers chrétien a retirés des Conciles, et nommément du Concile de Trente, bien qu'il ait été célébré en des temps mauvais. En effet, grâce à cette assistance, les dogmes très-saints de la religion ont été définis avec plus de précision et exposés avec plus de développements, les erreurs condamnées et arrêtées, la discipline ecclésiastique rétablie et plus solidement affermie, le clergé excité à l'amour de la science et de la piété, des collèges établis pour préparer les adolescents à la sainte milice, enfin les mœurs du peuple chrétien restaurées par un enseignement plus attentif des fidèles et par un plus fréquent usage des sacrements. Par là encore la communion des membres avec le chef visible a été rendue plus étroite et une nouvelle vigueur a été apportée à tout le corps mystique du Christ ; les familles religieuses se sont multipliées ainsi que d'autres institutions de la piété chrétienne ; et par là aussi une ardeur constante et assidue s'est montrée, jusqu'à l'effusion du sang, pour propager au loin dans l'univers le règne de Jésus-Christ.

Cependant, tout en rappelant, comme il convient à Notre âme reconnaissante, ces bienfaits insignes et d'autres encore, que la divine Providence a accordés à l'Église, surtout par le dernier Concile œcuménique, Nous ne pouvons retenir l'expression de notre douleur amère à cause des maux très-graves survenus principalement parce que, chez un grand nombre, on a ou méprisé l'autorité de ce saint Synode ou négligé ses sages décrets.

En effet, personne n'ignore qu'après avoir rejeté le divin magistère de l'Église, et les choses de la religion étant laissées ainsi au jugement privé de chacun, les hérésies proscrites par les Pères de Trente se sont divisées peu à peu en sectes multiples, de telle sorte que, séparées d'opinion et se déchirant entre elles, plusieurs enfin ont perdu toute foi en Jésus-Christ. Ainsi elles ont commencé à ne plus tenir pour divine la sainte Bible elle-même, qu'elle affirmaient autrefois être la source unique et le seul juge de la doctrine chrétienne, et même à l'assimiler aux fables mythiques.

C'est alors qu'a pris naissance et que s'est répandue au loin dans le monde cette doctrine du rationalisme ou du naturalisme qui, s'attaquant par tous les moyens à la religion chrétienne, parce qu'elle est une institution surnaturelle, s'efforce avec une grande ardeur d'établir le règne de ce qu'on appelle la raison pure et la nature, après avoir arraché le Christ, notre seul Seigneur et Sauveur, de l'âme humaine, de la vie et des mœurs des peuples. Mais la religion chrétienne étant ainsi laissée et rejetée, Dieu et son Christ niés, l'esprit d'un grand nombre est tombé dans l'abîme du panthéisme, du matérialisme et de l'athéisme, à ce point que, niant la nature raisonnable elle-même et toute règle du droit et du juste, ils s'efforcent de détruire les derniers fondements de la société humaine.

Il est donc arrivé malheureusement que, cette impiété s'étendant de toutes parts, plusieurs des Fils de l'Église catholique eux-mêmes sont sortis du chemin de la vraie piété, et qu'en eux le sens catholique s'est oblitéré par l'amoindrissement successif des vérités. Car, entraînés par des doctrines diverses et étrangères, et confondant à tort la nature et la grâce, la science humaine et la foi divine, ils finissent par altérer le sens propre des dogmes que tient et enseigne notre Mère la sainte Église, et par mettre en péril l'intégrité et la sincérité de la foi.

En présence de toutes ces calamités, comment se pourrait-il faire que l'Église ne fût pas émue jusqu'au fond de ses entrailles ? Car, de même que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils arrivent à la connaissance de la vérité, de même que Jésus-Christ est venu afin de sauver ce qui était perdu et de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu qui étaient dispersés ; de même l'Église, établie par Dieu mère et maîtresse des peuples, sait qu'elle se doit à tous, et elle est toujours disposée et préparée à relever ceux qui sont tombés, à soutenir les défaillants, à embrasser ceux qui reviennent à elle, à confirmer les bons et à les pousser vers la perfection. C'est pourquoi elle ne peut s'abstenir en aucun temps d'attester et de prêcher la vérité de Dieu qui guérit toutes choses, car elle n'ignore pas que c'est à elle qu'il a été dit :

« Mon Esprit qui est en toi et mes paroles que j'ai posées en ta bouche ne s'éloigneront jamais de ta bouche, maintenant et pour l'éternité (Is. LIX, 21) ».

C'est pourquoi, persistant à marcher sur les traces de Nos prédécesseurs, et selon le devoir de Notre charge apostolique, Nous n'avons jamais cessé d'enseigner et de défendre la vérité catholique et de réprocher les doctrines perverses. Mais, à présent, au milieu des Évêques du monde entier siégeant avec Nous et jugeant, réunis dans le Saint-Esprit par Notre autorité en ce synode œcuménique, appuyés sur la parole de Dieu écrite ou transmise par la tradition, telle que nous l'avons reçue, saintement conservée et fidèlement exposée par l'Église catholique, Nous avons résolu de professer et de déclarer, du haut de cette chaire de Pierre, en face de tous, la doctrine salutaire de Jésus-Christ en proscrivant et condamnant les erreurs contraires avec l'autorité qui nous a été confiée par Dieu.

CHAPITRE 1^{er}.

De Dieu, Créateur de toutes choses.

La sainte Église catholique apostolique romaine croit et confesse qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence et en volonté et en toute perfection ; qui, étant une substance spirituelle unique, absolument simple et immuable, doit être proclamé comme réellement et par essence distinct du monde, très-heureux en soi et de soi, et indiciblement élevé au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui.

Ce seul vrai Dieu, par sa bonté et sa vertu toute-puissante, non pas pour augmenter son bonheur, ni pour acquérir sa perfection, mais pour la manifester par les biens qu'il distribue aux créatures, et de sa volonté pleinement libre, a créé de rien, dès le commencement du temps, l'une et l'autre créature, la spirituelle et la corporelle, c'est-à-dire l'angélique et celle qui appartient au monde, et ensuite la créature humaine formée, comme étant commune, d'un esprit et d'un corps (Conc. De Latr. IV, c. 1. *Firmiter*).

Or, Dieu protège et gouverne par sa Providence tout ce qu'il a créé, atteignant avec force d'une fin à l'autre et disposant toutes choses avec suavité (Sagesse, VIII, 1), car, toutes choses sont nues et ouvertes devant ses yeux (Cf. Hébr. IV, 13), même celles qui doivent arriver par l'action libre des créatures.

CHAPITRE II.

De la Révélation.

La même sainte Mère Église tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être certainement connu par les lumières naturelles de la raison humaine, au moyen des choses créées (Rom. 1,20) ; « car les choses invisibles de Dieu sont aperçues au moyen de la création du monde et comprises à l'aide des choses créées ». Cependant il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même à nous et de nous révéler les décrets éternels de sa volonté par une autre voie surnaturelle, selon ce que dit l'Apôtre: « Dieu, qui a parlé à nos pères par les Prophètes plusieurs fois et de plusieurs manières, nous a parlé en ces derniers temps et de nos jours par son Fils. (Hébr. 1, 1,2) ».

C'est bien à cette révélation divine que l'on doit que tous les hommes puissent promptement connaître, même dans l'état présent du genre humain, d'une certitude incontestable et sans aucun mélange d'erreur, celles des choses divines qui ne sont pas de soi inaccessibles à la raison humaine. Cependant, ce n'est pas à cause de cela, que l'on doit dire la révélation-absolument nécessaire, mais c'est parce que Dieu, dans sa bonté infinie, a élevé l'homme à une fin surnaturelle, c'est-à-dire pour le mettre en état de participer aux biens divins qui surpassent tout à fait l'intelligence de l'homme, « car l'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a point entendu, son cœur n'a pu s'élever à comprendre ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment (1. Cor., II, 9) ».

Or, cette révélation surnaturelle, selon la foi de l'Église universelle qui a été déclarée par le saint Concile de Trente, est contenue dans les livres écrits et dans les traditions non écrites qui, reçues de la bouche de Jésus-Christ même par les Apôtres, ou transmises comme par les mains des Apôtres, sous l'inspiration du Saint-Esprit, sont venues jusqu'à nous (Conc. de Trent. Sess. IV, Décr. *de Can. Script.*) Et ces livres de l'Ancien et du Nouveau Testament doivent être reconnus pour saints et canoniques en entier, dans toutes leurs parties, tels qu'ils sont énumérés dans le décret du Concile de Trente et comme on les lit dans l'antique édition latine de la Vulgate. Ces livres, l'Église les tient pour saints et canoniques, non point parce que, composés par la seule habileté humaine, ils ont été ensuite approuvés par l'autorité de l'Église ; et non pas seulement parce qu'ils contiennent la révélation sans erreur, mais parce que, écrits sous l'inspiration de l'Esprit saint, ils ont Dieu pour auteur et qu'ils ont été livrés comme tels à l'Église elle-même.

Mais parce que quelques hommes comprennent mal ce que le saint Concile de Trente a décrété salutairement touchant l'interprétation de la divine Écriture, afin de maîtriser les esprits téméraires, Nous, renouvelant le même décret, Nous déclarons que l'esprit de ce décret est que, dans les choses de la foi et des mœurs qui concernent l'édifice de la doctrine chrétienne, il faut tenir pour le vrai sens de la sainte Écriture celui qu'a toujours tenu et que tient Notre sainte Mère l'Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures ; en sorte qu'il n'est permis à personne d'interpréter l'Écriture contrairement à ce sens, ou même contrairement au sentiment unanime des Pères.

CHAPITRE III.

De la Foi.

Puisque l'homme dépend tout entier de Dieu comme de son Créateur et Seigneur, puisque la raison créée est absolument sujette de la vérité incréée, nous sommes tenus de rendre par la foi à Dieu révélateur l'hommage complet de notre intelligence et de notre volonté. Or, cette foi, qui est le commencement du salut de l'homme, l'Église catholique professe que c'est une vertu surnaturelle par laquelle, avec l'aide de la grâce de Dieu aspirante, nous croyons vraies les choses

révélées, non pas à cause de la vérité intrinsèque des choses perçue par les lumières naturelles de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu lui-même, qui nous les révèle et qui ne peut ni être trompé ni tromper. Car la foi, selon le témoignage de l'Apôtre, « est la substance des choses que l'on doit espérer, la raison des choses qui ne paraissent pas (Héb. XI, 1) ».

Néanmoins, afin que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, Dieu a voulu ajouter aux secours intérieurs de l'Esprit saint les preuves extérieures de sa révélation, à savoir les faits divins et surtout les miracles et les prophéties, lesquels, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, sont les signes très-certains de la révélation divine et appropriés à l'intelligence de tous. C'est pour cela que Moïse et les Prophètes et surtout le Christ Seigneur lui-même ont fait tant de miracles et de prophéties d'un si grand éclat ; c'est pour cela qu'il est dit des apôtres: « Pour eux, s'en étant allés, ils prêchèrent partout avec la coopération du Seigneur, qui confirmait leurs paroles par les miracles qui suivaient (Marc XVI, 20) ». Et encore : « Nous avons une parole prophétique certaine, à laquelle vous faites bien de prendre garde, comme à une lumière qui luit dans un endroit ténébreux (II. Petr. 1, 19) ».

Mais encore bien que l'assentiment de la foi ne soit pas un aveugle mouvement de l'esprit, personne cependant ne peut adhérer à la révélation évangélique, comme il le faut pour obtenir le salut, sans une illumination et une inspiration de l'Esprit saint qui fait trouver à tous la suavité dans le consentement et la croyance à la vérité (Conc. D'Orange II, can.7). C'est pourquoi la foi en elle-même, alors même qu'elle n'opère pas par la charité, est un don de Dieu, et son acte est une œuvre qui se rapporte au salut, acte par lequel l'homme offre à Dieu lui-même une libre obéissance, en consentant et en coopérant à sa grâce, à laquelle il pourrait résister.

Or, on doit croire d'une foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans les saintes Écritures et dans la tradition, et tout ce qui est proposé par l'Église comme vérité divinement révélée, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel.

Mais, parce qu'il est impossible sans la foi de plaire à Dieu et d'être compté au nombre de ses enfants, personne ne se trouve justifié sans elle, et ne parvient à la vie éternelle s'il n'y a persévéré jusqu'à la fin. Et pour que nous puissions satisfaire au devoir d'embrasser la vraie foi et d'y demeurer constamment attachés, Dieu, par son Fils unique, a institué l'Église et l'a pourvue de marques visibles de son institution, afin qu'elle puisse être reconnue de tous comme la gardienne et la maîtresse de la parole révélée. Car à l'Eglise catholique seule appartiennent tous ces caractères si nombreux et si admirables établis par Dieu pour rendre évidente la crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus, l'Église, par elle-même, avec son admirable propagation, sa sainteté éminente et son inépuisable fécondité pour tout bien, avec son unité catholique et son immuable stabilité, est un grand et perpétuel argument de crédibilité, un témoignage irréfragable de sa mission divine. Et par là, il se fait que, comme un signe dressé au milieu des nations (Is. XI. 12), elle attire à elle ceux qui n'ont pas encore cru, et elle donne à ses enfants la certitude que la foi qu'ils professent repose sur un très solide fondement.

À ce témoignage s'ajoute le secours efficace de la vertu d'en-haut. Car le Seigneur très-miséricordieux excite et aide par sa grâce les errants, afin qu'ils puissent arriver à la connaissance de la vérité, et ceux qu'il a tirés des ténèbres à son admirable lumière, il les confirme par sa grâce afin qu'ils demeurent dans cette même lumière, n'abandonnant personne, à moins d'être abandonné. Aussi la condition de ceux qui ont adhéré à la vérité catholique par le don divin de la foi n'est nullement la même que celle de ceux qui, conduits par les opinions humaines, suivent une fausse religion ; car ceux qui ont embrassé la foi sous le ministère de l'Église ne peuvent jamais avoir un juste motif de l'abandonner et de révoquer en doute cette foi. C'est pourquoi, rendant grâce à Dieu le Père, qui nous a fait dignes de participer au sort des saints dans la lumière, ne négligeons pas le salut qui est d'un si grand

prix ; mais plutôt, les yeux attachés sur Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi, gardons le témoignage inébranlable de notre espérance.

CHAPITRE IV.

De la Foi et de la Raison.

Dans son enseignement qui n'a pas varié l'Église catholique a tenu et tient aussi qu'il existe deux ordres de connaissances, distincts non seulement par leur principe, mais encore par leur objet: par leur principe, attendu que dans l'un nous connaissons par la raison naturelle, dans l'autre par la foi divine ; par leur objet, parce qu'en dehors des choses auxquelles la raison naturelle peut atteindre, il y a des mystères cachés en Dieu, proposés à notre croyance, que nous ne pouvons connaître que par la révélation divine. C'est pourquoi l'Apôtre, qui atteste que Dieu est connu aux nations par les choses créées, dit cependant, à propos de la grâce et de la vérité qui a été faite par Jésus-Christ (Jean, 1, 17) : « Nous parlons de la sagesse de Dieu en mystère, sagesse cachée que Dieu a prédestinée pour notre gloire avant les siècles, qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue, mais que Dieu nous a révélée par son Esprit: car l'Esprit scrute toutes choses, les profondeurs même de Dieu (1. Cor. II, 7-9) ». Et le Fils unique lui-même rend témoignage au Père de ce qu'il « a caché ces choses aux sages et aux prudents et les a révélées aux petits (Math. XI, 25) ».

Lorsque la raison, de son côté, éclairée par la foi, cherche soigneusement, pieusement et prudemment, elle saisit, par un don de Dieu, quelque intelligence et même très-fructueuse des mystères, tant par, l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, que par le rapport des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme; mais elle ne devient jamais apte à les percevoir comme les vérités qui constituent son objet propre. Car les mystères divins surpassent tellement par leur nature l'intelligence créée, que, bien que transmis par la révélation et reçus par la foi, ils demeurent encore couverts du voile de la foi elle-même, et comme enveloppés d'une sorte de nuage, tant que nous voyageons en pèlerins dans cette vie mortelle, hors de Dieu ; « car nous marchons guidés par la foi et non par la vue (II. Cor. 5. 7) ».

Mais quoique la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais y avoir de véritable désaccord entre la foi et la raison; car c'est le même Dieu qui révèle les mystères et communique la foi, qui a répandu dans l'esprit humain la lumière de la raison, et Dieu ne peut se nier lui-même, ni le vrai contredire jamais le vrai. Cette vaine apparence de contradiction vient principalement ou de ce que les dogmes de la foi n'ont pas été compris et exposés suivant l'esprit de l'Église, ou de ce que les écarts d'opinion sont pris pour des jugements de la raison. Nous déclarons donc toute proposition contraire à une vérité, attestée par la foi, absolument fausse (Concile de Latran V, Bulle *Apostolici regiminis*). De plus, l'Église, qui a reçu, avec la mission apostolique d'enseigner, le mandat de garder le dépôt de la foi, tient aussi de Dieu le droit et la charge de proscrire la fausse science, afin que nul ne soit trompé par la philosophie et la vaine sophistique (Coloss. II, 8). C'est pourquoi tous les chrétiens fidèles non-seulement ne doivent pas défendre comme des conclusions certaines de la science les opinions qu'on sait être contraires à la doctrine de la foi, surtout lorsqu'elles ont été réprouvées par l'Église ; mais encore ils sont obligés de les tenir bien plutôt pour des erreurs qui se couvrent de l'apparence trompeuse de la vérité.

Et non-seulement la foi et la raison ne peuvent jamais être en désaccord, mais elles se prêtent aussi un mutuel secours ; la droite raison démontre les fondements de la foi, et, éclairée par sa lumière, elle cultive la science des choses divines; la foi délivre et prémunit la

raison des erreurs, et l'enrichit d'amples connaissances. Bien loin donc que l'Église soit opposée à l'étude des arts et sciences humaines, elle la favorise et la propage de mille manières. Car elle n'ignore ni ne méprise les avantages qui en résultent pour la vie des hommes ; bien plus, elle reconnaît que les sciences et les arts venus de Dieu, le Maître des sciences, s'ils sont dirigés convenablement, conduisent à Dieu, avec l'aide de sa grâce ; et elle ne défend pas assurément que chacune de ces sciences, dans sa sphère, ne se serve de ses propres principes et de sa méthode particulière ; mais, tout en reconnaissant cette juste liberté, elle veille avec soin pour les empêcher de tomber dans l'erreur en se mettant en opposition avec la doctrine divine, ou en dépassant leurs limites propres pour envahir et troubler ce qui est du domaine de la foi.

Car la doctrine de la foi que Dieu a révélée n'a pas été livrée comme une invention philosophique aux perfectionnements de l'esprit humain, mais elle a été transmise comme un dépôt divin à l'Épouse du Christ pour être fidèlement gardée et infailliblement enseignée. Aussi doit-on toujours retenir le sens des dogmes sacrés que la sainte Mère Église a déterminé une fois pour toutes, et ne jamais s'en écarter sous prétexte et au nom d'une intelligence supérieure de ces dogmes. Croissent donc et se multiplient abondamment, dans chacun comme dans tous, chez tout homme aussi bien que dans toute l'Église, durant le cours des âges et des siècles, l'intelligence, la science et la sagesse ; mais seulement dans le rang qui leur convient, c'est-à-dire dans l'unité de dogme, de sens et de manière de voir (Vincent de Lérins, Common. n. 28).

CANONS.

1. De Dieu Créateur de toutes choses.

I. Si quelqu'un nie un seul vrai Dieu, Créateur et maître des choses visibles et invisibles ; qu'il soit anathème.

II. Si quelqu'un ne rougit pas d'affirmer qu'en dehors de la matière, il n'existe rien ; qu'il soit anathème.

III. Si quelqu'un dit qu'il n'y a qu'une seule et même substance ou essence de Dieu et de toutes choses ; qu'il soit anathème.

IV. Si quelqu'un dit que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ou du moins les spirituelles, sont émanées de la substance divine ;

Ou que la divine essence par la manifestation ou l'évolution d'elle-même devient toutes choses ;

Ou enfin que Dieu est l'Être universel et indéfini qui, en se déterminant lui-même, constitue l'universalité des choses réparties en genres, espèces et individus ; qu'il soit anathème.

V. Si quelqu'un ne confesse pas que le monde et que toutes les choses qui y sont contenues soit spirituelles, soit matérielles, ont été, quant à toute leur substance, extraites du néant par Dieu ;

Ou dit que Dieu a créé, non par sa volonté libre de toute nécessité, mais aussi nécessairement que nécessairement il s'aime lui-même ;

Ou nie que le monde ait été fait pour la gloire de Dieu ; qu'il soit anathème.

II.

De la Révélation.

I. Si quelqu'un dit que Dieu unique et véritable, notre Créateur et Maître, ne peut pas être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des choses qui ont été créées ; qu'il soit anathème.

II. Si quelqu'un dit qu'il ne peut pas se faire, ou qu'il ne convient pas que l'homme soit instruit par la révélation divine sur Dieu et sur le culte qui doit lui être rendu ; qu'il soit anathème.

III. Si quelqu'un dit que l'homme ne peut pas être divinement élevé à une connaissance et à une perfection qui dépasse sa nature, mais qu'il peut et doit arriver de lui-même à la possession de toute vérité et de tout bien par un progrès continu; qu'il soit anathème.

IV. Si quelqu'un ne reçoit pas dans leur intégrité, avec toutes leurs parties, comme sacrées et canoniques, les Livres de l'Écriture, comme le saint concile de Trente les a énumérés, ou nie qu'ils soient divinement inspirés ; qu'il soit anathème.

III.

De la Foi.

I. Si quelqu'un dit que la raison humaine est indépendante, de telle sorte que la foi ne peut pas lui être commandée par Dieu ; qu'il soit anathème.

II. Si quelqu'un dit que la foi divine ne se distingue pas de la science naturelle de Dieu et des choses morales, et que, par conséquent, il n'est pas requis pour la foi divine que la vérité révélée soit crue à cause de l'autorité de Dieu, qui en a fait la révélation ; qu'il soit anathème.

III. Si quelqu'un dit que la révélation divine ne peut devenir croyable par des signes extérieurs, et que, par conséquent, les hommes ne peuvent être amenés à la foi que par la seule expérience intérieure de chacun d'eux, ou par l'inspiration privée ; qu'il soit anathème.

IV. Si quelqu'un dit qu'il ne peut y avoir de miracles, et, par conséquent, que tous les récits de miracles, même ceux que contient l'Écriture sainte, doivent être relégués parmi les fables ou les mythes ; ou que les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude, et que l'origine divine de la religion chrétienne n'est pas valablement prouvée par eux ; qu'il soit anathème.

V. Si quelqu'un dit que l'assentiment à la foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est produit nécessairement par les arguments de la raison humaine ; ou que la grâce de Dieu n'est nécessaire que pour la foi vivante, qui opère par la charité ; qu'il soit anathème.

IV.

De la Foi et de la Raison.

I. Si quelqu'un dit que, dans la révélation divine, il n'y a aucun mystère vrai et proprement dit, mais que tous les dogmes de la foi peuvent être compris et démontrés par la raison convenablement cultivée, au moyen des principes naturels ; qu'il soit anathème.

II. Si quelqu'un dit que les sciences humaines doivent être traitées avec une telle liberté que l'on puisse tenir pour vraies leurs assertions, quand même elles seraient contraires à la doctrine révélée ; et que l'Église ne peut les proscrire ; qu'il soit anathème.

III. Si quelqu'un dit qu'il peut se faire qu'on doive quelquefois, selon le progrès de la science, attribuer aux dogmes proposés par l'Église un autre sens que celui qu'a entendu et qu'entend l'Église ; qu'il soit anathème.

C'est pourquoi, remplissant le devoir de Notre charge pastorale suprême, Nous conjurons par les entrailles de Jésus-Christ tous les fidèles du Christ, surtout ceux qui sont à leur tête ou qui sont chargés d'enseigner, et, par l'autorité de ce même Dieu, Notre Sauveur, Nous leur ordonnons d'apporter tout leur zèle et tous leurs soins à écarter et à éliminer de la sainte Église ces erreurs et à propager la très-pure lumière de la foi.

Mais, parce que ce n'est pas assez d'éviter le péché d'hérésie, si l'on ne fuit aussi diligemment les erreurs qui s'en rapprochent plus ou moins, Nous avertissons tous les chrétiens du devoir qui leur incombe d'observer les Constitutions et les Décrets par lesquels le Saint-Siège a proscrit et condamné les opinions perverses de ce genre, qui ne sont pas énumérées ici tout au long.

Donné à Rome, en session publique solennellement célébrée dans la basilique Vaticane, l'an de l'Incarnation de Notre-Seigneur mil huit cent soixante-dixième, le vingt-quatrième jour d'avril, la vingt quatrième année de Notre Pontificat.

C'est ainsi.

JOSEPH,

Évêque de S. Poelten,

Secrétaire du Concile du Vatican.

NOMENCLATURE SALPETRIENNE
DE LA *GRANDE HYSTERIE* EN
DEUX VARIANTES : « *EXTATIQUES* »
& « *DEMONIAQUES* » [1875-1892]

[*ATTAQUES DEMONIAQUES*
& *POSSESSIONS*]

- Phénoménologie de la *possession de Loudun* (D. M. BOURNEVILLE)
 - rigidité tétanique.
 - période clonique.
 - arc de cercle.
 - allongement exagéré de la langue hors de la bouche.

in *I. P. S.*, 1878.

- *Attaque démoniaque* durant la période des grands mouvements (clowniques) (P. RICHER, 1881)
- *Gonflement du cou* (P. RICHER, 1889) lors de la phase tonique de la période épileptoïde.
- *Anesthésie cutanée* (A. PITRES, 1891) renvoyée non aux possédés mais aux marques de sorcières (*stigmata diaboli*).

[*ATTITUDES DE CRUCIFIEMENT*
& *EXTASE HYSTERIQUE*]

- Extase hystérique selon le *cas Louise LATEAU* (D. M. BOURNEVILLE, 1875/78), en tant qu'une « *forme de la grande attaque, fragment détaché de la 3^{ème} période des attitudes passionnelles* », selon P. RICHER, 1885.
 - prosternement (attitude de prière).
 - attitude de crucifiement.
 - résurrection (ou descente de la croix).
- *Attitudes passionnelles/extatiques* (D. M. BOURNEVILLE, 1878) et *extase cataleptique* (P. RICHER, 1881), *crucifiement hystérique* ou *chemin de croix* (P. RICHER, 1881), *clous hystériques* et *zones d'extase* (A. PITRES, 1891).
- *Foi qui guérit* (J. M. CHARCOT, 1892), à propos d'un mécanisme propice aux guérisons miraculeuses : lien entre symptôme et miracle.

L'inventeur de la *Grande Hystérie* usant de la méthode de « *médecine rétrospective* » rendit saillant, entre autre, les liaisons « *entre les manifestations de l'hystérie et les figures religieuses extraordinaires du passé où l'on voit que la possession (diabolique) est placée sur le même plan que l'extase (mystique) puisque l'hystérie est censée reproduire les traits grimaçants de l'une et/ou ceux enfiévrés et apaisés de l'autre* » (C. LANGLOIS, 1994, p. 329). De ce fait, un « *délire érotique* » (*I. P. S.* 1877, p. 70) traversa allègrement les variantes démoniaques et extatiques fondées sur des attitudes passionnelles, hallucinations génitales ou génésiques, grossesses hystériques, zones d'extases, mais aussi succubes... et parfois incubes.

En fait, les salpêtriers firent usage de terminologies religieuses consacrées par la théologie catholique, à partir de l'« *invariant* » **démoniaque**, façade conciliant possédés, sorcières, mystiques, extatiques, mais aussi miracles, visions, sainteté, crucifixion, exorcisme, incubes et succubes... faisant du même coup l'économie de *variantes* nosographiques de type médicales, telles celles déjà existantes, de démonopathie, théomanie extatique, et folie religieuse..., l'insaisissable, le sans forme étant soumis à des *lois* dans un codage pathologique hystérique. Ici encore, cet invariant peut trouver son origine chez AXENFELD, parlant dès 1865, il est vrai dans un autre registre, de « *dichotomie théo-démoniaque* » dans sa conférence sur Jean Wier et les sorciers (publié en 1866).

ESSAI BIBLIOGRAPHIQUE DE
MEDECINE RETROSPECTIVE A
LA SALPETRIERE, APPLIQUE AUX
DEMONIAQUES ET AUX *MYSTIQUES*,
AFIN D'ILLUSTRE LA « **GRANDE HYSTERIE** »
[1872-1909]

- LA « **BIBLIOTHEQUE DIABOLIQUE** »¹ fut dirigée par D. M. BOURNEVILLE, 9 titres ont été publiés entre 1882 et 1902 au Progrès médical/Adrien Delahaye & Emile Lecrosnier, à Paris. Les tirages de chacune des œuvres de cette collection n'ont jamais excédé 500 exemplaires.
1. *Le Sabbat des sorciers*, par Désiré-Magloire BOURNEVILLE et Edmond TEINTURIER [1882 et 1890], 38 p., avec 25 figures et 1 planche dépliant hors texte, initialement publié dans le tome III de *l'Iconographie photographique de la Salpêtrière* (1879-1880).
 2. *Procès verbal fait pour délivrer une fille possédée par le Malin Esprit à Louviers, d'après le manuscrit original et inédit de la Bibliothèque Nationale (1591)* publié par Armand BENET. Préface du Vicomte B. de MORAY [1883], CXVI - 99 p.
 3. *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infâmes, des sorcières et empoisonneurs : des ensorcelez et démoniaques et de la guérison d'iceux : item de la punition que méritent les magiciens les empoisonneurs et les sorcières, le tout compris en six livres* (1563) par Jean WIER, suivi de *Deux dialogues touchant le pouvoir des sorcières et de la punition qu'elles méritent*, par Thomas ERASTUS, orné d'un portrait de l'auteur gravé au burin. Avant-propos de Désiré-Magloire BOURNEVILLE et essai sur Jean WIER par Alexandre AXENFELD² [1885], 2 vol., LIX-624 et VI-608 p. Réimpression du *De praestigiis daemonum et incantationibus [...]*, 1563, et d'une partie du *De Lamiis [...]*, 1577, rédigé afin de répondre à ERASTUS.
 4. *La possession de Jeanne Fery, religieuse professe du couvent des Sœurs-noires de la ville de Mons (1584)*. Préface et notes de D. M. BOURNEVILLE [1886], VI -109 p., réimpression de *Histoire admirable et véritable des choses advenues à l'endroit d'une religieuse professe du couvent des Sœurs noires de la ville de Mons en Hainaut*.
 5. *Sœur Jeanne des Anges, supérieure des ursulines de Loudun. Autobiographie d'une hystérique possédée d'après le manuscrit inédit de la bibliothèque de Tours*. Deux Lettres dépliantes de Sœur Jeanne des Anges à Laubordemont et au Démon Asmodée. Notes de Gabriel LEGUE et Georges GILLES de la TOURETTE. Préface de Jean-Martin CHARCOT [1886], XIV- 321 p.

1. Sur le quatrième de couverture de l'ouvrage préfacé par Paul Ladame (1888) figurait le projet de rééditer dans cette même « collection Bourneville » les ouvrages de démonologues tels Henri Boguet ou Jean Bodin, ce qui ne fut finalement pas fait.

2. Il s'agissait initialement d'un cycle de conférences historiques fait à la faculté de médecine, l'une d'elle proposée par A. Axenfeld le 29 juillet 1865 fut publiée ensuite sous le titre *Jean Wier et les sorciers*. Paris : Germer - Baillièrre, 1866, 95 p. Axenfeld sera désigné rétrospectivement par Bourneville en 1885 comme le père spirituel des salpêtrien pour ce qu'il en est des recherches historiques sur les démoniaques. Ce dernier ajoutant, dans sa préface de 1897 à la *Foi qui guérit* de Charcot, « cette démonstration (!) commencée surtout par Jean Wier, poursuivie dans ce siècle par Calmeil, Littré, Charcot, Axenfeld, Valentiner, par nous et d'autres médecins ».

6. *Procès criminel de la dernière sorcière brûlée à Genève le 6 avril 1652. Publié d'après des documents inédits et originaux conservés aux Archives de Genève.* Préface et notes de Paul LADAME [1888], XII - 52 p., présentées au préalable de manière succincte par l'auteur lui-même dans un article, « Procès de la dernière sorcière brûlée à Genève », in *Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique*, 1887-88, 2, p. 314-316.
7. *Barbe Buvée, en religion sœur Sainte-Colombe, et la prétendue possession des Ursulines d'Auxonne (1658-1663).* Etude historique et médicale, d'après des manuscrits de la Bibliothèque nationale et des archives de l'ancienne Province de Bourgogne, par le Dr. Samuel GARNIER. Préface de D. M. BOURNEVILLE [1895], XIX-93 p.
8. *La foi qui guérit* par Jean-Martin CHARCOT. Préface de D. M. BOURNEVILLE [1897], VII - 38 p., parue initialement dans la *Revue hebdomadaire*, 1892, 1^{er} déc., t. VII, p. 112-132.
9. *L'Hystérie de Sainte Thérèse* par Hippolyte ROUBY [1902], 43 p., paru parallèlement dans les *Archives de neurologie*, 1902, t. XIII, en deux parties.
- L'ouvrage *les démoniaques dans l'art* (1887) de J. M. CHARCOT et Paul RICHER fait office d'interstice officieux à l'*Iconographie photographique de la Salpêtrière* (1876-1880), en préfigurant la *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière* (1888-1918). Ce dernier périodique contiendra des matériaux iconographiques complémentaires représentant des démoniaques, mais aussi des extatiques, des saints-guérisseurs des possédés, des épidémies dansantes médiévales, des convulsionnaires ou encore des exorcismes... qui auront valeur de « preuve » en étant convertis, par essai de médecine rétrospective, à l'illustration de phases d'une même entité pathologique princeps des salpêtriens, la « Grande Hystérie » de CHARCOT.
- Les démoniaques dans l'art* de J. M. CHARCOT et P. RICHER. Paris : Delahaye et Lecrosnier, 1887, XII -116 p. (Constitué de 75 gravures, fresques, peintures, esquisses, tableaux, dessins, lithographies...représentant des guérisons miraculeuses opérées par Jésus et d'autres saints, des exorcismes de possédés, la danse de Saint Guy, des processions d'exorcisme de possédés par le démon, les convulsionnaires au cimetière de Saint Médard etc...).³ Même si le chapitre consacré à l'*extase* est très bref, car risquant de démentir peut-être la symptomatologie hystérique, il ne faut pourtant pas omettre les recherches autour d'une « clinique des mystiques », dans l'ombre du démoniaque, à la Salpêtrière (G. BALLET, D. M. BOURNEVILLE, J. M. CHARCOT, H. MEIGE, P. RICHER, H. ROUBY...). Précisions enfin que dans le vocabulaire salpêtrien, de tendance médical et laïque, « démoniaque » signifiait symptôme, et « miracle », acte de guérison.
- *Iconographie photographique de la Salpêtrière* par D. M. BOURNEVILLE et Paul REGNARD. Progrès médical, Delahaye et Lecrosnier, Paris, 1876/77, I. Hystéro-épilepsie : description des attaques ; les Possédés de Loudun ; du crucifiement, 165 p., 40 pl. 1878, II. Epilepsie partielle et hystéro-épilepsie : attaques, chorée, délire, hémianesthésie. Incubes et succubes. Hystérique : Madeleine BAVENT et Marie ALACOQUE, II- 234 p., 38 pl. 1879/1880, III. Hystéro-épilepsie : zones hystérogènes, sommeil, attaque, magnétisme ; sabbat, 261 p., 40 pl. Un premier volume (cf. un exemplaire qui se trouve à la bibliothèque Charcot) portant le même titre, daté de 1875 n'a pas fait l'objet de diffusion, il contient 8 pages et 88 planches photographiques consacrées aux attaques d'hystéro-épilepsie etc.

3. Un deuxième ouvrage riche en iconographie, auquel collaborèrent P. Richer et J. M. Charcot, vit le jour en 1889, portant pour titre *Les Diffformes et les Malades dans l'art*. Paris : Lecrosnier et Babé, VI-162 p.

- *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière : clinique des maladies du système nerveux*⁴ (N. I. S.), 28 tomes, parus entre **1888-1918**. Fondée par Paul RICHER, Georges GILLES DE LA TOURETTE et Albert LONDE, et publié sous la direction de J. M. CHARCOT.

Les membres de l'Ecole de la Salpêtrière, rassemblés derrière le maître CHARCOT, et classés par ordre alphabétique, ont pour noms : Gilbert BALLETT, Alfred BINET, Désiré-Magloire BOURNEVILLE, Jules COTARD, Charles FERRE, Georges GILLES de la TOURETTE, Jean HEITZ, Pierre JANET, Gabriel LEGUE, Louis MARGAIN, Pierre MARIE, Paul MASOIN, Henry MEIGE, Max NORDAU, Albert PITRES, Paul REGNARD, Paul RICHER, Charles RICHER, Hippolyte ROUBY, Jules SEGLAS, Paul SOLLIER, Achille SOUQUES, Edmond TEINTURIER... deux auteurs se détachant de cette liste, car ayant un statut spécial, Joseph BABINSKI, à l'origine du concept de « *pithiatisme* » (1901) qui déboulonna CHARCOT de son piédestal en démontant l'hystérie dite « *traditionnelle* » ; et Sigmund FREUD dont on connaît la « *carrière* » psychanalytique qu'il fit ensuite. Nous avons décidé d'inclure les œuvres de ce dernier, touchant au religieux, sur son pôle démoniaque ou mystique (sauf correspondances et minutes des réunions du mercredi soir à la société psychanalytique de Vienne, autour du professeur FREUD).

BALLETT Gilbert. La sorcellerie et les sorciers. In : *Bulletin de l'Institut général psychologique*, 1906, 6, 1, p. 3-28 (18 fig.). Conférence faite le 16 décembre 1905.

BINET Alfred. Compte rendu du livre de Charcot et Richer « les démoniaques dans l'art ». In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1886, 23, p. 538-539.

CHARCOT Jean-Martin. *Leçons sur les maladies du système nerveux*. Paris : A. Delahaye & E. Lecrosnier, 1886, tome 1, 496 p. Représentation d'après nature de la danse de Saint-Guy (Chorea Germanorum), par P. Breughel – Esquisse de Rubens, p. 458-461. (1 fig.).

CHARCOT Jean-Martin, RICHER Paul. Le mascarón grotesque de l'église Santa Maria Formosa, à Venise et l'hémispasme glosso-labié hystérique. In : *N. I. S.*, 1888, 1, p. 87-92 (4 fig. et 1 phot.).

CHARCOT Jean-Martin, RICHER Paul. La « Transfiguration » du Sacro Monte di Varallo (Valésie). In : *N. I. S.*, 1890, 3, p. 247-248. (3 phot.).

CHARCOT Jean-Martin, RICHER Paul. La danse macabre du Bar. In : *N. I. S.*, 1893, 6, p.119-120. (1 phot.).

FRANKLIN Alfred. Les rois de France et les écrouelles. In : *N. I. S.*, 1891, 4, p.161-166. (1 phot.).

GILLES de la TOURETTE Georges. Le miracle opéré sur Marie-Anne Couronneau le 13 juin 1731. In : *N. I. S.*, 1889, 2, p. 241-250. (1 phot.).

4. Un répertoire médico-artistique regroupant les nombreux travaux scientifiques publiés dans la N. I. S., les publications de P. Richer et H. Meige ainsi que diverses références de périodiques (*Janus, Journal des Connaissances médicales* entre 1893 et 1899, *Revue médicale de Normandie...*) qui reprennent, sous forme de comptes rendus ou d'études originales, les recherches initiées par la N. I. S., se trouvent dans le tome 16, 1903, avec pour intitulé : *L'oeuvre médico-artistique de la Nouvelle iconographie de la Salpêtrière*, p. 413-429, sans auteur déclaré ni identifié !

GILLES de la TOURETTE Georges. Un buste d'évêque guérissant les écrouelles. In : *N. I. S.*, 1891, 4, p. 167-168. (2 phot.).

GILLES de la TOURETTE Georges. *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie d'après l'enseignement de la Salpêtrière. Hystérie normale ou interparoxystique*. Préface de J. M. Charcot. Paris : Plon-Nourrit, 1891, tome 1, 583 p. Chap. 1 : Considérations historiques, p. 1-36. (7 fig.).

GILLES de la TOURETTE Georges. Sur un tableau perdu de Rubens représentant la guérison de possédés. In : *N. I. S.*, 1892, 5, p. 119-120. (2 phot.).

GILLES de la TOURETTE Georges. Un bas relief d'Alfred Boucher : Tobie rendant la vue à son père. In : *N. I. S.*, 1892, 5, p. 263-264. (1 phot.).

HEITZ Jean. Les démoniaques et les malades dans l'art byzantin. In : *N. I. S.*, 1901, 14, p. 84-96. (13 phot.).

HEITZ Jean. Un possédé de Rubens. La « Transfiguration » du musée de Nancy. In : *N. I. S.*, 1901, 14, p. 274-276. (1 phot.).

HEITZ Jean. Note sur trois dessins de Jordaens. In : *N. I. S.*, 1903, 16, p. 171-172. (2 phot.).

HEITZ Jean. Nouveaux documents sur les possédés et les malades dans l'art byzantin. In : *N. I. S.*, 1904, 17, p. 158-164. (2 phot.).

HEITZ Jean. Note sur quelques figurations pathologiques relevées dans une tapisserie de la cathédrale Saint-Etienne de Toulouse. In : *N. I. S.*, 1906, 19, p. 475-476 (1 phot.).

MARGAIN Louis. Autour d'une épidémie de démonopathie (Morzine, 1861-1865). In : *N. I. S.*, 1905, 18, p. 471-479. (1 phot.).

MARIE Auguste. Possédés guéris par les reliques de saint-Etienne (d'après une tapisserie berrichonne du XV^e siècle). In : *N. I. S.*, 1903, 16, p. 302-304. (1 phot.).

MARIE Auguste. Le miracle de l'aveugle guéri, d'après une tapisserie flamande du XVI^e siècle. In : *N. I. S.*, 1904, 17, p. 493-495.

MASOIN Paul, MEIGE Henry. Les possédés de l'église sainte-Dymphne à Gheel. In : *N. I. S.*, 1903, 16, p. 305-318. (1 phot.).

MEIGE Henry, BATAILLE Louis. Les miracles de saint Ignace de Loyola. In : *N. I. S.*, 1894, 7, p. 318-323. (2 phot.).

MEIGE Henry. Les possédés des dieux dans l'art antique. In : *N. I. S.*, 1894, 7, p. 35-64. (1 phot., 7 fig.).

MEIGE Henry. L'hystérie dans l'art antique. In : *Internat. Medizin-photogr. Monatsschrift*, 1894, 5 et 6.

MEIGE Henry. Une statue de Démoniaque. In : *Journal des connaissances médicales pratiques*, 1896, 13 août.

MEIGE Henry. Les tapisseries de Reims. In : *N. I. S.*, 1901, 14, p. 97-104. (5 phot.).

MEIGE Henry. Encore quelques possédés dans l'art. In : *N. I. S.*, 1902, 15, p. 78-80. (2 phot.).

MEIGE Henry. Documents complémentaires sur les possédés dans l'art. In : *N. I. S.*, 1903, 16, p. 319-320 ; 411-412. (3 phot. et 1 fig.).

MEIGE Henry. Sur le retable de l'église Sainte-Dymphne à Gheel. In : *Bulletin de la Société française de la médecine*, 1903, 2, p. 474-478.

MEIGE Henry. Documents figurés sur les tics et les chorées. In : *Bulletin de la Société française de la médecine*, 1903, 2, p. 505-512. (1 fig.).

MEIGE Henry. Quelques accouchements bibliques en images. In : *N. I. S.*, 1903, 16, p. 203-207. (1 phot., 3 fig.).

MEIGE Henry. La procession dansante d'Echternach. In : *N. I. S.*, 1904, 17, p. 248-264, 322-336. (10 phot.).

MEIGE Henry, RUDLER Frédérick. Deux saints guérisseurs de fous (Saint Menoux et Saint Dizier). In : *N. I. S.*, 1905, 18, p. 112-116. (Paru également dans le *Bulletin d'histoire de la médecine*, 1904).

MEIGE Henry. Les fous dans l'art. In : *N. I. S.*, 1909, 22, p. 97-107. (2 phot.).

NICOLLE Charles. Sainte Apollonie. In : *Revue médicale de Normandie*, 1902, 10 avril.

POLIMANTI Osvaldo. Le phénomène de Charles Bell. In : *N. I. S.*, 1907, 20, p. 508-518. (3 phot.).

PORTIGLIOTTI Giuseppe. Les aveugles dans l'art. L'aveugle de Gaudenzio Ferrari (Varallo, « Sacro Monte », Italie). In : *N. I. S.*, 1906, 19, p. 595. (1 phot.).

REGNARD Paul. *Les maladies épidémiques de l'esprit. Sorcellerie, magnétisme, morphinisme, délire des grandeurs*. Paris : Plon - Nourrit, 1887, XII - 431 p. (119 gravures dont 63 consacrées à la sorcellerie, aux possessions ou aux convulsions de Saint Médard).

RICHER Paul. *Etudes cliniques sur la grande hystérie ou hystéro-épilepsie*. Paris : Delahaye et Lecrosnier, 2^e ed. rev. et considérablement aug., 1885, XV - 975 p. (1^{ère} parution : 1881) Appendice. Deuxième partie : L'hystérie dans l'art, p. 914-956. (26 fig.). Cette partie est divisée en quatre sections : chorée épidémique du moyen-âge, possédés, convulsionnaires et enfin ; extatiques.

RICHER Paul, MEIGE Henry. Les possédés de P. Bronzet. In : *N. I. S.*, 1894, 7, p. 258-262. (4 phot.).

RICHER Paul, MEIGE Henry. Documents inédits sur les démoniaques dans l'art. In : *N. I. S.*, 1896, 9, p. 99-108. (3 phot., 2 fig.).

RICHER Paul. Gonflement du cou chez un hystérique. In : *N. I. S.*, 1889, 2, p. 17-20. (2 fig.).

RICHER Paul. Des démoniaques, d'après les représentations populaires. In : *Revue scientifique*, 1902, XVII, p. 359-368. (16 fig., cet article est un extrait de *L'art et la médecine*).

RICHER Paul. *L'art et la médecine*. Paris : Gaultier, Magnier et cie, 1902, [3] - 562 p.

Cet ouvrage de très grande qualité reprend les recherches personnelles de l'auteur, ses études en collaboration avec J. M. CHARCOT et certaines publications de son élève H. MEIGE. L'œuvre est constituée de 345 figures dont 94 consacrées au chapitre premier, intitulé les démoniaques, p. 10-165. Reprenant ses recherches entreprises jadis sur les *démoniaques dans l'art*, les pièces ajoutées en terme d'iconographies sont nombreuses. Ce chapitre est subdivisé, à la lumière des documents étudiés de la manière suivante : Les anciens documents, les peintures, les sculptures, les représentations populaires, puis : Les danseurs de Saint-Guy, les convulsionnaires de Saint-Médard, les démoniaques convulsionnaires d'aujourd'hui, les extatiques, les possédés des dieux dans l'art antique.

ROUBY Hippolyte. La possédée de Grèzes. In : *La Revue*, 1902, 3^e série, XLII, juillet-sept., p. 437-450.

SOLLIER Paul. Les Miracles selon la Science. In : *Revue Encyclopédique*, 1894, 93, 4^e année, 15 octobre, p. 452-459. (16 fig.).

SOUQUES Achille. Une récente exorcisation en Bavière. In : *N. I. S.*, 1893, 6, p. 56-64. (1 phot.).

SOUQUES Achille. Sur une esquisse retrouvée de Rubens représentant la guérison de possédés. In : *N. I. S.*, 1893, 6, p. 238-240. (1 phot.).

Dès l'arrivée de J. M. CHARCOT à la Salpêtrière, en 1862, il créa ou prit part à de nombreuses revues portant sur la médecine, et plus précisément sur la neurologie :

- *Archives de physiologie normale et pathologique* [1868-1898] fondée par CHARCOT, Charles-Edouard BROWN-SEQUART et Alfred VULPIAN, Paris : Masson.
- *Progrès médical* [1873-1982] créée par D. M. BOURNEVILLE, Paris : A. Duval.
- *Archives de neurologie* [1880-1909] dirigé par CHARCOT et BOURNEVILLE, Paris : Bureau du progrès médical.
- *Bulletin de la société de psychologie physiologique* [1885-1887] fondée par Théodule RIBOT et Charles RICHET.
- *Revue neurologique* [1893- aujourd'hui] créée par Pierre MARIE et Edouard BRISSAUD, Paris : Masson.

- Entre temps, outre l' *I. P. S.* [1876-1880] et la *N. I. S.* [1888-1918] parus une revue, en deux actes, au sein de laquelle de nombreux articles ont porté sur les cas de possession démoniaque, de simulation de miracles, de saintes supposées hystériques, de stigmates autographiques... traversé par un vent anticlérical puissant, la *Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique* [1886-1888], devenant la *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie* [1889-1910].

De plus, les membres de l'école de la Salpêtrière ont publié entre **1872** et **1909** un nombre relativement élevé de monographies, articles de périodiques, contribution à des dictionnaires ou traités cliniques et pathologiques dont certaines parties furent consacrées aux démoniaques et aux mystiques extatiques, ramenés exclusivement à des manifestations d'ordre pathologique et morbide.

APTE Maurice. *Les stigmatisés. Etude historique et critique des Troubles vaso-moteurs chez les mystiques.* Paris, thèse de médecine, 1903, 192 p.

BALLET Gilbert. *Swedenborg. Histoire d'un visionnaire au XVIII^e siècle.* Paris : Masson, 1899, XII - 228 p.

BINET Alfred. Paul Richer – Etudes cliniques sur la grande hystérie. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1885, XX. p. 533-536.

BINET Alfred. Analyse bibliographique de J. H. Leuba. Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens. In : *L'année psychologique*, 1902, 9, p. 415-426.

BOURNEVILLE Désiré-Magloire, VOULET M. *De la contracture hystérique permanente.* Paris : Delahaye, 1872, 105 p. Chap. 1, Historique. Appréciation scientifique des miracles de Saint Louis (XIII^e siècle) et de Saint Médard, p. 1-20.

BOURNEVILLE Désiré-Magloire. *Science et miracle. Louise Lateau ou la stigmatisée belge.* Paris : Delahaye, 2^e éd. rev. et aug., 1878, III-88 p. (1^{ère} parution : 1875). Paru d'abord en feuilleton dans le périodique la *République française*, 3 fig.

BOURNEVILLE Désiré-Magloire. Observation II. Hystéro-Epilepsie. In : *Iconographie photographique de la Salpêtrière*, 1876/77, 1, p. 14-32. (Attaques démoniaques et de crucifiement, possession de Loudun).

BOURNEVILLE Désiré-Magloire. Observation IV. Hystéro-épilepsie : Extases. In : *I. P. S.*, 1876-77, 1, p. 48-108. (Marques du diable, possédées de Loudun, Louise Lateau).

BOURNEVILLE Désiré-Magloire. Observation III. Hystéro-épilepsie et sein hystérique. In : *I. P. S.*, 1878, 2, p. 170-193. (Exorcisme et possession).

BOURNEVILLE Désiré-Magloire. Observation IV. Incubes et succubes. Considérations sur Madeleine Bavent et Marie Alacoque, Madeleine de Cordoue. In : *I. P. S.*, 1878, 2, p. 202-226.

BOURNEVILLE Désiré-Magloire. Insomnie chez les mystiques. In : *I. P. S.*, 1879/1880, 3, p. 97-98.

BOURNEVILLE Désiré-Magloire. Pronostic. In : *I. P. S.*, 1879/1880, 3, p. 141-145. (Possédées de Louviers).

BOURNEVILLE Désiré-Magloire. Les possédées de Plédran, de J. BARATOUX. In : *Le Progrès Médical*, 1881, p. 550-551. Commentaire sur les épidémies d'hystéro-démonopathie, p. 551.

BOURNEVILLE Désiré-Magloire. *Les Jeûneurs : Saint François d'Assise et le diacre Pâris*. Conférence faite à la Bibliothèque populaire du XIII^e arrondissement. Paris, 1881.

BOURNEVILLE Désiré-Magloire. Histoire admirable du jeûne d'Appollonie Schreier. In : *Archives de neurologie*, **1887**, 13, p. 121-134.

CHARCOT Jean-Martin. *Leçons sur les maladies du système nerveux*. Paris : Delahaye et Lecrosnier, 1886, tome 1, 496 p. Treizième leçon. De l'hystéro-épilepsie, p. 367-385, et appendice VI. Description de la grande attaque hystérique (voir leçon XIII), p. 435-448.

CHARCOT Jean-Martin, MARIE Pierre. *Dictionary of Psychological Medicine* vol. 1./ Ed. by Daniel Hake TUKE. London : J. A. Churchill, 1892, 2 vol. ; XV- 1477 p. Hysteria : Mainly Hystero-Epilepsy, p. 627-641.

COTARD Jules. Du délire hypocondriaque dans une forme grave de la mélancolie anxieuse. In ; *Annales médico-psychologiques*, 1880, 6^e série, 4, p. 168-174.

COTARD Jules. Du délire des négations. In : *Archives de neurologie*, 1882, 4, p. 152-170 ; 282-296.

FERE Charles, LAMY Henri. La dermatographie. In : *N. I. S.*, 1889, 2, p. 283-289. (2 phot.).

FREUD Sigmund. *Die Gesundheit. Ihre Erhaltung, ihre Störung, ihre Wiederherstellung*. / Ed. R. KOSSANN, J. WEISS. Stuttgart - Berlin - Leipzig, 1890, tome 1, 870 p. Psychische Behandlung (Seelenbehandlung), p. 368-384 (Porte notamment sur cas de guérisons dites miraculeuses et de l'*attente croyante*).

FREUD Sigmund. Zwangshandlungen und Religionsübung. In : *Zeitschrift für Religionspsychologie*, 1907, 1, p. 4-12.

FREUD Sigmund. *Totem und Tabu. Einige übereinstimmungen im Seelenlebens der Wilden und der Neurotiker*. Leipzig - Wien : Heller, 1913, V - 149 p. (Paru initialement en quatre parties dans la revue psychanalytique *Imago*, 1912-1913).

FREUD Sigmund. *Probleme der Religionspsychologie, I. Teil : Das Ritual*, de Theodor REIK. Leipzig und Wien : Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1919, XXIV- 311 p., 1 p. + 2 planches. Vorrede zu : Probleme der Religionspsychologie von Dr. Theodor Reik, p. VII-XII.

FREUD Sigmund. Das Unheimliche. In : *Imago*, 1919, 5/6, p. 297-324.

FREUD Sigmund. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Leipzig-Wien-Zurich : Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921, 140 p. (L'Eglise constituant un exemple de masse organisée, avec pour meneur le Christ).

FREUD Sigmund. Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert. In : *Imago*, 1923, 9, 1, p. 1-34. (Dans les *œuvres complètes* de FREUD figureront en ajout neuf peintures de C. HAITZMANN, publiées initialement par I. MACALPINE et R. HUNTER, dans leur *Schizophrenia 1677. A psychiatric Study of an Illustrated Autobiographical Record of Demoniacal Possession*, London, Dawson and sons, 1956).

FREUD Sigmund. *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig-Wien-Zürich : Internationaler Psychoanalytischer : Verlag, 1927, 91 p.

FREUD Sigmund. Ein Religiöses Erlebnis. In : *Imago*, 1928, 14, 1, p. 7-10.

FREUD Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien : Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1930, 136 p. (Une dizaine de pages sont consacrées au *sentiment océanique*, expression soufflée par R. ROLLAND à S. FREUD dans une lettre de leur correspondance en 1927).

FREUD Sigmund. Wenn Moses ein Agypter war... In : *Imago*, 1937, 23, p. 387-419.

FREUD Sigmund. Brief an Romain Rolland : Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis. In: *Almanach der Psychoanalyse*. Wien : Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1937, 13, p. 9-21.

FREUD Sigmund. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion : Drei Abhandlungen*. Amsterdam : Verlag Allert De Lange, 1939, 239 p.

GILLES de la TOURETTE Georges. *Théophraste Renaudot : d'après des documents inédits*. Paris : E. Plon, Nourrit, 1884, IV-316 p.

GILLES de la TOURETTE Georges. Etude sur une affection nerveuse caractérisée par de l'incoordination motrice accompagnée d'écholalie et de coprolalie (Jumping, Latah, Myriachit). In : *Archives de neurologie*, 1885, 9, p. 19-42.

GILLES de la TOURETTE Georges. *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie. Seconde partie. Hystérie paroxystique*. Paris : Plon, 1895, 556 p. De l'attaque hystérique démoniaque, p. 171-175.

GILLES de la TOURETTE Georges. *Le Procès en Sorcellerie de Gaufridi*. Paris, 1900.

JANET Pierre. *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*. Paris : F. Alcan, 1889, 496 p. Chap. III, Diverses formes de la désagrégation psychologique. IX. Les possessions, p. 435-442. (Thèse de lettres de l'auteur).

JANET Pierre. *Etat mental des hystériques. Les accidents mentaux*. Paris : Rueff et cie, 1894, 304 p. Chap. 3, Les attaques. 3. Attaques d'idées fixes : Les extases, p. 161-171. (Thèse de médecine de l'auteur).

JANET Pierre. Hysterische systematisirte Contractur bei einer Ekstatischen. In : *Münchener Medicinische Wochenschrift* 1897, 3 Août, n° 31. (Traduction allemande de la communication à propos de Madeleine LÉBOUC faite au Congrès international de psychologie, à Munich, le 6 août 1896).

JANET Pierre. Un cas de possession et d'exorcisme moderne. In : *Névroses et idées fixes : études expérimentales sur les troubles de la volonté, de l'attention, de la mémoire ; sur les émotions, les idées obsédantes et leurs traitements*. t.1, Paris : Félix Alcan, 1898, p. 375-406 (1^{ère} parution : 1894-1895). L'article était paru initialement dans le *Bulletin des travaux de l'Université de Lyon*, décembre 1894 - janvier 1895, vol. 8, fasc. 2, p. 41-57. (Conférence faite le 23 décembre 1894).

JANET Pierre. Contracture systématique chez une hystérique. In : *Leçons sur les maladies du système nerveux (Année 1896-97)*, de Fulgence RAYMOND, 2^e série. Paris : Octave Doin, 1897, p. 724-740.

JANET Pierre. Une extatique. In : *Bulletin de l'Institut général psychologique*, 1901, 1, juillet-août-sept., p. 209-240. (14 phot.). Conférence faite le 25 mai 1901.

JANET Pierre, RAYMOND Fulgence. *Les Obsessions et la psychasthénie*. Tome 2, Paris : F. Alcan, 1903, XXIV - 543 p. Chap. IV, Les obsessions du sacrilège, p. 461-491 ; Etat extatique, p. 501-503 ; Délire systématique, érotique et mystique, p. 506-509.

JANET Pierre, RAYMOND Fulgence. Dépersonnalisation et possession chez un psychasthénique. In : *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1904, 1, p. 28-37.

JANET Pierre. *La Simulation du merveilleux*, de Pierre SAINTYVES. Paris : Flammarion, 1912, 387 p. Préface, p. I - X.

JANET Pierre. Les tendances rationnelles qui imposent des lois à la conduite et à la croyance. La conduite réfléchie, la conduite religieuse. Délibération, raisonnement, la décision, le savoir. Cours à la chaire de psychologie expérimentale et comparée au Collège de France, 1914-1915 (Inédit). In : *Annuaire du Collège de France*, 1914-15, vol. 14-15, p. 85-91.

JANET Pierre. *Les médications psychologiques. Etudes historiques, psychologiques et cliniques sur les méthodes de la psychothérapie. I. L'action morale, l'utilisation de l'automatisme*. Paris : F. Alcan, 1919, 348 p. Première partie. La recherche de l'action morale. Chapitre 1, Les guérisons miraculeuses, p. 11-42.

JANET Pierre. L'évolution des conduites morales et religieuses. Cours à la chaire de psychologie expérimentale et comparée au Collège de France, 1921-1922 (Inédit). In : *Annuaire du Collège de France*, 1922, 22, p. 83-85.

JANET Pierre. Les états de consolation et les extases. Les sentiments de joie dans l'extase. In : *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1925, 22, p. 370-420, 465-499. (Paru ultérieurement dans la première partie de l'ouvrage *De l'angoisse à l'extase*, tome 1, sorti l'année suivante).

JANET Pierre. *De l'angoisse à l'extase. Etudes sur les croyances et les sentiments. Tome 1, Un délire religieux. La croyance.* Paris : F. Alcan, 1926, 527 p. (37 fig. et 3 planches en couleurs hors texte).

JANET Pierre. *De l'angoisse à l'extase. Etude sur les croyances et les sentiments. Tome 2, Les sentiments fondamentaux.* Paris : F. Alcan, 1928, 697 p.

JANET Pierre. Social Excitation in Religion. In : *Psyche* (Londres), 1926, 7, n° 26, octobre, p. 6-14. (Compte rendu de cet écrit produit pour le huitième congrès international de psychologie à Groningen, le 8 septembre 1926).

JANET Pierre. Les béatitudes. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1928, 105, 1 ; p. 321-366 ; 106, 2, p. 106-148. (Paru ultérieurement dans la troisième partie de l'ouvrage *De l'angoisse à l'extase*, tome 2, sorti la même année).

JANET Pierre. *L'évolution psychologique de la personnalité.* Paris : Chahine, 1929, 581 p. Chap. XIII, Les possessions (28 janvier 1929), p. 153-165.

JANET Pierre. Les croyances et les hallucinations. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1932, 113, 1, p. 278-331.

JANET Pierre. La conduite de la croyance. Etude psychologique de la croyance (quant à son mécanisme). Les notions de rapport. Troubles de la croyance. Croyances réfléchies. Variétés et degrés du réel. Croyances réelles et expérimentales. Cours à la chaire de psychologie expérimentale et comparée au Collège de France, 1932-1933 (Inédit). In : *Annuaire du Collège de France*, 1933, 33, p. 101-103.

JANET Pierre. La psychologie de la croyance et le mysticisme. In : *Revue de métaphysique et de morale*, 1936, 3, p. 327-358 ; 4, p. 507-532 ; 1937 ; 2, p. 369-410.

JANET Pierre. La Croyance délirante. In : *Revue suisse de psychologie et de psychologie appliquée*, 1945, 4, p. 173-187.

JANET Pierre. Le sentiment de l'inspiration et la théorie des sentiments. In : *Psyché*, 1946, vol. 1, 2, décembre, p. 146-149.

JANET Pierre. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.*/Sous la dir. d'André LALANDE. Paris : PUF, 5^e éd., 1947, 1280 p. Béatitude, p. 106.

LEGUE Gabriel. *Documents pour servir à l'histoire médicale des possédées de Loudun.* Paris : A. Parent, 1874, 72 p. (Thèse de médecine soutenue à Paris).

LEGUE Gabriel. *Urbain Grandier et les possédées de Loudun, documents inédits de M. Charles Barbier.* Paris : Charpentier, 1884, 2^e éd. rev. et aug., XII - 348 p., dont 17 illustrations (1^{ère} parution : 1880).

LEGUE Gabriel. *Médecins et empoisonneurs au XVII^e siècle.* Paris : G. Charpentier, E. Fasquelle, 1890, VI - 280 p.

LEGUE Gabriel. *La messe noire*. Paris : Charpentier et Fasquelle, 1903, 179 p. (Il s'agit d'un roman).

MASOIN Paul. *Thérèse Neumann et autres Stigmatisées : étude de critique médicale*. Bruxelles : éd. de la Société médicale Belge de Saint Luc, 1933, 36 p.

MASOIN Paul. *A propos de Thérèse Neumann et autres stigmatisées : réponse à des critiques*. Louvain : Nova et Vetera (Wafny), 1934.

MEIGE Henry. *Les possédées noires*. Paris : imprimerie Schiller, 1894, 88 p. (Contient des chapitres sur les possédées noires, les danses névropathiques, les sectes tapageuses, les rites mystérieux, les rêves fatidiques). Certaines parties de cet ouvrage firent l'objet de publications dans le *Journal des connaissances médicales*, 1895, août-sept., sous le titre *Les Possédées noires : les Névroses des Nègres*.

MEIGE Henry. Prophètes et thaumaturges au XIX^e siècle. In : *Journal des connaissances médicales pratiques*, 1896, 9 avril ; p. 122-125 ; 16 avril, p.131-135 ; 30 avril, p. 148-150 ; 7 mai, p.156-158.

MEIGE Henry. L'hystérie dans l'histoire et l'hystérie dans l'art. Evolution nécessaire de la critique médicale. In : *La Presse médicale*, 1909, 28 avril, n° 34, p. 337-339.

MEIGE Henry. La pythie de Delphes. In : *Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française*. Luxembourg-Metz, 1921, p. 33-44.

MEIGE Henry. Le délire des bacchantes. In : *Nerveux et mentaux dans l'art, l'histoire et la littérature. Aesculape*, numéro spécial, de mars 1932.

MEIGE Henry. *Gaufridy*. Paris : Gallimard, 1936, 222 p.

MESNET Ernest. Autographisme et stigmates. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, 1890, 4, p. 321-335. (Cet article paraîtra sous forme de brochure la même année sous le titre légèrement modifié de : *Nervosisme. Autographisme et stigmates dans la sorcellerie au XVI^e siècle*).

NORDAU Max. *Dégénérescence. Fin de siècle - le mysticisme*. Paris : Félix Alcan, 1903, tome 1, 6^e éd., VII - 431 p. (1^{ère} parution : 1892). Des extraits des deux tomes sont parus dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en 1892 et 1893.

PITRES Albert. *Leçons cliniques sur l'hystérie et l'hypnotisme*. Lettre-préface de J. M. Charcot, t. 1. Paris : Octave Doin, 1891, 531 p. Quatrième leçon : Etiologie de l'hystérie (suite et fin). Conditions de production des épidémies, p. 38-46. Sixième leçon : De l'anesthésie cutanée des hystériques, p.55-68.

REGNARD Paul. Les Sorcières. In : *La Revue scientifique de la France et de l'Etranger* (3^e série), 1882 (1^{er} avril), 3^e série, p. 385-397. (Conférence faite à la Sorbonne le 12 mars 1882 et intégrée à l'ouvrage du même auteur, *les maladies épidémiques de l'esprit, sorcellerie, magnétisme, morphinisme, délire des grandeurs*, paru chez Plon-Nourrit en 1887, et très riche en iconographie).

REGNAULT Félix. De l'hypnotisme dans la genèse des miracles. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, 1894, 8, p. 270-277.

REGNAULT Félix. *Hypnotisme, religion*. Paris : C. Reinwald, 1897, VIII - 317 p.

REGNAULT Félix, HIKMET. Les exercices des derviches expliqués par l'hypnotisme. In : *Revue de l'hypnotisme et de psychologie physiologie*, 1901, 15, p. 331-334.

REGNAULT Félix. La vie de Jésus devant la science hypnotique. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, 1902, 16, p. 168-175 ; 210-214 et 236-240. (Leçon professée à l'Ecole de Psychologie en 1901).

REGNAULT Félix. La vie de Mahomet devant la science hypnotique. In : *Revue de l'hypnotisme et de psychologie physiologie*, 1904, 18, p. 321-321. (Leçon professée à l'Ecole de Psychologie en 1903).

REGNAULT Félix. *La genèse des miracles*. Paris : Giard & Brière, 1910, 323 p.

REGNAULT Jules. *La Sorcellerie. Ses rapports avec les Sciences Biologiques*. Paris : Félix Alcan, 1897, 353 p. (Thèse de médecine soutenue à Bordeaux en 1896).

RICHER Paul. *Etude descriptive de la grande attaque hystérique ou attaque hystéro-épileptique et de ses principales variétés*. Paris : V. A. Delahaye, 1879, VI -193 p.

RICHER Paul. *Etudes cliniques sur la grande hystérie ou hystéro-épilepsie*. Paris : Delahaye et Lecrosnier, 2^e éd. rev. et considérablement aug., 1885, XV-975 p. (1^{ère} parution : 1881). Appendice. Première partie : L'hystérie dans l'histoire, p. 798-913. (Chorée épidémique du Moyen-Age, Tarentisme, Epidémies de possession démoniaque, Convulsionnaires, Extatiques).

RICHER Charles. Les démoniaques d'aujourd'hui. L'hystérie et le somnambulisme. In : *Revue des deux mondes*, 1880, 38, 15 janv., p. 340-372.

RICHER Charles. Les démoniaques d'autrefois. 1. Les sorcières et les possédés. 2. Les procès de sorcières et les épidémies démoniaques. In : *Revue des deux mondes*, 1880, 38, 1^{er} et 15 fév., p. 552-583 et 828-863. (Paru également dans le *Popular Science Monthly*, 1880, 17, 1, p. 86-93).

RICHER Charles. *L'homme et l'intelligence, Fragments de Physiologie et de Psychologie*. Paris : Félix Alcan, 1884, VII - 570 p. (Contient notamment les trois articles précédents constitués en chapitres).

RICHER Charles. A propos des images mentales. In : *Bulletin de la Société de psychologie physiologique*, 1885, 1, p. 53-54.

ROUBY Hippolyte. Marie Alacoque, sa folie hystérique. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, 1903, 17, p. 112-120, 150-157, 180-187 et 215-220.

ROUBY Hippolyte. Réponse du Dr. Rouby à l'abbé A. Hamon. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, 1903, 17, juin, p. 373-379.

ROUBY Hippolyte. *La Salette. La possédée de Grèzes*. Alger : imp. typographique S. Léon, 1903, 272 p.

ROUBY Hippolyte. L'hystérie de Bernadette de Lourdes. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, 1905, 19, p. 11-17, 46-53, 78-83, 108-115 et 142-146.

ROUBY Hippolyte. *La vérité sur Lourdes*. Paris : A. Vaubourg, 1910, 319 p.

ROUBY Hippolyte. *La vérité sur Marie Alacoque. Fondatrice du Sacré-Cœur*. Paris : Nourrit, 1918, 221- VII p.

SEGLAS Jules. *Le délire des négations. Séméiologie et diagnostic*. Paris : G. Masson, 1894, 234 p. Chap. premier, Etude clinique : symptomatologie (Syndrome de Cotard), p. 13-30. (L'auteur étudie les idées de damnation et de possession).

SEGLAS Jules. Les hallucinations et le dédoublement de personnalité dans la folie systématique. Les persécutés possédés et la variété psychomotrice du délire des persécutés systématisés. In : *Annales médico-psychologiques*, 1894, XX, 7^e série, juillet, p. 5-43. (Il s'agira de la *Dix huitième leçon* de l'ouvrage ci-dessous).

SEGLAS Jules. *Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses. (Salpêtrière 1887-1894)*. Paris : Asselin & Houzeau, 1895, VII -835 p. Dix huitième et dix neuvième leçon. Les hallucinations et le dédoublement de la personnalité dans la folie systématique. Les persécutés possédés, p. 563-654.

SEGLAS Jules. Phénomènes dits hallucinations psychiques. In : *Congrès de psychiatrie*, 1901.

TEINTURIER Edmond. Des rapports entre l'hystérie et les affections convulsives épidémiques liées à la folie religieuse, comme la possession, les manifestations des convulsionnaires, le tarentisme épidémique, la maladie prêchante suédoise, etc., par W. VALENTINER (traduit de l'allemand par E. TEINTURIER). In : *Le Mouvement médical*, 1872, tome X, 20, p. 233-234 ; 22, p. 257-259.

TEINTURIER Edmond. *Les Skoptzy*. Paris : Progrès médical, 1877, 93 p. (Paru initialement dans *Le progrès médical*, tome 4, n° 51 du 16 déc., n° 52 du 23 déc., n° 53 du 30 déc. 1876, et tome 5, n° 16 du 21 avril, et n° 17 du 28 avril 1877).

Nous justifions l'intervalle temporel précité [1872-1909] à partir de deux bornes que nous explicitons comme tel : d'abord la formalisation de la *Grande Hystérie* (ou attaque hystéro-épileptique) vers 1875, et le premier volume de l'I. P. S. portant cette date et resté inédit, avec une « *marge de création* » que nous évaluons à environ trois ans auparavant, soit **1872**, aube de la III^e République, et ponctué par l'œuvre de D. M. BOURNEVILLE et M. VOULET : *De la contracture hystérique permanente* où le premier chapitre est une appréciation scientifique des miracles de Saint Louis (XVIII^e siècle) et de Saint Médard. J. M. CHARCOT ne dira t'il pas opportunément que les « *miracles des corps n'en sont pas, car ils ont leur loi ; cette loi se nomme Hystérie* » (G. DIDI-HUBERMAN, 1984, p.144).

Pour la fin des recherches salpêtriennes autour des *démoniaques* hystériques en tant que noyau dur, et la *mystique* comme objet périphérique, nous la datons vers **1909**, soit à la mort de D. BOURNEVILLE (1840-1909), celui-là même qui fut le co-inspirateur, avec J. M. CHARCOT, de cette vaste entreprise scientifique et républicaine anticléricale. Alors que la « *Bibliothèque diabolique* » fut dirigée par BOURNEVILLE (constituée de 9 titres parus entre 1882 et 1902), c'est sa bibliothèque qui fut dispersée, après sa mort, lors d'une vente organisée les 10 et 11 janvier 1910. Composée en tout de 366 numéros, plus de 273 avaient trait aux sciences occultes, sorcellerie, miracles... (selon le catalogue de vente de la Bibliothèque Bourneville, d'après Albert CAILLET, in *Manuel bibliographique des sciences psychiques ou occultes*, 1912, tome 1, p. 231-232). Egalement en 1909, H. MEIGE instaura un doute dans cette clinique picturale en tant que système idéalement rodé de certitude pathognomonique (« Les fous dans l'art », in *N. I. S.*, 1909, 22, p. 102 ; ainsi que dans « L'hystérie dans l'histoire et l'hystérie dans l'art », in *La Presse médicale*, 1909, 28 avril, p. 337-339). Nous pouvons donc dire que cette première décennie du XX^e siècle marqua, *symboliquement*, le déclin progressif des intérêts de l'école de la Salpêtrière pour la médecine rétrospective et la recherche de preuves morbides, d'invariants pathologiques, chez les *démoniaques* et les *mystiques* de l'histoire, alors même que la *N. I. S.* survivra jusqu'en 1918.

En fait, la dernière filière de travaux universitaires où subsista l'intérêt pour des investigations du côté mystique ou démoniaque furent les thèses médicales « *estampillées* » Salpêtrière. Nous pourrions dire que ces recherches, sanctionnant le grade de docteur, débordèrent cette date de 1909, influencées par la tradition de la « *Grande Hystérie* » qui persistera quelques décennies après cette borne. Pour exemples, nous citerons trois de ces thèses parisiennes sous influences de CHARCOT. Tout d'abord, un de ses disciples, Gabriel LEGUE soutint un travail intitulé *Documents pour servir à l'histoire médicale des possédés de Loudun* (Paris, 1874), 72 f. Trois décennies plus tard, Maurice APTE présenta une thèse ayant pour titre *Les stigmatisées. Etude historique et critique des Troubles vaso-moteurs chez les mystiques* (Paris, 1903), 192 f., sous la direction du successeur de CHARCOT, le professeur Fulgence RAYMOND. Enfin, autre soutenance d'une recherche, celle de Gerassime GHIANNOULATOS portant sur *L'oracle de Delphes et la manie d'Apollon. Etude historique et clinique* (Paris, 1912), 71 f., rédigée sous la haute autorité de Jules DEJERINE qui succéda en 1911 à F. RAYMOND dans le service et à la chaire qu'avait brillamment illustrée CHARCOT en son temps. D'ailleurs, cette dernière thèse s'inscrit dans une filiation revendiquée de celle présentée jadis, en 1896 par Maurice PROUVOST à la faculté de Bordeaux, et intitulée *Délire prophétique. Etude historique et clinique* sous la direction d'Albert PITRES, disciple direct de CHARCOT, en s'inspirant toujours largement du modèle *matriciel* de la Grande Hystérie.

Evoquons enfin, dans cet « *après coup* » de 1909, quelques œuvres et interventions tardives sur les thèmes de possession, de sorcellerie, de mysticisme, de miracle, étudiés jusqu'alors, tels F. REGNAULT (1910), H. ROUBY (1910-1918), P. JANET (1914-1947), H. MEIGE (1921-1936) ou encore P. MASOIN (1933 -1934) et bien sûr, sous des auspices psychanalytiques, S. FREUD (1913-1939).

EXIGENCES RHETORIQUES ET PAROLES
SUBJECTIVES ENTRE PARIS ET VIENNE :
DES POSTURES DE **J. M. CHARCOT** A
L'ECOUTE DE **S. FREUD**

CHARCOT [Hôpital de la Salpêtrière] **19^e s.**

FREUD [19 Bergasse] **20^e s.**

Iconographie et photographie : représentation et description figurative du symptôme.

Textes du patient : interprétation psychanalytique dans l'après-coup.

CADRE : amphithéâtre et présentation *publique* (MONSTRATION)

CADRE : cabinet privé et présentation *singulière* (PAROLE)

**MEME
SCENE**

L'image est une **PREUVE**.

**AUTRE
SCENE**

L'image est un **LEURRE**.

Modèle [Asclepieion d'Athènes], la statut du dieu au fond du sanctuaire (cf. *Foi qui guérit*, 1892).

Modèle [Temple de Jérusalem], temple vide, il n'y a rien à voir.

- Référence *anatomo-pathologique* (Grande Hystérie, convulsions, attitudes et déni du fantasme).

Référence à *l'inconscient* (affect, désir, pulsions, fantasme).

→ [SUGGESTION]

→ [TRANSFERT]

Usage de l'hypnose, preuve par l'histoire, le sujet est témoin, placé dans un *rapport d'extériorité* au tableau clinique

Abandon de l'hypnose, travail d'historien à partir de la névrose du patient, le sujet est *partie prenante* de la relation clinique.

Ex. : *Démoniaques* (possédés et sorcières), *Extatiques* (mystiques et saints).

Ex. : *D. P. SCHREBER*, *L. de VINCI*, *C. HAITZMANN*...

Psychologie : « *physiologie rationnelle de l'écorce cérébrale* » CHARCOT, O. C., 1887-88, p. 115.

« *Sorcière métapsychologique* », damnée par FREUD lui-même à la fin de sa vie.

GRANDE HYSTERIE en tant que matrice globale et synthétique de la plupart des pathologies.

NEVROSE HYSTERIQUE parmi une nosographie d'entités cliniques diverses, diagnostic plurivoque.

- **CLINIQUE DU REGARD** (Imaginaire)

- **CLINIQUE DE L'ECOUTE** (Symbolique)

Dès le XIX^e siècle, des monographies traversées par une trame propre à la « *psychologie morbide* » sur un versant aliéniste d'une part, des publications d'observation de somnambulisme artificiel rédigées par A. C. de PUYSEGUR, J. P. DELEUZE et quelques autres...d'autre part, seront quelques unes des approches évoquant des cas pathologiques, mais aussi des artistes, des poètes, des philosophes, des écrivains, des mystiques dont la frontière *Génie/Folie* sera questionnée. Par la suite, lors de la seconde moitié du XIX^e siècle en France, un regain d'intérêts sera exprimé à propos des hypnotisés (Salpêtrière et école de Nancy...) et surtout des études de cas portant sur des « *auto-observations* » (J. J. MOREAU de TOURS, J. M. CHARCOT, I. MEYERSON, L. MARILLIER... jusqu'à G. E. MORSELLI), qui ont jalonné l'histoire de la psychothérapie et/ou de la psychiatrie.

P. FEDIDA traça une sorte de ligne marquée de quelques ruptures, entre ESQUIROL pratiquant une « *lecture graphique du corps* » (FEDIDA, préface aux *démoniaques dans l'art*, de CHARCOT et RICHER, 1984, p. VIII) dans le cadre d'une clinique du dessin, CHARCOT et FREUD s'affrontant dans des approches accordant la prépondérance au *regard*, pour le premier, ou à *l'écoute*, pour le second.

Retenons synthétiquement les trois aspects suivants :

- La « *médecine rétrospective* » (E. LITRE, 1869) est à situer, de par l'auteur même, à la jonction du courant de *physiologie historique* [1830-1871] de Louis F. LELUT, et de l'école de la *Salpêtrière* [1872-1909] rangée derrière Jean-Martin CHARCOT. Les références nosographiques (hallucinations physiologiques ou Grande hystérie) ont valeur de généralité dans une emprise globale, aliéniste ou neurologique (ex. *Les démoniaques dans l'art*, 1887, et les productions sur ces mêmes thèmes, livrées à la *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière*).
- Ce modèle rétrospectif ¹ sera poursuivi par les « *pathographies* » (P. J. MOEBIUS, 1893) dans la veine des études de Valentin MAGNAN, portant sur les « dégénérés supérieurs », et leur articulation avec la notion de génie (cf. notamment l'école italienne, de C. LOMBROSO à A. VERGA...). Ici la référence se voudra plutôt individuelle et singulière (*théomanie raisonnante* pour SWEDENBORG, 1899, selon G. BALLETT ; *monomanie* pour J. SAVONAROLE, 1902, d'après G. PORTIGLIOTTI...*hystérie* chez Sainte Thérèse, 1902, d'après H. ROUBY...).

Albert REGNARD indiqua une sorte de filiation dans un après-coup, entre médecine rétrospective et genèse des pathographies : « *en dépit de Platon, d'AULU-GELLE et SCHOPENHAUER, MOREAU (de TOURS) est bien l'inventeur de la théorie du génie = névrose : c'est lui le Dieu et LOMBROSO est son prophète* » (dans son article, Génie et folie ; réfutation d'un paradoxe, in *Annales médico-psychologiques*, 1898, 7, p. 195).

- En rupture, la *psychanalyse appliquée* (S. FREUD, 1897, première mention dans sa correspondance à W. FLIESS) aux domaines littéraires, mythologiques, artistiques, historiques, religieux... Le cas Christian HAITZMANN (*Eine Teufelsneurose im Siebzehnten Jahrhundert*, 1923, d'après FREUD...); la référence à l'inconscient, au refoulement, aux pulsions, au désir, fantasmes et à la subjectivité... sera ici de mise.

1. Dans *Les prophètes juifs. Etude de psychologie morbide (Des origines à Elie)* 1905, Charles Binet-Sangle parla d'une « *hétéroobservation* » (sic), p. 24, afin de requalifier en des termes différents le travail rétrospectif de « *Hieropsychologie* », ou (psychologie religieuse).

Nous nous sommes appuyés sur l'ouvrage capital de Wilhelm LANGE-EICHBAUM et Wolfram KURTH, *Genie, Irrsinn und Ruhm*, München/Basel : Ernst Reinhardt Verlag, 6^e éd. aug. et complétée, 1979, 764 p. (1^{ère} parution : 1928), qui répertorie 3655 références de pathographies et de monographies diverses.

L'article de Jacqueline CARROY. « L'étude de cas psychologique et psychanalytique (XIX^e siècle - début du XX^e siècle) », p. 201-229, in *Penser par cas.*/Dir. par J. C. PASSERON, J. REVEL. Paris : éd. de l'EHESS, 2005, 292 p., est éclairant sous quelques aspects, au même titre que la préface de Pierre FEDIDA à la réédition des *démoniaques dans l'art* [1887] de Jean-Martin CHARCOT et Paul RICHER, Paris : Macula, 1984, p. IV-XIV.

Enfin n'omettons pas de mentionner la « *psychologie historique* » fondée par Ignace MEYERSON, visant à la compréhension de l'esprit humain à partir de ses créations les plus objectives (œuvres d'art, langage mais également des rêves....), nécessitant une approche vouée à la pluridisciplinarité. Plus tardivement, certains auteurs dont principalement Jacques MAÎTRE se réclamèrent d'une approche de « *psychanalyse socio-historique* », celle-ci datant des années 1990.

LA « **GRANDE HYSTERIE** » PAR
 JEAN-MARTIN CHARCOT : *PHASES &*
PERIODES A LA SALPETRIERE
 [DERNIER QUART DU XIX^e SIECLE]

- *PRODROMES* : malaises, inappétence, vomissement, la malade devient mélancolique ou au contraire elle est en proie à une surexcitation extrême, les hallucinations sont fréquentes, crampes, tremblements..., *aura hystérique* avec douleur ovarienne, palpitation cardiaque, sensation de globe hystérique au cou, sifflement d'oreille, obnubilation de la vue puis perte de connaissance... autant de symptômes qui marquent le début de l'attaque hystérique :

1) Période épileptoïde

- *phase tonique* : mouvements de circumduction des membres supérieurs et inférieurs et perte de connaissance, gonflement du cou, convulsion en haut des globes oculaires, protrusion de la langue... se terminant par une immobilisation tétanique de tout le corps, avec l'écume qui monte aux lèvres.
- *phase clonique* : les membres raidis commencent à être animés d'oscillations brèves et rapides, le degré et l'amplitude augmentant jusqu'à de grandes secousses n'épargnant pas non plus la physionomie grimaçante du visage.
- *phase de résolution* : quand les mouvements s'apaisent, apparaît cette phase où le visage demeure bouffi et débordant d'écumes, les yeux clos, accompagné d'une respiration stertoreuse.

2) Période des contorsions et des grands mouvements (ou période clownique).

Ces deux ordres de phénomènes distincts ont pour fonction une dépense exagérée de force musculaire (cf. parallèle avec le développement de forces physiques supérieures à l'âge et au sexe de la personne, comme l'indiquait un des critères de possession du *Rituel des exorcismes* figurant dans le *Manuale Exorcismorum* de 1619).

- Les *contorsions* : attitudes *illogiques* (distinctes des *attitudes passionnelles*) où la malade est courbée en arrière, les pieds et la tête reposent seuls sur le lit, des variantes sont aussi exprimées, Jean-Martin CHARCOT parlant *d'arc de cercle* (ou « *opisthotonos* ») pour figurer au mieux cette posture.
- Les *grands mouvements* : oscillations rapides et étendues de toute une partie du tronc et des membres seulement, accompagnées de jappement, mouvement de flexion porté au point de mettre la tête au contact avec la plante des pieds, insensibilité, morsures, tentative de se déchirer le visage, déchirement violent... caractérisant la *variété démoniaque* de la grande Hystérie, quand cette période prédomine. Les malades reproduisent les principaux traits décrits par les démonographes dans leurs *traités*, touchant les anciens possédés lors des rituels exorcistes.

3) Période des attitudes passionnelles (dont *l'extase hystérique*).

L'hallucination préside cette période : chez les femmes, deux tableaux distincts peuvent se déclarer, empreint de représentations d'une idée ou d'un sentiment d'allure « *gaie* » (transport dans des jardins magnifiques, rêves, musique et amour, ayant une texture érotique...) ou bien « *triste* » (incendies, guerres, révolutions, assassinats...); chez les hommes, les visions lugubres occupent quasi exclusivement l'ensemble du tableau.

Toujours selon Jean-Martin CHARCOT et Paul RICHER, qui établirent un parallèle entre les mystiques Béatrix de NAZARETH ou encore Catherine de SIENNE et des hystériques internées à la Salpêtrière, tentant de postuler certains invariants tels la *rigidité* et les *contractures*, preuves figuratives de l'hystérie, rappelant opportunément que « *...une de nos malades, dans ses attaques d'extase, était entièrement rigide, les bras étendus dans l'attitude du crucifiement* » (in *Les démoniaques dans l'art*, p.108). Si, bien sûr, les signes extérieurs sont moins patents et saillants que ceux des possédées du démon, les attitudes religieuses de supplication, les attentes extatiques ou encore les sourires bienheureux ; hallucinations de la Sainte Vierge et autres attaques de crucifiement, « *folie de la croix* », ou aura hystérique... sont quelques uns des rares symptômes sur lesquels les salpêtrien peuvent s'appuyer.

P. RICHER admettait dès 1881 une grande variété d'extases (profane, mystique, cataleptique, somnambulique..., morbide, et/ou physiologique) rappelant l'ancien débat aliéniste opposant Alexandre BRIERRE de BOISMONT aux chantres de l'école de *physiologie historique*, citant au passage Claude MICHEA, Jules BAILLARGER et Jacques-Joseph MOREAU de TOURS.

RICHER affina donc son point de vue en explicitant que « *ce que je désire faire ressortir ici c'est qu'il existe une **extase mystique**, qui n'est autre chose que l'**attitude passionnelle** dont nous avons précisé plus haut les caractères, et que cette attitude passionnelle, fragment détaché de la grande attaque hystérique, est comme le fond commun sur lequel viennent se grouper les manifestations variées, bizarres ou extraordinaires qui donnent à un grand nombre de faits d'extase leur caractère merveilleux* » (P. RICHER, in *Etudes cliniques sur l'hystéro-épilepsie ou grande hystérie*, 1881, p. 321).

Par ailleurs, ces attaques passionnelles peuvent aussi se retrouver isolées sous forme de *représentations*, selon l'expression consacrée par les convulsionnaires jansénistes de Saint Médard. Enfin cette variété extatique peut, de manière isolée, être reproduite « *expérimentalement* » par des inhalations d'éther.

4) Période terminale.

Elle marque la fin de l'attaque, la connaissance a fait partiellement son retour, la malade demeurant temporairement dans un accès délirant, entrecoupé d'hallucinations et parfois de troubles du mouvement. Progressivement seulement la *volonté* et l'*intelligence*, en tant que sens internes, peuvent à nouveau se manifester, après leur suspension, en vue de reprendre la gouvernance, à l'encontre de l'*imagination*, afin de mieux la canaliser.

Dans sa variété délirante, la malade peut également faire des discours, voire prophétiser, tels les convulsionnaires au cimetière de Saint Médard...

Les quatre périodes de la **Grande Hystérie** donneront selon les cas une variété qui sera propre à chacune d'elles, atténuant par là même l'influence des autres : *variété épileptoïde* (1^{ère} phase), *variété démoniaque* (2^e phase), *variété extatique* (3^e phase), *variété délirante* (4^e phase).

Il s'agissait là pour les salpêtriers de spécifier la singularité en usant de ce subterfuge qui permit d'enfoncer la porte du religieux, exorciste et directeur de conscience étant du même coup disqualifiés, au profit d'une explication morbide. Celle-ci étant typique dans des variantes à la *Grande Hystérie*, *variété démoniaque* (2^e phase) ou *variété extatique* (3^e phase) qui peuvent avoir une existence formelle propre, sans forcément être figées par les lois de l'attaque hystérique décrites initialement par CHARCOT sur un mode prototypique. L'intérêt, comme nous le disions, fut d'ingérer *in fine* les manifestations religieuses [possessions démoniaques, extases mystiques] dans ce vaste édifice pathologique, qui n'est tout compte fait pas à une *variante* près. Les Salpêtriers furent là très habiles dans la récupération d'une critique qu'on leur adressa régulièrement, et qui faisait toute la difficulté de ceux qui tentèrent jusque là de circonscrire une entité nosographique particulière : l'hystérie est bien « *protéiforme* ».

SOURCES :

Cette partie fut rédigée à partir des oeuvres suivantes : Les « démoniaques convulsionnaires » d'aujourd'hui, p. 91-106, in *Les démoniaques dans l'art* de J. M. CHARCOT et P. RICHER (Delahaye et Lecrosnier) paru initialement en 1887. Nous avons travaillé à partir de la réédition de 1984 aux éditions Macula. Leçon VI. Description de la grande attaque hystérique, in *Oeuvres complètes de J. M. Charcot. Leçons sur les maladies du système nerveux* (Delahaye et Lecrosier) 1886, tome 1, p. 435-448. *Etudes cliniques sur l'hystéro-épilepsie ou grande hystérie* (Delahaye et Lecrosier) 1881 de P. RICHER.

SIMILITUDES & DISSEMBLANCES
ENTRE L'EXTASE ET L'HYSTERIE SELON UN
POINT DE VUE THEOLOGIQUE (A. LELONG),
A LA FIN DU XIX^e SIECLE

<i>GRANDE HYSTERIE</i> [CRISE]	<i>EXTASE MYSTIQUE</i> [INVASION]
<p><u>1^{ère} période épileptoïde</u>, celle-ci est précédée de sensations singulières, d'une boule en mouvement dans le corps, et d'une perte de connaissance avec privation de l'usage des sens accompagnée de mouvements divers.</p> <p><u>2^{ème} période clownique</u>. Période des contorsions, <i>convulsions</i> et <i>grands</i> mouvements.</p> <p><u>3^{ème} période des attitudes passionnelles</u>. Hallucinations gaies ou tristes avec attentes extatiques, sourires bienheureux, attaques de crucifiement.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Cette période <i>nécessite les préliminaires</i> des deux périodes précédentes (épileptoïde et clownique) en plus des prodromes, préludes obligés de l'hallucination extatique de l'hystérique. - <i>Evolution régulière</i> par phases et périodes intermittentes bien distinctes. - Chaque hystérique a une hallucination qui lui est propre et qui revient, la même à la fin de chacune des attaques : « <i>les mêmes personnages et les mêmes scènes se reproduisent dans toutes les attaques, l'ordre dans lequel les hallucinations ont lieu n'est pas modifié...</i> » selon Ch. Richet (p. 269). - L'hystérique <i>divague</i>, prononce des phrases incohérentes, sans ordre ni suite conformes à la mobilité de ses pensées. - L'accès hallucinatoire passé, il ne reste généralement dans la conscience <i>aucun souvenir</i> de ce qui a eu lieu, la malade a oublié. - « <i>L'hystérie [...] détermine presque toujours l'énervement, l'hébétement et la stupidité, souvent un violent penchant pour le vice, si elle ne va pas jusqu'à la folie</i> » (p. 370). 	<p>L'invasion de l'extase a lieu sans transition préalable, sans boule ni mouvements désordonnés, seul un « <i>frémissement du corps</i> » (p. 367) se manifeste. Les seuls phénomènes qui se produisent sont la rigidité et l'immobilité, dans le calme.</p> <p style="text-align: center;">} <i>calme et silence.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - L'extase mystique est instantanée, <i>sans phase préliminaire</i>, l'épilepsie et les convulsions ne l'amènent pas ni ne l'accompagnent. - L'extase n'est pas assujettie à cette évolution régulière, la <i>variété la plus grande</i> en est le caractère. - « <i>Chez les extatiques, les scènes changent continuellement, il n'y a de règle que l'extase. Ordinairement, rien ne se manifeste de l'extérieur ; tout se passe au plus intime de l'âme</i> » d'après A. Lelong (p. 360). - Si l'extatique parle de l'objet de sa vision, c'est <i>volontairement</i>, quand bien même il peut se produire au moment de l'extase des cris, soupirs, larmes, réclamations, cependant sans trouble ni agitation convulsive. - Dans l'extase, la <i>mémoire se conserve</i>, tel Ste Thérèse décrivant les différentes phases de ses ravissements et les demeures du château de l'âme. - Amour du bien que l'extase allume au niveau du cœur, l'extatique étant prêt à tout sacrifier pour Dieu : « <i>c'est l'héroïsme</i> » (p. 370).
[REGION <i>AUTOMATIQUE</i>]	[REGION <i>SUPERIEURE</i>]

MISE EN PERSPECTIVE DE LA
« **GRANDE HYSTERIE** » ET DE L'**EXTASE**
MYSTIQUE A LA FIN DU XX^È SIECLE
(A. LELONG)

<i>HYSTERIE (GRANDE)</i> Charcot [Salpêtrière]	<i>EXTASE (MYSTIQUE)</i> Théologie [catholique]
<p>I. Phénomènes propres à l'ordre mental :</p> <p>Trouble des fonctions mentales, la <i>volonté</i> est désorientée, et ne peut plus diriger l'esprit, l'<i>intelligence</i> est obscurcie, la mémoire disparaissant avec elle, l'imagination reste vive mais sans direction, dérégulée.</p> <p>-<i>Mobilité extrême</i> dans les facultés affectives avec une alternance des émotions témoignant de leur inconstance, considérée comme une faiblesse.</p> <p>Dissimulation instinctive : « <i>besoin invétéré et incessant de mentir sans cesse, sans objet [...], induire en erreur [...] raconter des histoires absolument fausses</i> » p. 368.</p> <p>[Désir irrésistible d'attirer l'attention]</p> <p>II. Fonctions organiques : HYSTERIE Morbide</p> <p>Productions de <i>paralysie</i> ou d'<i>anesthésie</i> chez les hystériques, cette perte de sensibilité pouvant affecter différents organes et déterminer le délire, dont la durée oscille entre quelques heures et plusieurs années.</p> <p>→ Etat [<i>permanent</i>] chez le patient névrotique, désordre profond de l'organisme, caractère morbide.</p>	<p>I. Phénomènes propres à l'ordre mental :</p> <p>Les fonctions mentales ne sont pas perturbées, au contraire, <i>lucidité de l'intelligence</i> et harmonie parfaite de la <i>volonté</i> en accord avec le bien. ex. : Ste Thérèse, Ste Catherine de Sienne...</p> <p><i>Constance émotionnelle</i> sur le plan moral chez les saints extatiques : amour constant du bien, charité ardente, culte de la pureté, innocence.</p> <p>Horreur du mensonge, la vérité prime, « <i>au lieu de chercher à tromper, ils détestent tout artifice de langage</i> » p. 366.</p> <p>[Ils cachent les faveurs célestes dont ils sont objet].</p> <p>II. Fonctions organiques : EXTASE Ravissement</p> <p>Union <i>corps/âme</i>, l'extase qui se passe toute entière dans l'âme qu'elle ravit à des répercussions sur l'organisme, pouvant y produire des troubles fonctionnels analogues à l'hystérie : immobilité, insensibilité, paralysie.</p> <p>→ Etat [<i>passager</i>] chez le mystique dans l'extase, les effets sur l'organisme disparaissant souvent avec elle.</p>

RAVISSEMENT DIVIN ET HYPNOTISES
POSSEDES DU DEMON : CRITERIOLOGIE
 DIFFERENTIELLE, SELON LE Dr. CHARLES HELOT
 [1897-1908]

Dans le second chapitre, « le ravissement divin et la possession diabolique » (in *L'Hypnose chez les possédés*, 1908, 3^e éd.), Charles HELOT postula une séparation de l'esprit et de l'animal humain, c'est à dire une *division* entre l'*âme* (principe spirituel) et le *corps*, division qui se retrouve dans les deux situations que nous examinerons ci-dessous.

POSSESSION DEMONIAQUE [<i>HYPNOTISES</i>]	RAVISSEMENT DIVIN [<i>MYSTIQUES</i>]
Le <i>démon</i> rapte l'animal et prive l'esprit, plus ou moins, de l'action qu'il pourrait avoir sur les facultés sensibles et le corps.	<i>Dieu</i> s'empare de l'esprit et laisse l'animal privé des impulsions spirituelles qui le feraient mouvoir.
POSSESSION → accaparement de l'animal humain par le diable, même contre la volonté humaine.	RAVISSEMENT → enlèvement de l'esprit humain par Dieu, la volonté humaine n'a plus d'influence.
Le démon <i>blasphème</i> au travers de l'appareil phonatoire du possédé.	Le mystique ravie en Dieu <i>ne parle pas</i> (sauf obéissance à Dieu, qui lui demanderait de parler).
Durant [<i>l'extase pathologique</i>], l'esprit n'a pas la conscience de lui-même et, si la personne sort de l'accès, elle n'en conserve plus de souvenir clair.	Durant [<i>l'extase divine</i>], « <i>l'esprit perdu en Dieu à la conscience de lui-même et du bonheur dont il jouit</i> » (p. 18), conservant après coup le souvenir.
<i>Rigidité</i> provoquée par l'action directe du démon, de l'exorciste ou de l'hypnotiseur.	<i>Rigidité</i> quand l'esprit est enlevé par Dieu hors des sens intérieurs et extérieurs, ne pouvant ni agir ni recevoir d'impressions de l'extérieur (privé des facultés sensibles).
- Rigidité liée à une <i>volonté étrangère</i> .	- Rigidité <i>purement passive</i> , commence et cesse avec l'accompagnement divin.

Charles HELOT qui fut médecin expert auprès du diocèse de Rouen, pour les affaires de possessions entre 1870 et 1890, appartenait aussi à la Société Saint-Luc. Marqué par son expérience, ayant assisté à de nombreux exorcismes, et de plus, fervent catholique, l'auteur avait la certitude que la possession ne pouvait pas être réduite à la névrose. Par ailleurs, il supposait que le démon se dissimulait toujours derrière un masque, *contrefaisant* tantôt la pathologie, se servant de l'hypnotisme afin d'investir l'imagination du sujet, de le corrompre en vue de le posséder. Autrement dit encore, pour ce médecin catholique, il y avait toujours un *Autre* derrière l'autre, et pour les choses concernant les phénomènes hypnotiques, il ne faisait aucun doute pour lui que cet *Autre* en question était bien le démon. Auteur prolifique, il publia une série d'opuscules ou d'ouvrages d'importance conséquente pour l'apologétique catholique, tels *Névroses et Possessions diaboliques* (Bloud & Cie) 1897 ; *L'Hypnotisme franc et l'Hypnotisme vrai* (Bloud & Barral) 1896 ; *Le Diable dans l'Hypnotisme* (Bloud & Cie) 1898 ; et enfin *L'Hypnose chez les possédés* (Bloud & Cie) 1908, pour sa troisième édition.

DELIRE CHRONIQUE
A EVOLUTION SYSTEMATIQUE
 EN QUATRE PERIODES,
 PAR VALENTIN MAGNAN [1882-1911]

1° Période d'incubation passe généralement inaperçue.	{	Soupçons, interprétations délirantes.	}	1° <i>Inquiets</i>
2° Systématisation commençante Préoccupations pénibles Délire de persécution.	{	Démonopathes Possédés Ensorcelés Lycanthropes.	}	Electrisés, magnétisés Empoisonnés Mouchardés Volés, ruinés.
3° Systématisation de plus en plus accentuée.	{	Démonolâtrie Théo- manes { Dieu St.-Esprit Christ Ste-Vierge.	}	Méga- lomanes { Empereurs, Rois, Députés, Présidents de République, Millionnaires.
Délire des grandeurs stéréotypé.	{	Antéchrist Jeanne d'Arc Prophètes.	}	Réformateurs, Inventeurs.
4° Période terminale ou de dissolution.	{		}	4° <i>Déments</i>

Un ensemble de commentaires restent à être énoncés : tout d'abord le tableau ci-dessus peut être séparé verticalement, avec d'un côté les « *délires du moyen-âge* » (croyances superstitieuses), et de l'autre côté les « *délires modernes* » (qui sont alimentés par les progrès des sciences et de l'industrie, avec en arrière-plan les luttes politiques et la nouvelle organisation sociale...).

Dans son cours dispensé en 1890-91 sur le « *délire chronique à évolution systématique* », MAGNAN précisa encore que « à la fin du moyen-âge et à la Renaissance on parlait de sorcellerie, d'esprit malin, d'obsession et de possession diaboliques ; le délire n'était que le reflet de ces croyances, de ces préjugés que l'ignorance rendait encore plus profonds. A la fin du dix-huitième siècle, le mesmérisme et le fluide magnétique, plus tard, le spiritisme avec les esprits frappeurs, les tables tournantes, servaient aux persécutés d'explication à leurs sensations malades. De nos jours les luttes politiques, les grandes forces naturelles, les applications nombreuses des agents physiques et chimiques, le magnétisme, l'hypnotisme, la suggestion, les microbes, les grandes sociétés politiques ont remplacé le merveilleux, attirent l'attention et deviennent le point de départ des idées délirantes. Les démonopathes, les lycanthropes ne sont autres que des persécutés. Mais tandis que les diables, les sorciers, les esprits malins tourmentent les premiers, les persécutés de nos jours sont tourmentés par les

jésuites, les francs-maçons, la police secrète, ou bien encore par l'électricité, le téléphone, les microbes etc. Les premiers deviennent Dieu, l'Antéchrist, Jeanne d'ARC, prophètes, les autres deviennent Empereurs, Rois, Présidents de la République, Réformateurs etc. » (in Le Délire chronique à évolution systématique [1891], L'Harmattan, 1998, p. 74-75).

Complétons enfin par des « *délires mixtes* » qui sont constitués par l'association d'éléments propres aux « *délires du moyen-âge* » et de caractéristiques des « *délires modernes* », configurant la **couleur** de ces délires mixtes.

Nos dates énoncées dans le titre, [1882-1911] sont motivées par l'apparition du concept de « délire chronique » dans la nosologie chez MAGNAN en [1882] (selon Thierry HAUSTGEN, in *Histoire des psychoses*, 1997, p. 77) ainsi que les leçons qu'il donna à l'asile Sainte-Anne sur ce thème, dont des résumés furent publiés dès 1883 dans des périodiques médicaux, tels la *Gazette des hôpitaux*, le *Progrès médical*... (sources, in Exposé des titres et travaux scientifiques de V. MAGNAN, 1935, p. 49-51, et au-delà...).

Dans le *Progrès médical* de 1883 paru le résumé de l'ouverture du cours de V. MAGNAN, portant sur les **délires mystiques** qui sont toujours encore, constata l'auteur, désignés sous les termes de *théomanie* ou de *démonopathie*, alors même que la monomanie ne devrait plus avoir cours. L'auteur ajouta que « *les aliénés mystiques ne sont que des aliénés ordinaires. Les prophètes des temps bibliques, les sorciers du moyen-âge correspondent exactement aux messies et aux empereurs de nos asiles !* » (p. 87), plus loin il insista sur le « *chemin pathologique* » parcouru par l'aliéné, la physionomie du délire qui dépend des conditions du milieu où vit l'individu (insistant déjà sur les *colorations* différentes entre le moyen-âge et aujourd'hui). Enfin les délires mystiques peuvent se montrer sous une forme épidémique, MAGNAN relevant trois éléments : les *intoxiqués* (mandragore, jusquiame, belladone, opium, alcool...) ; les *débiles, nerveux, mal équilibrés* (en état de réceptivité spéciale, préparés par des pratiques religieuses exagérées, par la croyance au surnaturel...) ; et enfin les *délirants chroniques ordinaires* (qui sont les vrais chefs de file qui entraînent la masse des « *prédisposés* » de la catégorie précédente).

Le *délire chronique à évolution systématique* fit par la suite l'objet de longues discussions à la société médico-psychologique entre le 25 octobre 1886, date de la première séance, et le 25 juin 1888 pour la dernière. Ont pris part à ces conversations animées, la fine fleur des aliénistes de l'époque, dans l'ordre d'interventions suivant : P. GARNIER, J. FALRET, H. DAGONET, L. DELASIAUVE, M. BRIAND, J. COTARD, J. CHRISTIAN, B. BALL, H. SAURY, L. CAMUSET, G. DOUTREBENTE, G. BALLETT, V. MAGNAN, J. SEGLAS, C. FERÉ, A. RITTI, G. PICHON, E. MARANDON de MONTYEL. MAGNAN publia ensuite ses Leçons cliniques sur les maladies mentales (qui eurent deux éditions, 1891 et 1893) et qui reprenaient son vaste édifice.

Malgré son démembrement progressif sous l'impulsion du second classicisme de la psychiatrie française au début du XX^e siècle (plus préoccupé de dégager des *mécanismes délirants en cause* dans les maladies mentales) par P. SERIEUX et J. CAPGRAS, G. BALLETT, G. G. de CLERAMBAULT, et E. DUPRE, MAGNAN rédigea avec son disciple...SERIEUX un article portant toujours sur son délire chronique, en [1911], pour le compte du Traité international de psychologie pathologique et de thérapeutique des maladies mentales (Alcan), tome 2, paru sous la direction d'A. MARIE.

*ÉPIDÉMIES PSYCHIQUES, CONTAGIONS
MENTALES, PSYCHOSES COLLECTIVES : ENTITES
NOSOGRAPHIQUES ET MECANISMES SOUS-JACENTS
PRESENTES CHRONOLOGIQUEMENT [XV^e – XX^e s.]*

[Entités nosographiques]

[Figures littéraires et mécanismes]

- XV^e s. - *Tarentisme* (N. PEROTTI, XV^e s.; G. BAGLIVI, 1695 ; A. KIRCHER, 1641 ; F. BOISSIER de SAUVAGES, 1763 ; C. LINNE, 1763...).
- *Chorea Sancti Viti* (J. SCHENCK, 1609 ; N. TULP, F. PLATER, 1602 ; G. HORSTIUS, 1528 ; D. SENNERT, 1656 ; T. SYDENHAM, 1682 ; E. M. BOUTEILLE, 1810 ; W. CULLEN, 1819 ; P. PINEL, 1899...).
- ↓
- PARACELSE (1658) → *chorea imaginativa*
→ *chorea lasciva*
→ *chorea naturalis*
- *Corybantiasme* (O. BRUNSFELS, 1524 ; A. MAURY, 1847...).
- XIX^e s. - *Tanzwuth* (J. F. HECKER, 1832) traduit en *dansomanie* (1834) et *dancingmania* (1844).
- *Choréomanie* (L. F. CALMEIL, 1845 ; A. DAVIDSON, 1867 ; ATGIER, 1891).
- *épidémie d'hystéro-démonopathie* (L. F. CALMEIL, 1845 ; A. CONSTANS, 1861 ; P. KUHN, 1865...)
- *épidémie de théomanie extato-convulsive* (L. F. CALMEIL, 1845).
- *Folies épidémiques* (A. BRIERRE de BOISMONT, 1849).
- *Délire similaire* (J. J. MOREAU de TOURS, 1859 ; L. R. MARET, 1875 ; R. EMMA, 1931)
- *Folie communiquée* (J. BAILLARGER, 1860 ; J. M. REGENT, 1886 ; MARTINENQ, 1887 ; BELLAT, 1889 ; F. LARNAULT, 1893 ; G. G. CLERAMBAULT, 1902...) ; *Inducierte Irresein* (A. LEHMANN, 1883 ; J. JOERGER, 1889... C. ANDERSON, 1934) pour la version germanique.
- *Contagion nerveuse* (E. BOUCHUT, 1862 ; R. REMAK, 1864).
- *Tentation, obsession, possession, infestation...* (Concepts des démonologues et des démonographes chrétiens de la Renaissance).
- *Passive contagion & Strong imagination* (K. DIGBY, 1658).
- *Communication contagieuse des imaginations fortes* (N. MALEBRANCHE, 1674).
- *Epidemical madness* (ANONYME, 1735).
- *Contagion par la parole, passions contagieuses...* (F. de La ROCHEFOUCAULT ; F. FENELON ; J. J. ROUSSEAU...).
- *Contagion sacrée* (P. HOLBACH, 1768).
- *Influence of the passions* (W. FALCONER, 1788).
- *Sympathetic Imitation & Contagious Tendancy* (D. STEWART, 1827).
- *Imitation contagieuse* (P. LUCAS, 1833).
- *Infectiousness of insanity* (K. W. IDELER, 1838).
- *Psychiche infection* (J. C. HOFBAUER, 1846 ; L. WITKOWSKI, 1879 ; L. BOVMAN, 1898).
- *Familial mental infection* (R. WOLLENBERG, 1852).
- *Crédivité* (J. P. DURAND de GROS, 1855).
- *Epidemic fanaticism* (R. R. MADDEN, 1857).
- *Sporadische psychiche ansteckung* (W. NASSE, 1872 ; KOSTER, 1877 ; KEIBEL, 1884...).
- Trois lois propices à la *folie à deux* de C. LASEGUE et J. FALRET (1873) sont postulées : induction, milieu clos, vraisemblance.
- *Suggestion hypnotique* (P. DESPINE, 1880 ; H. BERNHEIM, 1883).

- **Hexenwahn** (G. ROSKOFF, 1865 ; W. SOLDAN et H. HEPPE, 1880 ; J. HANSEN, 1901 ; E. DELCAMBRE 1948-49...).
- *Délire en partie double* (L. R. MARET, 1868).
- *Chorée imitative* (KACHINE, 1869).
- *Délire communiqué* (H. LEGRAND du SAULLE, 1871).
- *Epidémie d'affections mentales et nerveuses* (SAURIA, 1872).
- *Folie à deux* (C. LASEGUE et J. FALRET, 1873 ; F. MACEY, 1874 ; F. L. ARNAUD, 1893...).
- *Chorée rythmique hystérique* (J. M. CHARCOT, 1879) en tant que grande chorée épidémique du moyen-âge.
- *Contagious insanity* (E. SEGUIN, 1879 ; G. CARIER, 1903).
- *Psicose epidemica* (G. SERGI, 1880).
- *Folie simultanée* (E. REGIS, 1881).
- **Extase religieuse épidémique** (P. RICHER 1881).
- *Folie imposée, simultanée, communiquée* (E. MARANDON de MONTYEL, 1881).
- *Epidémie à phénomènes hystéro-choréiques* (M. BOUZOL, 1882).
- *Folie hystérique épidémique* (H. LEGRAND du SAULLE, 1883 ; A. MAIRET et SALAGER, 1910).
- *Folie parallèle* (G. SAVAGE et C. GILL, 1883).
- *Reciprocal insanity* (R. PARSONS, 1883).
- *Folie gemellaire* (B. BALL, 1884), traduit en *zwillingspsychosen* (H. SCHUTZ, 1887) et *zwillingsirresein* (H. EUPHRAT, 1888).
- *Collective insanity* (W. IRELAND, 1886).
- *Double insanity* (H. TUKE, 1887).
- **Contagion du délire religieux** (J. M. DUPAIN, 1888).
- *Folie choréique* (ROSAGUITI, 1888 ; E. REGIS, 1890...) devenant les *psychoses choréiques* (E. O. ROUSSEAU, 1896).
- *Imitation* (G. TARDE, 1890 ; P. JANET, 1921-22).
- *Ivresse émotionnelle et intoxication psychique* (C. FERE, 1892).
- **Foi qui guérit** (J. M. CHARCOT, 1892), sujet spécial (suggestible) et maladie spéciale (hystérie).
- *Contagion de la folie* (PRONIER, 1892), qui insista sur la distinction d'un agent actif et d'un agent passif.
- *Contagion mentale* (E. MARANDON de MONTYEL, 1894 ; A. VIGOUROUX et P. JUQUELIER ; G. HALBERSTATT, 1906 ; G. DUMAS, 1911...).
- *Ame des foules* (G. LE BON, 1895) dite aussi *âme collective*, dont trois mécanismes principaux la constituerait : *anonymat, contagion mentale, et suggestibilité*.
- *Psychopathologische Auslösung* (W. WEYGANDT, 1904).
- *Contagion des délires vs contagion des psychoses* (HALBERSTADT, 1906).
- *Trois modes d'interactions psychologiques*, selon W. H. HELLPACH (1906) : *einredung* (persuasion), *einfühlung* (empathie), *eingebung* (suggestion), à propos des *Geistigen Epidemien*.
- *Massenepidemien et Massensuggestion* (H. GUDDEN, 1908).
- *Contagion réciproque* (E. LEROY et M. DUCOSTE, 1920).
- *double identification* (S. FREUD, 1921), avec un moi individuel sous la dépendance d'un sur-moi collectif.
- *Psychoses en foyer* (P. COURBON, 1927), initiées par *induction, par post-duction, par cum-duction* et par *coïncidence*.
- *Inter-réactions inconscientes* (J. LACAN, 1932).
- *Inflation psychique et réviviscence des archétypes* (C. G. JUNG, 1935).
- **Démonopathie familiale** à *induction réciproque* (J. DELAY, P. DENIKER et alii, 1954).
- *Psychose collective* (G. HEUYER, 1954) favorisée par : *l'idée fautive ; la peur ; les conditions du groupe et du milieu social*.

- *Hyponcondrie à deux* (de BRUN, 1888).
- ***Epidémie de folie religieuse*** (N. RODRIGUEZ, 1898).
- *Psychopathies épidémiques des foules* (C. LOMBROSO, 1899).
- *Maladies mentales familiales* (P. FOUQUE, 1899 ; F. L. ARNAUD, 1900 ; M. TRENEL, 1900...).
- *Psychiche epidemien* (W. WEYGAND, 1904 ; V. M. BECHTEREW, 1910...) ou *Geistige epidemien* (W. HELLPACH, 1906).
- *Délires collectifs* (G. G. de CLERAMBAULT, 1907 ; R. PARA, 1934...).
- ***Epidémie mystique*** (G. PORTIGLIOTTI, 1909).
- *Folie familiale* (B. ETCHEPARE, 1910).
- *Psychoses familiales* (R. VIGOUROUX et M. TRENEL, 1910 ; G. DEMAY, 1913).
- *Aliénation induite* (K. JASPERS, 1913).
- *Conjugal insanity* (J. RHINE, 1922).
- *Massenwahn* (K. BASCHWITZ, 1924 ; T. ERSMANN, 1931) traduit en *Psychose collective* (G. HEUYER, 1954 ; M. HAMON, 1955 ; H. ELLENBERGER, 1967...).
- *Psychose simultanée* (G. G. de CLERAMBAULT, 1924).
- *Influenced psychoses* (A. GORDON, 1925).
- *Psychose en foyer* (P. COURBON, 1927).
- *Folie conjugale* (BLUMME, 1929 ; RIETI, 1930 ; R. HOURTIGUET, 1942) et son pendant le *Délire Conjugal* (J. BEAUDOIN et E. MARTIMOR, 1937).
- *Délire convergent* (H. CLAUDE et J. LACAN, 1931).
- ***Mystic paranoïa*** (H. PIKE, 1933).
- *Paranoïa conjugale* (RICHTENZAIN, 1934).
- *Simultaneous psychoses* (H. B. LANG, 1936).
- ***Mysticisme collectif*** (P. BEAUSSART, 1939).
- *Psychosis of association* (A. GRALNICK, 1942).
- ***Extases collectives*** (P. de FELICE, 1947).
- *Délire à deux et à plusieurs* (J. DELAY et P. DENIKER, 1955) envisagé d'un triple point de vue : facteurs *constitutionnels* (prédisposition involontaire), *institutionnels* (système clos préexistant) et enfin *évènementiels* (évènements de vie qui vont contribuer à la ségrégation du groupe pathologique).
- *Double bind* (D. JACKSON et alii, 1956).
- *Pseudo-mutualité* (L. C. WYNNE et alii, 1956).
- *Mythe familial* (P. WATZLAWICK et J. WEAKLAND, 1965-74).
- *Scénario familial* (R. LAING, 1976).
- *Syndrome de Stockholm* (F. OCHBERG, 1978).
- *Couple insécable* (Q. DEBRAY, 1989) entre idéaliste passionné psychotique et idéaliste passionné névrotique.

- *Délire familial* (J. DELAY, P. DENIKER et J. ALBY, 1956 ; R. WARTEL, 1971...).
- *Folie familiale simultanée* (R. BASTIDE, 1965).
- *Transe hystéro-démonopathique* (M. BOURGEOIS et J. BROUSTRA, 1974).
- *Psychose de quartier* (J. POSTEL, 1993).
- *Trouble délirant induit* (CIM 10, 1994).
- *Fièvre obsidionale* (M. POROT, 1996).
- *Trouble psychotique partagé* (DSM IV, 1998).

Il semblerait que le modèle matriciel principal (mis à part les épidémies de sorcellerie et de possession démoniaque) fut la *danse de Saint Guy*, qui préoccupa dès le XVI^e siècle la plupart des grands médecins, nosographes, aliénistes et neurologues, de J. SCHENCK, N. TULP, F. PLATER, PARACELSE, G. HORSTIUS, T. SYDENHAM, D. SENNERT, W. CULLEN, F. BOISSIER de SAUVAGES... jusqu'à P. PINEL, J. F. C. HECKER, L. F. CALMEIL, P. RICHER ou encore J.- M. CHARCOT. Ce phénomène populaire fut saisi par la médecine, individualisé en entités nosographiques, intégré à des systèmes classificatoires plus généraux, gratifié de sémiologies, subdivisé notamment par T. SYDENHAM (1682) en deux espèces distinctes. Précisons que les terminologies propre à cette manifestation ont évolué, au gré des époques, des langues et des nations : *Chorea Sancti-Viti* (partagée en trois occurrences distinctes par PARACELSE en 1658), *Sankt Veit*, *St. Johns chorea*, *St. Vitus chorea* ; introduit en France par E. M. BOUTEILLE sous le terme de *Danse de Saint Guy* (1810), nommé aussi *Tanzplage* (fléau de la danse) ou *chorea Germanorum*, *Tanzwuth* (selon J. F. C. HECKER, 1832) qui sera traduit en *dansomanie* (1834) et en *dancingmania* (1844). L. F. CALMEIL parla d'une *choréomanie* (1845) et J. - M. CHARCOT d'une *chorée rythmique hystérique* (1879) en lien direct et rétrospectif, selon ce même auteur, avec la *chorea major*. En parallèle, une autre chorée dite de Sydenham (1682), idiopathique et distincte de la précédente fut théorisée, aboutissant notamment (1875) vers une individualisation d'une *chorée dégénérative de Huntington*.

A notre connaissance, le premier écrit associant les termes de folie et d'épidémie de manière explicite, dans le titre, fut *An account of the progress of an epidemical madness*, paru en 1735 sous couvert d'anonymat. Par ailleurs plusieurs auteurs allemands forgèrent des entités ou des syndromes intégrant le vocable – « *Masse* » – (la masse, la foule, le groupe au sens large du terme), tels *Massenepidemiem* et *Massensuggestion* (H. GUDDEN, 1908) ; *Massenerscheinung* (H. FREIMARK, 1920) ; *Massenwahn* (K. BASCHWITZ, 1924) ; ou bien encore *Massenneurose* (M. BURGER, 1949)...

Ensuite, les travaux novateurs des aliénistes C. LASEGUE et J. FALRET sur la *folie à deux* (1873)¹ et le dégagement de trois lois propices à sa réalisation, relancèrent de manière féconde des entités, mais surtout des *mécanismes* explicatifs de folie à plusieurs, chez des auteurs aussi illustres que H. BERNHEIM, P. JANET, G. LE BON, E. REGIS, G. G. de CLERAMBAULT, H. TUKE, S. FREUD, K. JASPERS, H. CLAUDE, J. LACAN, C. G. JUNG, R. LAING... jusqu'à l'école de Palo-Alto et au-delà.

1. En fait le mémoire communiqué par Lasègue et Falret à la Société médico-psychologique date du 30 mai 1873, mais ne sera publié dans son intégralité que dans les *Annales médico-psychologiques* en septembre 1877 et dans les *Archives générales de médecine* en novembre 1877. Dans notre tableau nous avons indiqué la date de 1873.

Enfin nous avons fait figurer en gras les entités nosographiques dont la terminologie avancée est en lien nominatif explicite avec le religieux [sur les versants *mystiques* ou *démoniaques*], lointains avatars des concepts des démonologues et démonographes de la Renaissance (*tentation, obsession, possession, contagion, infestation...*).

D'un point de vue chronologique [1845-1974] les entités nosographiques sont les suivantes : *épidémie d'hystéro-démonopathie* (L. F. CALMEIL, 1845) ; et son pendant, *l'épidémie de théomanie extato-convulsive* (L. F. CALMEIL, 1845) ; *Hexenwahn* (G. ROSKOFF, 1865) ; *extase religieuse épidémique* (P. RICHER, 1881) ; *contagion du délire religieux* (J. M. DUPAIN, 1888) ; *épidémie de folie religieuse* (N. RODRIGUEZ, 1898) ; *epidemie mystiche* (G. PORTIGLIOTTI, 1909) ; *Mystic paranoïa* (H. PIKE, 1933) ; *extases collectives* (P. de FELICE, 1947) *démonopathie familiale* (J. DELAY, P. DENIKER et alii, 1954) ; *transe hystéro-démonopathique* (M. BOURGEOIS et J. BROUSTRA, 1974). En contrepoint, J. M. CHARCOT parla de la *foi qui guérit* (1892) en tant que mécanisme requérant une double caractéristique : sujet spécial (en tant qu'il est suggestible) et maladie spéciale (la Grande Hystérie).

Insistons par ailleurs sur l'aspect *familial* en tant qu'autre terrain propice afin d'observer ces délires et d'en dégager des lois et autres mécanismes explicatifs. Nous allons ici tracer de manière très brève une filiation marquée par la référence explicite de la famille ou de la fraternité, mentionnée dans la terminologie de l'entité ou du mécanisme, entre **1852** (première mention) et **1989** : *Familial mental infection* (R. WOLLENBERG, 1852) ; *Folie gémellaire* (B. BALL, 1884) ; *Zwillingspsychosen* (H. SCHUTZ, 1887) ; *Zwillingsirresein* (H. EUPHRAT, 1888) ; *Folie familiale* (B. ETCHEPARE, 1910) ; *Psychoses familiales* (R. VIGOUROUX et M. TRENEL, 1910) ; *Conjugal insanity* (J. RHINE, 1922) ; *Psychose au foyer* (P. COURBON, 1927) ; *Folie conjugale* (BLUMME, 1929) ; *Paranoïa conjugale* (RICHTENZAIN, 1934) ; *Délire conjugal* (J. BEAUDOIN et E. MARTIMOR, 1937) ; *Délire familial* (J. DELAY, P. DENIKER et J. ALBY, 1956) ; *Folie familiale simultanée* (R. BASTIDE, 1965) ; *Mythe familial* (P. WATZLAWICK et J. WEAKLAND, 1965-72) ; *Scénario familial* (R. LAING, 1976)...jusqu'au *Couple insécable* (Q. DEBRAY, 1989).

Précisons enfin que certains auteurs cités ne sont pas des médecins, tels entre autre G. TARDE, G. LE BON, E. DELCAMBRE, P. de FELICE ou encore R. BASTIDE...

□ BIBLIOGRAPHIE

BARTHOLOMEW Robert E. Tarantism, dancing mania and demonopathy : the anthropological aspect of 'mass psychogenic illness'. In : *Psychological Medicine*, 1994, 24, p. 281-306.

CRABOL Nathalie. *Délires et psychoses collectives, et leur illustration par les phénomènes sectaires*. Mémoire de D.E.S. de Psychiatrie, Inter-région Nord-Est, 2001, 79 p.

Diverses bibliographies de thèses portant sur ce sujet et que nous avons consultées.

ELLENBERGER Henri F. Psychoses collectives. In : *Encyclopédie Médico-chirurgicale. Psychiatrie*, 37725 C 10, 5- 1967, 10 p.

FAGUET Robert, TAGUET Kay. *Extraordinary Disorders of Human behavior.* /Ed. by Claude FRIEDMANN, Robert FAGUET. New-York and London : Plenum press, 1982, XV - 314 p. La Folie à Deux, p. 1-14.

HUNTER Richard, MACALPINE Ida. *Three hundred years of psychiatry 1535-1860. A history presented in selected texts.* London : Oxford university press, 1963, XXVIII - 1108 p .

KESSLER Stefan. *Die Folie à deux.* Zürich : Juris Druck, 1970, 35 p. (Source très précieuse en références).

RAUSKY Franklin. Communication hypnotique et délire familial. In : *Hypnose, langage et communication.*/Sous la dir. de Didier MICHAUX. Paris : Imago, 1998, p. 213-222.

RAUSKY Franklin. Parents délirants, enfants délirants : arbre généalogique et biographie familiale dans le délire intergénérationnel. In : *Cliniques Méditerranéennes*, 2000, 63, p. 207-222.

ROSEN Georges. *Madness in Society. Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness.* London : Rountledge & Kegan Paul, 1968, 337 p. Chapter Seven. Psychic epidemics in Europe and the United States. Dance frenzies, Demonic possession, Revival. Movements and related phenomena, fourteenth to twentieth centuries, p. 195-225.

INDEX DES THESES DE MEDECINE
ALIENISTE ET DE PSYCHIATRIE FRANCAISE
PORTANT SUR LA *FOLIE SIMULTANEE*
ET LES *DELIRES A DEUX* [1874-2000].

- MACEY François. *De la folie communiquée ou du délire à deux ou plusieurs personnes*. Paris, **1874**, 32 f.
- MOREAU DE TOURS Paul. *De la contagion du suicide, à propos de l'épidémie actuelle*. Paris, **1875**, 79 f.
- REGIS Emmanuel. *La folie à deux ou folie simultanée avec observations recueillies à la clinique de pathologie mentale, asile Sainte-Anne*. Paris, **1880**, 94 f.
- PORTAZ Paul. *Contribution à l'étude de la folie à deux (folie simultanée)*. Lille, **1885**, 53 f.
- CHPOLIANSKI Israël. *Des analogies entre la folie à deux et le suicide à deux*. Paris, **1885**, 76 f.
- REGENT Jean-Marie. *Contribution à l'étude de la folie à deux, ou folie communiquée*. Paris : **1886**, 47 f.
- PROUST René Auguste. *Etude sur la folie à deux*. Paris, **1895**, 59 f.
- FOUQUE Paul. *Maladies mentales familiales*. Paris, **1899**, 83 f.
- SOREL François. *Contribution à l'étude de la folie à deux, rôle de l'imitation dans la contagion de la folie à deux*. Bordeaux, **1900**, 76 f.
- FRAYSSE Louis Casimir. *Contribution à l'étude du délire à deux*. Toulouse, **1903**, 52 f.
- CAZANOVE Franck. *Etude de psychologie, de criminalité et de folies collectives. Les femmes dans la foule, leur responsabilité criminelle*. Bordeaux, **1904**, 120 f.
- HALBERSTADT Grégoire. *Contribution à l'étude de la folie par contagion mentale*. Paris, **1906**, 129 f.
- CHANTALA Henry. *Les folies de la foule*. Toulouse, **1907**, 88 f.
- GALIAN Démètre. *La folie à deux*. Montpellier, **1926**, 60 f.
- TORREGROSA Ange. *Folie à deux et délires communiqués*. Paris, **1927**, 98 f.
- PARA Roger. *La psychologie collective, des causes générales qui régissent les manifestations normales et morbides de l'âme des foules*. Paris, **1934**, 97 f.
- CYWJE Jacob. *Contribution à l'étude du « délire à deux »*. Paris, **1940**, 46 f.
- HOURTIGUET René. *Contribution à l'étude des délires communiqués ; « la folie conjugale »*. Lyon, **1942**, 42 f.
- BENET Jean. *Etats délirants de groupe : délires collectifs ou psychoses familiales ?* Paris, **1959**, 242 f.
- CHOLLET Jean-Marc. *Contribution à l'étude des délires à deux*. Bordeaux, **1966**, 77 + 12 f.
- POROT Didier. *Délire à deux. Utilisation de la notion psychanalytique de désir pour une nouvelle approche*. Clermont-Ferrand, **1970**, XI -129 f.
- MARTIN Jean-Pierre. *Considérations actuelles sur les délires à deux. A propos d'un cas de délire à deux mère-fille (dans le cadre des écrits de l'école française)*. Paris, **1973**, 64 f.
- FAUCHERY Marie-Josée. *Tentative d'approche du mécanisme psycho-pathologique des délires à deux*. Limoges, **1973**, 60 f.
- LYSZYK P. J. *Une paranoïaque et sa fille : histoire d'un délire à deux*. Lille, **1973**, 152 f.
- BALEON Guillermo. *Evolution d'un cas de délire familial*. S. l., **1974**, 74 f. (Mémoire).
- MZALI Marie-Paule. *Le délire : lien de rencontre*. Toulouse, **1976**, 50 f.
- LAVAL Christian. *Contribution à l'étude du délire à deux*. Paris, **1979**, 148 f.
- LECERF Christophe. *La folie à deux. Réflexions à propos de l'observation d'un couple délirant*. Paris, **1980**, 101-IV p.

- MOGIO-GERSTLE Françoise. *La folie à deux en psychiatrie infanto-juvenile : (notes de lecture et réflexions à partir de deux observations)*. Paris, **1980**, 82 - V f.
- HEYWARD Christine. *Les possédés de Morzine. A propos d'un cas de possession démoniaque collective au XIX^e siècle*. Grenoble, **1981**, 151 f.
- FICHET Richard. *Contribution à l'étude de l'hystérie collective. A propos d'un fait d'ethnopsychiatrie. Les aboyeuses de Josselin*. Rennes, **1983**, 102 f.
- SCHOTT Christian. *Le délire à deux : à propos d'un cas*. Nancy 1, **1983**, 93 f.
- BERT Marie-Odile. *La folie à deux*. Rouen, **1984**, 152-XII f.
- FERRIERE Jean-Philippe. *Situation gemellaire et délire à deux : à propos d'un cas de décompensation psychotique chez des jumeaux monozygotes*. Bordeaux 2, **1984**, 103 f.
- COCHET Emmanuelle. *Hystérie collective et connivences imaginaires à la fin du XIX^e siècle. Réflexion sur l'appréhension des phénomènes d'identification imaginaire*. Lyon, **1984**, 133 f.
- COURTIAL Marc Yves Henri. *La folie à deux et la folie familiale en tant que fait divers : à propos d'un cas*. Clermont Ferrand 1, **1986**, 111 f.
- FRANC Pascal Camille. *Quarante ans de folie à deux et à plusieurs : à propos d'un cas*. Paris 7, **1987**.
- DAVOUX LANTRAN Christine. *A partir de deux observations d'adolescentes : problèmes de l'isolement thérapeutique dans le délire à deux*. Paris 7, **1987**.
- PUZOS Pascale. *La folie à deux : une histoire*. Paris 13, **1988**.
- SAEZ P. *Folie à deux, folie partagée*. Reims, **1989**, 140 f.
- WACK Béatrice. *Délire à deux et transfert psychotique : Réflexions à propos d'un cas*. Nice, **1989**.
- HARTEREAU CORBE Marie-Hélène. *Contribution à l'étude de la folie à plusieurs : à propos d'un cas associant trois générations dont un enfant*. Brest, **1989**.
- FARNAULT DE VITRY Anne. *Le délire à deux : à propos d'une observation clinique, mise au point sur l'évolution récente du concept à travers la littérature*. Paris 7, **1989**, 150 f.
- GHERON Frédéric. *Communication du délire à deux ?* Angers, **1990**. (CES, psychiatrie).
- COLOMBARD Roselyne. *Le délire à deux : approche clinique, considérations historiques et théoriques*. Aix Marseille 2, **1990**.
- WALTER LINARES Isa. *La folie à deux : quelques réflexions à partir de trois cas cliniques*. S. 1. , **1990**, 80 f. (Mémoire)
- DESPOIS Claude. *Folie communiquée ou folie simultanée ? A propos de l'étude clinique d'un cas de folie à deux*. Brest, **1991**.
- VERNUDACHI Alain. *Troubles délirants partagés : un cas de délire familial à quatre*. Tours, **1995**.
- NIOT Frédéric. *Réflexion psychopathologique sur la folie à deux, implications thérapeutiques (des psychiatres)*. Paris 6, **1996**.
- LEGEIN Corinne. *Les délires partagés*. Paris 11, **1996**.
- JOLY Caroline. *Le déclenchement des délires : à propos de deux cas*. Besançon, **1996**, 127 f.
- BACHERLIER Jérôme. *Téonanacatl ou la chair des dieux et la psychose : à propos de cinq cas cliniques*. Tours, **1997**.
- CASSAN Isabelle. *Délire à deux, folie d'être deux*. Lyon 1, **1997**, 105 f.
- DEFROMONT Laurent. *Les délires collectifs*. Lille 2, **1999**.
- XAVIER Jean. *A propos d'un cas de folie à deux : l'histoire traumatique d'un homme au destin européen*. Amiens, **2000**.
- CRABOL Nathalie. *Folie à deux : abord historique, psychopathologique et thérapeutique : à partir d'un cas clinique chez des jumeaux*. Besançon, **2001**, 165 f.
- CRABOL N. *Délires et psychoses collectives et leur illustration par les phénomènes sectaires*. Nancy, **2001**, 79 f. (DES psychiatrie).

MOUCHET-MAGES Sabine. *Folie à deux : actualités d'un concept ancien, à propos de deux cas*. Paris 7, 2004, 92 f. (Mémoire pour le D. E. S. de Psychiatrie).

□ BIBLIOGRAPHIE

ABATUCCI-GODARD Marie-Gabrielle, MEURISSE Jean-Claude. *Document Confrontations psychiatriques. Index général des thèses de psychiatrie publiées en langue française du XVII^e siècle à 1934, d'après le recensement fait par Arnaud TERISSE (Sorbonne, 1982)*. Paris : éd. Specia, 1985, 279 p.

ABATUCCI-GODARD Marie-Gabrielle, MEURISSE Jean-Claude. *Document Confrontations psychiatriques. Index général des thèses de psychiatrie publiées en langue française de 1934 à 1954, d'après le recensement fait par Arnaud TERISSE (Sorbonne, 1982)*. Paris : éd. Specia, 1988, 368 p.

Dans l'exploitation de ce recensement TERISSE (XVII^e siècle - 1954), nous avons utilisé les mots clé suivants : *Contagion, Délire à deux, folie (à deux, collective, conjugale), Foule*.

Le périodique *Actualités psychiatriques*, commençant à paraître en 1971 a consacré annuellement dès 1972, jusqu'en 1984, un voire deux numéros listant les thèses de psychiatrie soutenues en France, classées par thématiques.

DIVERSES consultations de bibliographies, de monographies, ou d'articles de périodiques.

SUDOC (Service universitaire de documentation) qui a absorbé en 2001 la base de données *Docthèses*, où nous avons pu consulter les intitulés de thèses de médecine portant sur les thèmes que nous étudions, et répertoriés à partir de 1983 pour les thèses médicales françaises.

N.B. Nous n'avons pas joint la thèse de médecine de Ernest PRONIER, *Etude sur la contagion de la folie* (1892), 93 f., car soutenue à Genève.

**ECHANTILLON CHRONOLOGIQUE DES *ENTITES*
NOSOGRAPHIQUES DE LA PSYCHIATRIE FRANCAISE
 APPLIQUEES A LA *MEDIUMNITE*, AU *SPIRITISME*
 & A LA *METAPSYCHIQUE* [1845-1950]**

Entités ou syndromes dont la terminologie
 inclut la *référence* spirite ou métapsychique.
 [1845-1930]

Spectropathie (L. F. CALMEIL, 1845).

Névroses extraordinaires (discussion à la Société
 médico-psychologique, puis rubrique, entre 1857-61).

Hallucinations télépathiques (L. MARILLIER, 1891 ;
 N. VASCHIDE, 1908).

Délire de médiumnité (G. BALLET et P. DHEUR,
 1903 ; F. BOISSIER et P. SOLLIER, 1904...).

Folie spirite (A. MARIE, 1904 ; M. BONNET, 1909).

Délires spirites (A. MARIE ; P. DUHEM, 1904...).

Délires systématisés spirites (A. JOUFFROY, 1904...).

Délire médianimique }
Médiumnité délirante } (P. SOLLIER, 1905).

Médiumnopathie externe, interne ; et
Médiumnomanie (M. VIOLLET, 1908).

Délire (d'influence) télépathique (A. LEVY-DARRAS
 et P. MAILLARD, 1910 ; A. STAROBINSKI, 1921).

Délire théosophique (E. DUPOUY et H. LE
 SAVOUREUX, 1913).

Délire médiumnoïde (F. D'HOLLANDER, 1921).

Folie médiumnique (A. WIMMER, 1923).

Délires de métapsychiques (H. AUBIN, 1927).

Névrose médiumniforme (H. DESOILLES, 1929).

Psychoses spirites (E. LEROY et C. POTTIER, 1930 ;
 S. BERL, 1932...).

Entités, syndromes et autres mécanismes
 métabolisant l'objet « spirite » ou « métapsychique »
 dans une systématisation taxinomique *neutre*.
 [1861-1950]

Dédoublement de la personnalité (J. BAILLARGER,
 1861).

Délire chronique à évolution systématique
 (V. MAGNAN, 1882-1911).

Délire d'influence (J. SEGLAS, 1894 ; A. LEVY-
 DARRAS, 1914 ; A. CEILLIER, 1924...).

Délires systématisées mystiques (P. DUHEM, 1904 ;
 C. BINET-SANGLE, 1914 ; M. LAIGNEL-
 LAVASTINE et GOURIAV, 1919 ; M. DIDE, C.
 PEZET et MIRC, 1920...).

Automatisme mental (G. G. de CLERAMBAULT,
 1906...).

Psychoses néo-mystiques (A. MARIE, 1907).

Délire de persécution à forme démoniaque (J. LEVY-
 VALENSI et G. BOUDON, 1908 ; E. LEROY et C.
 POTTIER, 1930).

Psychose hallucinatoire chronique (M. DIDE et G.
 GASSIOT, 1910 ; G. BALLET, 1911-14...).

Délire doctrinal (G. G. de CLERAMBAULT, 1922).

Délires archaïques (L. WAHL, 1923 ; J. DELAY et
 J. LEVY-VALENSI, 1934...).

Syndrome d'action extérieure (H. CLAUDE, 1924).

Syndrome de dépossession (J. LEVY-VALENSI, 1927).

Délire d'intuition (M. LAIGNEL-LAVASTINE,
 J. DELAY, G. DESHAIES, 1940).

Sensation xénopathique (P. GUIRAUD, 1950).

Précisons d'abord que notre approche s'est centrée sur un démarcage « à la française », négligeant volontairement de mentionner par exemple la *mediomanie* (F. R. MARVIN, 1874) ou encore la *mediumistische Psychose* (R. HENNEBERG, 1919... reprise notamment par le parapsychologue H. BENDER, 1966). Par ailleurs notre titre est quelque peu trompeur, en effet nous mentionnons un nombre conséquent d'entités nosographiques, cependant il y a aussi des *syndromes* ou tout simplement des *symptômes* et autres *idées délirantes* (tels les délires de métapsychiques) qui figurent également dans notre tableau (cf. par exemple les *hallucinations télépathiques* d' E. GURNEY, F. MYERS, F. PODMORE, 1891, « importées » de Grande Bretagne par L. MARILLIER la même année..., ce dernier n'étant pas non plus un aliéniste). Bien qu'antérieur à la « découverte » du spiritisme, nous avons fait figurer la *spectropathie* (1845) ; enfin quant à A. WIMMER, auteur de l'entité dite de la *folie médiumnique*, il fut professeur à Copenhague.

Une fois encore, nous avons souhaité établir un « tableau à double entrée » privilégiant pour l'une les entités et syndromes, forgés par des médecins aliénistes, dont la **terminologie explicite** la référence *spirite* ou encore *métapsychique*. L'autre versant favorisant plutôt des ensembles taxinomiques d'allure morbide, voir des syndromes ou bien des mécanismes qui certes peuvent métaboliser les mêmes aspects que dans la partie précédente, mais affichent soit une **neutralité plus scientifique** dans les appellations, ou bien rabattent le médiumnique et le métapsychique sur des registres mystiques, néo-mystiques voire démoniaques.

Il va s'en dire que le volet initialement présenté dans la partie gauche de notre tableau tomba en désuétude (*délires spirites*, via la *folie médiumnique* en passant par les *délires de métapsychiques* jusqu'aux *névroses médiumniformes* et autres *psychoses spirites*...) au gré de changements paradigmatiques, annonçant les grandes *structures psychopathologiques* (1926-1977), selon les scansion de Georges LANTERI-LAURA. La durée de vie du second volet situé dans la partie droite de notre tableau fut un peu plus longue, bien que actuellement la tradition psychiatrique française se trouve « presque » submergée par les classifications internationales européennes, la *C. I. M.-10* datant de 1994, ou le *D. S. M. - IV* arrivé en France en 1998, et d'origine nord-américaine.

Nombreux furent les auteurs qui évoquèrent dans leurs travaux les *délires spirites*, nous allons maintenant en citer quelques uns, car nous ne voulions pas trop surcharger notre tableau ci-dessus : G. GENIL-PERRIN et J. LEVY-VALENSI, 1912 ; J. CAPGRAS et E. TERRIEN, 1912 ; E. DUPOUY et H. LE SAVOUREUX, 1913 ; G. G. de CLERAMBAULT, 1920 ; P. SCHIFF, 1926 ; O. JANOTA, 1927 ; L. MARCHAND et alii, 1935 ; P. ENCAUSSE, 1935 ; S. KERN, 1936 ; H. CLAUDE et CANTACUZENC, 1936 ; J. DELAY, 1942... Nous avons accordé la primauté de l'entité à P. DUHEM et A. MARIE qui en parlent tous les deux dans des communications séparées, lors de la même séance du 29 février 1904 à la société médico-psychologique.

Par ailleurs, nous avons également cité une idée délirante, le *délire doctrinal* que nous avons trouvé dans un certificat d'internement de l'infirmière spéciale du dépôt de la préfecture de police de Paris, datant de 1922 et rédigé par le maître des lieux de l'époque Gætan Gatian de CLERAMBAULT. Enfin, mais est-il utile de la rappeler, cette annexe, encore plus que les autres étant donné que les thématiques étudiées ici sont assez loin de nos préoccupations doctorales, ne vise pas l'exhaustivité, nous nous sommes appuyés sur de nombreuses sources, la principale étant néanmoins l'ouvrage de Pascal LE MALEFAN, issu de sa thèse, *Folie et spiritisme. Histoire du discours psychopathologique sur la pratique du spiritisme, ses abords et ses avatars (1850-1950)*, L'Harmattan, 1999, 338 p.

Sous l'angle historique, la deuxième moitié du XIX^e siècle et la première du XX^e siècle fut une période caractérisée par des échanges entre médecine aliéniste puis psychiatrique, et spiritisme. Un certain nombre de constats cliniques aboutirent, du côté de Jean-Martin CHARCOT et des salpêtriers, de formation neurologique, à envisager que la pratique de spiritisme provoquait l'hystérie et divers symptômes morbides. En parallèle, certains médecins aliénistes dont Auguste MARIE envisageaient une *analogie* entre médium et aliéné, s'appuyant d'une part sur les théories du subconscient de JANET et son modèle de la désagrégation du champ de la conscience, et d'autre part sur la notion populaire de Valentin MAGNAN, la « *coloration* » des délires chroniques à évolution systématique (1882-1911), de « textures moyennageuse », « moderne » ou encore « mixte ». Ces diverses recherches aboutirent, au début du XX^e siècle à la création d'une entité nosographique bien distincte, le *délire spirite*.

Cependant cette entité se fractionna rapidement en différents types venant caractériser des manifestations et des appréhensions clinique fort diverses : selon Pascal LE MALEFAN¹, trois dénominations nosographiques principales se sont détachées, irriguant chacune d'elle une aire clinique spécifique.

Un *délire de médiumnité* (ou spirite) dénommé comme tel, lorsque l'affection avait débuté à la faveur d'une pratique du spiritisme, sans nécessité d'une médiumnité vraie au préalable ; un *délire médiumnoïde* dans lequel le spiritisme viendrait colorer secondairement un délire déjà existant ; enfin un *délire de médium* au sens où il s'agirait d'une évolution pathologique d'une médiumnité véritable n'ayant pas obligatoirement de rapports de forme et de contenu avec elle. Ces trois secteurs militaient pour une approche exclusivement morbide.

Comme nous l'indiquons dans le corpus de notre thèse, un second classicisme de la psychiatrie française vit le jour, en réaction à la construction théorique du *délire chronique à évolution systématique* de V. MAGNAN, mettant à jour des mécanismes spécifiques tels des hallucinations auditives et cénesthésiques dans le cas de la *psychose hallucinatoire chronique* de Gilbert BALLET, individualisée entre 1911 et 1914. Cette entité française recouvrait deux aires bien distinctes, celle des délires hallucinatoires de persécution chronique [pathologiques] et l'état psychologique non ordinaire du médium [non pathologique]. De là, BALLET fit « *de la désagrégation la base de la psychose hallucinatoire chronique [et] scellait dans le même destin [...] la médiumnité et par delà les spirites à la psychose hallucinatoire* »².

Si d'autres entités virent le jour, tels un *délire télépathique* (A. LEVY-DARRAS et P. MAILLARD, 1910 ; A. STAROBINSKI, 1921) ou encore un *délire de métapsychiques* (H. AUBIN, 1927) qui furent intégrées au cadre du *délire d'influence* popularisé par des aliénistes tels Jules SEGLAS, Joseph LEVY-VALENSI, A. LEVY-DARRAS, A. CEILLIER... ces entités disparurent au moment de la seconde guerre mondiale (1939-1945) où un Jean DELAY et ses collaborateurs furent parmi les derniers à évoquer le *délire spirite* en 1942.

1. Le Malefan Pascal. Pierre Janet. Le spiritisme et les délires spirites, in *L'Evolution psychiatrique*, 1993, 58, 2, p. 450.

2. Le Malefan Pascal. Les délires spirites et le spiritisme dans la nosographie psychiatrique française, in *Synapse*, 1989, 50, p. 73.

Reconnaissons également l'influence auprès des aliénistes et des psychiatres du début du XX^e siècle de la notion de *coloration* des délires chers à Valentin MAGNAN et son délire chronique à évolution systématique. Cette approche permit à certains auteurs d'assimiler rétrospectivement les possessions *démoniaques* ou les phénomènes *mystiques* du **passé** à des manifestations **contemporaines** et morbides du spiritisme et de la médiumnité.

Le versant *mystique* fut préconisé par certains afin de métaboliser ces délires spirites, qualifié de *psychoses néo-mystiques* (A. MARIE, 1907), de *délires mystiques* (de P. DUHEM en 1904 à M. LAIGNEL-LAVASTINE et GOURIAV en 1919) à propos d'anciens spirites ; voire de *délire systématique ambitieux et mystique* (C. BINET-SANGLE, 1914) comme diagnostic pathologique d'un médium. A contrario, d'autres aliénistes privilégièrent la coloration *démoniaque* parlant de *délire de persécution à forme démoniaque* (J. LEVY-VALENSI et L. BOUDON, 1908) ; de *délire systématisé de persécution et de possession démoniaque* (E. LEROY et C. POTTIER, 1930) consécutif à des pratiques spirites, ou même de *délire de possession* (J. O. TRELLES, 1930) chez un spirite...

En contrepoint de ces études, d'autres recherches furent réalisées, dans le sillage de la « *parapsychologie* »³ (Max DESSOIR, 1889), qualifiées pour un temps de « *métapsychique* » par Charles RICHET (1905), dans des cadres aussi divers que la *Society For Psychical Research* (SPR) créée en 1882, avec F. W. H. MYERS, E. GURNEY, H. SIDGWICK ou R. HODGSON... et plus tard, en France, *l'Institut de Métapsychique Internationale* (IMI) fondé à Paris en 1919. Les approches visaient, à l'aide de méthodologies scientifiques, à appréhender un « *au-delà* » des choses physiques tout en fixant une exclusion ou une inclusion méthodologique de ce qu'un Hubert LARCHER⁴ qualifia d'« *absurde* » et de « *merveilleux* » (exclu par Claude BERNARD, mais inclus par Charles RICHET...).

Les phénomènes furent *classifiés*⁵ par René SUDRE dans son *Introduction à la métapsychique humaine* (Paris, 1926), critiquant par là même les distinctions objectives [*mécaniques*] et subjectives [*psychologiques*] de C. RICHET, reprises jadis à Max DESSOIR

- Parmi les *phénomènes psychologiques*, la « *prosopopée* » désigne les changements constatés dans les cas de possession spirite par exemple. La « *télépathie* » désigne une communication de pensée établie entre deux individus en dehors des sens habituels. La « *métagnomie* » est une connaissance de choses sensibles (ou de pensées) normalement inaccessible à l'esprit.
- Parmi les *phénomènes physiques*, la « *télergie* » rassemble tous les phénomènes de télékinésie (des actions de l'esprit sur la matière, à distance). La « *téléplastie* », présentée parfois comme une variante de la télékinésie serait un processus de création de matière s'extériorisant du corps, du médium (= les matérialisations « *ectoplasmiques* »), et se distingue donc de la télergie, action sur la matière déjà existante. Enfin, la classe des phénomènes spontanés ou de « *hantise* » est l'étude des maisons hantées et des déplacements « *spontanés* » d'objets.

Pour conclure sur une touche psychopathologique, l'annexe suivante est une tentative de répertorier les thèses françaises de médecine et de psychiatrie portant sur la médiumnité, le spiritisme, la métapsychique puis la parapsychologie, soutenues entre **1868** et **1999**.

3. Larcher Hubert. Interview réalisée par Bertrand Meheust, in *Synapse*, 1997, 141, p. 17-18.

4. Larcher H. Ibid., p. 22.

5. Nous reprenons cette classification à partir de la présentation de Nicolas Marmin, Métapsychique et psychologie en France (1880-1940), in *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2001, 4, p. 147.

THESES FRANCAISES DE MEDECINE ALIENISTE
ET DE PSYCHIATRIE PORTANT SUR LA *METAPSYCHIQUE*
& LE *SPIRITISME* [1868-1999]

- CAVALIER A. *Etude médico-psychologique sur la croyance aux sortilèges à l'époque actuelle*. Montpellier, **1868**.
- COSTE Albert. *Contribution à l'étude des phénomènes psychiques occultes (état actuel de la question)*. Montpellier, **1893**, 199 f.
- PERRY Marie-Joseph de. *Les somnambules extra-lucides et leur influence au point de vue du développement des maladies nerveuses et mentales. Aperçu médico-légal*. Bordeaux, **1896**, 224 f.
- CHABANEIX Antoine P. *Essai sur le subconscient dans les œuvres de l'esprit et chez leurs auteurs*. Bordeaux, **1897**, 121 f.
- DUHEM Paul. *Contribution à l'étude de la folie chez les spirites*. Paris, **1904**, 134 f.
- FANJOUX Joseph. *Aperçu médico-légal sur la magie et la sorcellerie avec leurs influences actuelles sur le développement des maladies mentales*. Lyon, **1909**, 108 f.
- AUBIN Henri. *Les délires de métapsychiques*. Bordeaux, **1927**, 99 f.
- BERLS Silvian. *Les Psychoses spirites*. Paris, **1932**, 64 f.
- COUDERC Louis-Henri. *Astrologues, voyantes, cartomanciennes et leur clientèle : enquête médico-psychologique sur la pratique commerciale de l'occultisme*. Paris, **1934**, 131 f.
- ENCAUSSE Philippe. « *Sciences occultes* » et déséquilibre mental. Paris, **1935**, 200 f.
- KERN Salo. *Contribution clinique et pathogénique à l'étude des délires spirites*. Paris, **1936**, 55 f.
- CHRISTEFF Christo. *Contribution à l'étude des troubles mentaux provoqués par les pratiques spirites*. Paris, **1939**, 40 f.
- GARRIGUES. *Métapsychique et médecine*. Bordeaux, **1944-45**.
- SCHMITT Bernard. *Histoire clinique de la magie*. Strasbourg, **1950**, VII -117-IV f.
- MOREAU Christian. *Freud et l'occultisme. Essai historique et critique sur les conceptions freudiennes de l'occultisme*. Tours, **1974**, VII - 253 f.
- ABT Jean-Michel. *La rumeur de Chapendu. Réflexions autour d'une affaire de sorcellerie* Strasbourg, **1977**, 92 f. (Affaire d'une maison hantée en 1918 en Haute Saône).
- FAIVRE d'ARCIER Pascal. *Concepts et pratiques de guérisons radiesthésistes contemporaines : une médecine en marge*. Paris, **1978**, 78 f.
- LAUGI André. *L'électrobiophotographie : (Photographie de Kirlian). Etude critique de la littérature mondiale, perspectives d'avenir*. Grenoble, **1978**.
- JOUAN Yannick. *Hypnose et perception extra-sensorielle, revue de la littérature et nouvelles études expérimentales*. Tours, **1978**.
- RECAPE A. *Médiumnité et deuil pathologique*. Toulouse, **1978**, 110 f.
- LELOUP Jean-Michel. *Pierre Janet et l'hypnose à distance : étude de critique des expériences de télépathie avec Madame Léonie B*. Tours, **1978**, 199- [11 f.].
- DUMON Marc. *La combustion humaine spontanée. – Qu'en est-il en 1980 ?* Bordeaux II, **1980**.
- CUSANO François. *Rêve, télépathie et psychanalyse. A propos d'une enquête auprès de psychanalystes*. Grenoble, **1982**, 116 f.
- LASCAZES Brigitte. *Voyance et prophéties*. Bordeaux II, **1983**.
- FAIVRE d'ARCIER Pascal. *Une voie d'approche de l'inconscient au XIX^e siècle : le phénomène spirite*. S. I. **1984**, 205 f. (Mémoire)

MAZET Armelle. *Psychiatrie et/ou "voyance": le choix du patient ; essai historique et clinique à propos d'observations de consultants de "voyants"*. Saint-Etienne, **1984**, 127 f.

MARTIN-VALLAS François. *Etude d'un contenu psychique : les allégations de souvenir de vie(s) antérieure(s)*. Lyon 1, **1985**, 236 f.

LABORDE NOTTALE Elisabeth. *Le psychiatre et la voyance : contribution à une analyse pluridisciplinaire de la clairvoyance*. S. 1. **1987**, 188 f. (Mémoire)

DURANT Véronique. *Des sciences officielles aux sciences paranormales : les limites de l'entendement*. Aix-Marseille 2, **1997**.

PICCO Michel. *L'hypothèse télépathique dans la relation patient-thérapeute : approche clinique et historique d'un sentiment d'étrangeté*. Lyon 1, **1999**.

Nous n'avons pas intégré dans cette compilation les thèses de Carl Gustav JUNG, *Zur Psychologie und pathologie sogenannter occulter Phänomene : Eine psychiatrische Studie*, Leipzig, Mutze, 1902, ou encore *Medizin und Okkultismus um die Jahrhundertwende (1875-1925)* d'Anton MULLER, Zürich, Juris, 1967, car soutenues initialement en Suisse.

La thèse de Pascal Le MALEFAN, *Les délires spiritistes, le spiritisme et la métapsychique dans la nosographie psychiatrique française*, Paris V Sorbonne, 1989 ne figure pas non plus dans notre tableau de recensement des thèses de médecine, étant donné qu'il s'agit là d'une thèse d'Anthropologie et Ecologie humaine soutenue par un psychologue clinicien.

**SCHEMA DE CONCORDANCE DES
« DEGRES DE LA VIE SPIRITUELLE »
SELON R. GARRIGOU-LAGRANGE**

VOIES { UNITIVE ILLUMINATIVE PURGATIVE	Saint Thomas d'AQUIN (1224-1274)	Sainte Thérèse d'AVILA (1515-1582)	Saint Jean de la CROIX (1542-1591)	Saint Augustin (354-430)
	Incipientes	2 ^e demeure		Virtus
	Proficientes	3 ^e demeure 4 ^e demeure (Quiétude, sommeil des puissances)	Nuit des sens (Caverne profonde du sens)	Tranquillitas
	Perfecti	5 ^e demeure 7 ^e demeure (Union transformante)	Nuit de l'esprit	- Ingressio in lucem - Mansio in luce

Pour appréhender la vie contemplative, un modèle en trois étapes successives, propre à l'*ascension mystique*, sera systématisé pour toute interprétation de l'échelle spirituelle (cf. Jacob, Genèse 28.12). La purification (grec : « katharsis » ; latin : « purgatio ») ; l'illumination (grec : « phôtismos » ; latin : « illuminatio ») ; la perfection (grec : « teleiôsis » ; latin : « perfectio »). Ce schéma tripartite sera développé avec plus ou moins de degrés et de nuances, depuis ORIGENE via EVAGRE LE PONTIQUE, Grégoire de NYSSE, Saint Augustin, Pseudo-Denys l'AREOPAGITE, Jean CLIMAQUE, Bernard de CLAIRVAUX, Gilles d'ASSISE, Saint Bonaventure, Thomas d'AQUIN, Angèle de FOLIGNO, Thomas GALLUS, Rudolf de BIBERACH jusqu'à Sainte Thérèse d'AVILA et Saint Jean de la CROIX... afin de tenter de représenter la rencontre du Réel qui ne peut, en examen définitif être saisi ou appréhendé conceptuellement !

PATHOGRAPHIES, THESES & ARTICLES
PORTANT SUR DES VISIONNAIRES
OU MYSTIQUES DONT LES NOMS FIGURENT
DANS LE TITRE : SELECTION CHRONOLOGIQUE DE
MEDECINE, DE THEOLOGIE, DE PSYCHOLOGIE
RETROSPECTIVE ET DE PSYCHANALYSE APPLIQUEE
 [Dernière moitié XIX^e - milieu XX^e siècle]

MOREL Benedict-Augustin (Dr.). *Mélange d'anthropologie pathologique et de médecine mentale : Swedenborg, sa vie, ses écrits, leur influence sur son siècle, au coup d'œil sur le délire religieux*. Rouen : Alfred Parron, **1859**, 64 p.

BRIERRE de BOISMONT Alexandre (Dr.). De l'hallucination historique ou étude médico-psychologique sur les voix et les révélations de Jeanne d'Arc. *In* : *Annales médico-psychologiques*, **1861**, 3^e série, t. VII, juillet, p. 353-376 ; octobre, p. 509-539.

VERGNAUD-ROMAGNESI Charles François. *Examen philosophique et impartial des apparitions et de la mission divine de Jeanne d'Arc*. Orléans : Herlusion, **1861**, 23 p.

GOLDBERG B. Swedenborg und seine Anhänger ; ein psychiatrisches Kapitel. *In* : *Wien. med. Hall.*, **1861**, 2, p. 270.

RONDEAU DU NOYER E. J. F. *Mahomet. Etude médico-psychologique*. Paris : thèse de médecine, **1865**, 47 p.

MONCHY LE RIQUE A. DE. *Etude historique et physiologique. Jeanne d'Arc*. Montpellier : Boehm, **1868**, 67 p.

IMBERT-GOURBEYRE Antoine (Dr.). *Les stigmatisées. T. 1. Louise Lateau de Bois - d'Haine, Sœur Bernard de la Croix, Rosa Andriani, Christine de Stumbele – T. 2. Palma d'Oria. Examen de la thèse rationaliste. Liste historique des stigmatisées*. Paris : V. Palmé, **1873**, 2 vol.

LEFEBVRE Ferdinand (Dr.). *Louise Lateau de Bois - d'Haine. Sa vie, ses extases, ses stigmates. Etude médicale*. Louvain : Ch. Peeters, **1873**, XII - 396 p. (1^{ère} parution : 1870).

ROHLING August (Dr.). *Louise Lateau, la stigmatisée de Bois-d'Haine ? D'après des sources authentiques, médicales et théologiques*. Bruxelles : Closson et co., **1873**, 94 p.

CHARBONNIER-DEBATTY Nestor (Dr.). La maladie des mystiques. Louise Lateau. *In* : *Bulletin de l'Académie royale de médecine de Belgique*, **1874**, 8, n°7 et 8, p. 868-884.

SCHOEN Bruno. *Dr. Martin Luther aus dem Standpunkt der Psychiatrie beurteilt*. Wien : Sartory, **1874**, 39 p.

JOHNEN Bernhard (Dr.). *Louise Lateau, die stigmatisirte von Bois-d'Haine, Kein Wunder sondern Täuschung*. Cöln, Leipzig, **1874**, 47 p.

ARENHOLD Johann Wilhelm. *Louise Lateau. Dr. Med. B. Johnen im Kampfe gegen die Stigmatisierte von Bois d'Haine dargestellt*. Fulda Actiondrückerei, **1875**, III - 69 p. :

IRELAND W. W. The hallucinations of Mahomet and others. *In* : *Journal of Mental Science*, **1875**, 20, p. 561-572.

WARLOMONT Evariste (Dr.). *Louise Lateau. Rapport médical sur la stigmatisée de Bois-d'haine fait à l'académie royale de médecine de Belgique, au nom d'une commission*. Bruxelles : C. Muquardt, **1875**, 195 p.

BOENS Hubert (Dr.). *Louise Lateau, ou les mystères de Bois- d'Haine dévoilés*. 2^e éd. rev. et aug. Bruxelles : H. Monceau, **1875**, VI - 266 p.

CROCQ Jean Joseph (Dr.). *Louise Lateau devant la physiologie & la pathologie*. Bruxelles : Manceaux : **1875**, 54 p.

BOURBON-LIGNIERE Marie Charles de (Comte) . *Etude sur Jeanne d'Arc et les principaux systèmes qui contestent son inspiration surnaturelle et son orthodoxie*, Paris : Société bibliographique, **1875**, VI - 337 p. (une deuxième édition parue en 1894, revue et augmentée, XI- 622 p.).

- WUARIN Louis. *L'autorité de Jésus envisagée du point de vue de ses disciples immédiats d'après le témoignage des écrivains synoptiques. Etude de psychologie religieuse*. Genève : B. Souillier, **1875**. (Thèse)
- BOURNEVILLE Désiré-Magloire (Dr.). *Science et miracle. Louise Lateau ou la stigmatisée belge*. Paris : Delahaye, 2^e éd. rev., **1878**, III- 88 p. (1^{ère} parution : 1875).
- SOURY Jules (Dr.). *Jésus et les évangiles*. Paris : G. Charpentier, **1878**, 190 p. (A notre connaissance, ce médecin aliéniste, secrétaire d'E. RENAN fut le premier à rédiger une pathographie consacrée à Jésus, le qualifiant d'abord d'aliéné et d'halluciné, hystérique et exalté... il nuancera par la suite ce diagnostic).
- BERKHAN Oswald. Die nervösen Beschwerden des Dr. Martin Luther. *In* : *Arch. Psychiatr.*, **1881**, 11, p. 798.
- IRELAND W. W. On the Charakter and Hallucinations of Joan of Arc. *In* : *Journal of Mental Science*, **1883**, 28, p. 483; 29, p.18.
- HAHN Guillaume (R. P.). Les phénomènes hystériques et les révélations de Sainte Thérèse. *In* : *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, **1883**, XIII, p. 5-77 ; 511-569 ; XIV, p. 39-84.
- Sacra rituum congregatione particulari, Examen de l'opuscule du père Hahn, s. j., Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse*, Archives St. Uffizio, Rome, Index, H . Sacchieri, vol. 53, **1885**.
- PEARSON. Maître Eckhart le mystique. *In* : *Mind*, oct. **1885**- janv. **1886**.
- SAN LOUIS DE (R. P.). *Etude pathologico-théologique sur sainte Thérèse, réponse au mémoire du père G. Hahn*. Louvain : Fonteyn, **1886**, XIV - 112 p.
- TOUROUDE Arsène (Abbé). *Lettres adressées [les 2 février, 8 septembre 1885, et 24 mai 1886] au r. p. Hahn, s. j., à l'occasion de son mémoire intitulé Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse*. Renaut de Broise, **1886**, VIII- 115 p.
- LEGUE Gabriel, GILLES de la TOURETTE Georges (Dr.). *Sœur Jeanne des Anges, supérieure des Ursulines de Loudun. Autobiographie d'une hystérique possédée d'après le manuscrit inédit de la bibliothèque de Tours*. Paris : Delayaye & Lecrosnier, **1886**, XIV - 321 p.
- GOIX Alphonse (Dr.). Rapport du Dr. Goix sur la maladie de sainte Thérèse. Mémoires de la Société Saint-Luc, **1886**, mars, *Archives du Centre médical catholique français*.
- DUHR B. (R. P.). Jeanne d'Arc im Urtheile der neueren Geschichtschreibung. *In* : *Stimmen aus Maria Laach*, **1888**, 35, p. 147-164, 224-240.
- NIPPOLD Friedrich. *Die psychiatrische Seite der Heiltätigkeit Jesu : eine Rosenvorlesung. Mit einer literarisch – kritischen Kommentar*. Bern : K. J. Wyss, **1889**, 76 p.
- JUNDT Auguste. *Rulman Merswin et l'ami de Dieu de l'Oberland. Un problème de psychologie religieuse*. Paris : Fischbacher, **1890**, 152 p.
- BOURNET (Dr.). *Saint François d'Assise. Etude médicale et sociale*. Paris et Lyon, **1893**.
- PERALES Y GUTIERREZ Arturo (Dr.). *El supernaturalismo de Santa Teresa y la filosofia medica, o sea los éxtasis, raptos y enfermedades de la Santa ante las ciencias medicas. Prologo del Dr. Fernando Segundo Brieva Salvatierra*. Madrid : Liberia catolica de Gregorio del Amo, **1894**, LV - 343 p.
- GREGOIRE DE SAINT JOSEPH (R. P.). *La prétendue hystérie de Sainte Thérèse. Réponse au docteur A. Perales y Gutierrez*. Lyon : Librairie Générale Catholique et classique, **1895**, 80 p.
- ANONYME. Saint Ignace de Loyola. *In* : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, **1895**, 9, août, p. 57-60.
- COTELLE Théodore (Dr.). *Saint François d'Assise. Etude médicale*. Paris : Ch. Poussielgue, **1895**, 193 p.
- ZÜRCHER Joseph (Dr.). *Jeanne Darc. Vom psychologischen und psychopathologischen Standpunkt aus. Eine Studie*. Leipzig : O. Mutze, **1895**, 147 p.
- CHASSAGNON H. (R. P.). *Les voix de Jeanne d'Arc*. Lyon : Vitte, **1896**.
- MALZAC Maurice. *Ignace de Loyola : Essai de Psychologie religieuse*. Paris : Noblet, thèse de théologie protestante, **1898**, 141 p.
- BALLET Gilbert (Dr.). *Swedenborg. Histoire d'un visionnaire au XVIII^e siècle*. Paris : Masson, **1899**, XII- 228 p.
- JOLY Henri. *Saint Ignace de Loyola*. Paris : Lecoffre, 2^e éd., **1899**, VII- 229 p.

- DURAN André. *Le mysticisme de Calvin d'après l'institution chrétienne*. Thèse de théologie protestante, Montauban, **1899**, 74 p.
- BRET Théodore. *La conversion de Saint Augustin : (Essai de psychologie religieuse)*. Genève : Romet, thèse de théologie, **1900**, 93 p.
- ANONYME. David und der heilige Augustin. Zwei Bisexuelle. In : *Jb. Sex. Zwischenstufen*, **1900**, 2, p. 288-294.
- LEMESLE Henry (Dr.). La Transverbération de Sainte Thérèse d'Avila. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, **1900-01**, 14, p. 78-87.
- NEUBURGER Max (Dr.). Swedenborg Bezeichnungen zur Gehirnphysiologie. In : *Wiener med. Wschr.*, **1901**, 44.
- PORTIQUET (Dr.). Note sur Marie Alacoque. In : *Chronique médicale*, **1901**, 8, p. 109-110.
- BINET-SANGLE Charles (Dr.). Les cures miraculeuses de Jésus. In : *Revue blanche*, **1902**, 15 juin et 1^{er} juillet.
- GRAPPE Georges. *J. H. Newman, essai de psychologie religieuse*. Paris : P. J. Beduchaud, **1902**, XVII - 166 p.
- MOHARREM BEY M. L. War Mohammed Epileptiker ? In : *Psychiatr.-neurol. Wschr.*, **1902**, 4, p. 132, 353, 367.
- ROUBY Hippolyte (Dr.). *L'Hystérie de sainte Thérèse*. Paris : Félix Alcan, **1902**, 43 p.
- PORTIGLIOTTI Giuseppe. *Un grand monomane, fra Girolano Savonarola*. Torino : Fratelli Bocca editore, **1902**, 98 p.
- ROUBY Hippolyte (Dr.). Marie Alacoque, sa folie hystérique. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, **1903**, 17, p. 112-120, 150-157, 180-187 et 215-220.
- HOLTZMANN Oscar. *War Jesus Ekstatiker ? Eine Untersuchung zum Leben Jesu*. Tübingen und Leipzig : Mohr, **1903**, 143 p.
- REGNAULT Félix. La vie de Mahomet devant la science hypnotique. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, **1903**, 17, mai, p. 321-329.
- BINET-SANGLE Charles. Le prophète Samuel. In : *Annales médico-psychologiques*, **1903**, 61, p. 204-212 ; 353-378 ; 1904, 62, p. 5-18, 177-187.
- LOMBARD Emile. Les extases et les souffrances de l'apôtre Paul. In : *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, **1903** et **1904**, 53 p.
- BINET-SANGLE Charles (Dr.). Le prophète Elie. In : *Archives d'anthropologie criminelle*, **1904**, 15 mars, 50 p.
- PINHEDE J. *Jésus et les consciences. Etude sur quelques scènes des Evangiles*. Genève : Société générale d'imprimerie, Thèse de théologie de Montauban, **1904**, 106 p.
- ROYSE. The Psychology of Saul's conversion. In : *American Journal of religious Psychology and Education*, **1904**, 1, p. 143-154.
- DUMAZ Jules. Psychologie morbide. Psychologie de Jeanne d'Arc. In : *Annales médico-psychologiques*, **1904**, 57, p. 353-376.
- BINET-SANGLE Charles (Dr.). *Les prophètes juifs. Etude de Psychologie morbide. (Des Origines à Elie)*. Paris : Dujarric et cie, **1905**, 324 p.
- RASMUSSEN Emil. *Jesus. Eine vergleichende psychopathologische Studie*. Leipzig, Zeitler, **1905**, XXI - 187 p.
- DUMAS Georges. *Psychologie de deux Messies positivistes : Saint-Simon et Auguste Comte*. Paris : Alcan, **1905**, VI - 315 p.
- ROUBY Hippolyte (Dr.). L'hystérie de Bernadette de Lourdes. In : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, **1905**, 19, p. 11-17, 46-53, 78-83, 108-115 et 142-146.
- LOOSTEN DE (pseudonyme du Dr. Georg LOMER). *Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters*. Bamberg, **1905**, 104 p.
- BINET-SANGLE Charles (Dr.). Le prophète Elisée. In : *Archives d'anthropologie criminelle*, **1905**.
- HITZ René. *Le subconscient religieux dans la conversion de Saint François d'Assise*. Paris, thèse de théologie protestante, **1906**, 104 p.
- MORCHEN F. Zur psychiatrischen Betrachtung des überlieferten Christus-bildes. In : *Monatschrift f. d. Kirchl. Praxis*, **1906**, 6.
- MONTMORAND Maxime. Hystérie et mysticisme. Le cas de Sainte Thérèse. In : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, **1906**, 61, p. 301-308.

- CABANES Auguste (Dr.). L'hystérie de sainte Thérèse. *In* : *Chronique médicale*, **1906**, 13.
- AUMAITRE Auguste (Dr.). *Contribution à l'étude de l'hystérie religieuse. Mme Guyon*. Paris, thèse de médecine, **1907**, 58 f.
- BENEZECH Aug. Un appel de Dieu (cas analogue à celui de Samuel). *In* : *Journal de psychologie normale et pathologique*, **1907**, 4, p. 29-31.
- BINET-SANGLE Charles (Dr.). Introduction à la psychologie de Jésus de Nazareth. *In* : *Revue de l'hypnotisme et de la psychologie physiologie*, **1907**, février, p. 229-238.
- JOLY Henri. *Sainte Thérèse 1515-1582*. Paris : Leloffre, 2^e éd., **1907**, VIII- 244 p.
- DELACROIX Henri. Analyse du mysticisme de Mme Guyon. *In* : *Revue de métaphysique et de morale*, **1907**, 15. (Extrait de l'ouvrage *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, paru l'année suivante chez F. Alcan).
- BIOTTOT Louis-Victor. *Les grands inspirés devant la science, Jeanne d'Arc*. Paris : Flammarion, **1907**, 279 p.
- HOLTZMANN Heinrich Julius. *Das messianische Bewusstsein Jesu : ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen : J. C. Mohr, **1907**, 100 p.
- BARLEMENT Georges (Pasteur). *Henri Suzo : Essai de psychologie descriptive sur un mystique chrétien*. Genève : Louis Gilbert & Cie, **1908**, 114 p. (Thèse de théologie protestante, Montauban).
- EBSTEIN Wilhelm. *Dr. Martin Luthers Krankheiten und deren Einfluß auf seine Körperlichen und geistigen Zustand*. Stuttgart : F. Enke, **1908**, 64 p.
- BINET-SANGLE Charles (Dr.). *La folie de Jésus. Tome I. Son hérédité, sa constitution, sa physiologie*. Paris : Maloine, **1908**, XXI - 372 p.
- DIECKHOFF. Der Prophet Ezechiel. *In* : *Zeitschrift für Religionspsychologie*, **1908**, 1, p. 193-206.
- BAUMANN Julius. *Die Gemütsart Jesu, nach jetziger wissenschaftlicher, insbesondere jetziger psychologische Methode erkennbar gemacht*. Leipzig, **1908**, 80 p.
- KNEIB Philipp (R. P.). *Moderne Leben- Jesu- Forschung unter dem Einflusse der psychiatrie : eine kritische Darstellung fuer Gebildete aller Staende*. Mainz : Kirchheim, **1908**, 76 p.
- MONKEMOLLER Otto. Anna Katharina Emmerich, die stigmatisierte Nonne von Dülmen. *In* : *Zeitschrift für Religionspsychologie*, **1908**, 1, p. 253-268, 299-319.
- MICHEL Henri (Dr.). *Heinroth Educateur et des Idées érotico-mystiques. Etude physio-mentale*. Bordeaux : Imp. Commerciale, **1908**, 120 p.
- HITCHCOCK Albert. *The Psychology of Jesus : A Study of the development of his self consciousness*. Boston : Pilgrim Press, **1908**, XVII - 279 p.
- COCORDA Dante. *Le problème du livre de Job et la personnalité de l'auteur : étude de psychologie religieuse*. Genève, thèse de théologie, **1908**, 96 p.
- CABANES Auguste (Dr.). *La vierge d'Avila fut-elle hystérique ? (Les indiscretions de l'histoire)*. Paris : la librairie mondiale, **1908**, 4, p. 3-17.
- CAVENE Léon. *Le célèbre miracle de Saint Janvier à Naples et à Pouzzoles examiné au double point de vue historique et scientifique avec une introduction sur le miracle en général*. Paris : Beauchesne, **1909**, XVI - 356 p.
- HUGEL Friedrich von. *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*. London : Dent & Co, **1909**, 2 vol., XXXIX - 466 p. ; VI - 422 p.
- MONTMORAND Maxime. Saint Vincent de Paul : essai de psychologie religieuse. *In* : *Revue de philosophie*, **1909**, 14, p. 44-67.
- PLANQUE Louis. *La conversion de l'apôtre Paul, étude de psychologie religieuse*. Montauban : thèse de théologie protestante, **1909**, 126 p.
- ELSENBERG Henri. *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle*. Paris : Jouve, **1909**, 254 p.
- WERNER Hermann (pasteur). *Die psychische Gesundheit Jesu*. Berlin : Runge Verlag, **1909**, 5^e éd., 64 p. (Réponse à RASMUSSEN et LOOSTEN).
- PORTIGLIOTTI Giuseppe. *Francesco d'Assisi e le epidemie mistiche del Medioevo (studio psichiatrico)*. Palermo : Sandron, **1909**, 170 p.
- SEEBERG D. R. Die Bekehrung Augustins. Eine Religionspsychologie Studie. *In* : *Religion und Geisteskultur*, **1909**, III.
- ARNAL André. Contre la « folie » de Jésus. *In* : *Revue de théologie et des questions religieuses*, **1909**, 18, p. 171-179.

- VORBRODT Gustav. Zur Religionspsychologie der Persönlichkeit Jesu. *In* : *Theol. Studien und Kritiken*, **1909**, oct., p. 1-63.
- HEBERT Marcel. *La forme idéaliste du sentiment religieux. Deux exemples : St. Augustin et St. François de Sales*. Paris : Nourry, **1909**, 160 p.
- SEELIGMULLER Adolph (Dr.). *War Paulus Epileptiker ? Erwägungen eines Nervenarztes*. Leipzig : Hinrichs, **1910**, 82 p.
- LEHMANN H. Zinzendorfs Frömmigkeit und ihre Bedeutung. *In* : *Zeitschrift für Religionspsychologie*, **1910**, 4, p. 285-300.
- VORBRODT G. Zur Religionspsychologie der Persönlichkeit Jesu. *In* : *Theologische Studien und Kritiken*, **1910**, 83, p. 1-10.
- ROURE Lucien (R. P.). La psychologie de St. François d'Assise. *In* : *Etudes*, **1910**, p. 145-163 ; 721-743.
- PFISTER Oskar (Pasteur). *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig Von Zinzendorf, ein Psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus*. Leipzig und Vienna : Deuticke, **1910**, 122 p. (2^e éd. corrigée en 1925).
- BINET-SANGLE Charles (Dr.). *La folie de Jésus. Tome 2. Ses connaissances. Ses idées. Son délire. Ses hallucinations*. Paris : Maloine, **1910**, XI - 516 p.
- NINCK Johannes. *Jesus als Charakter. Eine Untersuchung*. Leipzig : Hinrich, **1910**, 396 p. (1^{ère} parution : 1906).
- SCHAEFER Heinrich. (Dr.). *Jesus in psychiatrischer Beleuchtung. Eine Kontroverse*. Berlin : Ernst Hofmann & Co., **1910**, 178 p.
- GIESECKE Friedrich. *Die Mystik Joh. Baptist von Helmonts (1557 bis 1644)*. Erlanger : Inaugural Dissertation, **1910**.
- ROSS, ALLEN. Self-Assertion in Nietzsche and Self-surrender in Boehme : A contrast and an identity. *In* : *Hibbert Journal*, **1910**, VIII.
- WEIDEL K. Augustins Konfessionen. *In* : *Zeitschrift für Religionspsychologie*, **1910**, 4, p. 42-58, 86-10.
- REICHEL Gerhard. *Zinzendorfs Frömmigkeit im Licht der psychoanalyse. Eine kritische Prüfung des Buchs von Dr. Oskar Pfister, "Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf", und ein Beitrag zum Verständnis des extravaganten Lehrweise Zinzendorfs*. Tübingen : Mohr, **1911**, 192 p.
- PFISTER Oskar (Pasteur). Hysterie und Mystik bei Margareth Ebner (1291-1351). *In* : *Zentralblatt für Psychoanalyse*, **1911**, 1, p. 468-485.
- FAVRE André. *Un théologien mystique vaudois au XVIII^e siècle. Jean-Philippe Dutoit (1721-1793)*. Genève : Kündig, **1911**, 143 p.
- SCHROEDER Th. Mathias The Prophet (1788-1837). A contribution to the Study of the Erogenesis of Religion. *In* : *American Journal of religious Psychology and Education*, **1911**, 4, p. 59-65.
- WERNER Hermann. Der historische Jesus der liberalen Theologie – ein Geisteskranker. *In* : *Neue Kirschliche Zeitschrift*, **1911**, 22, p. 347.
- MAYER-OAKES. The Authority of Jesus and its Meaning for the Modern Mind. I. A. Study in the Psychology of Jesus. *In* : *American Journal of religious Psychology and Education*, **1911**, 4, p. 177-218 ; II. Human Character in the Light of Jesus's Character. *In* : *Ibid.*, **1911**, 4, p. 149-174.
- BINET-SANGLE Charles (Dr.). *La folie de Jésus. Tome 3. Ses facultés intellectuelles, ses sentiments, son procès*. Paris : Maloine, **1911**, XII - 540 p.
- PFISTER Oskar (Pasteur). Zinzendorfs Frömmigkeit im Lichte Lic. Gerhard Reichels und der Psychoanalyse. *In* : *Schweizer theologische Zeitschrift*, **1911**, 28.
- SEGUIN J. A propos d'une étude psycho-physiologique sur la conversion de St. Paul. *In* : *Revue de théologie et des questions religieuses*, **1911**, mai.
- PORTIGLIOTTIS Giuseppe. Gli esercizi spirituali di S. Ignazio. *In* : *Rivista di psicologia*, **1912**, 8, p. 27-47.
- HUC Amédée. Névrose et mysticisme. Ste Thérèse relève-t-elle de la pathologie ? *In* : *Revue de philosophie*, **1912**, 21, p. 5-32 ; et août p. 128-154.
- LEHMANN H. Das religionspsychologische Problem Zinzendorf. *In* : *Zeitschrift für Religionspsychologie*, **1912**, 5, p. 327-336.
- PFISTER Oskar. Hat Zinzendorf die Frömmigkeit sexualisiert ? Eine offene Frage an Herrn Lic. Lehmann, zugleich eine Verteidigung. *In* : *Zeitschrift für Religionspsychologie*, **1912**, 5, p. 56-60.

- LEHMANN H. Eine offene Antwort auf die offene Frage Dr. Pfisters, zugleich eine Ehrenrettung Zinzendorfs. *In* : *Zeitschrift für Religionspsychologie*, **1912**, 5, p. 60-65.
- SCHNYDER (Dr.). Le cas de Renata. Contribution à l'étude de l'hystérie. *In* : *Archives de psychologie*, **1912**, 12, p. 201-304.
- MAAS. Jakob Böhme. *In* : *Religion und Geisteskultur*, **1912**, 6, p. 21-41.
- REICHEL G., KESSELRING, WALDBURGER. Zür Psychoanalyse Zinzendorfs. *In* : *Schweiz. theologische Zeitschrift*, **1912**, 29, 20 fév.
- KANNIESSER F. War Paulus Epileptiker ? *In* : *Münch. med. Wschr.*, **1912**, p. 1742 (Critique de l'ouvrage d'A. SEELIGMULLER).
- HITSCHMANN Eduard. Swedenborgs Paranoïa. *In* : *Zentralblatt für Psychoanalyse (und Psychotherapie)*, **1913**, 3, p. 32-35.
- SMITH Preserved. Luther's early development in the light of psychoanalysis. *In* : *American Journal of Psychology*, **1913**, July.
- STORFER Adolph Joseph. *Marias jungfräuliche Mutterschaft. Ein völkerpsychologisches Fragment über Sexualsymbolik*. Berlin, **1913**, VI- 204 p.
- WEIDEL Karl. *Jesu Persönlichkeit, eine Charakterstudie*. Halle, 2^e éd. aug., **1913**, 128 p. (1^{ère} parution : 1908).
- LOMER Georg (Dr.). *Ignatius von Loyola. Vom Erotiker zum Heiligen. Eine pathographische Geschichte*. Leipzig : Barth, **1913**, 187 p.
- SCHWEITZER Albert (Dr.). *Die psychiatrische Beurteilung Jesu. Darstellung und Kritik der von medizinischer Seite veröffentlichten Pathographien über Jesus*. Straßburg : Dissertation, **1913**, 46 p. (Le titre original, présenté aux membres du jury en 1913 fut : « Kritik der von medizinischer Seite veröffentlichten Pathographien über Jesus »).
- FELIX DE JESUS (R. P.) . *Gemma Galgani, Mysticisme ou psychopathie*. Paris, **1913**.
- PORTIGLIOTTIS Giuseppe. Le Spose di Gesu. *In* : *Rivista di psicologia*, **1913**, 9.
- NORMAN Hubert J. Emanuel Swedenborg : A Study in Morbid Psychology. *In* : *Journal of Mental Science*, **1913**, 59, p. 286-305.
- BOST Samuel. *Le mysticisme de l'apôtre Paul*. Thèse de théologie protestante, Montauban, **1914**, 125 p.
- VERNIER Gustave. *Félix Neff, homme de Réveil*. Thèse de théologie protestante, Montauban, **1914**.
- ZOEPF L. Die Mystikerin Margaretha Ebner. *In* : *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*. Hg. Walter Goertz, Bd 16, Leipzig und Berlin : Teubner, **1914**.
- MÖNKEMÖLLER O. Kritik : H. Grisar. Über Luther und Luthers psychische Konstitution. *In* : *Psychiatr-neurol. Wschr.*, **1914**, 16, p. 239, 256, 284.
- WAHL L. (Dr.). Psychologie morbide. L'état mental de Catherine de Sienne. *In* : *Annales médico-psychologiques*, **1914**, 5, p. 257-270.
- BINET-SANGLE Charles (Dr.). *La folie de Jésus. Tome 4. Sa moralité, son activité. Diagnostic de sa folie*. Alger : chez l'auteur, rue d'Alembert, **1915**, XII-492 p.
- HITSCHMANN Eduard. Gottfried Keller. *In* : *Imago*, **1916**, 4-5.
- LAVALEE Georges. *Essai sur la psychologie morbide de Huysmans*. Paris : Figot frères, **1917**, 42 p.
- MOREL Ferdinand. *Essai sur l'introversion mystique. Etude psychologique de pseudo-Denys l'aréopagite et de quelques autres cas de mysticisme*. Genève, thèse de lettres, **1918**, 338 f.
- AGNEL-BILLAND Marie-Pierre (Dr.). *Eugène Vintras (Pierre Michel Elie) : un cas de délire mystique et politique au XIX^e siècle*. Paris, thèse de médecine, **1919**, 48 p.
- KIELHOLZ Arthur. *Jakob Böhme. Ein pathographischen Beitrag zur Psychologie der Mystik*. Leipzig-Wien : Frank Deuticke, **1919**, 95 p.
- SAUSSURE Raymond de (Dr.). A propos d'un disciple d'Unternährer. *In* : *Archives de psychologie*, **1919**, 17, 297 p.
- NASSON L. Les stigmates de St. François d'Assise. *In* : *Aesculape*, **1919**, 9, p. 234-239.
- BERGUER Georges. *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique*. Genève : Atar, **1920**, CVIII- 267 p.
- PFISTER Oskar. Die Entwicklung des Apostels Paulus. Eine religionsgeschichtliche und psychologische Skizze. *In* : *Imago*, **1920**, 6, p. 243.

- ACHELIS Werner. *Die Deutung Augustinus, Bischofs von Hippo. Analyse seines geistigen Schaffens auf Grund seiner erotischen Struktur*. Prien am Chiemsee : Kampmann & Schnabel, **1921**, VIII - 137 p.
- JASPERS Karl (Dr.). *Strindberg et Van Gogh. Swedenborg et Hölderlin*. Paris : éd. de Minuit, 1953, 242 p. Swedenborg, p. 152-167 (1^{ère} parution : **1922**).
- WOLFING Julie (Dr.). *Die Jungfrau von Orleans, Jeanne d'Arc. Eine geschichtliche-psychiatrische Studie*. Tübingen : dissertation, **1922**.
- STOCKER Arnold. La mélancolie de Bouddha. Essai de psychologie pathologique. In : *Bulletin de la Société Française d'Histoire de la Médecine*, **1922**, XVI, p. 345.
- MOXON Cavendish. Epileptic traits in Paul of Tarsus. In : *Psychoanalytic Review*, **1922**, IX, p. 61.
- SCHJELDERUP Kristian. Mystiken som element : Jesu from hets liv. In : *Norsk Teol Tidsskr.*, **1923**, p. 139-156.
- ALEXANDER Franz (Dr.). Der biologische Sinn psychischer Vorgänge. Über Buddhas Versenkungslehre. In : *Imago*, **1923**, p. 35-57.
- HALL Stanley G. *Jesus the Christ in the Light of Psychology*. New-York : Doubleday & co, **1923**, 2 vol., 733 p. (1^{ère} parution : 1917).
- GRIMBERT Charles. La maladie oculaire de Saint Paul et l'apparition du chemin de Damas. In : *Bulletin de la société française d'histoire de la médecine*, **1923**, VII, 114.
- GRUHLE Hans W. Swedenborgs Träume. Ein Beitrag zur Phänomenologie seiner Mystik. In : *Psychol. Forschung*, **1924**, 5, p. 273.
- GEMELLI Agostino (Dr. et R. P.). Le stimate di s. Francesco nel giudizio della scienza. In : *Vita e Pensiero*, **1924**, 15, p. 580-603.
- GEMELLI Agostino (Dr. et R. P.). Le affermazioni della scienza interno alle stimate di S Francesco. In : *Studi Francescani*, **1924**, 10, p. 368-404.
- LEGEWIE Bernhard (Dr.). *Augustinus. Eine Psychographie*. Bonn : A. Marcus & E. Weber, **1925**, VI - 133 p.
- SCHROEDER Th. A contribution to the Psychology of Theism. The French Prophets and John Lacey. In : *The Psychoanalytic Review*, **1925**, 12, p. 16-29.
- TOUZET Henri Paul. La vie pathologique de saint François de Sales. In : *Bulletin de la société française d'histoire de la médecine*, **1925**, 19, p. 15-24.
- ALLWOHN Adolf. (Pasteur). *Die Ehe des Prophetes Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung*. Gießen : A.Töpelmann, **1926**, 75 p.
- VINCHON Jean (Dr.). Une mystique du Tyrol. Maria de Mörl. In : *Journal de psychologie normale et pathologique*, **1926**, 23, p. 841-861.
- ANCELET-HUSTACHE Jeanne. *Mechtilde de Magdebourg (1207-1282) : Etude de psychologie religieuse*. Paris : H. Champion, **1926**, 402 p. (Thèse lettres. Paris, 1926).
- COURBON Paul. Saint François d'Assise et la psychiatrie. In : *Annales médico-psychologiques*, **1927**, 1, p. 5-31.
- PAQUIER-DEVIGNES André (Dr.). *Délire d'un paranoïaque mystique. Vintras et l'œuvre de la Miséricorde*. Paris : thèse de médecine, **1927**, 83 f.
- RORSCHACH Hermann. Zwei schweizerische Secktenstifter. 1. Johannes Bingelli, 2. Anton Unternährer. In : *Imago*, **1927**, 13, p. 395-441.
- LOWITZKY F. Bedeutung der Libidoschiksale für die Bildung religiöser Ideen. "Das dritte Testament" von Anna Nikolajemna Schmidt. In : *Imago*, **1927**, 13, p. 87-121.
- LENGLET E. Le supranormal chez Jeanne d'Arc. In : *Revue de métapsychique*, **1927**.
- BARONI Victor. François de Sales. Analyse psychologique d'un mysticisme. In : *Revue de théologie et de philosophie*, **1928**, XVI.
- WEISL W. von. Zwischen Religion und Krankheit. Das Problem der stigmatisierten Jungfrau Thérèse Neumann von Konnersreuth. In : *Religionspsychologie*, **1928**, 4.
- LAGERBORG Rolf. *Zur psychoanalyse des Geisterschers Swedenborg*. (Verhandl. d. 1 internat. Kongr. F. Sexualforschung, 3 Band), Berlin und Köln, Marcus & Weber, **1928**, p. 110-123.
- OUY-VERNAZOBRES Charles (Dr.). Le parfait équilibre moral et physique de Jeanne d'Arc. In : *Aesculape*, **1929**, fev.
- BENASSIS. J.-K. Huysmans. In : *Revue thérapeutique des Alcaloïdes*, **1929**, 38, janv.-fév.

- GARMA Angel. Eine obszöne Gebärde der heiligen Teresa. In : *Die Psychoanalytische Bewegung*, **1930**, 2, p. 339-347.
- ROLLAND Paul (Dr.). *Etude psychopathologique sur le mysticisme de J. K. Huysmann*. Bordeaux, thèse de médecine, **1930**, 35 p.
- FROMM Erich. Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion. In : *Imago*, **1930**, 16, p. 305-373.
- JESUS-MARIE Bruno de (R. P.). A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet. I : Lettres témoignages inédits. In : *Etudes Carmélitaines*, **1931**, 16, vol. 1, p. 20-61.
- GRAND André le (Dr.). A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet, II : Etude psychiatrique. In : *Etudes Carmélitaines*, **1931**, 16, vol. 2., p. 43-64.
- MIDDLETON W. C. The psychopathology of George Fox, the founder of Quakerism. In : *Psychol. Rev.*, **1931**, 38, p. 296-316.
- VAN der ELST Robert (Dr.). Thérèse Neumann, II : Aspect biologique et psychologique du prodige de Konnersreuth. In : *Etudes Carmélitaines*, **1932**, 17, vol. 2, p. 87-124.
- RICHSTATTER Karl (R. P.) *Mater Salesia Schulten und ihre Psychologie der Mystik. Leben und Schirften einer Ursuline*. Freiburg : Herder, **1932**, VI- 233 p.
- BOUCHER (Dr.). Etude médicale sur Jeanne d'Arc. In : *Bulletin de la Société médicale de St. Luc*, **1933**.
- HOCHE Alfred E. (Dr.). Die Wunder der Therese Neumann von Konnersreuth. München : Lehmann, **1933**, 51 p.
- MASOIN Paul (Dr.). Thérèse Neumann et autres stigmatisées : étude de critique médicale. Bruxelles : éd. de la société médicale Belge de Saint Luc, **1933**, 36 p.
- MASOIN Paul (Dr.). A propos de Thérèse Neumann et autres stigmatisées : réponse à des critiques. Louvain : Nova et Vetera (Warny), **1934**.
- RENAUDIN Paul. *Une grande mystique française au XVII^e siècle : Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours et de Québec, essai de psychologie religieuse*. Paris : Bloud et Gay, **1935**, 340 p.
- GEHUCHTEN Paul van (Dr.). Etudes médicales des stigmates de Louise Lateau. In : *Etudes Carmélitaines. Douleur et stigmatisation*, **1936**, 21, vol. 2, p.81.
- WINTERSTEIN Alfred von. Swedenborgs religiöse Krise und sein Traumtagebuch. In : *Imago*, **1936**, 22, p. 292 - 338.
- DUSS Véra (Dr.). *De l'expérience mystique d'après Saint Jean de la Croix*. Paris, thèse de médecine **1936**, 58 f.
- SEILLIERE Ernest. *Léon Bloy, psychologie d'un mystique*. Paris : éd. de la nouvelle revue critique, **1936**, 264 p.
- BERGUER Georges. Un mystique protestant. Auguste Quartier-la-Tente. (1848-1936) fragments de son Journal intime. In : *Archives de psychologie*, **1937**, 26, p. 1-145.
- REITER Paul J. *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose, sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre. Eine historisch-psychiatrische Studie*. Kopenhagen : Levin & Munksgaard, **1937**, 402 + [2].
- O' DONNEL Clément. *The Psychology of St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas*. Washington, thèse de philosophie, **1937**, 111 f.
- FREUD Sigmund. Wenn Moses ein Agypter war... In : *Imago*, **1937**, 23, p. 387-419.
- LHERMITTE Jean (Dr.). Marie-Thérèse Noblet (1889-1930) considérée du point de vue neurologique. In : *Etudes Carmélitaines. Nuit mystique*, **1938**, 23, vol. 2, p. 201.
- ACHILLE DELMAS François (Dr.). A propos du père Surin et de M - Th. Noblet. In : *Etudes Carmélitaines. Nuit mystique*, **1938**, 23, vol. 2, p. 235-239.
- GISCARD Pierre, PINEAU André. Le cas Marie-Thérèse Noblet. Possessions diaboliques et grande hystérie. In : *Etudes Carmélitaines. Le risque chrétien*, **1939**, 24, vol.1, p.180-194.
- DALBIEZ Roland, LHERMITTE Jean, ACHILLE-DELMAS François et alii. Le cas Marie-Thérèse Noblet, pour la discernabilité et le discernement du préternaturel diabolique. In : *Etudes Carmélitaines. Le risque chrétien*, **1939**, 24, vol. 1, p. 180-194.
- BOISSIEU Ambrosius (R. P.). *Sainte Thérèse de Lisieux : essai de psychologie surnaturelle*. Paris : Aubier, **1939**, 189 p.
- FREUD Sigmund (Dr.). *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*. Amsterdam : Verlag Allert De Lange, **1939**, 239 p.

BLANTON Margaret Gray . *Bernadette of Lourdes*. London : Longmans Green, **1939**, 265 p.

PIOGER André. *Saint Jean Eudes. 1601-1680 : d'après ses traités et sa correspondance : essai de psychologie religieuse*. Caen, thèse de lettres, **1939**, 180 p.

BJORKHEM John. *Antoinette Bourignon (1616-1680). Till den svärmiska religiositetens historia och psykologi*. Stockholm, **1940**, XII-459 p.

HILLIGER Benno. *Jeanne d'Arc, das Geheimnis ihrer Sendung*. Leipzig, 2^e éd., **1940**, 245 p.

REITER Paul J. *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose II. Luthers Persönlichkeit, Seelenleben und Krankheiten*. Kopenhagen : Levin & Munksgaard, **1941**, 633 - [3] p.

KRAPF Eduardo. *Tomas de Aquino y la Psicopatología, contribucion al conocimiento de la psiquiatria medieval*. Buenos Aires : editorial Index, **1943**.

EVANS W. N. Notes on the Conversion of John Bunyan : a study in English puritanism. *In* : *International Journal of Psycho-analysis*, **1943**, 24, p. 176-185.

LANTENOIS Andrée (Dr.). *Contribution à l'étude de la stigmatisation - cas de Thérèse Neumann*. Paris, thèse de médecine, Paris, **1944**, 55 f.

MARSCH L. G. Jesus Christ, founder of modern psychiatry. *In* : *Rev. hist. mexicana psiquiatr.*, **1944**, 11, p.13-16.

SEPINSKI Augustin (R. P.). *La psychologie du Christ chez saint Bonaventure [...]*. Strasbourg, thèse de théologie, **1945**, XII - 266 p.

WITCUTT William Purcell. *Blake, a psychological Study*. London : Hollis & Carter, **1946**.

JASPERS Karl (Dr.). Der Prophet Ezechiel. Eine pathographische Studie. *In* : *Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und Grenzgeschichten*. Heidelberg : Scherer, **1947**, p. 77-85.

URBAN J. Thérèse Neumann. Ce que j'ai vu a Konnersreuth. *In* : *Benedictus-Bote*, **1947**, 17, I/II.

ROHEIM Geza. Saint Agatha and the Tuesday Woman. *In* : *Internat. J. Psychoanalyse*, **1947**, 27, p. 119-126.

MAUVAIS Jacques (Dr.). *Extases et visions chez Sainte Thérèse d'Avila*. Bordeaux, thèse de médecine, **1948**.

DARROCH Jane. An interpretation of the personality of Jesus. *In* : *Britisch J. Med. Psychol.*, **1948**, 21, p. 75-79.

OESTERREICH Trangott. Jeanne d'Arc in Lichte der modernen Forschung. *In* : *Universitas*, **1948**, 3, p. 19-26.

WERNER M. Psychologisches zum Klostererlebnis Martin Luthers. *In* : *Schweiz. Zschr. Psychol.*, **1948**, 7, p. 1-18.

GELMA Eugène (Dr.). La psychiatrie de l'histoire. A propos d'une psychoanalyse de J.-K. Huysmans. *In* : *Cahiers de psychiatrie*, **1949**, 2, p. 162-183.

SIWEK Paul (R. P.). *Une stigmatisée de nos jours : Thérèse Neumann, étude de psychologie religieuse*. Paris : P. Lethielleux, **1950**, 174 p.

BAUDOIN Charles. La sublimation des images chez Huysmans, lors de sa conversion. *In* : *Psyché*, **1950**, 5, p. 378-385.

SCHAEFER Maya. *Die Psychose Swedenborgs*. München : Dissertation, **1950**.

BARBET Pierre. *La passion de N-S Jésus-Christ selon la chirurgie*. Issoudun : Dillen, **1950**, 221 p.

SCHUTZ D. Der stigmatisierte Arthur O. Moock. *In* : *Neue Wissenschaft, Zeitschrift Krit. Okkultismus*, **1950/51**, 2.

GELMA Eugène. La psychopathie mélancolique du père Surin, exorciste dans l'Affaire des Diables de Loudun. Un cas de « paraphrénie dépressive ». *In* : *Cahiers de Psychiatrie*, **1951**, 5, p. 133-181.

JUNG Carl-Gustav (Dr.). *Antwort of Hiob*. Zürich : Roscher Verlag, **1952**, 169 p.

KIELHOLZ Arthur. Die Versuchung des heiligen Antonius. Ein Beitrag zu Hagio-Pathografie. *In* : *Der Psychologe*, **1954**, 6, p. 429-439 ; 489-494.

JUNG Carl Gustav (Dr.). *Hiob spricht mit Gott*. Zürich, **1955**.

GROSSMANN Eberhard. Beitrag zur psychologischen Analyse der Persönlichkeit Dr. Martin Luthers (Psychiatr. und Nervenlinik. Berlin). *In* : *Monatschrift. Psychiatr.*, **1956**, 132, p. 274-290.

ROTH Gottfried. Tomaso d'Aquino nella recente e recentissima psichiatria. *In* : *Riv. Di Filosofia neo-scolastica*, **1957**, 49, fasc 5-6, p. 469-475.

STERN Arthur. Zum Problem der Epilepsie des Paulus. *In* : *Psychiatr. und Neurol.*, **1957**, 133, p. 276-284.

BEIRNAERT Louis (R. P.). *La psychanalyse.*/Sous la dir. de S. Nacht, Paris : PUF, **1957**, vol. III. L'expérience fondamentale d'Ignace de Loyola et l'expérience psychanalytique, p. 111-138.

GUARDINI Romano. *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu.* Würzburg : Werkbund Verlag, **1958**, 150 p.

GROSSMANN Eberhard. Beiträge zur psychologischen Analyse der Reformatoren Luther und Calvin. In : *Confinia Psychiatrica*, **1958**, 1, 1.

MENG Heinrich. War Buddha Schizophren ? In : *Psyché*, **1962**, 6, p. 374-377.

ERIKSON Erik H. *Der junge Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie.* München : Szesny-Verlag, **1964**, 308 p. (1^{ère} PARUTION : 1958).

LOHSE Bernhard. Luther auf der Psycho-Couch. In : *Sonntagsblatt*, 1^{er} nov. **1964**.

HESSE G. Anfallsleiden und Psychose Loyolas. Ein Medizinischen historischer Beiträge zum alternierenden Auftreten psychomotorischer bzw. Psychosensorischer Anfälle und endoformer depressiver Psychose. In : *Nervenarzt*, **1967**, 38.

Dans le contexte de la psychiatrie, la notion de « *pathographie* » verra le jour vers 1893, initiée par le neurologue de Leipzig, Paul-Julius MOEBIUS (1853-1907). Celui-ci, lors de la traduction allemande des *Leçons cliniques* de Valentin MAGNAN datant de 1891, reprendra la notion de « dégénérés supérieurs » et inventera les pathographies, sortes de « *biographies des grands hommes basées sur l'analyse de leur hérédité, de leur constitution et de leur psychopathologie, genre médico-littéraire auquel l'avènement de la psychanalyse devait donner un essor particulier* » (article MOEBIUS Paul-Julius, de P. MOREL, in *Dictionnaire biographique de la psychiatrie*, 1996, p. 177). Nous ajouterons toutefois que bien avant l'émergence de ce néologisme, durant la première moitié du XIX^e siècle, sous la *Monarchie de Juillet* (1830-1848), l'aliéniste français Louis-Françisque LELUT (1804-1877) publia sur ce même principe *Du Démon de Socrate, spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire augmentée de Mémoires sur les hallucinations et la folie* (1836) suivi par, *Pour servir à l'histoire des hallucinations. L'Amulette de Pascal* (1846), où l'auteur arriva aux conclusions que ces deux philosophes étaient des hallucinés, marqué du « *caractère irréfragable de l'aliénation mentale* » (!). Il sera relayé, dans une tradition française de l'école de la physiologie historique, par des auteurs tels François LEURET, Louis-Florentin CALMEIL, Alfred MAURY, J. - J. MOREAU de TOURS, A. ESQUIROS, Ernest RENAN ou encore Emile LITTE... ou par des penseurs prenant leur contrepied, comme Alexandre BRIERRE de BOISMONT, L. CERISE, B. A. MOREL...

Les *Mystiques* et *Visionnaires* dont la récurrence insiste dans ces nombreuses pathographies et monographies sont les prophètes *Ezechiel*, *Hosea*, *Moïse*, ainsi que le cas de *Job* (cf. Ancien Testament), pour le Nouveau Testament, outre *Jésus*, les auteurs auront abordé sa mère *Marie*, ses disciples tels (Saint) *Paul* et tout un lignage de saints canonisés par l'Eglise comme *Augustin*, Thomas d'*AQUIN*, *Bonaventure*, Vincent de *PAUL*, François d'*ASSISE*, Catherine de *SIENNE*, François de *SALES*, Ignace de *LOYOLA*, Jeanne d'*ARC*, Thérèse d'*AVILA*, Jean de la *CROIX*, Thérèse de *LISIEUX*, Bernadette de *LOURDES*... En marge de la perspective judéo-chrétienne, *Bouddha* et *Muhammad* seront aussi évoqués. Sur un axe dissident, les hétérodoxes Henri *SUSO*, Emmanuel *SWEDENBORG*, Mme *GUYON*, Ludwig von *ZINZENDORF*, Eugène *VINTRAS*, Joris K. *HUYSMANS*... sans oublier de nombreux mystiques auxquels l'Eglise se référera, tels Marie *ALACOQUE*, Jakob *BOHME*, Maria de *MÖRL*, Mechtild de *MAGDEBOURG*, Thérèse *NEUMANN*, Louise *LATEAU*.

- SOURCES :

Nous avons constitué cette bibliographie sélective, donc non exhaustive, portant sur **248 pathographies, thèses, articles et documents** consacrés à des **visionnaires** et/ou des **mystiques** dont les noms figurent dans le titre, et rédigées entre [1859 et 1967] par des médecins, neurologues, aliénistes et psychiatres, théologiens catholiques et protestants, psychologues, psychanalystes, philosophes, historiens... à partir de huit sources bien distinctes :

ABATUCCI-GODARD Marie-Gabrielle, MEURISSE Jean-Claude. *Document Confrontations psychiatriques. Index général des thèses de psychiatrie publiées en langue française du XVII^e siècle à 1934, d'après le recensement fait par Arnaud TERISSE (Sorbonne)*, 1982. Paris : éd. Specia, 1985, 279 p.

ABATUCCI-GODARD Marie-Gabrielle, MEURISSE Jean-Claude. *Document Confrontations psychiatriques. Index général des thèses de psychiatrie publiées en langue française de 1934 à 1954, d'après le recensement fait par Arnaud TERISSE (Sorbonne)*, 1982. Paris : éd. Specia, 1988, 368 p.

BERGUER Georges : Revue et bibliographie générales de psychologie religieuse. *In* : *Archives de psychologie*, 1914, 14, p. 1-91. (Omet cependant de nombreux travaux réalisés par les aliénistes français du XIX^e siècle, ne mentionnant que quelques productions salpêtriennes et de rares thèses de médecine consacrées au sujet).

BON Henri. *Précis de médecine catholique*. Paris : F. Alcan, 1935, 769 p.

DIVERSES Consultations (bibliographies de monographies, articles de périodiques ou de dictionnaires, thèses ; recherches effectuées à partir de catalogues collectifs informatisés ; internet via le KVK (Karlsruher Virtueller Katalog), la BIUM ou encore *abebooks* afin de compléter certaines références).

LANGE-EICHBAUM Wilhelm, KURT Wolfram. *Genie Irrsinn und Ruhm*. München/Basel : Ernst Reinhardt Verlag, 6^e éd. remaniée et aug., 1979, 764 p. (1^{ère} parution : 1928). VII. Einzel-Quellen für die Berühmten, p. 613-725.

Nous y avons exploité les entrées suivantes : *Augustinus ; Blake W. ; Boehme J. ; Buddha ; Calvin ; Huysmans J. ; Jeanne d'Arc ; Jesus ; Ignatius von Loyola ; Luther ; Mohammed ; Paulus ; Propheten, Heilige, Ekstatiker, Mystiker, Visionäre, Sektierer ; Swedenborg E. ; Zinzendorf L. von*. Par ailleurs cet ouvrage majeur répertorie dans cette édition de 1979 jusqu'à **3655** références (!) de pathographies et monographies diverses.

MARECHAL Joseph. *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*. Paris : Desclée de Brouwer, 1938, 2^e éd., tome 1, X-299 p. Indications bibliographiques, p. 247-290.

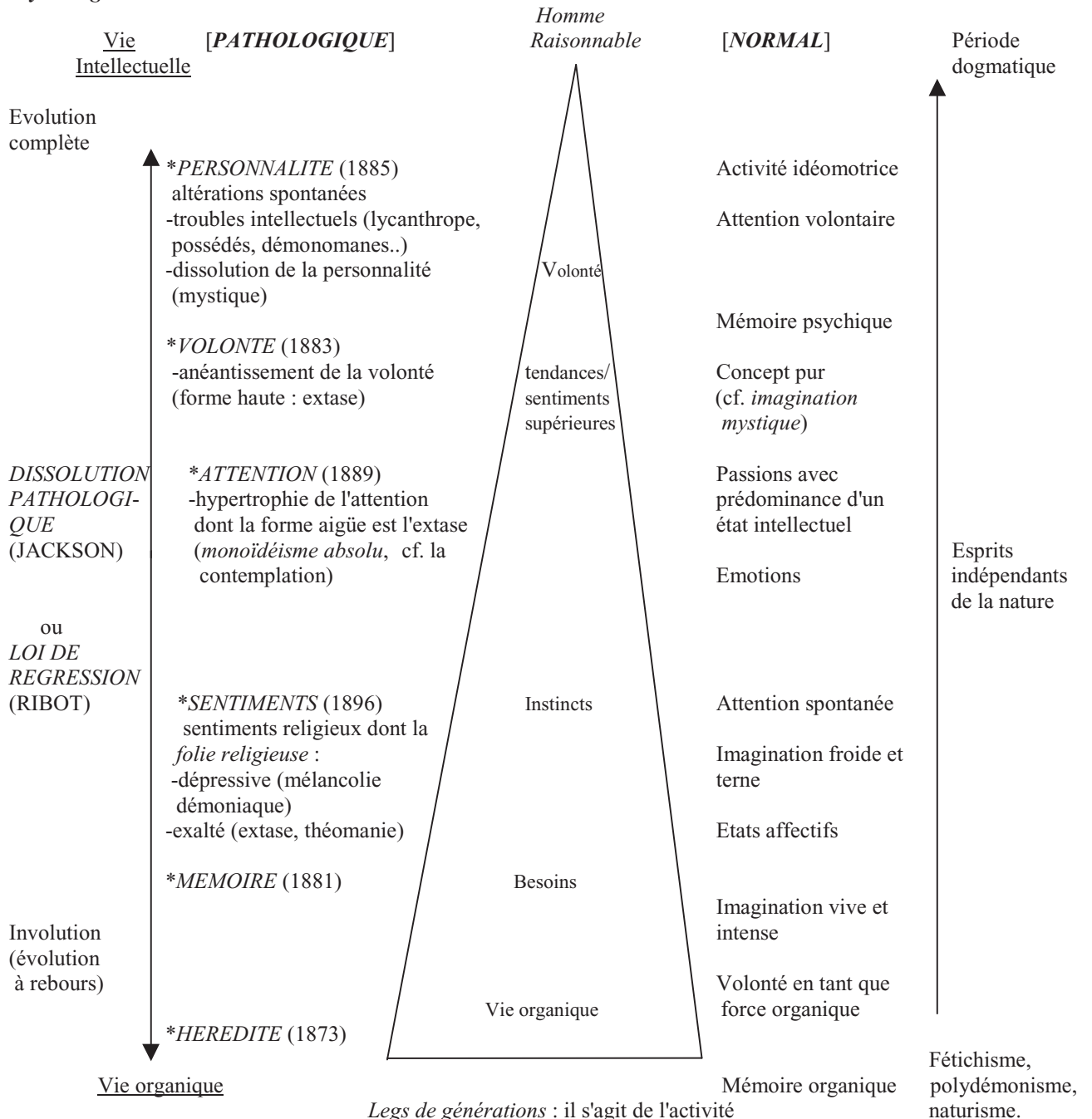
NASE Eckart. *Psychoanalyse und Religion*. /Ed. par E. NASE ; J. SCHARFENBERG, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 444 p. Bibliographie. *Psychoanalyse und Religion*, p. 387-435. (Précieux pour toute la littérature psychanalytique parue sur ce thème depuis l'origine jusqu'en 1977).

SUDOC (Système universitaire de documentation), à partir des thèses (type de publication) répertoriées et des mots suivants ainsi que leurs croisements : *mystique-aspects psychologiques, possession, psychoanalyse, psychiatrie, psychologie religieuse, stigmates*.

MODELE DES ACTIVITES MENTALES
INTELLECTUELLES ET AFFECTIVES LIMITE AUX
ASPECTS MYSTIQUES,
A PARTIR DE LA **PSYCHOLOGIE PATHOLOGIQUE**
DE THEODULE RIBOT [1873-1914]

Personnalité → « l'individu qui a une conscience claire de lui-même et agit en conséquence : c'est la forme de la plus haute individualité... », issue de forme inférieure (Ribot) et non point parfait (psychologie métaphysique spiritualiste) : comprend des éléments organiques, affectifs, intellectuels (p. 85).

Psychologie



Legs de générations : il s'agit de l'activité automatique primitive, à coordination simple, presque invariable, inconsciente. c'est à dire biologique et physiologique.

QUELQUES *CHAIRES DE PSYCHOLOGIE* A LA
FACULTE DE LETTRES DE PARIS (*SORBONNE*)
ET AU *COLLEGE DE FRANCE* [1885- 1972]

SORBONNE [1885—→]

▪ Chaire de psychologie expérimentale (et pathologique)

1. Théodule RIBOT (1885-1888).
2. Pierre JANET (1898-1902), chargé de cours complémentaires.
3. Georges DUMAS (1913-1936).
4. Charles BLONDEL (1938-1939).
5. Georges POYER (1940-1955).
6. Daniel LAGACHE (1955-1967).

▪ Chaire de philosophie et de psychologie [1904-1913].

1. Victor EGGER (1904-1909).
2. Victor DELBOS (1909-1913).

▪ Chaire de psychologie générale [1919 →].

1. Henri DELACROIX (1919-1937).
2. Maurice PRADINES (1939-1941).
3. Paul GUILLAUME (1941-1946).
4. Daniel LAGACHE (1947-1955).
5. Juliette FAVEZ-BOUTONIER (1955-1972).

COLLEGE DE FRANCE [1888 - 1951]

▪ Chaire de psychologie expérimentale et comparée [1888-1934].

1. Théodule RIBOT (1888-1901), par intermittence entre 1895 et 1901, supplée par P. JANET.
2. Pierre JANET (1902-1934).

▪ Chaire de psychologie et éducation de l'enfance [1937-1949].

1. Henri WALLON (1937-1949).

▪ Chaire de physiologie des sensations [1923-1951].

1. Henri PIERON (1923-1951).

Ce tableau induira un double commentaire à partir des tenants des différentes chaires ayant trait à la psychologie, que ce soit à la *Sorbonne* ou bien au *Collège de France*, entre **1885** et **1972** :

- Tout d'abord notons que quelques uns des grands noms figurant dans cette annexe ont transité par la *faculté de lettre de Strasbourg*, caractérisée déjà par une forte tradition psychologique, avant d'obtenir des postes de chargés de cours, de maîtres de conférence ou encore, le *must*, de titulaire d'une chaire parisienne. Evoquons d'abord *Charles BLONDEL*, médecin et philosophe, professeur de psychologie à Strasbourg entre 1919 et 1937, instaurateur du « *système Stephansfeld* » (qui permit aux étudiants de philosophie, dont la psychologie fut enseignée jusqu'en 1948 dans le cursus de philosophie, d'observer des malades mentaux dans cet asile d'aliénés de la région), et le philosophe *Maurice PRADINES* qui fut maître de conférence entre 1919 et 1938. Par ailleurs il ne faut pas non plus oublier *Daniel LAGACHE*, professeur de psychologie à la faculté de lettres de Strasbourg, entre 1938 et 1947 (et durant l'intermède à Clermont-Ferrand, suite à « *l'évacuation* »), et celle qui lui succéda, *Juliette FAVEZ-BOUTIONIER* qui, durant sa période d'enseignement strasbourgeois, entre 1949 et 1955, créa entre autres les centres médico-psychologiques (C. M. P.) de Mulhouse et de Strasbourg, et fut l'initiatrice d'un groupe d'étude psychanalytique toujours dans cette dernière ville, en 1951.
- Ensuite, en parcourant la liste de ces auteurs illustres, il nous faut noter qu'un certain nombre d'entre eux se distinguèrent, de par leurs recherches, en réalisant quelques travaux qui prenaient en compte le domaine de la *mystique*.

Citons, entre autres, *Théodule RIBOT* auquel nous avons consacré un chapitre dans ce travail, où les références à la mystique chrétienne scandent la presque totalité de son œuvre ; et ses disciples, *Pierre JANET* tout d'abord dont les recherches portèrent notamment sur la croyance réfléchie qu'il distingua de l'asséritive sur son « *système hiérarchisé des tendances* », illustré par un de ses cas princeps, Madeleine LEBOUÇ. Autre élève de RIBOT, *Georges DUMAS* qui s'intéressa d'abord à l'amour et aux stigmates chez les mystiques chrétiens puis rédigea tardivement *Le Surnaturel et les Dieux dans les maladies mentales : essai de théogénie pathologique* (1946).


N'oublions pas non plus le philosophe *Henri DELACROIX* qui soutint sa thèse, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle* (1899), rédigea de nombreux articles et commentaires sur ce sujet et fut à l'initiative d'une *Etude d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens* (1908), œuvre maîtresse dans le domaine, ou encore plus tardivement *La religion et la foi* (1922). Les contributions de *Charles BLONDEL* et *Victor EGGER* furent moindres en matière de mystique, le premier cité rendit néanmoins compte des travaux de JANET (sur « La croyance et l'extase », 1928) et de L. LEVY-BRUHL (sur « L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs », 1939) ; le second, EGGER, consacra sa thèse de lettres à *La Parole intérieure. Essai de psychologie descriptive* (1881) réservant son troisième chapitre aux mystiques.

Victor DELBOS, philosophe de formation, émit quant à lui un article, « Le mysticisme allemand », qui fut ultérieurement intégré à un ouvrage collectif, *Qu'est-ce que la mystique ? Quelques aspects historiques et philosophiques du problème* (1925). Enfin le philosophe *Maurice PRADINES* écrivit *Esprit de la religion. Essai sur les rapports des disciplines humaines, sciences, morale, philosophie et des disciplines mystiques, magie et religion* (1941), dont le chapitre cinq porta sur le « *sacré* ».

**TROIS TYPES DE *THEORIES*
DU SUBCONSCIENT ET LEURS
DISTINCTIONS [Fin XIX^e – début XX^e siècle],
SELON Georges MICHELET**

Théorie physiologique des faits
inconscients cérébralistes

Les faits inconscients sont d'ordre physiologique, car en liens d'identité avec les phénomènes organiques auxquels la conscience peut éventuellement se surajouter, sans que ceux-ci ne soient modifiés dans leur essence : les *facultés de l'âme* sont inutiles.

La conscience deviendrait un « *épiphénomène* », une sorte d'éclaircissement qui surviendrait après des sensations, des images, des idées, des volitions. 

Tenants : T. HUXLEY, H. MAUDSLEY, W. B. CARPENTER, T. RIBOT (méthode de psychologie pathologique)... et la plupart des psychologues américains.

Théorie des phénomènes psychologiques
sous-conscients

La conscience semblerait inhérente à toute manifestation psychologique, sinon organique.

[2 interprétations]

Explication *psychologique* \neq Surcroyance *métaphysique*

L'unité de conscience est le « fait primitif » puis, soit par l'effet de l'oubli ou d'autres conditions, les synthèses psychologiques subissent des désintégrations, des dissociations, il y a rupture dans la continuité des phénomènes. Cette division d'état qui formait un tout concret (« agrégat primitif ») entraîne une scission de conscience.
A. BINET, P. JANET, T. FLOURNOY, H. DELACROIX, M. PRINCE...

Le subconscient est primitif, la conscience du moi est secondaire, dérivée suite à une adaptation aux besoins pratiques : cette partie de la personnalité non exprimée porte le nom de « *moi subliminal* » (F. MYERS) et se continuerait dans un monde plus vaste, dont elle est partie prenante. De cette source mystérieuse émanerait ce qu'il y a de meilleur en l'homme : génie, sainteté, *mysticisme*...
F. MYERS, W. JAMES...

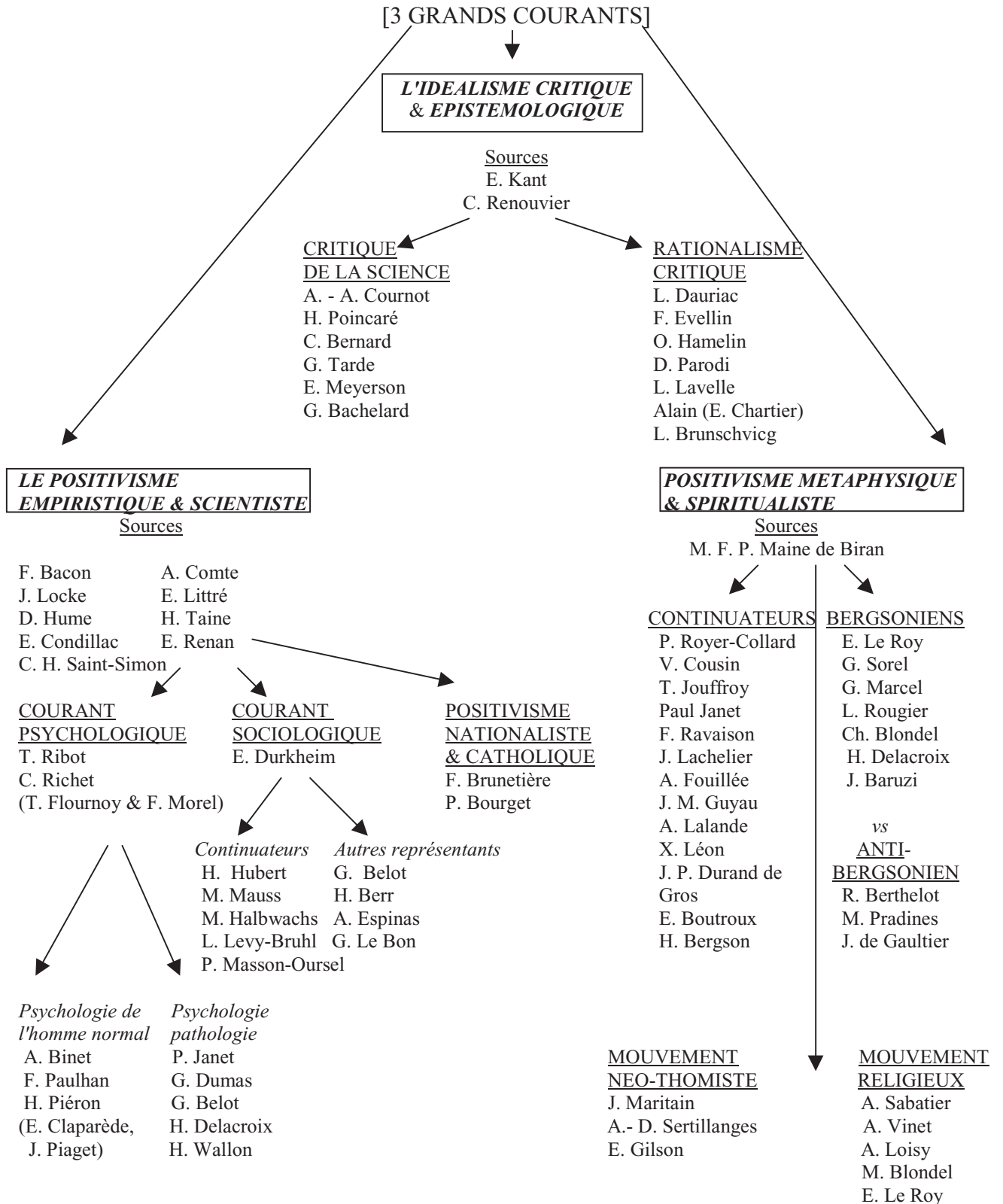
Théorie animiste des faits
psychologiques inconscients

La conscience peut être considérée comme un épiphénomène, se superposant à certains faits déjà constitués, les éclairant pour le sujet sans modifier leur nature : sensations, images, mémoire, ont des conditions organiques, mais n'existent que comme réalités d'un ordre supérieur. La conscience est essentielle à la vie intellectuelle, conscience et pensée ne sont pas séparées (il n'y a pas de pensée... non pensée !), les faits inconscients sont restreint aux phénomènes de la vie sensible, et non à la vie intellectuelle, c'est à dire à la *vie spirituelle*.

Cette *philosophie spiritualiste* est conforme à la conception aristotélicienne de l'essence de l'âme et de ses relations avec le corps (les faits psychologiques inconscients demeurent aptes à être perçus du sujet selon certaines conditions), ainsi qu'à la philosophie thomiste du « *sensus communis* », et donc des facultés de l'âme.

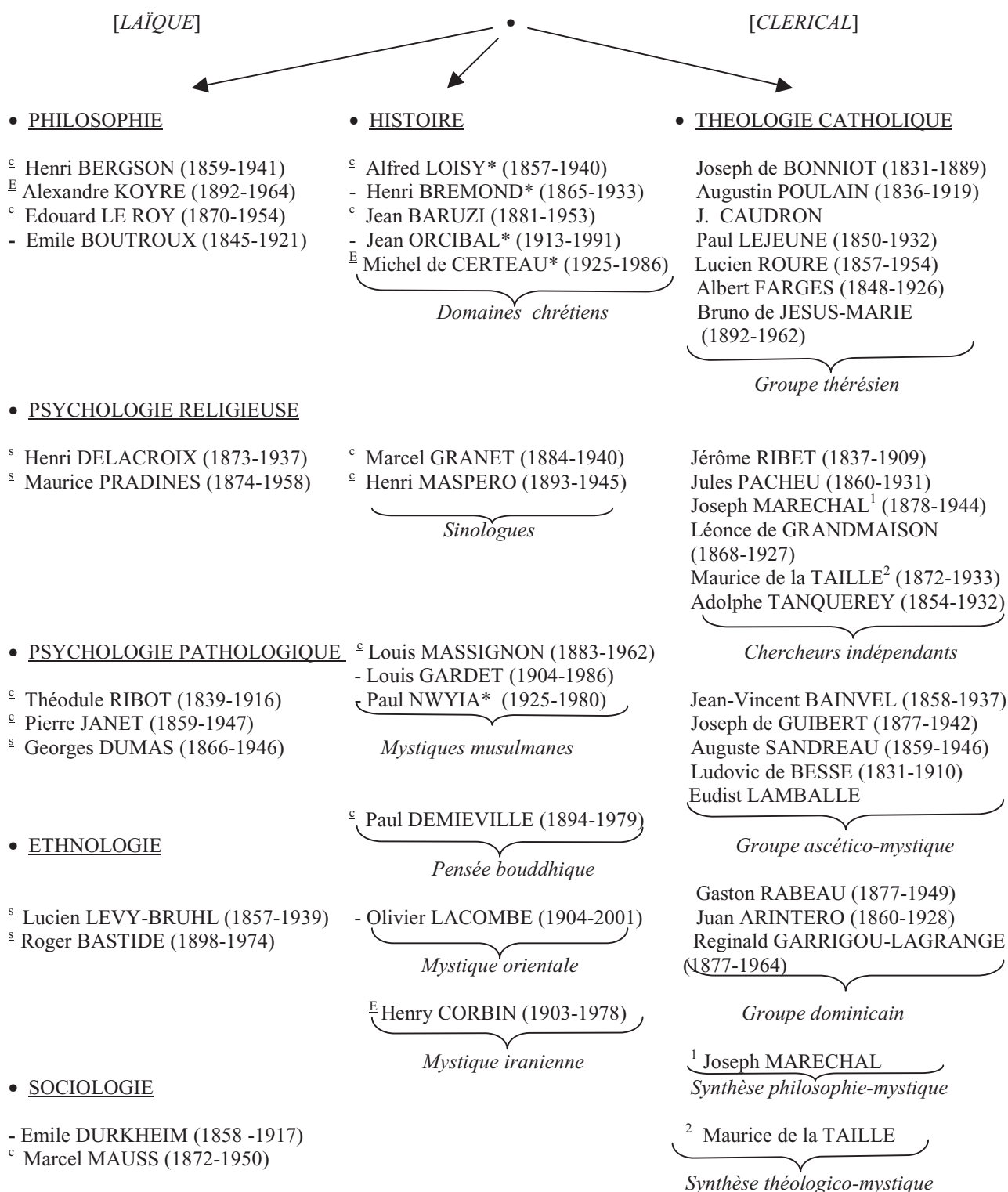
Tenants : Cardinal D.- J. MERCIER, E. DOMET de VORGES, A. FARGES, E. BLANC...

TABLEAU DES SOURCES & COURANTS DE
LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
EN FRANCE, CONSTRUIT A POSTERIORI,
D'APRES J. BENRUBI
[XIX^e – 1933]



D'après *Les sources et courants de la philosophie contemporaine en France*, de J. Benrubi, 2 tomes, 1933.

CONSTRUCTION UNIVERSITAIRE & REPARTITION
THEOLOGIQUE D'UN *SAVOIR* SUR LA **MYSTIQUE**,
EN FRANCE : FIN XIX^e SIECLE – MOITIE XX^e SIECLE



Les astérisques* renvoient à des auteurs de formation théologique, excommuniés (tel LOISY) ou non (tel BREMOND...). Les lettres apposées avant chaque auteur du côté laïc spécifient les institutions suivantes : *Sorbonne* (s), *Collège de France* (c) ou *Ecole pratique des hautes études* (E). Ce tableau est inspiré des travaux d'Emile POULAT sur l'université et la mystique.

**INDEX GENERAL ET CHRONOLOGIQUE
DES THESES DE MEDECINE
ALIENISTE ET DE PSYCHIATRIE SOUTENUES EN FRANCE,
DU DEBUT DU XVII^e SIECLE A 2007,
PORTANT SUR LES FAITS RELIGIEUX & MYSTIQUES**

EYMERY Joannès. *Questiones III medicae cardinales : I Theologia-medica-an demoniacis purgatio ant venae sectie ? II Astrologomedia : au natura simul et luna concurrant a d crisiu ? III a Magico Medica : An visus voces et tigarae Morbos inferre possint ant curare ?* Burdigalae, **1640**.

SAUZE Jean-Charles. *Essai médico-historique sur les possédés de Loudun*. Paris, **1840**, 50 f.

FAVROT Alexis. *De la catalepsie, de l'extase et de l'hystérie*. Paris, **1844**, 109 f.

BERGOT Stanislas Marie (de Tours). *Recherches sur l'extase*. Paris, **1856**, 54 f.

RONDEAU DU NOYER E. J. F. *Mahomet. Etude médico-psychologique*. Paris, **1865**, 47 f.

CAVALIER A. *Etude médico-psychologique sur la croyance aux sortilèges à l'époque actuelle*. Montpellier, **1868**.

LEGUE Gabriel. *Documents pour servir à l'histoire médicale des possédés de Loudun*. Paris, **1874**, 72 f.

KLEIN August. *De l'hystérie chez l'homme*. Paris : **1880**, 93 f. (Contient une partie sur l'hystérie de type somnambulisme extatique, et une autre sur l'hystérie cataleptique et démoniaque).

NAGATY Soleiman. *Contribution à l'étude de la folie religieuse*. Paris, **1886**, 72 f.

DUPAIN Jean-Marie. *Etude clinique sur le délire religieux (Essai de sémiologie)*. Paris, **1888**, 307 f.

PROUVOST Maurice. *Délire prophétique. Etude historique et clinique*. Bordeaux, **1896**, 147 f.

REGNAULT Jules. *La sorcellerie (ses rapports avec les sciences biologiques)*. Bordeaux, **1896**, 351 f.

BADEROT Albert. *De l'influence du milieu sur le développement du délire religieux en Bretagne*. Paris, **1897**, 95 f.

ABRICOSSOFF Glafira. *L'Hystérie aux XVII^e et XVIII^e siècles (étude historique)*. Paris, **1897**, 145 f.

HYVERT Roger. *Contribution à l'étude historique et sémiologique des délires religieux*. Paris, **1899**, 167 f.

BOUCHET Henri. *Relation sur l'épidémie de Morzine*. Lyon, **1899**, 71 f.

CABOUREAU Félix, Charles, Alfred. *La paralysie générale chez les Religieux (Contribution à l'étude de l'étiologie de la paralysie générale)*. Bordeaux, **1900**, 95 f.

BERT Jules Henri. *Contribution à l'étude des hémorragies multiples d'origine hystérique*. Paris, **1901**, 84 f.

CLOITRE Jules. *Dégénérescence et mysticisme*. Bordeaux, **1902**, 61 f.

GAUBERT Léo. *De la catalepsie chez les mystiques*. Paris, **1903**, 70 f.

APTE Maurice. *Les stigmatisés. Etude historique et critique des Troubles vaso-moteurs chez les mystiques*. Paris, **1903**, 192 f.

LIEGARD Henri. *Les saints guérisseurs de la Basse-Bretagne*. Paris, **1903**, 91 f.

BRUZON Paul. *La Médecine et les religions*. Paris, **1904**, 378 f.

QUERLEUX Charles. *Des supplices infligés aux cadavres*. Lyon, **1904**, 97 f. (Une partie est consacrée à l'incorruptibilité du corps de certains saints et mystiques).

LEVY Henri. *Des délires de zoopathie interne*. Paris, **1906**, 143 f.

- KERNEIS Christophe. *Contribution à l'étude des Délires de Zoopathie interne*. Bordeaux, **1907**, 101 f.
- AUMAITRE Auguste. *Contribution à l'étude de l'hystérie religieuse. Mme Guyon*. Paris, **1907**, 58 f.
- GAUD Maurice. *De certains processus psychiques de guérison*. Lyon, **1907**, 83 f.
- WÜLFING-LUER Georges. *Contribution à l'étude de la pathologie nerveuse et mentale chez les anciens Hébreux et dans la race juive*. Paris, **1907**, 123 f.
- COSTA GUIMARAES François da. *Contribution à la pathologie des mystiques (anamnèse de 4 cas)*. Paris, **1908**, 51 f.
- VAN der ELST Robert. *Contribution apportée à la notion d'hystérie par l'étude de l'hypnose spécialement considérée dans son histoire, dans son essence, dans ses effets*. Paris, **1908**, 208 f. (Guérisons de Lourdes, p. 143-149).
- COUSY Sylvain Pierre. *Manifestations cutanées de l'hystérie et stigmatisation des mystiques*. Toulouse, **1908**, 70 f.
- PEZET Charles. *Contribution à l'étude de la démonomanie*. Montpellier, **1909**, VIII - 294 f.
- FANJOUX Joseph. *Aperçu médico-légal sur la magie et la sorcellerie avec leurs influences actuelles sur le développement des maladies mentales*. Lyon, **1909**, 108 f.
- VERLAC Auguste. *Des idées délirantes religieuses*. Toulouse, **1910**, 86 f.
- LANGLET Louis. *Etude médicale d'une possession au XVI^e siècle. Nicole Obry dite Nicole de Vervins*. Paris, **1910**, 110 f.
- ARTUR René, François, Eugène. *De la possession démoniaque. Etude clinique*. Bordeaux, **1910**, 116 f.
- *VOURCH Jean-Antoine. *La Foi qui guérit*. Bordeaux, **1910**, 160 f. (Thèse refusée pour l'imprimatur, et finalement publiée aux éditions Lethielleux en 1911).
- GARBAN Louis. *Les déviations morbides du sentiments religieux à l'origine et au cours de la psychasthénie*. Paris, **1911**, 224 f.
- BORDREUIL Paul. *Religion et psychothérapie. Etude sur le rôle de la foi religieuse dans la guérison de la maladie*. Toulouse, **1911**, 158 f. (Pasteur protestant qui « banalisa » les guérisons de Lourdes).
- *BON Jeanne. *Etude sur quelques guérisons de Lourdes (des Pseudo-Tuberculoses Hystériques)*. Lyon, **1912**, VIII - 150 f. (Thèse non acceptée par le jury en date du 16.7.1912, en fonction des hypothèses émises, et donc « ajournée »).
- GHIANNOULATOS Gerassime P. *L'oracle de Delphes et la manie d'Apollon. Etude historique et clinique*. Paris, **1912**, 71 f.
- GORCE Denys. *De la béatification des serviteurs de Dieu*. Bordeaux, **1915**. (Traduction et commentaire des principaux passages des chapitres du traité de la Béatification des Serviteurs de Dieu de Benoît XIV, consacrés aux guérisons miraculeuses).
- AGNEL-BILLOUD Marie Reine. *Eugène Vintras (Pierre Michel-Elie) : un cas de délire mystique et politique au XIX^{ème} siècle*. Paris, **1919**, 48 f.
- NOVELLA Albert. *Bossuet et les Sciences Médicales. La connaissance de Dieu et de soi-même envisagée au point de vue anatomique et physiologique*. Montpellier, **1920**, 56 f.
- LE CHARPENTIER Constant. *Un médecin mystique au XVII^e siècle : Monsieur Hamon médecin et solitaire de Port Royal (1618-1687). Etude biographique*. Paris, **1923**, XI - 163 f.
- DURVILLE André. *L'Action de la pensée sur les phénomènes de nutrition cellulaire*. Paris, **1924**, 47 f. (Un chapitre porte sur la stigmatisation chez les mystiques).
- CENAC Michel. *De certains langages créés par des aliénés. Contribution à l'étude des « glossolalies »*. Paris, **1925**, 128 f.

- LORTSCH Alfred Samuel. *La psychothérapie religieuse, ses résultats ; sa nature*. Paris, **1925**, 135 f.
- MENARD F.- Charles. *La croyance élément morbide et agent de guérison*. Montpellier, **1926**, 96 f.
- PAQUIER-DEVIGNES André. *Délire d'un paranoïaque mystique. Vintras et l'œuvre de la Miséricorde*. Paris, **1927**, 83 f.
- IGERT Maurice - Antoine. *Les guérisseurs mystiques. Etude psychopathologique et médico-légale*. Toulouse, **1928**, 154 f.
- GENDREAU Jean. *La vie tourmentée de Jean-François Ravailac (étude psycho-pathologique historique)*. Paris, **1928**, 70 f. (Cas d'un régicide mystique).
- DUHAMEL Jacques. *Essai sur le rôle des éléments paranoïaques dans la genèse des idées révolutionnaires*. Paris, **1929**, 144 f.
- MONNIER Henry. *Etude médicale de quelques guérisons survenues à Lourdes*. Paris, **1930**, 67 f.
- LEUBA John. *Les actions dynamiques du psychisme sur le physique. Essai de confrontation des psychothérapies*. Paris, **1930**, 31 f.
- PAULUS Pierre. *Lacordaire. Observation pathologique d'un grand homme*. Paris, **1930**, 66 f.
- ROLLAND Paul. *Etude psychopathologique sur le Mysticisme de J.- K. Huysmans*. Paris, **1930**, 35 f.
- HUCKEL Henri. *Du mysticisme à la médecine : de quelques pratiques empiriques actuellement encore utilisées comme moyens thérapeutiques*. Montbéliard, **1931**, 61 f.
- FAVE Marcel. *Considérations sur les délires diaboliques*. Bordeaux, **1932**, 278 f.
- ABADIR Alfred. *Sur quelques stigmatisés anciens et modernes. Etude historique et médicale*. Paris, **1932**, 76 f.
- BERTRAND Henri. *Les idées délirantes religieuses dans la schizophrénie*. Strasbourg, **1932**, 54 f.
- COSTES Jeanne. *Les saints guérisseurs et protecteurs de l'enfance dans le sud-ouest de la France*. Lyon, **1932**, 56 f.
- LE GOUAS Jacques-Henri. *Les saints d'Armorique, pratiques médicales populaires en Bretagne*. Bordeaux, **1933**, 58 f.
- REY LESCURE Henri. *De la psychologie religieuse à la religiosité morbide*. Bordeaux, **1934**, 242 f.
- SWICK Arthur. *Contribution à l'étude des délires d'allure mystique au cours des états épileptiques*. Paris, **1934**, 86 f.
- GILLET Pierre. *Plotin au point de vue médical et psychologique (essai de médico-critique philosophique)*. Paris, **1934**, 52 f.
- RAPAPORT Avram. *Sur les Crimes des mystiques délirants*. Paris, **1935**, 40 f.
- CAILLET Marie-Alice. *Un Visionnaire du XVII^e siècle, J. Desmarets de Saint-Sorlin*. Paris, **1935**, 60 f.
- RAVIART Georges. *Sorcières et possédés, la démonomanie dans le Nord de la France*. Lille, **1936**, 60 f.
- DUSS Véra. *De l'expérience mystique d'après Saint Jean de la Croix*. Paris, **1936**, 58 f.
- GUERIN Jean-Philibert-Joseph-Marie. *Quelques réflexions médicales sur les guérisons de Lourdes*. Bordeaux, **1939**, 72 f.
- GUARNER Anicet. *De l'Instantanéité des Guérisons de Lourdes. (Travail puisé à la clinique de Lourdes)*. Alger, **1939**, XV- 305 f.
- FERRON Roger. *Etude sur les guérisons dites miraculeuses*. Paris, **1939**, 48 f.
- MITTLER Nicolas. *Des guérisons dites « miraculeuses » aux guérisseurs et leurs clients (étude psycho-pathologique)*. Paris, **1940**, 46 f.

- LAZERGES Pierre. *Les saint guérisseurs en Bretagne*. Lyon, **1942**, 56 f.
- GERAUD Joseph. *Contre-indications médicales à l'orientation vers le clergé*. Lyon, **1943**, 141 f.
- GAYRAL Janine. *Les délires de possession diabolique*. Toulouse, **1944**, 203 f.
- LANTENOIS Andrée. *Contribution à l'étude de la stigmatisation - Cas de Thérèse Neumann*. Paris, **1944**, 55 f.
- ROUZES Robert. *Contribution à l'étude des délires mystiques*. Lyon, **1945**, 76 f.
- VAUJOUR Pierre. *Les démêlés d'Arnault de Villeneuve avec l'Inquisition*. Paris, **1945**, 35 f.
- NOBLET Pierre. *De quelques souvenirs du passé en Normandie. Remèdes populaires. Sorciers-guérisseurs et rebouteurs. Saints guérisseurs, (1655)*. Paris, **1946**, 44 f.
- MAUVAIS Jacques. *Extases et visions chez Sainte Thérèse d'Avila*. Bordeaux, **1948**.
- VEYSSET Georges. *Huysmans et la médecine*. Clermont-Ferrand, **1950**, 228 f.
- AVERLANT Yves. *Mysticisme et psychopathologie*. Paris, **1951**, 279 f.
- ACHALLE Jean-Yves. *Contribution à l'étude médico-psychologique des vocations religieuses féminines*. Bordeaux, **1951**, 83 f.
- KLEIN-SOISSONS Eliane. *Mythomanie et escroquerie. (Histoire médico-psychologique d'une aventurière au XV^e siècle : la fausse Jeanne d'Arc, ou Dame des Armoises)*. Strasbourg, **1951**, 49 f.
- PALMO Mariodi. *Le praticien devant les incidences religieuses et morales de psychothérapies*. Paris, **1952**, 63 f.
- FORNO Lucien. *Le miracle dans la perspective de la médecine psycho-somatique*. Marseille, **1952**, 68 f.
- MALACAN André. *La sorcellerie et les sorciers dans l'œuvre et la pensée d'Ambroise Paré*. Toulouse, **1952**, 124 f.
- BOISSARIE Françoise. *Etude sur la clinique de Lourdes*. Paris, **1952**, 120 f.
- FREREBEAU Christian. *Les guérisseurs dans le Sud du Poitou à l'heure actuelle*. Paris, **1954**, 36 f.
- MEDINA Gladys. *Essai sur les facteurs du succès des guérisseurs*. Paris, **1954**, 54 f.
- KOHENOV David. *Etude historique des serments et des prières médicales depuis Hippocrate jusqu'à nos jours*. Paris, **1954**, 106 f.
- CARRERE DEBAT Denis. *Les rapports de la religion catholique et de la médecine au cours du siècle*. Lyon, **1955**, 94 f.
- BATTISTI François, Jacques. *L'exercice illégal de la médecine. Quelques types de guérisons mystiques*. Paris, **1955**, 45 f.
- VALOT Henriette Marie-Thérèse. *Lourdes et l'Illusion en thérapeutique*. Paris, **1955**, 112 f.- [2 fig.].
- THOMAS Daniel, Jean. *Le problème des guérisseurs et son aspect médico-légal*. Paris, **1956**, 47 f.
- NGUYEN Huy Phan. *La position du corps médical devant les guérisons miraculeuses*. Paris, **1956**, 43 f.
- PANTALEO Hector. *Aspects actuels du problème des guérisseurs*. Alger, **1956**, 123 f.
- BECQUART Paul-Léon J. *Etude psychiatrique de l'adaptation en milieu religieux. Prévention des troubles mentaux*. Paris, **1957**, 128 f.
- VASSE Denis. *Aperçus sur les rapports entre psychopathologie et vocation religieuse*. Marseille, **1960**, IV-111 f.
- MICHELIN Françoise (née GERMAIN). *A propos de quelques cas de délire démonopathique observés à l'hôpital psychiatrique du Morbihan*. Paris, **1964**, 80 f.
- LAVOYE Joël. *Les guérisseurs*. Lille, **1965**, 88 f.

- PRINTZ Othon. *Mélancolie et confession religieuse. Etude statistique, clinique et psychopathologique*. Strasbourg, **1966**, XIII - 119 f.
- GRASBERG Bernard. *Thèse sur les guérisseurs et sur la médecine des primitifs*. Paris, **1970**, 57 - III.
- DACHARRY Lucien. *Les délires démonopathiques. (A propos de quelques cas retrouvés à l'hôpital le Vauclaire en Dordogne)*. Bordeaux, **1970**, 91 f.
- PERON Alain. *Sorcellerie et psychopathologie. A propos d'une étude ethnographique et psychiatrique pratiquée dans le département de Haute-Vienne*. Bordeaux, **1970** (Mémoire).
- GRESLE Patrick. *Réflexions de psychopathologie au sujet de plusieurs manifestations à type de démonopathies survenues récemment dans l'Ariège*. Toulouse 3, **1972**, 87 f.
- COIGNET Henri. *Regard, divinité, psychose ; approche phénoménologique*. Montpellier, **1972**, 175 f.
- GARCETTE Jean. *Les délires mystiques. A propos de deux cas*. Lyon, **1973**, XII - 57 f.
- AUZEL Jean-Claude. *Importance de l'association de la radiographie et de l'examen anatomo pathologique dans l'étude des guérisons de Lourdes. A propos d'une observation*. Paris, Saint Antoine, **1973**, 56 f. - [15] pl.
- GENTIL Guy. *Délires mystiques en Bretagne*. Brest, **1973**, 73 f.
- HERTZOG Bernard Henri. *Mystique et psychose. A propos de trois cas cliniques*. Strasbourg 1, **1974**, 101 - 6 - VII p.
- CASSIN Roger. *Délire et sorcellerie, contribution à l'étude de la psychopathologie de la sorcellerie, à propos d'observations recueillies en Ile-et-Vilaine*. Rennes 1, **1975**, 192 -XV f.
- GRANEK Michel. *Le concept de la folie dans la société juive traditionnelle*. Paris V, **1975**, 91- VI f.
- NARBAITS-JAUREGUY Jean-Bernard. *De la sorcellerie en Pays basque aux XVI^e et XVII^e siècles vers l'expertise médico-légale*. Bordeaux 2, **1975**, 51 f.
- THOZET Claudine. *La stabilité des guérisons observées à Lourdes "à propos de 22 cas"*. Toulouse, **1975**, 68 f.
- VEZZOLI Mary-France (née URBAIN). *Présentation d'une « sorcière » d'aujourd'hui*. Bordeaux 2, **1975**, 137 f.
- ABED Mohammed. *Le Diable dans les Croyances et dans le Délire (Etude mythologique, clinique et psychopathologique)*. Strasbourg 1, **1975**, 111 + IX p.
- PEUCHAUD Michel. *Les Expertises médico-légales dans les procès de sorcellerie au XVII^e siècle*. Bordeaux 2, **1975**, 78 - XXXVIII f.
- GINESTE Thierry. *Déficiência mentale et folie depuis le Moyen-âge : quelques textes*. Paris VI, **1975**, 144 f.
- GAUBERT Robert. *Approche etiopathogénique sur les rapports de la Femme et de la sorcellerie, à partir de quatre constatations cliniques*. Paris 9, Kremlin-Bicêtre, **1976**, 73- III f.
- MALAN-ROBERT Mireille. *Contribution à l'étude du magico-religieux en psychiatrie*. Rouen, **1976**, 267 f.
- THIONVILLE Michel-Robert. *La maladie mentale chez les religieux, échecs de la vocation, aspects psychiatriques*. Lyon 1, **1976**, 147 f.
- DEWAVRIN Patrick. *L'illumination mystique en psychiatrie*. Paris V, **1977**, 88 f.
- ODINET Alain. *La sorcellerie en pays de Caux : aspects psychosomatiques*. Rouen, **1977**, 176 - IV f.
- STERNSSCHUSS Sylvie. *"Les saints guérisseurs de la folie". Une approche du traitement des malades mentaux au moyen-âge*. Paris VI, **1977**, 76 - II f.
- PREVOST Philippe. *Recours à la sorcellerie et psychopathologie*. Tours, **1977**, 102 f.
- MADRE P. *Etude médicale et considérations spirituelles sur la guérison miraculeuse*. Nancy, **1977**, 110 f.

- FABRE Bruno. *Réflexions médicales sur l'action thérapeutique de l'Eglise*. Marseille, 1977, 153- XIV p.
- ABT Jean-Michel. *La Rumeur de Chapendu : réflexions autour d'une affaire de sorcellerie*. Strasbourg 1, 1977, 92 f.
- LEGUAY Denis. *Etudes de la transgression à travers la notion chrétienne de péché comme constitutive de la personnalité*. Angers, 1977, 129 f.
- TOULET-SUPERBIE-COUSY-ROBIC Martine. *Drogue et mysticisme*. Rennes 1, 1977, 135 - X f.
- BELLOT Marie-Claude. *A propos de la sorcellerie dans la région du Berry*. Clermont Ferrand 1, 1978, 68 - VIII f.
- CANTIN Elisabeth. *Rapports des médecins et des adeptes de sectes religieuses. A propos d'enquêtes réalisées en Haute-Vienne*. Limoges, 1979, 118 f.
- CHOQUET Jean-Pierre. *Sorcellerie et cultes magiques dans le Calvados. Leurs rapports avec la maladie mentale*. Caen, 1979, 106 f.
- MOREAU Vincent. *A propos de cas de sorcellerie en Anjou. Essai d'analyse*. Angers, 1979, 92 f.
- LALANDE Isabelle. *Contribution à l'étude des relations entre mysticisme et pathologie mentale*. Poitiers, 1980, 73 f.
- JACOTEY Bernard. *La secte des Skoptzy et la castration mystique*. Strasbourg 1, 1980, 115 f.
- THIERRY Marie-Odile. *Etude à propos de trois cas de patients atteints de névrose obsessionnelle. Réduire le corps à une apparence, la vie à une mort, faire de la religion une « religion obsessionnelle »*. Paris, 1980, 87 f.
- GODET Jean-Alain. *Lecture de Jean Wier. Réflexions sur l'histoire de la sorcière, de la possédée et de l'hystérique, de leurs maux et de leurs thérapeutes*. Paris - Créteil, 1981, 67 f.
- HEYWARD Christine. *Les possédés de Morzine. A propos d'un cas de possession démoniaque collective au XIX^e siècle*. Grenoble, 1981, 151 f.
- ROUZIER Guy. *Mystique et psychiatrie. Approche théorique*. Marseille, 1981, 116 f.
- PACAUD Michel. *Des toxicophilies et des techniques mystiques. Etude comparée*. Paris-Ouest, 1981, 99 f.
- FEUILLEBOIS Jacques. *Contribution à l'étude de la religiosité chez les épileptiques*. Rennes, 1981, 174 f.
- VANDEVELDE Michel. *Contribution à l'étude d'une guérison dite miraculeuse. A propos d'un ostéosarcome du bassin*. Lille 2, 1981, 97 f.
- DUMOTIER Jean-Marc. *Rôle de la médecine à travers les procès de sorcellerie, dans la constitution d'une nouvelle mentalité à l'âge classique*. Paris VI, 1981, 51-VI f.
- CHEBATH-DRAY Dominique. *Approche psychologique et psychopathologique de quelques aspects de l'expérience mystique*. Nice, 1982, 85 f.
- FAURE Robert. *La foi perdue. A propos de 4 observations de malades appartenant à l'Assemblée des Frères, dits Darbystes*. Saint-Etienne, 1982, 116 f.
- HURSTEL Patrice. *Les pèlerinages curatifs de la folie dans l'Est de la France, du XIII^e au XIX^e siècle. A propos de traitements moraux : de l'église à l'asile*. Nancy, 1982, 144 f.
- MARGRETH Patrick. *Sentiment religieux et délire mystique*. Tours, 1982, 88 f.
- COSCULLUELA Daniel. *De la médecine satanique à la médecine scientifique*. Bordeaux 2, 1983, 93 f.
- JULIEN PENA Françoise. *Médecine et sorcellerie au XVII^e siècle, à partir du témoignage de Pierre de Lancre, Magistrat à la cour de Bordeaux (1553-1631)*. Bordeaux 2, 1983, 67 f.
- BARBAS Stéphane. *Psychodynamique des croyances de sorcellerie illustrées par leurs aspects actuels dans le Limousin*. Paris 11, 1983, 254 f.
- THOMAS WALLIAN Nicole. *Thérèse de Lisieux : névrose ou mystique ?* Nancy 1, 1983, 177 f.

- DEFRADAT Pierre. *Sorcellerie et psychiatrie dans le monde occidental : aspects historiques actuels*. Grenoble 1, **1983**, 102 f.
- MARCELLESI Charles. *La folie et la faute. La construction d'un modèle culturel de la folie dans le monde occidental. Théorisation des rapports de la pathologie mentale et de la culpabilité*. Paris-Broussais, **1983**, 155 f.
- THIERY Monique. *De la sorcellerie à l'hypocondrie : Etude d'une psychose complexe*. Strasbourg 1, **1983**, 102 f.
- CAUCHI Brigitte. *Les formes culturelles de l'épilepsie, du monde grec antique au dix-neuvième siècle*. Toulouse, **1984**, 71 f.
- COCHET Emmanuelle. *Hystérie collective et connivences imaginaires à la fin du XIX^e siècle. Réflexion sur l'appréhension des phénomènes d'identification imaginaire*. Lyon, **1984**, 133 f.
- GUERRE Marie-Louise. *Les fils de la Sorcière : Sorcellerie et possession. Le temps d'un nouveau regard médical*. Strasbourg 1, **1984**, 130 f.
- CONTAMIN CHAVENEAU Isabelle. *Mystique et délire mystique : à propos d'un cas*. Rennes 1, **1984**, 69 f.
- GOLDFARB MENARD Monique. *Magie et sorcellerie, à propos de quelques observations recueillies dans le Morbihan*. Angers, **1984**, 109 f.
- GUILE Philippe. *Religieux et santé mentale*. Nantes, **1984**, 122 f.
- SOULIE Frédéric Dominique. *Sorcellerie et maladie mentale, médecine et religion au XVI^e siècle à travers l'œuvre de Jean Wier*. Paris 7, **1984**, 69 f.
- CABOT Patrick. *Croyances de sorcellerie et nosographie psychiatrique*. Rouen, **1984**, 61 - VII p.
- WOLF Marc-Alain. *A propos d'histoire(s) juive(s) : l'officielle, la mystique, la psychiatrie, l'analytique*. Strasbourg 1, **1984**, 188 f.
- SOURBETS Roland. *L'homme et la sorcellerie : Mythes, rêves, croyances, délires et réalité*. Toulouse 3, **1985**, 301 f.
- COMBES Thierry. *Le contrôle médical à Lourdes : à propos de deux cas*. Paris 7, Lariboisière, **1985**, 75 f.
- CAYROL Bernard. *Episodes délirants au décours d'une expérience mystique : un cas de listikhar pathologique*. Paris 6, Pitié Salpêtrière, **1985**, 202 f.
- GIRAUDON Isabelle. *Croyance et délire, contribution à l'étude des rapports entre croyance et délire : à propos d'un cas clinique*. Paris 5, **1985**, 144 f.
- BEDOIT Etienne. *Sorcellerie : des maux... et des sorts*. Rouen, **1985**, 164- (10) f.
- MOUKALOU Roger. *Mystiques et faux mystiques : A propos de Sainte Thérèse d'Avila, St. Ignace de Loyola, St. Jean de la Croix et deux cas du service Minkowski (Poitiers)*. Poitiers, **1986**, 219 f.
- FRETTER MAUGUIERE Véronique. *Ezechiel : Extases et actes symboliques chez un prophète*. Paris 6, Saint Antoine, **1986**, 69 f.
- GILLONNIER Hervé. *Jean-Joseph Surin : Une guérison par l'écriture au XVII^e siècle*. Paris 7, Lariboisière, **1986**, 86 f.
- PATTE Laurent. *A propos de quatre observations de croyance à la sorcellerie*. Paris 12, Créteil, **1986**, 103 f.
- MENSIOR Marc. *De Duncan à Pilet de la Mesnardière : Le débat médical autour de la possession de Loudun*. Paris 6, Saint Antoine, **1986**, 88 f.
- BUONAGUIDI FILIPPI Corinne. *Le contrôle médical des Guérisons de Lourdes : A propos de 57 dossiers*. Aix- Marseille 2, **1987**, 188 f.
- LEGRAND Alain. *Les Manifestations mystiques : idées délirantes mystiques et idées mystiques*. Amiens, **1987**, 99 f.
- BERTON Patrice. *Extase et écriture chez Raymond Roussel*. Paris 5, Necker, **1987**, 117 f.
- CORRION Jean-Michel. *Foi et guérison dans le christianisme*. Paris 13, **1987**, 106 f.

TOUCHET Didier. *Profondeurs de l'apparence dans l'hystérie féminine : étude faite à partir de deux sculptures baroques, "Apollon et Daphné" et "l'Extase de Sainte Thérèse" de Gian Lorenzo Bernini*. Montpellier 1, **1987**, 55 f.

HUNTEREAU Bénédicte. *Idées d'ensorcellement et symptomatologie dépressive*. Rouen, **1987**, 68 f.

DROUHARD Bénédicte. *Sorcellerie et substances magiques : exemple de la Franche-Comté aux 16^{ème} et 17^{ème} siècles*. Besançon 2, **1988**, 147 f. (Thèse de pharmacie).

LINARD Françoise. *Problèmes de diagnostics en psychiatrie*. Paris 5, Paris Ouest, **1988**, 113 f.

MOTTET Gonzaque. *Marthe Robin : "La stigmatisée de la Drome" : étude d'une mystique du XX^{ème} siècle*. Aix Marseille 2, **1988**, 280 f.

PENNEC Jean-Pierre. *Effets extra-pyramidaux au cours du traitement neuroleptique d'un délire chronique à thème de sorcellerie*. Nantes, **1988**, 112 f.

ZARAZIK Myriam. *Hallucinations : "de l'inspiration divine à l'inversion du signe"*. Grenoble 1, **1988**, 130 f.

LUTZ Bernard. *Un cas de glossolalie*. Besançon, **1989**, 133 f.

DE LACVIVIER Cécile. *Guérisons miraculeuses hier et aujourd'hui : la guérison des écrouelles par les rois de France et d'Angleterre et le problème des miracles de Lourdes*. Paris 12, Créteil, **1989**, 92 f.

GLAUZY Christian. *Pélerinages et miracles, en regard de la maladie mentale*. Montpellier 1, **1989**, 161 f.

MONTAUT Thierry. *Le Médecin psychiatre face à la mystique chrétienne : au sujet de la vie de Marthe Robin*. Nancy 1, **1989**, 246 f.

HABIB Philip Charles. *Du Dogme au symptôme : une approche clinique de la croyance*. Aix Marseille 2, **1989**.

BEGON Brigitte. *Aspects cliniques et psychopathologiques de la mystique*. Clermont Ferrand 1, **1989**, 167 f.

GUIS Gilles. *La Sorcellerie : évolution du regard psychiatrique depuis 1945*. Paris 5, Necker, **1990**, 68 f.

VEYSSEYRE Annick. *Contribution à l'étude de l'érotomanie : à propos de l'illusion délirante d'être aimé et de la foi mystique*. Nantes, **1990**, 108 f.

DEJEAN Pierre. *Trois regards sur la croyance : le délire en contrepoint*. Brest, **1990**.

JALBY Joëlle. *Croyance et pensée magique dans la relation thérapeutique : à propos d'une enquête sur le recours au guérisseur*. Toulouse 3, **1990**.

LERY Marie-Pierre. *Etude de cas cliniques de guérisons somatiques extraordinaires liées à la prière de demande*. Strasbourg 1, **1990**, 243 f.

LERY Luc Olivier. *Etude de cas cliniques de guérisons liées à la réception de sacrements*. Strasbourg 1, **1990**, 266 f.

LADOUCE Michel. *Les Instances médicales de Lourdes : étude critique de leurs activités*. Strasbourg 1, **1990**, 280 f.

BADIN de MONTJOYE Béatrice Anne. *Au-delà du diagnostic. Etude de la personnalité de 3 fondateurs de secte à travers leurs discours*. Montellier 1, **1991**, 131 f.

KOECHLIN Guy-Daniel. *Foi chrétienne et dépression : Une approche spirituelle de la dépression dans une perspective biblique*. Lyon 1, **1991**, 80 f.

FLOC'HLAY-CLERVOY Annie. *Place et sens du culte des saints guérisseurs en Bretagne*. Bordeaux 2, **1992**, 137 f.

BENAZET Marie-Hélène. *La pensée magique : réalité humaine*. Toulouse 3, **1992**.

GASNAULT CHEHIRE Marie-Anne. *De l'usage des croyances : à propos de 15 observations de délires de sorcellerie et de délires mystiques*. Tours, **1992**, 199 f.

LE VAOU Pascal. *La Mystique et le délire mystique : Approche clinique à partir de deux cas pathologiques*. Rennes 1, **1993**, 179 f.

SCHEIDEGGER CANO Suzanne. *Approche scientifique des guérisons miraculeuses*. Besançon, **1993**.

MARIS Patrick. *Hallucinations et révélations : ou essai d'analyse phénoménologique des délires mystiques schizophréniques à partir de deux cas cliniques*. Montpellier 1, **1994**, 162 f.

WANDOLSKI Yannick. *Importance de la sorcellerie dans l'évolution de la médecine du Moyen-âge au XVII^e siècle : comparaison avec la médecine traditionnelle africaine*. Lille 2, **1994**, 58 f. (Thèse de pharmacie).

SIROP Marianne. *Guérison inexplicable à Lourdes d'un cas diagnostiqué sclérose en plaques : analyse des facteurs de la guérison*. Lyon 1, **1994**, 179 f.

HORSTKOTTE Annette. *Iconographie et Littérature de la Folie du Haut Moyen-Age à la Renaissance en Alsace*. Strasbourg, **1994**, 183 f. (Chapitres intéressants sur les sorcières et les possédés).

YVERNES Daniel. *Des guérisons de Lourdes et de leur raréfaction*. Toulouse 3, **1995**.

BELLAICHE Franck. *Credo quia absurdum : Prolégomènes à une approche psychiatrique de la croyance*. Dijon, **1995**.

LEVRAT Alexia. *Un regard sur l'anorexie mentale, à travers l'étude de l'ascèse et du jeûne chez la femme mystique du moyen-âge*. Nantes, **1995**, 136 f.

RAVIART GARZON Géraldine. *Croyance et adolescence : quelques réflexions*. Lille 2, **1996**.

BONAMY Michel. *Les pratiques des guérisseurs : constituent t'elles des substituts crédibles à nos méthodes modernes de soins ?* Bordeaux, **1996**, 128 f.

SOL Gabriel. *L'expérience mystique et ses rapports avec la psychopathologie : une approche théorico-clinique*. Reims, **1997**.

GUINGAND Pascal. *Anorexies et inédie : une même passion du rien ? (des psychiatres)*. Strasbourg, **1998**, 333 f.

GHOZAEL Ismael. *L'expérience mystique : entre psychiatrie et religion*. Aix Marseille 2, **1999**.

DIEDLER Pascal. *Le mal donne face à la médecine : les pathologies dites maléfiques en Lorraine du Sud (XVI^{ème} - XVII^{ème} siècles)*. Nancy 1, **2001**.

DARMANI Laurent. *Entre sorcellerie et thérapeutique*. Poitiers, **2003**, 81 f. (Thèse de pharmacie).

SAINT ANDRE Stéphane. *Sorcellerie : discours délirant ou pratique culturelle ? : intérêt d'une clinique éclairée par l'abord culturel et réflexion méthodologique*. Brest, **2003**, 138 f.

FILLOUX Marie-Christèle. *A propos du sentiment religieux dans la manie délirante*. Toulouse 3, **2004**, 97 f.

LEON Virginie. *Relecture du "Traité des hallucinations" de Henri Ey à la lumière des conceptions actuelles*. Angers, **2004**, 224 f.

MABILAT Lise. *Les plantes et philtres utilisés en sorcellerie dans l'Occident antique et médiéval*. Tours, **2005**, 168 f. (Thèse pharmacie).

MOULIERAC Ségolène. *Délire mystique et alliance thérapeutique*. Nice, **2007**, 171 f.

FARYS Romuald. *Contribution à la réflexion sur les guérisons inexplicables : l'exemple de la sclérose en plaques à Lourdes, à propos d'une observation récente*. Grenoble 1, **2007**, 186 f.

- SOURCES

ABATUCCI-GODARD Marie-Gabrielle, MEURISSE Jean-Claude. *Document Confrontations psychiatriques. Index général des thèses de psychiatrie publiées en langue française du XVII^e siècle à 1934, d'après le recensement fait par Arnaud TERISSE (Sorbonne, 1982)*. Paris : éd. Specia, 1985, 279 p.

ABATUCCI-GODARD Marie-Gabrielle, MEURISSE Jean-Claude. *Document Confrontations psychiatriques. Index général des thèses de psychiatrie publiées en langue française de 1934 à 1954, d'après le recensement fait par Arnaud TERISSE (Sorbonne, 1982)*. Paris : éd. Specia, 1988, 368 p.

Dans l'exploitation de ce recensement TERISSE (XVII^e -1954), nous avons utilisé les mots clé *Délire* (diabolique, prophétique), *Démonomanie*, *Extase*, *Miracle*, *Mystique*, *Possession*, *Religion*, *Religion (guérisseur mystique)*, *Sorcellerie*, négligeant volontairement *Magie*, *Métapsychique*, *Occultisme*, et *Spirite*, car débordant notre axe d'étude actuel.

BON Henri. *Précis de médecine catholique*. Paris : F. Alcan, 1935, 769 p. Ouvrage très précieux dont les nombreuses bibliographies en fin de chapitres ont pu constituer un complément idéal afin de répertorier certaines thèses de médecine généraliste non incluses dans le recensement de TERISSE. (L'auteur fut le mari du Dr. Jeanne BON dont la thèse, *Etude sur quelques guérisons de Lourdes* fut « ajournée » en 1912 par une partie du jury lors de la soutenance).

DIVERSES consultations (bibliographies de monographies, articles de périodiques ou de dictionnaires, thèses, fiches manuelles en bibliothèque de médecine reprenant certaines données figurant jusqu'alors dans les registres noirs pré-1918 de le B. N. U. de Strasbourg ; catalogues collectifs informatisés ; listing annuel des thèses de psychiatrie dans le périodique *Actualité psychiatrique* dès 1972 ; jusqu'en 1984. Inventaires papier des thèses de doctorat soutenues devant les Universités françaises ; sites internet de recherches de livres, tel abebooks...).

K.V.K. (Karlsruher virtueller Katalog) qui permet de consulter des catalogues de bibliothèque de presque toute l'Europe et d'Amérique du Nord, idéal pour compléter certaines lacunes au niveau de thèses françaises anciennes qui sont parfois disponibles dans d'autres pays.

SUDOC (Service universitaire de documentation) qui a absorbé en 2001 la base de données *Docthèses*, où nous avons pu consulter les intitulés de thèses de médecine portant sur les thèmes que nous étudions, et répertoriés à partir de 1983 pour les thèses médicales françaises.

Thèses de doctorat en médecine dont le sujet relève de *L'HISTOIRE DE LA PSYCHIATRIE*. <http://psychiatrie.histoire.free.fr/index.html>, 21 p. Bien que nous ayons trouvé quelques références intéressant notre index, le listing est très loin d'être exhaustif... au point que nous pourrions l'alimenter aux fins de le compléter par quelques dizaines de thèses répertoriées par nos soins dans cette annexe-çi.

Quelques points cependant méritent d'être soulevés : tout d'abord l'absence (?) répertoriée de thèses de médecine soutenues sur le « religieux », le « mystique » et la « possession démoniaque » entre 1640 et 1840 à partir du recensement consulté. Par ailleurs, le II^e Empire (1852-1870), époque où les périodes autoritaires (1852-1860) et plus libérales (1860-1870) se succédèrent, n'a manifestement pas permis la production de travaux académiques en médecine aliéniste ou en neurologie portant sur l'extase, la possession, le mysticisme, la religion...etc, mis à part BERGOT (1856), RONDEAU DU NOYER (1865) et CAVALIER (1868). La III^e République (1870-1946) sera plus propice à l'émergence de nombreuses thèses, à relents anticléricaux, publiées à Paris (surtout via la filière de la Salpêtrière) mais aussi Bordeaux, Lyon ou encore un peu plus tard Toulouse et Montpellier.

Les thèses de médecine strasbourgeoises ne sont pas pris en compte à cette époque (1871-1918) car sous occupation allemande¹, ces bornes diachroniques représentant une période marquée par la création d'une chaire de psychiatrie en 1872 occupée d'abord par l'illustre Richard von KRAFFT-EBING (1872-1875), la construction de la clinique psychiatrique de *Straßburg* ; et plus tard la défaite de l'Empire germanique en 1918.

D'un autre point de vue, les thèses de médecine ayant été soutenues à Alger ont été comptabilisées dans notre listing, tant que l'Algérie fut une colonie française, c'est à dire jusqu'à son indépendance en 1962, sous la V^e République.

Par ailleurs, nous avons chaque fois marqué d'un espace interligne les dates de début et de fin de conflits de la première guerre mondiale (1914-1918) et seconde guerre mondiale (1939-1945), même si durant ces intervalles, des thèses de médecine ont été soutenues dans la France dite « occupée » ou sous le régime de Vichy. Ceci précisé, les intervalles temporels propres aux deux conflits mondiaux n'ont pas été propice à l'élaboration de nombreuses thèses de médecine traitant du mysticisme.

Enfin, notre listing souffre de lacunes importantes entre 1955 et 1982, étant donné que le recensement de TERISSE s'arrête en 1954 et le SUDOC via initialement *Docthèses*, ne prend le relais qu'en 1983 pour les thèses de médecine. De ce fait un nombre, à notre avis, non négligeable de thèses médicales ont été soutenues dans cet intervalle périodique, dont évidemment certaines portant sur les thématiques que nous étudions. Afin de tenter de pallier à cet écueil, nous avons consulté le répertoire des fiches comprenant un ensemble conséquent de références de thèses, à la Bibliothèque de la Faculté de Médecine de Strasbourg. En parallèle à cette démarche, nous avons aussi « traqué » des titres de thèses de médecine dans les *Inventaires des thèses de doctorat soutenues devant les Universités françaises (Médecine, pharmacie, chirurgie dentaire, odontologie)*, répertoriant chaque année l'ensemble des thèses soutenues en France. Toutefois le périodique *Actualités psychiatriques*, datant de 1971, a consacré annuellement dès 1972 jusqu'en 1984 un encart dans un voire deux numéros listant les thèses de psychiatrie soutenues en France, classées par thématiques, un bref résumé venant enrichir ultérieurement cet apport.

Les bibliographies des nombreuses thèses que nous avons pu consulter à la bibliothèque de médecine de Strasbourg nous ont été d'un grand secours afin de combler quelque peu ce « trou » de références. Enfin, ultimes précisions, notre prospection s'est limitée aux thèses de médecine (surtout psychiatriques, tantôt généralistes, parfois pharmaceutiques...), et nous avons volontairement omis, à quelques rares exceptions près, celles portant sur la « *psychiatrie comparée* » représentée plus tard sous le vocable de l'*ethnopsychiatrie*, en lien avec d'autres traditions religieuses que celles dites judéo-chrétiennes. Par ailleurs les thèses explorant l'usage et les effets des drogues hallucinogènes (peyotl, yagé, psilocibine, mescaline, LSD 25...) sous un éclairage mystique par exemple, dans des cultures chamaniques sud-américaines notamment, n'ont pas non plus été mentionné dans notre index non exhaustif. Le résultat de cette entreprise périphérique nous permet de comptabiliser au moins 227 thèses de médecines dont la thématique traite de faits religieux et mystiques, ayant été soutenues en France, principalement sur les cent cinquante dernières années. (Deux seulement, celle de VOURCH J. A. , 1910 « refusée » à l'imprimatur, et celle de BON J., 1912, « ajournée », ne sont donc pas incluses au décompte des 227 références).

1. Tel par exemple la thèse d'Albert Schweitzer, *Kritik der von Medizinischer Seite veröffentlichten Pathographien über Jesus* ; dirigée par Charles Pfersdorff et soutenue en 1913 à Strasbourg, sous « *annexion* » allemande.

**DIVERSITE DES SOURCES
& INFLUENCES DE SIGMUND FREUD,
SELON H. F. ELLENBERGER [1970]**

APPROCHE POSITIVISTE

E. Brücke : mythologie de l'énergétique (1)
T. Meynert : mythologie cérébrale (2)
S. Exner : combinaison (1) + (2)

Esquisse d'une psychologie scientifique

PSYCHOLOGIE DYNAMIQUE

J. F. Herbart : chaîne d'association se croisant en points nodaux.
Equilibre régissant l'ensemble des processus psychiques.

PSYCHIATRIE DYNAMIQUE (5 apports)

- Hypnose
- Tableaux cliniques, dont l'hystérie
- 2 modèles de l'esprit humain :
 - * coexistence d'une psyché conscient et d'une psyché inconscient.
 - * agglomérat de sous-personnalités → *MOI, ÇA, SUR-MOI*
- Fluide indéterminé, énergie mentale, activité autonome de fragments isolés de la personnalité → *LIBIDO*
- *COMPLEXES INCONSCIENTS*
- Rapport → *TRANSFERT*

NANCY & SALPETRIERE (écoles françaises)

H. Bernheim & A. Liebault : Le rêve est le gardien du sommeil.
J. M. Charcot & P. Richer : Les crises hystériques étaient la réactualisation d'un traumatisme psychique, le plus souvent de nature sexuelle.

LITTERATURES

W. Shakespeare, J. Goethe, F. Schiller, H. Heine, L. Börne, G. C. Lichtenberg, H. Ibsen... Démasquer les mensonges conventionnels et l'inconscience de l'individu face à ses propres actes.

BIOLOGIE

C. Darwin : notions biologiques des instincts
→ *théorie des instincts*
reversion & arrêts de développement
→ *régression & fixation*
E. Haeckel : Récapitulation → dev. de l'individu passe par les mêmes phases que l'évolution de l'espèce humaine.

MEDECINE

M. Benedikt : éléments sexuels dans l'hystérie, libération du *secret pathogène* = guérison
J. Breuer : méthode cathartique

PSYCHIATRIE ROMANTIQUE

J. C. Reil : maladie mentale d'origine psychogène, et psychothérapie.
W. Ideler : passions = principales causes des psychoses.
J. C. Heinroth : sentiment de culpabilité nuisible.
H.W. Neumann : relation entre angoisse et instincts frustrés, d'où significations sexuelles cachées de divers thèmes d'idées délirantes.

MORALISTES

F. de La Rochefoucault } Dépistage systématique de la tromperie
A. Schopenhauer } et de l'illusion volontaire, en vue de
K. Marx } démasquer la vérité sous-jacente
[= démystifier].

ANALYSE PSYCHOLOGIQUE → PSYCHANALYSE

Janet : - rétrécissement du champ de la conscience
→ *refoulement*
- fonction de synthèse → *faiblesse du moi*
- fonction du réel → *principe de réalité*
- parole automatique → *méthode des associations spontanées*
- influence somnambulique ou besoin de direction → *TRANSFERT*

PATIENTE (S)

Elisabeth von R. : méthode des *associations spontanées*

MYSTICISME SEXUEL

W. Fliess, O. Weininger, V. Rozanov, J. Winthuis...

PHILOSOPHIE ROMANTIQUE (et ses épigones)

J. J. Bachofen : parallèle entre phase de l'évolution de la société humaine et les *stades de la libido*.
G. T. Fechner : Concept topographique de l'esprit, notion d'énergie mentale, principes de plaisir/déplaisir, de l'existence, de la répétition et peut-être l'idée de la primauté de l'instinct de destruction sur Eros.

PHILOSOPHES DE L'INCONSCIENT

C. G. Carus, E. Von Hartmann, A. Schopenhauer,
F. Nietzsche : Dionysos/ Apollon → *principes
primaires/secondaires.*
Associations, conflits, déplacements,
sublimation, régression et capacité
à se retourner contre eux-mêmes...

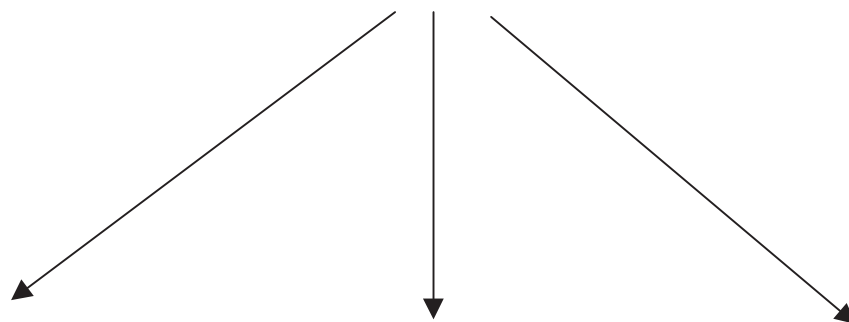
DISCIPLES (dissidents)

C. G. Jung : *complexe, imago*, étude des mythes...
A. Adler : intrication des instincts, instinct
d'agressivité primaire.

Cette approche rétrospective initiée à partir d'un « moteur de recherche » propre à la *psychiatrie* dite « *dynamique* », fut engagée par Henri F. ELLENBERGER dans son *Histoire de la découverte de l'inconscient* (Fayard, 1994) sorti initialement aux Etats Unis en 1970 sous le titre *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* (Harper Collins publishers Inc), et traduit d'abord, lors de sa première édition française, datant de 1974, *A la découverte de l'inconscient. Histoire de la psychiatrie dynamique* (SIMEP Edition). L'auteur tenta de montrer, avec une érudition et un brio certains, les influences, emprunts, filiations et autres généalogies revendiqués ou non par Sigmund FREUD, à l'égard de tout un ensemble d'arrière plans culturels, de pans entiers de connaissances tombés aux oubliettes de l'histoire, de théorisations originales, d'auteurs qui ne firent pas écoles, de courants de pensée qui furent marqués de disgrâce etc... aboutissant à l'érection d'une « métapsychologie » originale.

Reste la question d'influences *théologiques* chez FREUD, question partagée où David BAKAN supposa des sources kabbalistiques propre à la mystique juive, qui auraient partiellement alimenté la théorisation freudienne, cette dernière serait même un de ses avatars (*Sigmund Freud and the Jewish mystical Tradition*, 1958) ; là où Francis PASCHE nuança nettement les propos précédents, arguant plutôt que la psychanalyse était naturelle et exotérique, n'admettant qu'avec beaucoup de réserves que « *les procédés employés, l'association libre et l'interprétation, ressemblent peut être à certains procédés prescrits par le Zohar mais leur résultat n'est pas l'illumination de synthèse théosophique mais la redécouverte des thèmes aussi éternels que ceux de la tragédie classique* » (Freud et l'orthodoxie judéo-chrétienne, in *Revue française de psychanalyse*, 1961, 25, p. 77).

SOURCES FRANÇAISES DES *ONIROLOGUES*
DU XIX^e ET DU DÉBUT DU XX^e SIÈCLE,
D'APRÈS LES *BIBLIOGRAPHIES* DE
LA « *TRAUMDEUTUNG* » [1899] et [1909] de SIGMUND FREUD



Médecins, aliénistes & neurologues

J. L. MOREAU de la SARTHE (1820)
M. MACARIO (1846/1889)
L. F. LELUT (1852)
C. LASEGUE (1881)
J. J. MOREAU de TOURS (1885)
B. BALL (1885)
P. CHASLIN (1887)
C. FERÉ (1887)
M. SIMON (1888)
H. DAGONET (1889)
E. REGIS (1890-04)
G. DUMAS (1909)

Philosophes

M. F. MAINE de BIRAN (1792)
A. LEMOINE (1855)
V. EGGER (1888-98)
L. DUGAS (1897)
N. VASCHIDE (1899)
E. BERNARD LEROY (1901-10)
H. PIERON (1902)
H. DELACROIX (1904)

Divers

A. MAURY (1853-1878)
HERVEY de SAINT DENIS (1867)
J. DELBOEUF (1885)
A. LIEBAULT (1889-93)
M. FOUCAULT (1906)

Cette revue bibliographique vise à illustrer que Sigmund FREUD fut un lecteur attentif des *différents*¹ auteurs français qui furent pris dans les débats concernant le statut du *mysticisme*. Autrement dit, c'est à travers ses lectures françaises, qui traitent du rêve que FREUD accéda selon nous aux controverses du milieu du XIX^e siècle (fin de la Monarchie de Juillet, courte deuxième République et second Empire, soit environ entre 1842 et 1870), sur la nature du phénomène religieux débattu dans les franges de la médecine aliéniste française. Notons que le père de la psychanalyse utilisa quelques uns des noms les plus représentatifs de *l'école de physiologie historique* derrière laquelle se rangeaient L. F. LELUT, A. MAURY, M. MACARIO, J. J. MOREAU de TOURS, rappelons que ces auteurs assimilant les phénomènes d'allure mystique à des hallucinations morbides absolument incompatibles avec la raison (contrairement à l'opinion de A. BRIERRE de BOISMONT).

Les dates entre parenthèse renvoient à l'année où, le cas échéant à l'intervalle temporel marquant la publication de leurs travaux pris en compte par FREUD.

1. Médecins, aliénistes, neurologues, philosophes, hypnotiseurs, sinologues, théologiens, historiens... nous avons néanmoins décidé de ne pas inclure *tous* les autres français cités dans la bibliographie freudienne de 1899 et sa seconde édition de 1909, privilégiant seulement les plus célèbres ou ceux ayant participé aux débats du milieu du XIX^e siècle menés par *l'école de physiologie historique*.

MONOGRAPHIES ET ARTICLES DE PERIODIQUES,
DE TYPE ORTHODOXE, CONSACRES A LA *PSYCHANALYSE*
APPLIQUEE AU MYSTICISME ET AU DEMONIAQUE
[1907-1939]

FREUD Sigmund. Zwangshandlungen und Religionsübung. In : *Zeitschrift für Religionspsychologie*, **1907**, 1, p. 4-12.

PFISTER Oskar. *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf : Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus*. Leipzig/Wien : Deuticke, **1910**, 122 p.

PFISTER Oskar. Zur Psychologie des hysterischen Madonnenkultus. In : *Zentralblatt für Psychoanalyse*, **1911**, 1, p. 30-37.

PFISTER Oskar. Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner (1291-1351). In : *Zentralblatt für Psychoanalyse*, **1911**, 1, p. 468-485.

PFISTER Oskar. *Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolie und der automatischen Kryptographie*. Leipzig/Wien : Deuticke, **1912**, 107 p.

JUNG Carl-Gustav. *Wandlungen und Symbole der Libido : Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*. Wien/Leipzig : Deuticke, **1912**, 422 p.

JONES Ernest. *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens*. Leipzig/Wien, **1912**, IV-149 p. (Edition augmentée en 1932).

ABRAHAM Karl. Amenhotep IV. (Echnaton). Psychoanalytische Beiträge zum Verständnis seiner Persönlichkeit und des monotheistischen Aton-Kultes. In : *Imago*, **1912**, I, p. 334-360.

PFISTER Oskar. Hat Zinzendorf die Frömmigkeit sexualisiert ? Eine offene Frage an Herrn Lic. Lehmann, zugleich eine Verteidigung. In : *Zeitschrift für Religionspsychologie*, **1912**, 5, p. 56-60.

JONES Ernest. Le complexe de Dieu. In : *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, **1913**, I.

SMITH Preserved H. Luther's early development in the light of psycho-analysis. In : *American Journal of Psychology*, **1913**, july.

FREUD Sigmund. *Totem und Tabu. Einige übereinstimmungen im Seelenlebens des Wilden und der Neurotiker*. Leipzig-Wien : Heller, **1913**, V- 149 p. (Paru initialement dans la revue *Imago*, 1912-13).

HITSCHMANN Eduard. Swedenborg's paranoïa. In : *Zentralblatt für Psychoanalyse (und Psychotherapie)*, **1913**, 3, p. 32-35.

FERENCZI Sandor. Glaube, Unglaube und Ueberzeugung. In : *Populäre Vorträge über Psychoanalyse*, **1913**, p. 175.

FERENCZI Sandor. Kritik der Jungschen « Wandlungen und Symbole der Libido ». In : *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, **1913**, I, p. 391-403.

SILBERER Herbert. *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Wien : Heller, **1914**, 283 p.

SCHRODER Théodore. Der sexuelle Anteil an der Théologie des Mormonen. In : *Imago*, **1914**, III, p. 197-204.

FERENCZI Sandor. Zwangsneurose und Frömmigkeit. In : *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, **1914**, II, p. 272.

SILBERER Herbert. Mystik und Okkultismus. In : *Jahrbuch der Psychoanalyse*, **1914**, 6.

HITCHMANN Eduard. Gottfried Keller : In : *Imago*, **1916**, 4-5.

REIK Théodor. Psychanalytische Studien zur Bibelexegese I. In : *Imago*, **1917-19**, V, p. 325-363.

REIK Théodor. *Probleme der Religionspsychologie. I. Teil : Das Rituel*. Leipzig/Wien : Internationaler psychoanalytischer Verlag, **1919**, XXIV- 311 p. , 1 p. + 2 Planches.

KIELHOLZ Arthur. *Jakob Böehme. Ein pathographischen Beitrag zur Psychologie der Mystik*. Leipzig-Wien : Frank Deuticke, **1919**, 95 p.

PFISTER Oskar. Die Entwicklung des Apostels Paulus. Eine religionsgeschichtliche und psychologische Skizze. In : *Imago*, **1920**, VI, p. 243-290.

LEVY Ludwig. Die Kastration in der Bibel. In : *Imago*, **1920**, VI, p. 393-396.

ABRAHAM Karl. Der Versöhnungstag. Bemerkungen zu Reiks "Probleme der Religionspsychologie". In : *Imago*, **1920**, VI, p. 80-90.

MURALT Alexander von. *Ein Pseudoprophet. Eine psychoanalytische Studie*. München : E. Reinhardt, **1920**, 83 p.

MOXON Cavendish. Mystical ecstasy and hysterical Dream-states. In : *Journal of Abnormal and Social Psychology*, **1920-21**, 15, p. 329-334.

KOLNAI Aurel. Über das Mystische. In : *Imago*, **1921**, VII, p. 40-70.

BERKELY-HILL O. A. Short Study of the Life and Character of Mohamed. In : *International Journal of Psycho-Analysis*, **1921**, 2, p. 31-53.

REICHEL Gerhard. *Zinzendorfs Frömmigkeit im Licht der psychoanalyse. Eine Kritische Prüfung des Buchs von Dr. Oskar Pfister, "Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf", und ein Beitrag zum Verständnis des extravaganten Lehrweise Zinzendorfs*. Tübingen : Mohr, **1921**, 192 p.

FREUD Sigmund. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Leipzig-Wien-Zurich : Internationaler Psychoanalytischer Verlag, **1921**, 140 p.

ACHELIS Werner. *Die Deutung Augustinus, Bishofs von Hippo. Analyse seines geistigen Schaffens auf Grund seiner erotischen Struktur*. Priem am Chiemsee : Kampmann & Schnebel, **1921**, VIII -137 p.

REIK Theodor. Mysticism and Occultism. In : *International Journal of Psycho-Analysis*, **1921**, 2, p. 225-230.

MOXON Cavendish. Epileptic traits in Paul of Tarsus. In : *Psychoanalytic Review*, **1922**, IX, p. 61.

KINKEL Johann. Zur Frage der psychologischen Grundlagen und des Ursprungs der Religion. In : *Imago*, **1922**, VIII, p. 23-45 ; 197-241.

ALEXANDER Franz. Der biologische Sinn psychischer Vorgänge. Über Buddhas Versenkungslehre. In : *Imago*, **1923**, IX, p. 35-57.

REIK Theodor. Der eigene und der fremde Gott. In : *Imago*, **1923**, IX.

LOEWENSTEIN Rudolph. Zur Psychoanalyse der schwarzen Messen. In : *Imago*, **1923**, IX, p. 73-82.

FREUD Sigmund. Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert. In : *Imago*, **1923**, IX, p. 1-34.

JONES Ernest. Über den heiligen Geist. In : *Imago*, **1923**, IX, p. 58-72

SCHMITZ Oscar A. H. *Psychoanalyse und Yoga. Das Verhältnis von Psychoanalyse zu Yoga. Die Meisterung des Unbewussten. Der Neue Mensch im werden*. Darmstadt : Reichl, **1923**, 191 p.

ARNDT Adolf. Über Tabu und Mystik. In : *Imago*, **1924**, X, p. 314-327.

BIANCHINI Levi. Libido-Mneme, Mysticismus und Hellsichtigkeit bei einem Kinde. In : *Imago*, **1926**, XII, p. 403-417.

ALLWOHN Adolf. *Die Ehe des Prophetes Hosea in psycho-analytischer Beleuchtung*. Gießen : A. Topelmann, **1926**, 75 p.

LOWTZKY Fanny. Bedeutung der Libidoschicksale für die Bildung religiöser Ideen. "Das dritte Testament" von Anna Nikolajemna Schmidt. In : *Imago*, **1927**, XIII, p. 83-121.

FREUD Sigmund. *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig-Wien-Zurich : Internationaler Psychoanalytiker Verlag, **1927**, 91 p.

RORSCHACH Hermann. Zwei Schweizerische Sektenstifter. In : *Imago*, **1927**, XIII, p. 395-441.

REIK Theodor. *Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion.* Leipzig-Wien-Zürich : Internationale Psychoanalytiker Verlag, **1927**, 143 p.

ANDERSON F. A. Psychopathological Glimpses of Some Biblical Characters. In : *The Psychoanalytic Review*, **1927**, 14, p. 56-70.

PFISTER Oskar. Die Illusion einer Zukunft : Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. Sigmund Freud. In : *Imago*, **1928**, XIV, p. 149-184.

JONES Ernest. *Zur Psychoanalyse der christlichen Religion.* Leipzig/Wien/Zürich : Internationaler Psychoanalytiker Verlag, **1928**, 129 p.

LAGERBORG Rolf. *Zur Psychoanalyse des Geisterschers Swedenborg.* Berlin/Köln : Marcus & Weber, **1928**.

PFISTER Oskar. *Religiosität und Hysterie.* Leipzig/Wien/Zürich : Internationaler Psychoanalytiker Verlag, **1928**, 148 + 2 p.

REIK Theodor. Bemerkungen zu Freuds "Zukunft einer Illusion". In : *Imago*, **1928**, XIV, p. 185-198.

PFENNINGER H. Die stigmatisierte von Konnersreuth. In : *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, **1929**, 15, p. 377-378.

SCHJELDERUP Harald K. Askese und Sadomasochismus. In : *Die Psychoanalytische Bewegung*, **1929**, I, p. 163-166.

SCHROEDER Theodore. The Psychoanalytic approach to religious Experience. In : *The Psychoanalytic Review*, **1929**, 16, p. 160-170.

BERGUER Georges. *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychoanalytique.* Genève : Atar, **1929**, CVIII- 267 p.

REIK Theodor. Endphasen des religiösen und des Zwangsneurotischen Glauben. In : *Imago*, **1930**, XVI, p. 23-38.

FROMM Erich. Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion. In : *Imago*, **1930**, XVI, p. 305-373.

GARMA Angel. Eine Obszöne Gebärde der heiligen Teresa. In : *Die Psychoanalytische Bewegung*, **1930**, II, p. 339-347.

FREUD Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur.* Wien : Internationaler Psychoanalytischer Verlag, **1930**, 136 p.

GRANT DUFF I. F. Die Geschichte der Phantasie einer Heiligen. In : *Imago*, **1930**, XVI, p. 486-501.

MULLER-BRAUNSCHWEIG Carl. Analyse eines Idealtypus des Gottesglaubens. In : *Imago*, **1930**, XVI, p. 374-388.

REIK Theodor. Gebetmantel und Gebetrienemd der Juden. Ein psychoanalytischer Beitrag zur hebraischen Archäologie. In : *Imago*, **1930**, XVI, p. 389-434.

COHEN B. Über Traumdeutung in der jüdischen Tradition. In : *Imago*, **1932**, XVIII, p. 117-121.

WINTERSTEIN Alfred von. Swedenborgs religiöse krise und sein Traumtagesbuch. In : *Imago*, **1936**, XXII, p. 292-338.

REICH Wilhelm. Die Drei Grundelements des religiösen Gefühls. In : *Zeitschrift für politische psychologie und Sexualökonomie*, **1937**, 4, p. 44-50. (Intégré plus tard à son ouvrage, *Massenpsychologie des Faschismus : zur sexualökonomie der politischen reaktion und zur proletarischen sexualpolitik*, 1933).

FREUD Sigmund. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion : Drei Abhandlungen*. Amsterdam : Verlag Allert De Lange, **1939**, 239 p. (Paru partiellement en articles éparses dans *Imago* dès 1937, XXIII, p. 5-13 ; 387-419).

Quelques *commentaires* vont nous permettre de préciser la portée ainsi que les limites de cette annexe :

La période étudiée se situe sur un *axe diachronique* ayant FREUD comme dénominateur commun. La période déclarée étant [1907-1939], soit l'« ouverture de la chasse » afin, par le truchement d'une *psychanalyse appliquée*, de pouvoir s'introduire dans des domaines et des disciplines connexes, telles les religions en général et la théologie catholique en particulier.

L'année 1907 marqua la rédaction d'un petit article remarqué, « *Zwangshandlungen und Religionsübung* » (Activités compulsives et exercices religieux) paru dans la *Zeitschrift für Religionspsychologie*, tome 1 ; l'année 1939 fut pour FREUD l'année de sa mort en exil, à Londres, mais aussi le moment où son ultime monographie parue, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion : Drei Abhandlungen* (Amsterdam).

Entre ces deux dates, un nombre conséquent d'*ouvrages*, d'*articles* et de *commentaires d'écrits* parurent, tentant à l'aide d'un éclairage psychanalytique, d'aborder le religieux, motivé soit dans des perspectives visant à réduire ces manifestations à des productions morbides, ou bien de jeter un regard clinique plus nuancé, sorte d'alternative à un tout pathologique. Les nombreux auteurs qui s'essayèrent durant cet intervalle à des travaux prenant appui sur la psychanalyse, étaient soit des disciples directs de FREUD, soit des membres de sociétés psychanalytiques européennes ou américaines ; ou encore des chercheurs indépendants, marginaux à l'égard des instances officielles de l'I. P. A. (International psychoanalytical Association), fondée le 30 mars 1910 à Nuremberg par Sandor FERENCZI et Sigmund FREUD.

Evidemment notre bibliographie ne vise pas l'exhaustivité, un certain nombre de *coupes* ont été réalisées par nos soins, sur la base de quelques critères il est vrai arbitraires, que nous tenterons maintenant de justifier.

- Tout d'abord, notre choix s'est porté sur deux aspects bien spécifiques du religieux, respectivement les études portant sur le *mysticisme* et le *démoniaque* travaillés à partir d'une théorie psychanalytique en élaboration.
- Ensuite nous avons privilégié des auteurs « *orthodoxes* », faisant soit partie de la garde rapprochée de FREUD (cf. sa « *horde sauvage* » tels T. REIK, E. JONES, S. FERENCZI, O. PFISTER, K. ABRAHAM...) quant ceux-ci produisirent des travaux intéressants notre thématique étudiée, soit des *membres officiels* de sociétés psychanalytiques, que ses auteurs se revendiquaient psychanalyste en l'ayant eux-mêmes éprouvée et la pratiquant, ou bien d'autres membres non psychanalystes mais intéressés par cette théorisation de l'inconscient.

Il nous faut ajouter que certains auteurs, proches de FREUD à une époque donnée entrèrent en « *dissidences* » et furent écartés (voire « *excommuniés* ») du mouvement analytique, tels A. ADLER, W. STEKEL, C. G. JUNG, O. RANK, W. REICH...

Pour ces derniers auteurs, exclus ou bien ayant démissionné de l'IPA, nous n'avons pas retenu dans notre bibliographie leurs travaux postérieurs à leur scission du mouvement psychanalytique freudien, quand bien même certains de leurs écrits portèrent par la suite explicitement sur le mysticisme (cf. nous visons là surtout Carl G. JUNG à qui nous consacrerons un chapitre ultérieur).

Enfin, nous nous sommes restreint à ne citer que les ouvrages marquant des auteurs traitant de religion (quand bien même il n'y fut pas question de manière explicite ou implicite de mystique, tel par exemple *Die Zukunft einer Illusion* de FREUD, datant de 1927 ou encore sa réplique du pasteur O. PFISTER, disciple de FREUD). Ces ouvrages ont pour fonction de fixer un marquage historique et des apports méthodologiques, à propos de jalons ou de repères fondés sur un axe temporel lors de la sortie de ces monographies, étudiant le religieux sous l'éclairage orthodoxe de la psychanalyse.

▪ SOURCES

IMAGO. Zeitschrift für anwendung der psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften herausgegeben von Prof. Dr. Sigmund FREUD. Leipzig-Wien-Zürich : Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1911-1939.

Nous avons consulté les « *inhaltsübersicht* » (c'est à dire l'équivalent des sommaires) de chacun des 25 volumes qui se trouvent à la bibliothèque de la *clinique psychiatrique* de Strasbourg. L'objectif était de répertorier tous les articles de fond rédigés pour ce périodique et traitant du **religieux** en général (mis à part l'angle ethnographique où nous ne citons que le *Totem et Tabou* de FREUD, œuvre pionnière et controversée), et du *mysticisme* ou du *démoniaque* en particulier.

LANGE-EICHBAUM Wilhelm, KURT Wolfram. *Genie Irrsinn und Ruhm. Genie-Mythus und pathographie des Genies*. München/Basel : Ernst Reinhardt Verlag, 6^e éd. remaniée et aug. 1979, 764 p. (1^{ère} parution : 1928). VI. Einzel-Quellen für die Berühmten, p. 613-725.

NASE Eckart. *Psychoanalyse und Religion.* / ed. par E. NASE, J. SCHARFENBERG, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 444 p. Bibliographie. *Psychoanalyse und Religion*, p. 387-435. (précieux pour toute la littérature psychoanalytique parue sur ce thème depuis l'origine jusqu'en 1977).

WULFF David. *Psychology of Religion. Classic & contemporary*. New-York : John Wiley & sons, inc, 1997, 2^e éd., XXI-760 (1^{ère} parution : 1991). *References*, p. 669-722.

**A PROPOS DU *SENTIMENT OCEANIQUE*,
PERSPECTIVES DIVERGENTES
D'UNE CORRESPONDANCE AU XX^{ème} siècle [1923-1936].**

***Sigmund FREUD* (1856-1939)**

FREUD : rationnel, « *l'athée tenté par le rationalisme* » qui est l'arme principale de lutte contre les croyances, les sensations, les sentiments, l'éprouvé.

ILLUSION

Son objectif affiché est, dit-il, de « *détruire mes propres illusions et celles de l'humanité* », autrement dit il veut détruire les « idoles » (cf. identification à Moïse).

MONOTHEISME FREUDIEN

- Religion du PERE tout d'abord puis, à partir de 1927, s'intéressera au *sentiment océanique*.

SENTIMENT

OCEANIQUE : « *sentiment primaire d'un Moi non différencié du monde extérieur, à un besoin d'origine infantile [...] de protection par le père* ». p.150 Dadoun.

La référence au père est la base du besoin religieux, selon Freud.

- « *production psychique due à la combinaison d'une réalisation et d'un élément affectif* ». p.1032 Cerneau.

-« *constitution du moi* » selon un processus de séparation par rapport au sein maternel et de différenciation par rapport au monde extérieur.

**ORIGINE
MYSTIQUE**

C'est l'expérience *primitive* d'un arrachement, commencement de l'histoire individuelle ou collective (cf. référence à C. Brentano).

C'est la **DIVISION** constitutive du moi.
[DUALISME]

Besoin religieux articulé sur le besoin *PATERNEL* de dépendance/protection : « *Urvater* » (père originaire).

[Séparation du maternel régressif]

***Romain ROLLAND* (1866-1944)**

ROLLAND : idéaliste engagé, « *le croyant se détournant des rationalismes et de la vertu dogmatisante des Eglises* ».

« **MAYA** »

Référence à la pensée indienne mystique où il s'agit d'échapper à Maya (illusion cosmique, apparences) pour accéder à l'Ultime.

PANTHEISME ROLLANDIEN

- Il distingua la religion du *sentiment dit océanique*, sous auspice de la MERE.

SENTIMENT

OCEANIQUE : « *source universelle et énergie primordiale de tout sentiment religieux* ». p.150 Dadoun.

Rolland, en référence à Ramakrishna considère la mère à l'origine du sacré, au fondement de l'humanité.

- une donnée de l'expérience, « *quelque chose d'illimité, d'infini, en un mot d'océanique* ». p.1032 Cerneau.

- « *source souterraine de l'énergie religieuse* », à différencier de sa domestication par les Eglises.

**ORIGINE
MYSTIQUE**

Elle apparaît en la forme du **Tout** et elle a sa manifestation la plus explicite en Orient.

C'est l'**UNITE** qui affleure à la conscience.
[MONISME]

Modèle fusionnel d'inclusion de type *MATERNEL* connoté par un Tout englobant (se noyer dans l'océanique) : « *Mère divine* ».

[Fusionner avec le maternel]

DE LA DIVISION OPERANTE ENTRE
THEOLOGIE ASCETIQUE ET **THEOLOGIE MYSTIQUE**,
 A LA REUNION SOUS LE VOCABLE COMMUN **THEOLOGIE SPIRITUELLE**

Ce serait vers le milieu du XVII^{ème} siècle qu'il fut la première fois question de *théologie ascétique*, mentionnée par le Frère Mineur Chrysostome DOBROSIELSCIUS ; toutefois ce sont les « *controverses quiétistes* » qui ont mis à jour la distinction entre *ascétique* et *mystique* (ce dernier terme étant réservé aux états de contemplation infuse).

Cette division a continué d'être opérante jusqu'au XX^{ème} siècle non sans susciter de nombreux désaccords... jusqu'à l'avènement consensuel d'une *théologie spirituelle* unifiant ces deux « *sciences* ».

<u>THEOLOGIE ASCETIQUE</u>	<u>THEOLOGIE MYSTIQUE</u>
- « <i>enseigne comment une âme parvient à la perfection chrétienne et à l'union de Dieu avec le secours ordinaire de la grâce</i> ». A. M. MEYNARD (<i>Traité de la vie intérieure</i>).	- « <i>comprends les actes et les phénomènes extraordinaires de la vie intérieure</i> ». A. M. MEYNARD
- « <i>Science de la perfection chrétienne, s'occupe des phénomènes mystiques uniquement dans la mesure où ils ont rapport à la perfection et à la tendance vers elle</i> ». L. von HERTLING (<i>Lehrbuch der aszetische Theologie</i> , 1937).	- Concerne seulement « <i>les questions spéculatives sur la contemplation, qui ne regardent pas la poursuite de la perfection</i> ». L. von HERTLING
- « <i>voie purgative et illuminative</i> ». J. ZAHN (<i>Christliche Mystik</i> , 1922).	- « <i>vie unitive</i> ». J. ZAHN
- « <i>a pour but de diriger les âmes dans la lutte contre le péché et dans le progrès de la vertu</i> ». P. MASSON (<i>Vie chrétienne et vie spirituelle</i> , 1929).	- « <i>traité de choses plus cachées et mystérieuses : de l'union interne de l'âme avec Dieu</i> ». P. MASSON

Les deux premiers auteurs visent à **restreindre** le domaine de la mystique (réduite aux phénomènes extraordinaires tels l'extase, les visions... et la contemplation infuse) au profit de l'ascétique. Les deux derniers auteurs **étendent** le champ de la mystique (« *mode suprahumain de Dons du Saint Esprit* ») au détriment de celui de l'ascétique (« *mode humain des simples vertus infuses* ») : cette opération tend en fait à effacer la ligne de démarcation tranchée entre ces deux sentences, mettant plutôt en lumière leurs rapports.

En effet, ascétique et mystique « *envisagent les même faits, ou des faits intimement liés entre eux, sous deux aspects différents, complémentaires l'un et l'autre* » : l'ascétique mettant en lumière le côté actif de la vie spirituelle, « *à la part de coopération que Dieu exige de nous...* », la mystique quant à elle soulève l'aspect passif, « *au travail de la grâce en nous* ».

Ces études pointant des sources et des méthodes considérées comme communes aux deux « sciences », elles seront réunies sous la terminologie de *théologie spirituelle*. J. de GUIBERT, article Ascétique (Théologie) in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (1937), tome 1, p.1010-1017.

APPROCHE COMPARATIVE DES DIVERGENCES
ENTRE *L'ANALYSE PSYCHOLOGIQUE* DE P. JANET
ET LA *PSYCHANALYSE* SELON S. FREUD
[1889-1939]

Pierre JANET *philosophe et médecin* [PARIS]

Sigmund FREUD *neurologue* [VIENNE]

Conception *FONCTIONNELLE* de type « *proversif* », les névroses correspondant à une dissolution des fonctions.

→ Hiérarchie des fonctions.

La thérapie janétienne est de type *suggestible*, équivalant plus ou moins à un automatisme sous hypnose.

- Théorie des tendances [« *activité pure* »]
Notions de force et de tension psychologiques (psychasthénie et oscillation).

→ Maladies de l'évolution des fonctions :
[*FAIBLESSE PSYCHOLOGIQUE*]

Conscience : fonction de contrôle et de synthèse (personnalité achevée et une), sa désagrégation dans la névrose mène à une pluralité de personnalités.



Subconscient : idée fixe et latente *mnémonique* (conserve certaines opérations).

Les *phénomènes pathologiques* (c. à d. différents états de somnambulisme, dédoublement de la personnalité...) sont rapportés à l'état subconscient, déterminant un automatisme psychologique.

DISSOCIATION [« *clivage vertical* »]
Conscience modifiée

- Il y a différents degrés de conscience et un *principe de continuité*.

Tableau de la hiérarchie évolutive des conduites [1914]

Le *subconscient* est référé à une désagrégation de la personnalité, un rétrécissement du champ de de la conscience (consécutif d'une faiblesse psychologique), pouvant mener à un automatisme psychologique.

Conception *STRUCTURELLE* et spatiale de type « *rétroversif* ».

- 1^{er} topique (conscient, pré-conscient, inconscient).
- 2^e topique (Moi, Ça, Sur-moi).
→ Courant d'énergie et strates.

La psychanalyse freudienne se pratique en état de veille, à partir des associations libres du patient et de la prise en compte du *transfert*.

- Théorie des pulsions [« *affectivité pure* »]
Notions d'objets, de conflit intra-psychique, de sublimation, compulsion, pulsion de vie/mort...

→ Origine sexuelle des névroses :
[*TRAUMATISME* et *REMINISCENCE*]

Conscience : conception spatiale (le moi est à la fois le lieu et la source du conflit).



Inconscient : domaine séparé du conscient, *intemporel*, et rôle du refoulement.

Le *refoulement* est un processus par lequel un acte susceptible de devenir conscient reste inconscient sous l'effet de la censure (1^{er} topique), le refoulement défend le moi contre les pulsions du ça, sans pouvoir empêcher les satisfactions substitutives (2^e topique).

REFOULEMENT [« *clivage horizontal* »]
Inconscient freudien

- Il y a une *coupure* entre une conscience temporalisée et un inconscient intemporel.

Seconde topique freudienne (Moi, Ça, Sur-moi) [1920]

L'*inconscient* est partie intégrante de l'appareil psychique, qui n'est pas envisagé sur un versant hiérarchique, les productions de l'inconscient (lapses, rêves, symptômes, actes manqués...) ne sont pas considérées de façon exclusivement pathologique.

Différents auteurs tels Angelo HESNARD (1960), Henri F. ELLENBERGER (1970), Henri-Jean BARRAUD (1971), Claude-M. PREVOST (1973), Ernest HILGARD (1977), Philippe AMARILLI (1991), Georges LAPASSADE (1998)... se sont essayés, dans des écrits d'historiographie ou d'analyse conceptuelle, de rapprocher et distinguer le « **système hiérarchique des fonctions du réel** » janétien de la « **théorie de l'inconscient** » freudienne.

Si des parallèles et des emprunts lointains entre ces deux auteurs existent bien (*refoulement* inspiré du *rétrécissement du champ de la conscience* ; *faiblesse du moi* en place de *fonction de synthèse* ; *principe de réalité* issu de la *fonction du réel* ; méthode des *associations libres* émanées des *paroles automatiques* ; *transfert* conceptualisé notamment à partir de l'*influence somnambulique* ou du *besoin de direction*...), force est de reconnaître que JANET et FREUD se sont nourris à des sources variées et hétérogènes, ne se recouvrant somme toute que très peu.

- Pierre JANET (1859-1947) s'était appuyé entre autre sur René DESCARTES ; Gottfried Wilhelm de LEIBNIZ ; les *idéologues* (Etienne de CONDILLAC) et surtout Marie François MAINE de BIRAN et ses trois degrés de la vie humaine (sensations, volonté, amour) ; l'*école médico-psychologique* (Jules BAILLARGER, Jacques-Joseph MOREAU de TOURS...) ; le courant *associationniste* anglais ; Hughlings JACKSON ; Hippolyte TAINÉ ; son propre maître, Théodule RIBOT ; l'*école de la Salpêtrière* de Jean-Martin CHARCOT ; les travaux sur l'hypnotisme de nombreux auteurs tels Etienne AZAM, Silas WEIR-MITCHELL mais aussi William JAMES ; en passant par son oncle Paul JANET (la *philosophie de l'intelligence*) ou encore Henri BERGSON...
- Du côté de Sigmund FREUD (1856-1939), les influences sont tout aussi plurielles, celui-ci s'abreuvant aux écrits des *philosophes de l'inconscient* et autres *romantiques* (Carl-Gustav CARUS, Eduard von HARTMANN, jusqu'à Arthur SCHOPENHAUER, Friedrich NIETZSCHE...) ; des *psychiatres romantiques* (Johann Christian REIL, Karl-Wilhelm IDELER, Johann Christian HEINROTH...) ; les écoles françaises de Nancy (Hippolyte BERNHEIM, Auguste LIEBAULT...) et de la Salpêtrière (Jean-Martin CHARCOT...) ; la *biologie* (Charles DARWIN, Ernst HAECKEL...) ; ses *patient(e)s* ; ses *correspondants* (Wilhelm Fliess...) ; ses *disciples* (tels Carl Gustav JUNG, Sandor FERENCZI, Alfred ADLER, Karl ABRAHAM...) ; des *médecins* (Joseph BREUER, Moritz BENEDIKT, Ernst BRUCKE, Theodor MEYNERT...) aux *moralistes* (François de La ROCHEFOUCAULT, Karl MARX...) ; enfin quelques auteurs français tels J. J. MOREAU de TOURS, Maurice MACARIO ou encore Alfred MAURY et... Pierre JANET.

Notre tableau se veut être une tentative sommaire et incomplète de confronter partie des deux théories des auteurs, « système janétien » *versus* « métapsychologie freudienne », sur une période déclarée de [1889-1939].

Nous justifions cet intervalle temporel de [1889] par la progressive montée en puissance des travaux de JANET marquée par la soutenance de sa thèse de lettres, *L'automatisme psychologique : essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (1889). Des querelles d'antériorité de découvertes, de malentendus, de problèmes de traductions (JANET ne lisant pas l'allemand) envenimèrent les relations « à distance » des deux hommes, exacerbées par des conflits (d'intérêts) nationaux : JANET accusant FREUD et son école de plagiat, FREUD récusant ces accusations par l'intermédiaire de ses lieutenants d'alors, Ernest JONES et surtout Carl G. JUNG, ce dernier croisant le verbe avec JANET lors d'un *congrès de médecine* en 1913 en Grande-Bretagne, sur la question de la psychanalyse.

Finalement FREUD ne pardonna jamais à JANET sa « *malhonnêteté intellectuelle* » (sic), refusant même de le recevoir quand ce dernier se rendit en avril 1937 à la 19 Berggasse à Vienne, maintenant sa rancune jusqu'à sa mort, en exil à Londres, en [1939].

Par souci de clarté nous allons maintenant définir deux notions qui figurent dans notre tableau, et que nous avons empruntées à H. J. BARRAUD (1971, p. 273). Cet auteur entendait le freudisme comme « *réroversif* » au sens d'archéologie et recours aux mythes préhistoriques ; le « *janétisme* » étant quant à lui caractérisé comme « *proversif* », en tant que dynamisme lié à un fonctionnalisme temporalisé qui se traduit par une « *psychologie de la conduite* ».

□ BIBLIOGRAPHIE :

AMARILLI Philippe. : *La dissociation selon Janet : Vers un inconscient "la française"*. Strasbourg 1 : Thèse de médecine, 1991, 127 p.

BARRAUD Henri-Jean : *Freud et Janet, étude comparée*. Paris : Privat, 1971, 289 p.-[1].

ELLENBERGER Henri F. : *Histoire de la découverte de l'inconscient*. Paris : Fayard, 1994, 975 p. (1^{ère} parution : 1970).

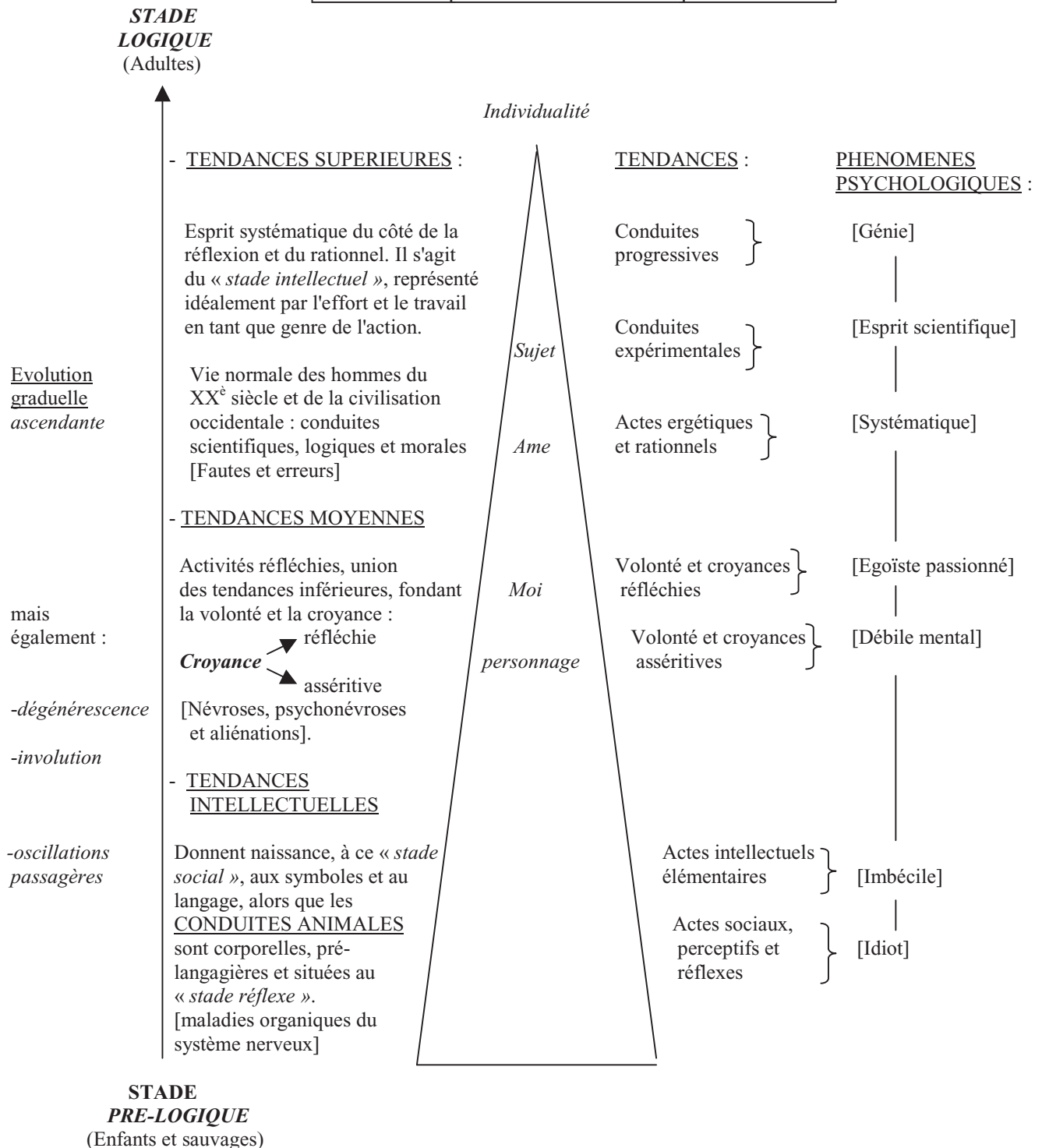
HESNARD Angelo : Un parallèle Janet-Freud. In : *Bulletin de psychologie*, 1960, XIV, 184, p. 69-73.

HILGARD Ernest E. : *Divided consciousness : multiples controls in human thought and action*. New-York. John Wiley & Sons Inc, 1977, XV- 313 p.

LAPASSADE Georges. *La découverte de la dissociation*. Paris : Loris Talmart, 1998, 107 p.

PREVOST Claude M. : *Janet, Freud et la psychologie clinique*. Paris : Payot, 1973, 213 p.

TABLEAU DU SYSTEME HIERARCHIQUE
DES TENDANCES, SUIVANT L'ANALYSE
PSYCHOLOGIQUE DE PIERRE JANET
[VERSION 1926-1928].



Notons que pour les « *tendances intellectuelles* » [parole] couplées avec les « *conduites animales* » [corporelles], les premiers faits psychologiques seraient une agitation diffuse, des actions réflexes formant hiérarchiquement des actes réflexes, des actes perceptifs et enfin, des actes socio-personnels. Les « *tendances moyennes* » [activités réfléchies] sont caractérisées par la passion, l'égoïsme, la paresse et le mensonge. Enfin, les « *tendances supérieures* » [esprit systématique] renvoient à l'effort et au travail, en tant que genre de l'action.

*ETUDES CARMELITAINES. MYSTIQUES
ET MISSIONNAIRES : NOUVELLE SERIE, ET
INTITULES DES **VOLUMES DE SYNTHÈSE**,
DIRIGES PAR LE R. P. BRUNO DE JESUS-MARIE
[1931-1964]*

- Etudes Carmélitaines*, 1931/1
Etudes Carmélitaines, 1931/2
Etudes Carmélitaines, 1931/1
Etudes Carmélitaines, 1932/2
Etudes Carmélitaines, 1933/1
Etudes Carmélitaines, 1933/2
Etudes Carmélitaines, 1934/1
Etudes Carmélitaines, 1934/2
La vie carmélitaine, 1935/1 (Première rencontre)
Etudes Carmélitaines, 1935/2
Etudes Carmélitaines, 1936/1
Douleur et stigmatisation, 1936/2 (Deuxième rencontre)
Foi et "mystiques" humaines, 1937/1
Illuminations et sécheresses, 1937/2 (Troisième rencontre)
L'Esprit et la vie, 1938/1
Nuit mystique Nature et grâce, sainteté et folie, 1938/2 (Quatrième rencontre)
Le risque chrétien, 1939/1 (Quatrième rencontre)
Les hommes sont-ils égaux ?, 1939/2
- Amour et violence*, 1946
Le père Jacques, Martyr de la charité, 1947
Sainte Thérèse d'Avila, Le réalisme chrétien, 1947/1
Ma joie terrestre ou donc es-tu ? 1947/2
Satan, 1948/1
Du réflexe au psychique, Présentation du système nerveux, 1948/2
Bible et mystique chez Saint Jean de la Croix, 1949/1
Trouble et lumière, 1949/2 (cinquième rencontre)
Technique et contemplation, 1949/3 (cinquième rencontre)
De l'instinct à l'esprit. Précis de psychologie analytique, 1950/1
Le cœur, 1950/2
Direction spirituelle et psychologie, 1951
Mystique et continence, 1952/1 (Sixième rencontre)
Magie des extrêmes, 1952/2
Limites de l'humain. Du robot au martyre, 1953
Sainteté aujourd'hui, 1954/1
Nos sens et Dieu, 1954/2
Du mythe à la religion : la psychologie analytique de C. G. Jung, 1955
Elie le prophète, 1956/1
Elie le prophète, 1956/2
Jacob et l'ange, 1957/1
Cet étrange secret, poésie et philosophie à la recherche de Dieu, 1957/2
Structures et liberté, 1958/1 (Septième rencontre)

De la vie dévote à la vie mystique, 1958/2

La grande dame du pur amour Sainte Catherine de Gênes, (1447-1510) vie et doctrine et traité du purgatoire, 1959

Polarité du symbole, 1960/1

Livre de l'amour, 1960/2

Le vénérable Libermann (1803-1852), tome 1, 1960

Le vénérable Libermann (1803-1852), tome 2, 1960.

Saint Jean de la Croix, 1961

Sainte Thérèse d'Avila, 1962

Le père Bruno de Jésus-Marie, 1964

A partir de 1946, seize volumes sont rédigés par un auteur unique sous forme de monographie, nous les avons mis en gras. Les ouvrages consacrés aux comptes rendus des Congrès internationaux de psychologie religieuse sont suivis d'une parenthèse indiquant les rencontres.

Faisant suite aux *Etudes Carmélitaines Historiques et Critiques sur les traditions, les privilèges et la mystique de l'ordre des Carmes déchaussés (1911-1929)* dirigées par le R. P. Marie-Joseph du SACRE CŒUR, qui furent sur le déclin à la fin des années 1920, le R. P. Bruno de JESUS-MARIE fut nommé à sa suite directeur de ce périodique. Il inaugura une nouvelle série des *Etudes Carmélitaines* aux éditions Desclée de Brouwer (Paris), qui s'étalera sur la période de **1931 à 1962** (date de décès du R. P. de JESUS-MARIE), avec une interruption entre 1940 et 1945, due à la seconde guerre mondiale. Une fois comptabilisées ces *Etudes Carmélitaines* sont constituées de 49 volumes, généralement deux volumes par année (avril et octobre), et un ultime volume en hommage au directeur, sorti en 1964.

Les premiers volumes parus entre 1931 et 1936 conservent le seul titre d'*Etudes Carmélitaines, Mystiques et Missionnaires*. Outre des articles de fond, ils rendent compte de recensions de monographies ou de revues récentes, ainsi que l'apport de textes anciens rédigés par des auteurs spirituels.

Une des pierre d'angle du périodique fut l'organisation de *Journées de Psychologie religieuse* annuelle dès 1935, au Couvent d'Avon, d'abord, puis à Bordigné dans la Sarthe et enfin au Château de Sechelle de l'Oise. Sensible aux sciences psychiatriques, à la psychologie et à la psychanalyse, mais aussi à la philosophie, à l'histoire des religions et bien sûr à la théologie catholique, des thématiques de recherche sont explorées lors de ces journées, rendues compte par écrit dès 1936 dans différents volumes de synthèse que nous avons présentés, de par leurs intitulés, dans cette annexe.

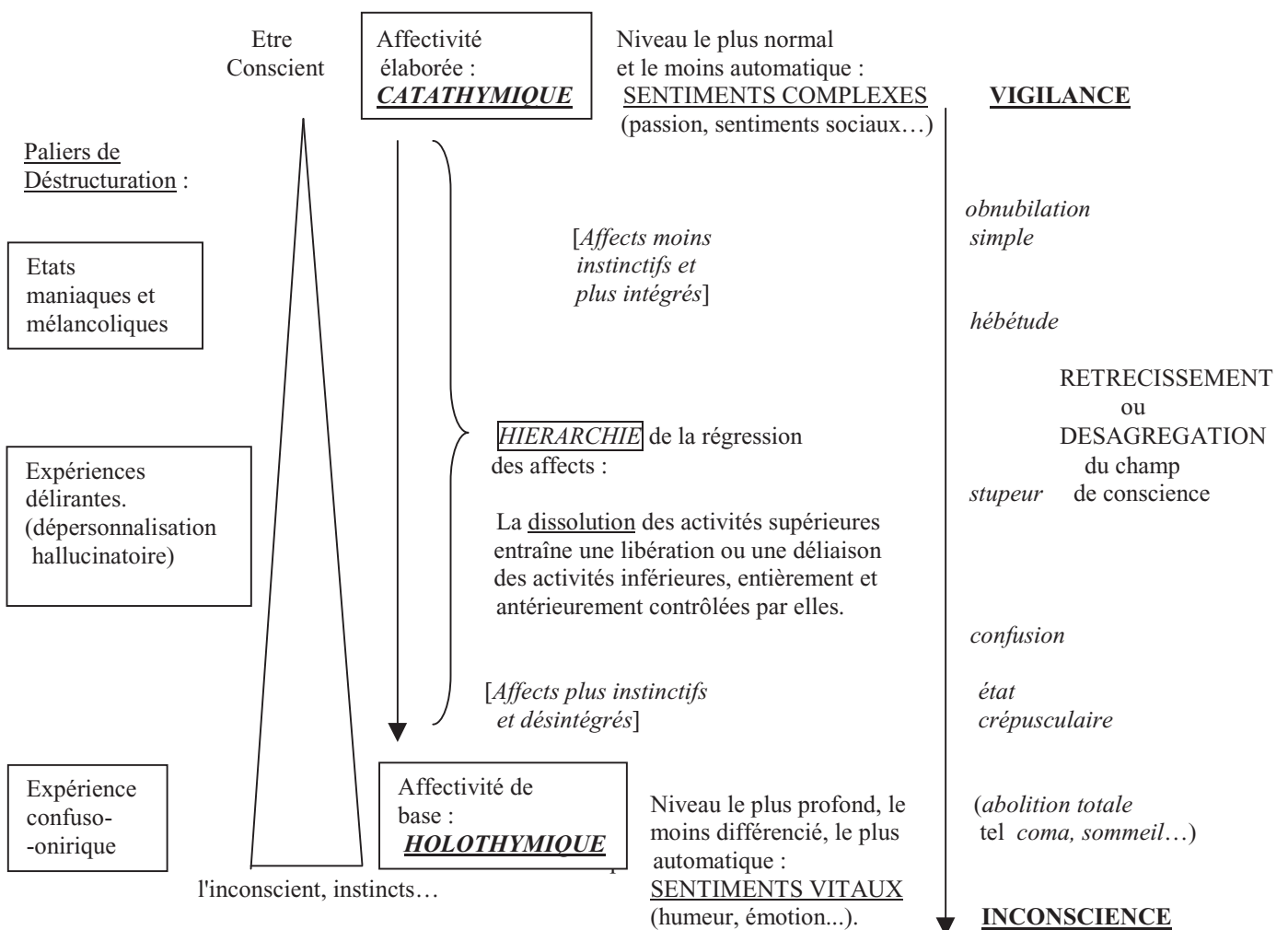
**MODELE ORGANO-DYNAMIQUE
NEO-JACKSONIEN,**
d'après Henri EY [1936-1977]

Structure de la
vie psychique :

« expérience, présentement vécu, est constituée par l'ensemble des phénomènes psychiques (perception, imagination, rêverie, langage sentiment, besoins, humeur, activité psychomotrice...) qui composent le champ de la conscience à chaque instant de l'existence » (in Manuel de psychiatrie, 1989, 6^e éd., p. 99).

Champ de la
conscience :

« L'organisation de l'expérience sensible actuelle qui intègre la présence au monde, la représentation actuelle de l'ordre objectif et subjectif et la construction du présent » (p. 99).



- Psychiatrie ORGANICISTE¹ : Les troubles des fonctions organiques entraînent la dissolution de la vie psychique et provoquent :
 - signes « négatifs » : expression directe du processus morbide.
 - signes « positifs » : expression de libération des niveaux inférieurs.

Synthèse ^{1,2}

- Psychiatrie DYNAMIQUE² : Le processus morbide agit sur un système d'énergies organisées (c'est à dire la folie libère les tendances animales, qui échappent au contrôle : « inconscient » et instincts).

- Modèle Organo-dynamique et option transnosographique du « mystique ».

Henry EY (1900-1977), psychiatre de formation fut d'abord chef de clinique en 1931 dans le service de Henri CLAUDE avant d'occuper le poste de médecin chef à l'asile de Bonneval (Eure-et-Loire) où il restera jusqu'à sa retraite en 1970. Rédacteur en chef de *l'Evolution psychiatrique*, fondateur avec quelques autres de *l'Association mondiale de psychiatrie*, EY se caractérisa par son érudition encyclopédique doublée d'une posture marginale à l'égard des grands courants traditionnels, tout comme les écoles psychanalytiques françaises, malgré les sollicitations insistantes de son ami Jacques LACAN¹. Initiateur de *l'Encyclopédie Médico-chirurgicale. Psychiatrie*, il parvint à réunir, dès 1955, les plumes les plus averties pour des articles de synthèse sur la psychiatrie et ses domaines connexes ; il fut entre autre à l'origine des *Etudes psychiatriques* (1948-54) en trois tomes ; d'un *Manuel de psychiatrie* co-écrit avec Charles BRISSET et Paul BERNARD publié en 1960 et qui fera autorité plus de quatre décennies... ; et son chef d'œuvre, le monumental *Traité des hallucinations* en deux tomes sorti en 1973. Par ailleurs de nombreux articles, éparpillés dans divers périodiques, enrichissent son œuvre ainsi qu'un ouvrage sur *La conscience* publié en 1963, ou encore en 1975, *Des idées de Jackson à un modèle organo-dynamique en psychiatrie*.

La théorie, dite « *Organo-dynamique* », est le noyau dur de l'œuvre psychiatrique de Henri EY, qu'il constitua à partir de 1936 sans cesser d'y travailler en l'enrichissant tout au long des cinq décennies à venir.

Si l'on a pour habitude d'établir une filiation² remontant au moins jusqu'à R. DESCARTES, se poursuivant dans le *sensualisme* de E. de CONDILLAC, le *spiritualisme* de M. F. MAINE de BIRAN repris ultérieurement par *l'école médico-psychologique* des aliénistes (surtout J. BAILLARGER et J. J. MOREAU de TOURS), jusqu'à H. TAINE, T. RIBOT et sa *psychologie pathologique* inspirée à la fois par *l'empirisme associationniste anglais* (A. BAINE, S. MILL...) et le *dynamisme mental à support neurophysiologique* (H. SPENCER, H. JACKSON...)... aboutissant provisoirement dans un *système hiérarchisé des tendances* selon P. JANET, il nous faut y apporter une nuance propre au parcours intellectuel de EY.

Celui-ci, bien qu'au courant des apports successifs et originaux de ces différents auteurs ne citera pas énormément JANET, quasiment jamais RIBOT, et pour cause. Le « *crochet* » qu'il opéra, selon nous, fut de passer par son maître Henri CLAUDE afin d'accéder directement à la neurologie de Hughlings JACKSON. En effet durant les années 1920 et 30, CLAUDE absorba dans ses recherches la méthode « *anatomo-clinique* » chère jadis à J. M. CHARCOT, et qu'il appréhenda dans une perspective biologique et dynamique.

Selon Pierre MOREL, « *cette recherche des facteurs de variation dynamique va se retrouver dans la conception psycho-biologique de la maladie mentale, inspirée des théories neurologiques de Hughlings JACKSON : libération des symptômes morbides par dissolution des centres qui « tiennent sous leur contrôle le jeu harmonique des fonctions cérébrales » [...] »*³.

1. Lire à ce propos les échanges et extraits de courriers entre Ey et Lacan suite à la scission de la *Société française de Psychanalyse* (SFP) en 1964, ce dernier cherchant une « *caution* » (!) dans la fondation de sa nouvelle école, souhaitant y intégrer le réticent Ey, in Clervoy Patrick, *Henri Ey. 1900-1977. Cinquante ans de psychiatrie en France* (Synthélabo), 1997, p. 96-101.
2. Amarilli Philippe. *La dissociation selon Janet : vers un inconscient "à la Française"*. Thèse de médecine, Strasbourg, 1, 1991.
3. Morel Pierre. Article Claude Henri, in *Dictionnaire biographique de la psychiatrie* (Synthélabo), 1996, p. 65.

Selon nous c'est par cette « entrée » (et non via RIBOT) que EY accéda aux conceptions jacksoniennes, et qu'il forgea progressivement sa théorie *organo-dynamique* dite *néo-jacksonienne* durant les décennies à venir (c'est à dire à partir de 1936 et ses premières publications sur le sujet, et 1977).

En fait, dès 1938, EY « avait décrit [...] des niveaux structuraux de dissolution des fonctions psychiques qui permettent d'établir une hiérarchie des états psychopathiques »⁴, avec des paliers de structure, allant des structures névrotiques aux structures de type démentiel via de nombreux autres états.

Le terme « organique » figurant dans cette terminologie ne renvoie pas à un organicisme mais voudrait plutôt « exclusivement dire qu'il va s'agir de l'organisation du sujet humain et des désorganisations pathologiques éventuelles »⁵. Toutefois, H. EY, en parlant de la psychiatrie comme d'une « pathologie de la liberté »⁶ avait émis l'hypothèse que le physique était le « substratum » certes nécessaire mais non suffisant du psychique. Le psychique constituerait, selon lui, la forme supérieure de notre existence en tant qu'intégration de nos fonctions organiques. Sa « grande synthèse » consistait à articuler une posture organiciste à des postulats dits dynamistes, ou les états pathologiques se traduiraient par un mouvement (progressif ou non, en tout cas par degrés) de « dissolution des fonctions » existantes : cette dissolution entraînant la libération des instances sous-jacentes (cf. la référence à la neurologie de JACKSON).

La maladie représenterait alors une régression du système à un « étage architectonique » inférieur, antécédent et sous-jacent⁷, étant inscrite par l'auteur dans une représentation du monde de type *évolutif*. Préalablement toutefois il nous faut encore préciser que EY avait donc échafaudé une théorie hiérarchisée de la vie psychique, qu'il présentait comme un « édifice dynamique et hiérarchisé résultant de l'évolution, de la maturation et de l'intégration des structures stratifiées des fonctions nerveuses, de la conscience, et de la personne »⁸. Pourtant, se désolidarisant notamment de la psychanalyse, il précisa plus tard que la pathologie mentale avait toujours une cause lésionnelle : soit une lésion *organique* ou une lésion « structurale » (conception qu'il n'a pas approfondie, mais qui lui permit en tout cas de prendre ses distances d'avec la théorie mécaniste clérambaltienne).

En 1936, Roland DALBIEZ, philosophe parisien soutint une thèse⁹ remarquable, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, qui attira l'attention de EY, ce dernier en présenta même un compte rendu en 1939 dans *L'Encéphale*. D'emblée, ce qui gêna EY (catholique pratiquant) furent les « spéculations sexuelles de FREUD » (sic), lui qui opposait aux instincts la notion de liberté et de responsabilité. Par ailleurs, tout comme DALBIEZ, « ce qui dérange [...] c'est la négation du libre arbitre qu'il suppose à FREUD, avec l'amoralisme qu'ils en déduisent »¹⁰.

4. Garrabé Jean. De l'emploi du mot « structure » en psychiatrie, in *L'Evolution psychiatrique*, 2000, 65, p. 505.

5. Lantéri-Laura Georges. *Essai sur les paradigmes de la psychiatrie moderne* (éd. du Temps), 1998, p.185.

6. Lantéri-Laura G. Ibid., p.188.

7. Un des grands inspirateurs de EY, le neurologue anglais John Hughlings Jackson (1834-1911) disait dans un article intitulé « Evolution et dissolution du système nerveux » (1884) que « les centres moyens et inférieurs ne sont pas seulement des « réservoirs d'énergie », ils sont aussi des « positions de repli » [...] », in *La psychiatrie*. /dir. Postel Jacques (Larousse), 1994, p. 291.

8. Ey Henri, Bernard Paul, Brisset Charles. *Manuel de psychiatrie* [1960] (Masson), 1989, 6^e éd., p.74.

9. A notre connaissance, la première thèse de médecine portant sur la psychanalyse, soutenue en France, fut *L'affectivité des schizophrènes du point de vue psychanalytique*, par René Laforgue (1894-1962) interne alors à l'asile d'aliénés de Hoerd, et future figure marquante et controversée de la psychanalyse dans l'hexagone.

10. Clervoy P. Ibid., p. 92.

A propos des psychanalyses, marquant là un *malentendu* de plus quant à la réception médicale française de cette théorie, il ajouta que «... leur « inconscient » raisonne, décide, pense, ment, dissimule et ruse comme un être raisonnable. Il me paraît impossible si l'on s'en tient à ce que nous savons de la pensée inconsciente de lui accorder une telle puissance. L'inconscient n'est qu'une pensée inachevée ou dégradée... »¹¹.

Si finalement l'organo-dynamisme « tendance EY » ingéra la psychanalyse dans son édifice hiérarchisé, ce ne fut pas sans la subvertir en sapant volontairement, ou encore malencontreusement (suite aux premières traductions françaises des premiers textes de FREUD, pas toujours très rigoureuses... convertissant par exemple « Trieb » en « instinct » plutôt que « pulsion ») l'envergure métapsychologique de la théorie freudienne. Selon EY, « la conception freudienne de la liberté [...] ne peut être contre l'intuition fondamentale de l'acte libre vécu comme un acte de raison. La psychanalyse qui est la science du déterminisme de la pensée inférieure [...] ne peut réduire un acte ni aux éléments qui le composent ni à ses implications inconscientes. Et par là nous revenons à la critique des prétentions du freudisme de réduire la raison, le génie, l'art et la liberté aux parties élémentaires, instrumentales qui les composent, ou aux pulsions instinctives qu'elles utilisent »¹².

Enfin, pour avoir une vue d'ensemble sur sa psychopathologie, EY (et alii.) distinguèrent dans le *Manuel de psychiatrie* (1960), des maladies mentales séparées en *aigües* et *chroniques*, recouvrant une autre division, celle du groupe des hallucinations délirantes :

MALADIE MENTALE AIGUES

Déstructuration du champ de la conscience.

Il s'agirait d'une juxtaposition ou organisation de symptômes à caractère transitoire, car ayant une tendance naturelle à la rémission.

- crises émotionnelles.
- syndrome maniaco-dépressif.
- Psychoses délirantes aiguës :
 - . imaginatives aiguës.
 - . interprétatives aiguës.
 - . hallucinatoires aiguës.
- psychoses confusionnelles.
- épilepsie.

délires : « sous la forme d'expériences délirantes inébranlables et hallucinatoires » p.119.

Les « expériences délirantes et hallucinatoires » sont des manifestations positives de la déstructuration du champ de la conscience.

MALADIE MENTALES CHRONIQUES

Désorganisation de l'être conscient. Pathologie de la Personnalité.

Ce registre étant caractérisé par une évolution progressive (ou continue) altérant d'une façon durable l'activité psychique.

- névroses (hystérie de conversion, phobie, névrose d'angoisse et obsessionnelle).
- perversions sexuelles.
- divers (homosexualité, toxicomanie, alcoolomanie...).
- psychoses délirantes chroniques :
 - . paranoïa.
 - . psychose hallucinatoire chronique.
 - . psychose fantastique.
 - . schizophrénie.
- démence.
- arriération et débilité mentale.

Délires : « aliénation sous forme de croyances et idées délirantes » p. 127.

Les « hallucinations noético-affectives » manifestent le travail d'élaboration des psychoses délirantes chroniques.

11. Ey Henri. Réflexions sur la valeur scientifique et morale de la psychanalyse, in *L'Encéphale*, 1939, XXXIV, p. 216 (c'est nous qui soulignons). Cf. également le texte de Paul Sollier. Régression de la personnalité et psychanalyse, in *Le progrès médical*, 1925, n° 20, 16 mai, p. 726-735, article parmi d'autres qui entretient le malentendu de la réception française de la théorie freudienne.

12. Ey H. Ibid., p. 217 (c'est encore nous qui soulignons).

Concernant maintenant la question du *mystique*, Henri EY publia d'abord un article en 1935, intitulé « La notion de « psychopathologique » dans ses rapports avec les problèmes mystiques », dans le *Supplément à la Vie spirituelle* (1935, vol. XLIV). Si le titre était « *vendeur* », le contenu le fut nettement moins, EY se bornant à affirmer des questions de méthodes psychopathologiques, en vue d'avancer la supériorité d'une approche « dynamiste » sur la tradition « mécaniste », afin d'amener le concept de *structures* censé justifier un continuum d'états entre le psychisme normal et la folie : « *nos malades s'étagent pour ainsi dire depuis les structures démentielles jusqu'aux structures névrotiques* »¹³.

S'ensuivit un montage hiérarchisé de *syndromes psychopathiques*, démarrant par les *structures démentielles, oligophréniques, confusionnelles, comitiales, thymiques, schizophréniques, délirantes paranoïaques* et se « terminant » par les *structures névrotiques*.

Quant à la psychanalyse freudienne, elle avancerait, toujours selon EY, que « *le psychopathologique baigné, si l'on peut dire, d'inconscient et plein des instances inférieures de la personnalité* »¹⁴ (sic). Finalement, à quatre pages de la fin d'un article en faisant trente et une, EY tenta, de manière peu novatrice et très orthodoxe, de distinguer les croyances mystiques propres aux aliénés, des expériences mystiques de certains saints catholiques, opposant donc « *aux structures psychopathiques mystiques, fixes, pauvres, stéréotypées, des états mystiques dont la valeur spirituelle doit éclater dans les critères positifs de la sainteté tels que la théologie les étudie, états mystiques irréductibles aux critères positifs des structures psychopathiques* »¹⁵. Si nous nous limitons à ce diagnostic différentiel, nous serions tentés alors de dire que H. EY, chantre des conceptions *dynamiques* préfigurant une sémiologie en termes de structures, usa là d'une sémiologie plutôt...*mécaniste* fondée sur des phénomènes isolés élémentaires, et contenant en germe l'aspect pathologique.

Plus tard, quand EY aborda les maladies mentales, elles furent la plupart du temps couplées avec les hallucinations délirantes : c'est par ce biais que nous allons maintenant tenter de saisir la place du « mystique » dans son édifice, où tout au moins la manière dont le fait mystique y est intégré et métabolisé. L'auteur, dans son *Traité des hallucinations* (1973) étudia au chapitre consacré à la question des hallucinations visuelles, les grands thèmes visionnaires et plus spécifiquement les « *visions mystiques ou surnaturelles* ».

Il précisa d'emblée que « *l'activité hallucinatoire visionnaire s'observe avec une fréquence particulière dans toutes les expériences délirantes aigües, dans les états crépusculaires épileptiques, dans les psychoses schizophréniques ou les états d' « extase » névrotique* »¹⁶. Il distinguera prudemment, en note de bas de page, les « *activités hallucinatoires pathologiques* » qui seraient du ressort des psychiatres, des « *visions* » dont il appartiendrait aux philosophes, moralistes et théologiens d'en discerner l'origine ; étant soit « *le produit de croyances collectives, soit le fruit de la grâce divine ou l'effet de la possession diabolique...* »¹⁷ selon ses dires, toujours très orthodoxes et non polémiques à l'égard de la théologie catholique.

13. Ey Henri. La notion de « psychopathologique » dans ses rapports avec les problèmes mystiques, in *supplément à la Vie spirituelle*, 1935, vol. XLIII, p. 155. Au préalable Ey avait déjà publié « La croyance de l'halluciné (A propos des études de M. Quercy sur l'hallucination) », in *Annales médico-psychologiques*, 1932, II, p. 13-37, sans pourtant aborder la question des visions mystiques qui abondent dans cette thèse de lettres de Pierre Quercy, intitulée *Etudes sur l'hallucination. I. Les philosophes, les mystiques*, soutenue en 1930 à Paris. Il se rattrapera dans un autre article, « Les « Etudes sur l'hallucination » de Pierre Quercy », paru dans l'*Encéphale* 1932, XXVII, 5, reprenant sa partie consacrée à Sainte Thérèse et ses diverses visions.

14. Ey H. Ibid., p. 168.

15. Ey H. Ibid., p. 173.

16. Ey Henri. *Traité des hallucinations* (Masson), 1973, tome 1, p. 128.

17. Ey H. Ibid., p. 128.

- Concernant d'abord les maladies mentales dites aiguës, d'un point de vue nosographique, les expériences délirantes hallucinatoires altèreraient plus ou moins profondément quatre niveaux structuraux, allant de l'expérience confuso-onirique (degré superficiel) à l'expérience d'angoisse et d'exaltation (degré profond). Si en effet dans les expériences délirantes aiguës, des thématiques des mystiques sont présentes, EY signalait déjà, à propos de la mégalomanie dans ses *Etudes psychiatriques* (1950) que « *l'extase et le ravissement jaillissent là comme de fausses expériences mystiques [...] .C'est naturellement à l'aide des réminiscences de la Bible, [...] des fastes liturgiques, ou encore, en se remémorant les mythes, les prophéties ou les miracles [...] c'est à l'aide [...] de ces figurations et de ces élans de la foi ou de l'art vers Dieu, que se construisent ces merveilleuses expériences* »¹⁸.

Seulement, la plupart du temps dans ces expériences délirantes de type aigu, le délire est dit « *polymorphe* » c'est à dire caractérisé par des thèmes multiples : persécution, grandeur, transformation sexuelle, possession, empoisonnement, influences, richesses, *extase*, catastrophe apocalyptique..., avec bien sûr une intrication, des mélanges, une juxtaposition des phénomènes qui le composent.

- A propos des maladies mentales chroniques, les hallucinations dites « noetico-affectives » manifestent comme nous le disions déjà plus haut, tout un travail d'élaboration des psychoses délirantes chroniques. Concernant ces hallucinations visuelles, EY les qualifia de « *visions* » en ce sens que des images de la dogmatique religieuse, ou encore des archétypes symbolisant le fond commun de l'humanité (l'auteur assumant là une tendance jungienne, avec une référence explicite à l'« *inconscient collectif* ») façonnerait et colorerait le délire qui, selon ce psychiatre, « *implique cette expérience ici spectaculaire de l'au-delà de la réalité qui est aussi un en deça des phantasmes inconscients* »¹⁹. Etablissons un parallèle avec ce qu'il appelle « *la dogmatique existentielle du Bien et du Mal, du Péché et de la Grâce* »²⁰, cette dramatique se projetterait dans les visions de l'homme ou dans certains cas, le système de réalité chancelant, ouvrirait sur deux pôles manichéens :

Une première série de thèmes caractériserait l'« *expansion délirante du Moi* » : idées de grandeurs, objet d'un amour absolu, pensées inspirées, prophétique et communion divine de type mystique (dit aussi dans le style riche en caractéristiques de l'auteur, « *aspect mégalomane expansif* »²¹).

A l'autre extrémité, se situerait la « *rétraction délirante du Moi* » avec là des thèmes de négation du monde, cataclysme cosmique, idées d'influence et de possession diabolique, voire de damnation... (qualifié encore en tant que « *aspect maléfique ou apocalyptique* »²²).

En fait, entre cette « *diastole et systole de l'expansivité du Moi dans son monde* »²³, un délire de persécution se fonderait avec des « *thèmes exprimant à la fois que le sujet est menacé et qu'il est un point de mire combinant en effet le sens de la rétraction et de l'expansion délirante du Moi* »²⁴.

18. Azibi Hakima, Mahieu Eduardo. Mysticisme et délires mystiques. Situation nosographique et position du sujet, in *L'information psychiatrique*, 1996, 9, novembre, p. 918.

19. Ey H. *Traité des hallucinations*, p. 128.

20. Ey H. *Ibid.*, p. 129.

21. Ey H. *Ibid.*, p. 129.

22. Ey H. *Ibid.*, p. 129.

23. Ey H. *Ibid.*, p. 129.

24. Ey H. et alii.(1989, 6^e éd.), *Ibid.*, p. 128.

- Une des critiques que l'on pourrait adresser à la théorie de EY concerne la prise en considération des manifestations de l'« *inconscient* » sur la même ligne que l'« *automatisme* », c'est à dire sur un versant essentiellement pathologique (donc hors *sujet de l'inconscient* au sens psychanalytique de la théorie de LACAN). Effectivement le sujet, dans l'organisation hiérarchique des niveaux de fonctions, trône au sommet de l'édifice, du côté de la raison et de la conscience claire : le « sujet », dans cette conception est là où l'on peut le comprendre, ailleurs il est disqualifié ou nié.

Précisons qu'un des projets de EY était de fonder une psychiatrie en tant que « *science autonome* », en opérant une synthèse cohérente de tout un ensemble de doctrines initialement aux lisières de cette discipline : la psychanalyse n'y faisant pas exception dès lors, mais pour perdre partie de ses assises avec un certain nombre de conceptions révisées (tels l'inconscient, l'instinct, le sexuel, le délire...) à l'aune du modèle hiérarchique, *organo-dynamique* de EY, afin de mieux y être intégré. De ce fait il considéra la folie comme virtuelle en tout homme, situant sur un même axe hiérarchique des degrés successifs mais continus d'une déstructuration de la conscience plus profonde, permettant à un même « *malade* » de passer d'un diagnostic de névrose à celui de psychose, sans qu'en fin de compte l'un soit toujours démarqué de l'autre.

C'est aux journées psychiatriques de Bonneval organisées par Henri EY en septembre 1946 que Jacques LACAN, psychiatre et tenant alors des thèses freudiennes, pointera un des défauts dans la conception de EY :

Quand EY définissait le Délire comme une forme de « *croyances inébranlables, d'Idées délirantes, terme qui s'applique avec toute sa force à cette forme d'aliénation* »²⁵, LACAN, toujours en 1946 à Bonneval, dénonça cette conception en avançant que « *EY résout la notion de croyance dans celle de l'erreur qui va l'absorber* »²⁶. Il ajouta que la croyance est considérée par ce dernier « *comme une erreur qu'il faut admettre et expliquer comme telle sans se laisser entraîner par son mirage [...]* »²⁷, pour mieux vilipender la sentence de EY, énonçant que « *l'hallucination est une erreur* »²⁸ (!). A contrario, LACAN adopta préférentiellement une posture fondée non sur l'erreur mais sur la méconnaissance : « *le langage de l'homme, cet instrument de son mensonge est traversé de part en part par le problème de la vérité* »²⁹.

Si en 1946 LACAN n'avait pas encore démarré son célèbre séminaire, ni élaboré une théorisation explicative du mécanisme du délire (la « *forclusion du Nom-du-Père* », introduite dans son *Séminaire III, les psychoses*, en 1955-56), il s'inscrivit déjà dans une certaine orthodoxie freudienne qui mettait en lumière, depuis le cas du président Daniel P. SCHREBER (FREUD, 1911) la signification de la formation du délire, en tant que « tentative de guérison ». De sorte que, toujours d'après LACAN, le défaut de conception chez EY, serait qu'elle « *l'éloigne de la signification de l'acte délirant, qu'elle le réduit à tenir pour l'effet contingent d'un manque de contrôle [...]* »³⁰. Le malentendu n'en est que plus patent, là où EY concevait le désir comme « *une insulte à la liberté* »(sic), LACAN rétorqua qu'au contraire, lui-même le concevait comme le « *plus fidèle compagnon de la liberté* ».

25. Ey Henri et alii. Ibid., p. 127-128.

26. Lacan Jacques. Propos sur la causalité psychique [1946], in *Ecrits* (Seuil), 1966, p. 164.

27. Lacan J. Ibid., p. 164.

28. Lacan J. Ibid., p. 165.

29. Lacan J. Ibid., p. 166.

30. Lacan J. Ibid., p. 175.

Une autre critique à adresser au modèle *organo-dynamique* de EY c'est son peu d'intérêt pour la clinique et la psychopathologie de l'enfant et de l'adolescent, EY ayant semble t'il forgé son édifice uniquement pour l'adulte et par extension la période de sénescence, ignorant donc la construction psychique du début de la vie ! C'est là il est vrai un écueil qui est parfois rencontré dans certaines théories psychopathologiques à visée « synthétique », sorte de grandes entreprises visant l'exhaustivité (mais en fait il y a toujours un ratage quant à la saisie du *Réel*, à fortiori quand une théorisation tente de le coloniser...), à être représentative, de manière quasi complète, du champ psychiatrique. Dernière grande architectonie réalisée par un seul homme, George LANTERI-LAURA marqua son influence majeure à travers son troisième paradigme, dit des *structures psychopathologiques*, et borna sa fin, officieuse, l'année même de la disparition du maître de Bonneval, en 1977.

Enfin ; dernière critique que nous pourrions encore produire à l'intention de EY, c'est qu'il sépare radicalement les *manifestations pathologiques des expériences religieuses* (relevant selon lui des théologiens... quant à en déterminer l'origine) sans assez, selon nous, prendre en compte les passages, ou en tout cas, les interactions possibles entre versant déficitaire et quête religieuse, voire ascèse mystique et tous les effets psychopathologiques pouvant en découler. Comme nous le mentionnions un peu plus haut, EY fut catholique pratiquant, et il nous semble que sa foi l'ait empêché de critiquer, ou d'escamoter certains aspects dogmatiques propre à la théologie morale, se gardant d'ouvrir la « *boîte de Pandore* » en ménageant une orthodoxie de rigueur que l'on retrouve disséminée ça et là dans les différents paragraphes de son œuvre colossale abordant ces questions de marges entre la mystique et la folie.

Nous pouvons en conclure que dans le modèle de l'organo-dynamisme de EY en particulier, mais aussi dans le paradigme des *structures psychopathologiques* (1926-1977) en général, le mystique est « transnosographique ». Migrant par différents *syndromes*, dans les bagages des thématiques diverses et variées, il est intégré dans des délires dits « polymorphes » puisqu'il a perdu toute autonomie en terme d'*entités morbides* bien distinctes telles qu'elles furent identifiées au cours du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème} siècle. Cependant, ceci ne veut pas dire que la psychiatrie s'est alors désintéressée de ces questions, aux frontières du *pathologique* ou du *surnaturel*, quand cette dernière option est « acceptée ».

MEDECINE ALIENISTE ET NEUROLOGIE FRANCAISE
FACE A LA THEOLOGIE CATHOLIQUE ET LES
EXTASES MYSTIQUES [XIX^e – XX^e siècles]

MEDECINE ALIENISTE & NEUROLOGIE

Sans remonter à l'antiquité hippocratique F. BOISSIER de SAUVAGES évoquait déjà une **MELANCHOLIA RELIGIOSA** (1763) mais c'est surtout J. ESQUIROL, à la suite de P. PINEL, qui isolera une variante de la monomanie, la *lypémanie religieuse* (1815), notamment suivie en 1882 par le *syndrome de Cotard* (ou délire de négation d'organes) par J. COTARD. P. JANET parla d'un *délire de torture* (1926) à propos de « son » extatique.

Le terme **STIGMATE** fut introduit dans la littérature aliéniste par B. A. MOREL en 1857 en tant que représentation de prédispositions propres aux dégénérés. En 1879, G. DUJARDIN-BEAUMET parlera de « femme autographique » d'où émanera le *dermographisme* (alias *autographisme*, selon E. MESNET, 1890) ou *stigmatisation expérimentale* (T. BARTHELEMY) :

- *Névropathie stigmatique* (E. WARLOMONT 1875).
- *Dermoneurose toxivasomotrice* (T. BARTHELEMY, 1893).
- *Imagination stigmatogène*.
- *Ecchymoses spontanées*.

M. APTE (1903) parle de *troubles vaso-moteurs* à propos de stigmatisés, qui sont précédés d'une phase psychasthénique. Il subdivise le « *groupe des possédés du christ* » en deux catégories :

- Les *stigmatisés par la conscience* qui sont des scrupuleux dont l'obsession de la croix devient « *monoïdeitique* » (unité de la conscience) grâce aux pratiques ascétiques.
- Les *crucifiés volontaires* qui sont des mystiques dont il faut rapprocher leurs stigmates des automutilations religieuses (la couronne d'épine se rapportant à une « *céphalée en casque* »).

Ces entités salpêtriennes sont fondées sur le modèle de l'hystérie de conversion, la suggestion et la théorie idéoplastique :

- *Stigmatisation* (J. LHERMITTE, 1942).
- *Pseudo-stigmates* (P. GISCARD, 1949).

THEOLOGIE CATHOLIQUE

Le couple *acedia-melancholia* est à distinguer dans l'ascétique chrétienne : l'**ACEDIE** monastique (EVAGRE LE PONTIQUE, IV^e siècle ap. J. C.) ou *tristitia*, touche l'*âme*, renvoyant au péché capital, où le poids du *corps* s'y fait le plus sentir. La **MELANCOLIE** se rapporte au *corps*, référé au système humoral, c'est la maladie la plus proche de la maladie de l'*âme*.

Les **STIGMATES** de la *Passion du Christ* (cinq plaies) que l'on peut retrouver tant chez des saints ou des mystiques, sont apparus dès le XIII^e siècle, avant même Saint François d'ASSISE. Il s'agit à la fois d'épreuves spirituelles et de *blessures d'amour*, censées représenter partie ou totalité des cinq plaies du Christ sur la croix, et accompagnées d'exsudations sanguines.

Un certain nombre de théologiens chrétiens, après la mort de Saint François d'ASSISE, émirent quelques réserves à propos des stigmates de ce dernier :

- Saint BONAVENTURE supposait un *embrasement de l'esprit*.
- Jacques de VORAGINE voyait dans l'*imagination véhémence* de F. d'ASSISE la cause essentielle de ces phénomènes.

Précisons qu'en cette fin du Moyen-Age, ce phénomène de stigmatisation était quelque chose de nouveau quant à être envisagé comme la reproduction dans la chair d'un être de la Passion du Christ.

La phénoménologie mystique, selon le jésuite P. ADNES (1993) retient trois types de stigmates :

- stigmates *invisibles* : fortes douleurs ressenties aux endroits sacrés, sans aucune lésion cutanée observable.
- stigmates *imitatifs* : apparitions de plaies aux quatre endroits du corps.
- stigmates *figuratifs* : plaies dont le contour reproduit des figures distinctes tels une Croix, une couronne d'épines, le cœur ...

Dès les XI^e et XV^e siècles, de nombreux auteurs-médecins, d'AVICENNE à Jean WIER, auront déjà appréhendé ce phénomène :

- *Abstinence prodigieuse* (John REYNOLDS, 1669).
- *Consumption nerveuse* (Richard MORTON, 1689).

C'est au XIX^e siècle seulement que ce syndrome d'**ANOREXIE** sera décrit avec un tableau clinique plus complet par C. LASEGUE, se différenciant par ailleurs de la *sithiophobie* :

- *Apepsia hysterica* (William GULL, 1868).
- *Anorexie nerveuse* (Charles LASEGUE, 1873).
- *Anorexie mentale* (H. HUCHARD, 1883).

La **FOLIE PROPHETIQUE** (L. F. CALMEIL, 1845) dite aussi *théomanie extato-convulsive*, fait suite à une *inspiration passive* de type morbide, distinguée de l'*inspiration active* (F. LEURET, 1834) ; et fut rapprochée de la *prophétomanie* (H. MEIGE, 1896). Le *délire prophétique* (H. MEIGE, 1894 ; M. PROUVOST, 1896 ; G. GHIANNOULATOS, 1912) est une entité pathologique se déclinant sous deux formes :

- *délire prophétique vésanique* (aliénés et dégénérés mystiques).
- *délire prophétique névropathique* (chez les hystériques, sous forme aiguë ou chronique).

M. PROUVOST, disciple de A. PITRES, articula ce délire prophétique en tant que variante à la 3^e période de la *Grande hystérie* de J. M. CHARCOT, celle des attitudes passionnelles.

Les *hallucinations psychomotrices verbales* (J. SEGLAS, 1892) sont aussi rapprochées des phénomènes de prophétisme, ce même auteur parlant d'*idées de possession théomaniaque* (1895).

Des médecins anglais et français ont observé au début du XX^e siècle à Jérusalem une étrange dépression nerveuse, accompagnée parfois d'un délire messianique, dans la ville sainte, et qu'ils qualifièrent respectivement de :

- *Jerusalem squabble poison*.
- *Fièvre hierosolymitaine* (!).

Dans les *Prophètes juifs. Etude de Psychologie morbide* (1905), C. BINET-SANGLE usera de la terminologie de *dégénérés mystiques* atteints de *théomégalomanie* (repris par G. WULFING-LUER, 1907) et de *folie prophétique*.

Suivra un *pseudo-messianismus* (T. WITRY, 1908), la *psychose hallucinatoire chronique* (M. DIDE et G. GASSIOT, 1910 ; G. BALLEST, 1911-1913),

Dans une perspective chrétienne et patristique, l'**INEDIE** est attestée chez des cénobites (anachorètes) et autres pères du désert au III^e et V^e siècles, puis du VI^e au VII^e siècles il sera question de *jeûnes* chez les « *bons chrétiens* ». Le XIII^e siècle verra la raréfaction du jeûne sauf dans les nouveaux Ordres (tels les Cisterciens, les Dominicains..) et bien sûr dans les ordres monastiques féminins : l'idée maîtresse renvoyait au fait que le corps impur dompté donnerait accès à la sagesse, au salut, à la pureté de l'âme et à la rédemption. D'origine latine, le terme *inedia* désigne l'abstention totale et durable de nourriture chez certains mystiques (origine surnaturelle, avec consommation exclusive de l'eucharistie, ou *anorexie religieuse* morbide).

Le **PROPHETISME** est un type déterminé de *révélation*, désignant celui qui dit la vérité, selon l'étymologie hellénique. Au sens biblique, le prophète, homme de parole, manifeste à l'avance la volonté divine : *faveur divine* et *inspiration surnaturelle*.

Les prophètes se montrent des hommes libres (et non aliénés) qui cependant dérangent les autorités avec la teneur des messages qu'ils transmettent, ainsi que l'investissement certain dont ils peuvent jouir auprès des peuples.

Dans les *prophéties sacrées*, c'est l'œuvre de Dieu qui se met Lui-même en communication avec l'âme qu'Il inspire afin de lui révéler avec certitude son dessein. C'est donc l'état *moral* du prophète, sa vie, ses moeurs, ses discours, les miracles qu'il opère... déterminés par la volonté divine, qui seront pris en compte. La dignité de leur mission est renforcée par l'accomplissement constant de ces prophéties intéressant une nation entière, voir l'humanité dans son ensemble.

B. M. MARECHAUX pose la règle suivante : « *une prophétie vaut ce que vaut le prophète* » (in *Le Merveilleux Divin et le Merveilleux Démoniaque*, 1901, p. 153).

En tant que phénomène religieux historique, le prophétisme est représenté dans toutes les *religions du Livre* (Judaïsme, Christianisme et Islam) ainsi que dans de nombreuses autres traditions, rendant difficile un discernement catholique entre prophéties orthodoxes authentiques et fausses prophéties dites hérétiques, ou encore pathologiques.

Enfin la source du don de prophétie se situerait au niveau de l'âme humaine, unie à Dieu, et voyant en

et un autre *délire prophétique* (J. VINCHON, 1925 ; M. A. CAILLET, 1935 ; H. AUBIN, 1960) ; un *délire d'intuition* (J. DELAY, M. LAIGNEL-LAVASTINE et G. DESHAIES, 1940) et une *psychose messianique* (I. SIMON, 1950). Cela préfigurant un *mysticisme prophétique à déviation pathologique* (H. BARUK et alii, 1953) et le *syndrome de Jerusalem* (Y. BAR-EL et alii, 1980). En marge on peut encore évoquer les *régicides mystiques* (E. REGIS, 1890).

La **GRAPHOMANIE** (D. OSSIP-LOURIE, 1920) et la *glossographie* tendent vers une *graphorrhée* (production graphique pathologique) avec fuite des idées, sur fond d'excitation maniaque.

Une variante distincte est l'*écriture automatique* (Pierre JANET, 1882), issue du magnétisme spiritualiste (fin XVIII^e siècle), voire la *psychographie spirite* (milieu XIX^e siècle), aussi qualifiée d'*hallucinations psychomotrices graphiques* (J. SEGLAS, 1892), de *possession théomaniaque* (J. SEGLAS, 1894 ; A. MARIE et C. VALLON, 1897), d'*automatisme graphique paroxystique* (P. MARIE, M. VIOLLET, 1903), de *graphorée* (J. CAPGRAS, E. TERRIEN, 1912) ou de *schizographie* (cf. les écrits inspirés) selon J. LEVY-VALENSI, J. LACAN, P. MIGAULT, 1931, voire encore *écriture automatique polymorphe* (J. DELAY, 1942).

Au XVI^e siècle P. FORESTUS évoquera une *manie fantastique*, XIX^e siècle il sera fait référence à des **LOGORRHEES** (flux verbal intarissable) et les aliénistes et médecins évoqueront différents syndromes tels que :

- *Glossolalie somnambulique* (T. FLOURNOY, 1900) en tant que langue nouvelle qui se fixe et s'enrichit progressivement (cf. aussi C. G. JUNG, 1902).
- *Verbomanie* (D. OSSIP-LOURIE, 1912).
- *Folie discordante verbale* (P. CHASLIN, 1912).
- *Glossomanie* (M. CENAC, 1925) suite à la libération de l'activité automatique, aussi appelé *schizophasie* (C. PFERSDORFF, 1927), sans règles syntaxiques.

Une classification des « langages néologiques » des aliénés fut établie (G. TEULIE, 1927).

- *langage pseudo-incohérent*.
- *glossomanies* (cf. M. CENAC).
- *glossolalies*.

Enfin J. BOBON mentionna une *pseudo-glossolalie intentionnelle* (1947) par addition littérales et syllabiques dans un cas de démence précoce paranoïde greffée (!).

lui tous les temps, dans un éternel présent. Ce don était marqué chez les voyants d'Israël et chez les prophètes de *l'Ancien Testament*, « plus répandu et plus universel » (selon le *Dictionnaire de mystique chrétienne*, 1858) par le passé, mais non moins existant actuellement selon l'auteur anonyme de ce même dictionnaire datant du milieu du XIX^e siècle.

Les *inspirations* de l'Esprit Saint peuvent amener le prophète, sous la dictée divine, à rédiger des **ECRITS THEODIDACTES**, portant le sceau du sacré. Il s'agit d'une « *écriture inspirée* » (ou *locutions intérieures*).

Néanmoins ces inspirations requièrent à la fois un *discernement spirituel* [interne], propre aux prophètes ou aux mystiques eux-mêmes, afin de déterminer l'origine de cette production, divine, diabolique ou naturelle, et un *discernement des esprits* [externe], relatif à la communauté religieuse ou à l'institution ecclésiastique : le cas de Mme GUYON fut notamment discuté.

Catherine de SIENNE rédigea ceci : « *Dieu m'a donné la facilité d'écrire, afin qu'en sortant d'extase, je puisse décharger mon cœur [...]. Il a mis devant les yeux de mon esprit le modèle des choses que je vous écris* » (in *Dictionnaire de mystique chrétienne*, 1858, article *Ecriture*, p. 360).

La **GLOSSOLALIE** (ou *don des langues*) qui est dépourvue de sens grammatical et linguistique, fut tantôt rapproché de l'extase ou de l'ivresse mystique, dont fut gratifiée Hildegarde von

BINGEN au XII^e siècle (ou bien, plus récemment certains prophètes issus des mouvements dits pentecotistes de type charismatique...).

Traditionnellement, « *le glossolale, par l'inspiration de l'Esprit, profère des mystères* » (Saint Paul, 1 *Cor.* XIV, 2).

La **XENOGLOSSIE** (parler ou chanter une langue inconnue du sujet, car non apprise tel le grec, le latin, l'hébreu, l'araméen...) est un phénomène biblique reconnu plus souvent sur un versant collectif : « *explosion de polyglottisme collectif* » (E. LOMBARD, 1908).

Glossolalie et *xénoglossie* sont des dons de grâce accordés par Dieu seul, selon la théologie mystique, conférés d'abord aux apôtres par la descente du Saint Esprit. La tradition chrétienne évoqua également un *double don du langage*, celui de parler et d'interpréter les langues étrangères.

A l'orée du XIX^e siècle les auteurs qui dégagèrent une **DIVISION** au sein de la personne humaine furent des *magnétiseurs* (A. LUTZELBOURG, 1788 ; S. REDERN, 1815...) et des *romantiques* (J. C. REIL, 1803 ; G. H. SCHUBERT, 1814...) quand il ne s'agissait pas de *magnétiseurs romantiques* (E. GMELIN, 1791 ; J. KERNER, 1834...). Des concepts se détachèrent et des mécanismes psychologiques s'instituèrent progressivement :

- *Two minds* (E. DARWIN, 1801).
- *Hallucination dédoublée* (C. MICHEA, 1848).
- *Dissociation* (W. B. CARPENTER, 1853).
- *Duplicité de l'âme* (L. GRATIOLET, 1857).
- *Dédoublement de la personnalité* (J. BAILLARGER, 1857 ; J. FALRET, 1878 ; J. DELBOEUF, 1879 ; B. BALL, 1880 ; J. SEGLAS 1889 ; V. MAGNAN, 1893 ; P. JANET, 1903 ; J. LEVY-VALENSI, 1910).
- *Double consciousness* (W. S. PLUMER, 1859/60).
- *Alternierendes Bewußtsein* (K. von SOLBRIG, 1864).
- *Dédoublement de la vie* (E. AZAM, 1876).
- *Dédoublement de la conscience* (E. AZAM, 1887).
- *Altération de la personnalité* (E. AZAM, 1887 ; A. BINET, 1892).
- *Variation de la personnalité* (H. BOURRU et F. BUROT, 1888).
- *Dissociation psychique* (P. JANET, 1889).
- *Doppel- Ich* (M. DESSOIR, 1892).
- *Etats hypnoïdes* (J. BREUER et S. FREUD, 1893).
- *Personnalité multiple* (M. PRINCE, 1901 ; W. S. TAYLOR et M. F. MARTIN, 1944...).
- *Bewußteinszerfall* (GROSS, 1904).
- *Conversation mentale avec ébauche de dédoublement et possession psychique* (G. G. de CLERAMBAULT, 1906).
- *Spaltung in der Schizophrenie* (E. BLEULER, 1909).
- *Simultane Ich-Spaltung* (K. T. OESTERREICH, 1910).
- *Discordance* (P. CHASLIN, 1912).

Depuis le XIX^e siècle, les **HALLUCINATIONS** avaient faussement été rapprochées par des grammairiens de « *ad lucem* » (vers la lumière en latin), comme pour souligner leur fonction d'illumination. Celles-ci sont définies, à la suite d'ESQUIROL en 1838, comme une « *perception sans objet* » (« à percevoir » rajoutera B. BALL), qualifiant d'ailleurs l'halluciné de « *visionnaire* ». Il s'agit, selon la tradition aliéniste, de phénomènes intellectuels, cérébraux, les sens ne sont pour rien dans leur production.

La **LIGATURE DES PUISSANCES**, notion consacrée par *l'école carmélitaine* de la Contre-Réforme protestante du XVI^e siècle, est un moyen de purification et de préparation à l'ascension des hautes cimes spirituelles, en disposant la partie sensitive afin de la soumettre à l'Esprit. La ligature affecte les *puissances de l'âme* (intelligence, volonté, mémoire) et celles *sensibles*, tant internes qu'externes, les mouvements...

Selon Sainte Thérèse d'AVILA et Saint Jean de la CROIX, le processus s'effectue au cours de cinq étapes.

- ¹ *Nuit passive des sens* ou Dieu « *lie les puissances intérieures, n'y laissant point (à l'âme) appui en l'entendement, goût en la volonté, ni discours en la mémoire* » (Noche 1, ch.9, n. 7).
- ² *Quiétude infinie* liant la volonté et quelque peu l'entendement, laissant libre l'imagination et la mémoire.
- ³ *Oraison unitive* liant volonté, entendement et imagination.
- ⁴ *Ravissement* (ou *extase*) liant les puissances tant intérieures qu'extérieures et, dans une large mesure la chaleur vitale : le corps devient comme mort, raide, avec une respiration faible.
- ⁵ *Mariage spirituel* ou la ligature prend fin, car les parties sensibles et spirituelles sont purifiées selon J. de la CROIX, le corps est habitué à cet état exceptionnel de l'âme, surnaturellement renforcée par l'irradiation que l'Esprit Saint diffuse en elle.

Par ailleurs, dans ses *Confessions* (X, paragr. 41) Saint Augustin parlait de son ancienne Personnalité « païenne » dont rien ne semblait subsister à l'état de veille depuis sa conversion, et qui venait pourtant le tourmenter dans ses rêves.

La **VISION MYSTIQUE** (avec ou sans *auditions*) accompagne la plupart du temps l'extase du mystique, l'âme est transportée en un autre lieu : rencontre amoureuse avec le Christ préfigurant l'union mystique ou encore visions allégoriques, souvent prophétiques, ou bien vision de la Sainte Trinité... et autres *théophanies*.

Les visions sont attestées de tout temps selon l'Eglise catholique.

En 1846, Jules BAILLARGER conceptualise à partir d'auteurs mystiques, deux types d'expériences. Les voix sont soit intellectuelles (et se font à l'intérieur de l'âme), soit corporelles (et frappent les oreilles extérieures du corps) : ce sont les hallucinations *psychosensorielles* et celles dites *psychiques* (phénomènes qui ne concernent que la pensée, « *conversations d'âme à âme* », par inspiration, voix secrètes purement intérieures dépourvues d'aspects sonores, etc...).

- *Fausses hallucinations de la vue* C. MICHEA, 1848).
- *Hallucinations psychomotrices verbales, impulsions verbales, conversation mentale, hyperphasie vésanique* (J. SEGLAS, 1892).
- *Hallucinations oniriques* (synthétisé par E. REGIS, 1893), cf. adjectif *onirisme* (1894).
- *Images éidétiques* (E. R. JAENSCH, 1920-30).
- *Etats oniroïdes* (W. MAYER-GROSS, 1924).
- *Images-éclairs* (I. MEYERSON, 1929) avec clarté intérieure (cf. visions imaginatives).
- *Hallucinations hypnagogiques* (E. BERNARD-LEROY, 1935).
- *Hallucinations métesthésiques* (P. QUERCY, 1935) chez les visionnaires mystiques, qu'il s'agisse de perception d'un objet présent, d'hallucinations sensorielles ou de vision intérieure, selon ce même auteur.
- *Hallucinations spéculaires ou heautoscopiques* (J. LHERMITTE, 1939), vision d'un double de soi-même à l'état de veille.

Concernant les **HALLUCINATIONS AUDITIVES**, dans la suite des *monomanies intellectuelles* (J. E. D. ESQUIROL), du *délire des arrangeurs* (F. LEURET, 1834) ou de la *pensée parlée* (J. J. MOREAU de TOURS, 1845), des entités, syndromes et mécanismes seront individualisés :

- *Hallucinations psychiques* avec « écho de la pensée », « paroles sans bruit » et impressions de voix sortant du fond de la tête etc... (J. BAILLARGER, 1846).
- *Fausses hallucinations de l'ouïe* (C. MICHEA, 1848).
- *Dédoublement de la personnalité* (de J. BAILLARGER, 1856 ; jusqu'à V. MAGNAN, 1893... cf. ci-dessus).
- *Délire des persécutions avec parole en pensée* (H. LEGRAND du SAULLE, 1871).
- *Hallucinations aperceptives* dites aussi *Pseudo-hallucinations* (V. KANDINSKY, 1880 ; F. W. HAGEN, J. HOPPE).
- *Discours en pensée* (B. BALL, 1880).

La tradition chrétienne distingue, depuis Saint Augustin (354-430), dans son *De Genesi ad litteram* 1, XII, chap. 6, trois catégories de visions, qui seront perpétuées par les traditions mystiques postérieures, dont l'école de la Contre Réforme protestante du XVI^e siècle avec Saint Jean de la CROIX et surtout Sainte Thérèse d'AVILA qui les systématisera dans son autobiographie (*Le livre de la Vie*, 1562-1565) :

- *Visions intellectuelles* qui ne s'adressent qu'à l'Esprit, il s'agit d'une connaissance communiquée sans image sensible : « ... *je ne vis rien ni des yeux du corps ni de ceux de l'âme, je senti près de moi Notre Seigneur [...] (Il) s'imprime dans l'entendement par une connaissance souverainement claire qui exclut le doute* ». Thérèse d'AVILA (*Autobiographie*, chap. 27).
- *Visions imaginatives* (dites aussi imaginaires) en tant que représentation sensible produite par Dieu directement dans l'imagination, sans passer par l'intermédiaire de l'organe sensoriel des yeux. Ces images sont vues par les yeux de l'âme.
- *Visions corporelles* au sens où c'est la vue d'une scène à partir des yeux du corps, c'est à dire les organes sensoriels ; un discernement spirituel y est nécessaire pour distinguer les cas d'*apparitions* (cf. plus bas).

Les **PAROLES INTERIEURES**, « sous-catégorie » des *révélations privées*, sont un type très particulier d'inspirations, requérant une fois de plus un *discernement spirituel* afin de distinguer l'action des « esprits » bons ou mauvais.

Le schéma augustinien de la description des grâces pour les visions, *corpus, spiritus* (devenant ultérieurement imagination) et *intellectus* (in *Genesi ad litteram*, XII, ch. 6-12 et 28-31) reste opérant pour les locutions intérieures. Thérèse d'AVILA consacra dans ses *Révélations* (1560-1581) un chapitre intitulé : « *manière dont Dieu parle à l'âme* ». Selon elle, il y aurait des *paroles extérieures* perçues par les « oreilles du corps » dont il faudrait se méfier, et deux sortes de *paroles intérieures* :

- celles qui se forment dans l'imagination venant de l'*illusion*, du *démon* ou de *Dieu*.
- celles qui se font entendre au plus intime de l'âme, venant de Dieu. Ayant un effet de paix

- *Parole intérieure immédiate* (V. EGGER, 1881).
- *Prise des pensées, émancipation des mots, des phrases, monologues pouvant tendre vers une théorie du dédoublement et de l'indépendance des hémisphères* (V. MAGNAN, 1893).
- *Hallucinations verbales motrices et auditives avec dédoublement de la personnalité et syndrome d'influence, écho de la pensée chez des persécutés-possédés* (J. SEGLAS, 1892-1895).
- *Etats intermédiaires* : fuite des idées, distractions, idées fixes, obsessions verbales, dédoublement de la personnalité et idées de possessions greffées (P. MARSON, 1897).
- *Automatisme mental*, dialogue avec des voix, inhibitions et impulsions verbales isolées, conversation mentale avec ébauche de dédoublement et possession psychique. Voix intérieure, voix qui répondent aux pensées avec énonciation des actes, commentaires et devinement des pensées (G. G. de CLERAMBAULT, 1906-1909).
- *Autoreprésentation aperceptive* (G. PETIT, 1913).
- *Psychose hallucinatoire chronique* (M. DIDE et G. GASSIOT, 1910 ; G. BALLETT, 1911-1914).
- *Syndrome d'action extérieure* (H. CLAUDE, 1924).
- *Syndrome de dépossession* (J. LEVY-VALENSI, 1927).
- *Sensation xénopathique* (P. GUIRAUD, 1950).

L'ILLUSION SENSORIELLE qui est distinguée de l'*hallucination*, en tant qu'altération périphérique. Les sens restants actifs, avec une réaction du cerveau soumis à l'influence des idées et des passions, et la présence d'un objet externe qui sollicite, toujours selon J. E. ESQUIROL (1838), les organes des sens. J. P. FALRET (1864) critiqua cette conception évoquant plutôt une « *lésion de l'imaginaire* » avec modification cérébrale (?).

De nombreux travaux tentèrent de fonder une variante concernant la perception d'un autre de soi-même externe, sur le modèle d'une *autoscopie externe et positive* (P. SOLLIER, 1903), présentant au sujet l'image de son double, accompagnée d'impressions angoissantes et d'un dédoublement de personnalité, proche d'une « *apparition* » :

- *Selbstsehen des Doppelgängers* (J. MULLER, 1826 ; H. RORSCHACH, 1912 ; W. A. GILJAROWSKY, 1923 ; M. SKWORZOFF, 1933).
- *Doppelsehen* (F. W. HAGEN, 1837).
- *Double* (WIGAN, 1844 ; P. SOLLIER, 1903).
- *Deutérosopie* (C. MICHEA, 1846 ; A. BRIERRE

profonde, elles « *surviennent d'une manière imprévisible [...], elles sont courtes, en peu de mots elles embrassent cependant une grande fécondité de sens et d'applications possible* ». (A. DERVILLE, paroles intérieures, in *D. S.*, 1984, tome 12, p. 253).

Jean de la CROIX, dans la *Montée du Mont Carmel* (1578-83, livre II, chap. 28-31) distingue trois sortes de paroles intérieures, « *par voie surnaturelle* », donc perçues sans l'entremise des sens corporels :

- *Paroles successives* se produisant dans l'esprit recueilli et actif, « *l'intelligence énonce ces sortes d'appréhensions comme discutant avec elle-même, « comme si c'était une tierce personne » [...]* » (p. 254).
- *Paroles formelles* venant « *d'autre part* », leur origine « *extérieure* » et leur irruption subite frappe l'âme avec un contenu intelligible moindre (un ou deux mots, parfois plus) que les paroles successives.
- *Paroles substantielles* ressemblant aux formelles dans leur manière de surgir, mais s'en distinguent car « *elles s'impriment dans la substance de l'âme et y produisent ce qu'elles signifient* » (p. 255).

Les **APPARITIONS** (en latin « *apparitio* ») accordent la perception d'une personne (Vierge, anges, Saints, le Christ...) ou d'une « *chose* » (symbole de la Croix...), qui se présentent d'une manière surnaturelle dans un environnement ordinaire. Souvent les apparitions se présentent, selon la théologie mystique, au début d'un itinéraire spirituel (cf. Saint Paul, Brigitte SOUBIROUS à Lourdes...) accompagné parfois de *révélations privées*. Les théoriciens chrétiens de la mystique ont considéré ces phénomènes comme le degré le plus bas de l'expérience mystique, en raison de leur « *matérialité* ». (Les *théophanies* se rapportent à l'apparition de Dieu).

L'Institution ecclésiastique se veut très prudente et nuancée à l'égard des apparitions, établissant un discernement des esprits entre *Divin, diabolique, ou naturel* (pathologique, simulation ou illusion) propre au canon ecclésiastique et à la théologie.

En effet, la vision de ce qui n'est pas normalement visible est sujet à l'illusion, donc l'imagination et/ou le diable par l'intermédiaire de celle-ci, peut interférer, ce qui rend l'Eglise catholique extrêmement prudente et méfiante à l'égard des

- de BOISMONT, 1853 ; F. LEURET et L. GRATIOLET, 1857).
- *Vision de soi* (F. LEURET et L. GRATIOLET, 1857), traduit en *Selbstvision* (W. GRIESINGER, 1867 ; H. EMMINGHAUS, 1878).
 - *Second sight* (W. GRIESINGER, 1868).
 - *Hallucination autoscopique ou spéculaire* (C. FERÉ, 1891).
 - *Heautoscopie* (P. SOLLIÉ, 1903 ; E. MENNINGER-LERCHENTHAL, 1935 ; H. AHLENSTIEL, 1962 ; F. ALONZO-FERNANDES, 1972).
 - *Transivistische Halluzination* (E. BLEULER, 1911).
 - *Auto-halluzination* (GALANT, 1929).
 - *Doppelgängerwahn* (W. A. GILJAROWSKY, 1929).
 - *Doppelgängerhalluzination* (M. SKWORZOF, 1931).
 - *Außer-sich-sein* (J. ZUTT, 1953).
 - *Spiegelphantom* (K. CONRAD, 1953).
 - *Projected dual personality* (H. ELLENBERGER, 1970).
 - *Out of - the- body - experience* (J. EHRENWALD, 1974, expression attestée dès 1938).

Ces syndromes sont à distinguer de la non-extériorisation de la double personnalité (cf. la *duplicité de l'âme*, selon L. GRATIOLET, 1857) et de *l'illusion des sosies* (J. CAPGRAS et C. REBOUL-LACHAUX, 1923).

La **DEPERSONNALISATION** (L. DUGAS, 1898) faisant suite à la *névropathie cérébro-cardiaque* (M. KRISHABER, 1873), est définie comme une altération des sentiments d'être et d'avoir un corps (désincarnation, désomatization...). Ce syndrome peut être accompagné d'un *sentiment de déréalisation* (E. MAPOTHER et W. MAYER-GROSS, 1935), sorte de sentiment d'étrangeté du monde extérieur, sans altération de la perception mais avec impression de modifications, doute angoissant d'avoir un corps aux limites floues et imprécises, comparable à un objet sur le point de s'anéantir. Une variante psychanalytique sera évoquée : * *l'inquiétante étrangeté* (S. FREUD, 1926). Dans un registre tout autre, prenant Sainte Thérèse pour modèle, furent mentionnées les *illusions de tact interne relatives à la pesanteur* (C. MICHEA, 1846).

A la **MELANCHOLIA ENTHUSIASTICA** (F. BOISSIER de SAUVAGES, 1763), la *mélancolie dévote* (P. PINEL, 1790) et la *mélancolie superstitieuse* (F. E. FODERE, 1817), succédera une nouvelle entité

témoignages d'apparitions : « *Bienheureux ceux qui n'ont pas vu, mais qui ont cru* » (parole à Thomas l'incrédule, Jn XX, 22).

Les apparitions sont un phénomène *sensible*, du registre de la connaissance, sorte de canal possible de la manifestation de Dieu invisible et sans images : « *le côté sensible n'est donc qu'un moyen et ne rehausse pas la qualité de la communication, selon la parole même du Christ* », d'après R. LAURENTIN (article Apparitions, in *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétien*, 2002, p. 52).

Une commission se réunit donc, depuis le Concile de Latran V (1512-1515), statuant sur les cas « *apparents* », et concluant souvent que *le « surnaturel n'est pas établi »*, plutôt que d'analyser le vécu du « *voyant* » à partir d'un théologien proche de celui-ci, ou encore à même de fonder un discernement spirituel, car l'ayant expérimenté et étant doué de ce charisme.

Selon la critériologie thérésienne, ce n'est pas par les yeux du corps, mais par ceux de *l'esprit* que les mystiques chrétiens contemplant ce qu'ils voient : « *cette vision de l'esprit, en prenant une forme sensible et saisissable, devient des apparitions proprement dites* » (in *Dictionnaire de mystique catholique*, 1858, article Apparition, p. 100).

L'EXTASE ASCENSIONNELLE (ou *lévitation mystique*) concernerait une suspension au-dessus du sol, sensation, éprouvé de vol du corps physique, ravissement, pendant l'extase. Indépendante des causes extérieures, ce rapt extatique est attribué à une force surnaturelle. Des variantes existent, telles le *vol extatique* ou la *marche extatique* (A. TANQUEREY, 1923). Celles-ci, ajoutées à l'extase ascensionnelle, font partie de trois espèces distinguées par A. FARGES (in *Les phénomènes Mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, tome 2, 1923, p. 271).

D'autres « charismes » tels la *bilocation* ou encore la *multilocation* ou *translation mystique* (cf. chez F. d'ASSISE ou Agnès de JESUS) en tant que faculté de se trouver en même temps à plusieurs endroits, sont parfois rapprochés des *apparitions*. L'extase ascensionnelle est à distinguer de la *transvection* (ou *lévitation satanique*).

L'UNION MYSTIQUE est le degré suprême de la quête, propre à la vie spirituelle, divisée en *purification*, *illumination* et *union*, elle peut être aussi décrite en terme de banquet spirituel ou

morbide, la *théomanie* (J. ESQUIROL, 1814) et sa variante la *théomanie extatique* et *extato-convulsive* (L. F. CALMEIL, 1845). Il s'agit d'un « *délire religieux, ou mystique avec excitation cérébrale* », s'exerçant quasi-exclusivement sur des idées se rapportant à Dieu.

- *Délire des grandeurs* (A. FOVILLE, 1869).
- *Folie religieuse* (B. BALL, 1880 ; S. NAGATY, 1886 ; E. REGIS, 1892).
- *Délire mystique* (E. REGIS, 1885 ; H. COLIN, 1890).
- *Mégalomanie religieuse* (H. DAGONET, 1887).
- *Névrose mystique* (J. GERARD, 1889).
- *Psychoses mystiques chez les persécutés religieux avec des idées délirantes théomaniques* (A. MARIE et C. VALLON, 1896-1897 ; J. LEVY-VALENSI, 1935).
- *Théomanie raisonnée* (G. BALLETT, 1899).
- *Psychose extatique* (A. VERNIER, 1901 ; A. GODFERNAUX, 1902).
- *Théomanie avec inspiration psychomotrice* (A. MARIE, 1907).

Succèdera un *délire systématisé mystique* (P. DUHEM, 1904), un *délire d'interprétation à forme mystique* (P. SERIEUX et J. CAPGRAS, 1909).

En 1912, P. CHASLIN isolera une *folie mystique systématisée*. Les *idéalistes passionnés* (M. DIDE, 1913) seront alignés sur le *délire de revendication à forme mystique* (P. SERIEUX et J. CAPGRAS, 1909), un *délire systématique ambitieux et mystique* (C. BINET-SANGLE, 1914) auquel fera suite une *théomégalomanie hystéroïde* ou encore une *théophilie* (C. BINET-SANGLE, 1915).

Enfin G. G. de CLERAMBAULT individualisera l'*érotomanie*, en tant que psychose passionnelle, et P. JANET parlera d'un *délire d'union* (1926).

Les années 1930 seront propices à l'émergence d'un **sentiment océanique* (S. FREUD, 1930), suivi chronologiquement par un *syndrome mystique* (G. de MORSIER, 1933) avant qu'une « *synthèse* » en termes structuraux soit émise : *psychose paranoïaque à type paraphrénique d'allure mystique, avec démonopathie et zoopathie* (H. CLAUDE, 1934).

- *délire d'influence mystique* (A. OMBREDANE, 1944).

Des variantes philosophiques et médicales ont aussi été proposées :

- *Etat théopathique* (W. JAMES, 1902 ; H. DELACROIX, 1905 ; J. LEVY-VALENSI, 1935).
- *Théogénie pathologique* (G. DUMAS, 1944).

Jusqu'au début du XIX^e siècle, l'extase est confondue avec la *CATALEPSIE* (W. CULLEN, VOGEL, C. LINNE), P. PINEL parlant même de *catalepsie mystique* (1799).

noces mystiques (« *hieros gamos* »). Les mystiques emploient des métaphores nuptiales telles que *passion divine, fiançailles christiques, grossesse mystique* (cf. la référence mariale à l'Immaculée conception chez Brigitte de SUEDE).

Ces trois voies successives se retrouvent, dans la tradition chrétienne, chez divers auteurs spirituels canonisés a posteriori.

Saint Augustin (354-430) évoquait les « *Virtus* », les « *Tranquillitas* » et enfin les « *Ingressio in lucem* » et « *Mansio in luce* » (scindés en deux degrés). Saint Thomas d'AQUIN (1224-1274) parlait des *commençants*, des *progressants* et des *parfaits*. Saint Jean de la CROIX (1542-1591) distingua la *Nuit des sens* (cavernes profondes des sens) et la *Nuit de l'esprit*.

Sainte Thérèse d'AVILA (1515-1582) expérimenta *sept demeures* du Château de l'âme (El Castillo interior).

Selon cette mystique, « *Dieu élève l'âme jusqu'à lui dans le ciel pour lui manifester ses trésors [...]. Il n'y a point moyen de résister à l'extase ; et l'âme bien souvent est enlevée de terre par Dieu comme par un aigle, sans savoir où il l'emporte, sans aucune préparation ni coopération de sa part ; elle est alors saisie d'une sorte de terreur, mêlée cependant d'une grande suavité. Il faut du courage en ces circonstances pour s'abandonner à la conduite de l'esprit qui vous enlève, et dont l'action se joue de vos résistances [...]. Ordinairement ma tête était, de même que mon âme, attirée par en haut, et quelquefois, rarement néanmoins, tout mon corps était enlevé de terre* ». (Sainte Thérèse d'AVILA, in *Dictionnaire de mystique catholique*, 1858, article Ascension extatique, p. 120).

La mystique chrétienne a mis l'accent sur la *nuit obscure de l'esprit* (expression de Saint Jean de la CROIX) en tant qu'aridité féconde sur le chemin de l'oraison.

L'EXTASE MYSTIQUE (« *ek-stasis* », être hors de soi) comporte, selon Saint Thomas d'AQUIN, une sortie de soi accompagnée d'un rapt chargé d'une certaine violence.

Selon L. F. CALMEIL, B. A. MOREL ou encore C. MICHEA, l'*extase* est un état morbide caractérisé par une lésion des fonctions cérébrales, c'est à dire des idées et de l'entendement.

L'intelligence demeure en exercice, avec exaltation de l'imagination ou encore induction suite à de longues méditations...

La *cataplexie* place le sujet dans une attitude d'immobilité et de rigidité, avec suspension des facultés intellectuelles, survenant subitement. Cependant, l'*extase* peut très bien coexister avec la *cataplexie*, produisant un état *extato-cataplexique* (C. MICHEA, 1871) ou une *extase cataplexique* (P. RICHER, 1881).

La *Grande Hystérie* (dernier quart du XIX^e siècle) de J. M. CHARCOT et des Salpêtrien fut un vaste édifice de médecine rétrospective, tentant notamment d'y métaboliser l'*extase hystérique* (P. BRIQUET, 1859 ; H. LEGRAND du SAULLE, 1883) dans sa troisième période, dite des attitudes passionnelles : rigidité, contractures, anesthésie, *aura hystérique*, *folie de la croix* avec *attaque de crucifiement*, *clou hystérique*... *délire érotique*, voire *épilepsie*.

- *Délire de crucifixion* (P. JANET, 1926).

Les **GROSSESSES NERVEUSES** de type hystérique sont des sensations de gonflement et de dilatation corporelles (cf. paralysies musculaires), voire *délire érotico-religieux* (M. THIERSCH, 1882).

En parallèle, mais dans une tradition allemande, R. von KRAFFT-EBING mentionna en 1879 une variété de la **FOLIE HYSTERIQUE** (préalablement évoqué par J. FALRET, 1866 ; E. LASEGUE, 1881), en tant qu'état d'aliénation transitoire, avec délire extatique et hallucinations de nature religieuse : « *Hysterismus Ecstatisch-Visionäre Delirien* » (J. C. MALEVAL parlant quant à lui d'*hystérie crépusculaire*, 1981).

Les aliénistes et neurologues du XIX^e siècle émettront un ensemble de termes souvent articulés à un cachet de fraude et/ou de pathologie tels : la **CREDIVITE** (J. DURAND de GROS, 1855) ; la **SUGGESTION** (P. DESPINE, 1880, versus H. BERNHEIM, 1883) ; **PITHIATISME** (J. BABINSKI, 1901), *certitude délirante*, *croyance pathologique*, ou bien une *attente croyante* (S. FREUD, 1890).

Selon l'école carmélitaine, l'*extase* est tantôt d'origine *contemplative* : l'intelligence est envahie par une lumière et une vision qui la dépasse ; tantôt l'*extase* est d'origine *affektive* par la voie de la volonté. La grâce peut donc « paralyser » ou anihiler une ou plusieurs facultés de l'âme (intelligence-volonté), de manière isolée ou plurielle : *ligature des sens* ou *des puissances*.

L'*extase mystique*, forme exceptionnelle de présence à Dieu, est purificatrice, dans la mesure où elle permet d'entrer dans une nouvelle étape de l'Union à Dieu, dissipant les fragilités de la nature quand l'âme y sera habituée.

Si durant l'*extase mystique* les facultés de l'âme (intelligence-volonté) ne sont pas perturbées, gardant une lucidité et une constance émotionnelle, des répercussions sur le plan de la nature sont néanmoins inévitables lors du ravissement tel que immobilité, insensibilité ou paralysie... selon l'abbé A. LELONG (1890).

Sur un versant apologétique, une distinction fut établie entre *extase interne* (sanctuaire de la conscience, les facultés de l'âme s'exerçant pleinement) et *extase externe* (où l'insensibilité des organes sensitifs et l'immobilité des membres sont majeures), par J. de BONNIOT (1879).

Les états de **GROSSESSES MYSTIQUES** s'inscrivent éventuellement sur l'échelle spirituelle, en lien avec les fiançailles, le mariage spirituel et les noces mystiques avec le Christ. Les Evangiles mentionnent des *visitations* de l'Esprit Saint chez quelques femmes.

La **FOLIE DE LA CROIX** (ou « *stultitia* ») se rapporte à l'Écriture (1^{er} épître aux *Corinthiens*) : « *le langage de la croix est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu* » selon Saint Paul, an 54 de notre ère. Si le couple folie/sagesse (« *stultitia* » et « *sapientia* ») est éclaté, la folie mystique en tant que spiritualité ne naîtra pas pour autant au moyen âge, selon l'historien J. M. FRITZ.

Les théologiens mystiques ont pu établir une gradation entre la **CROYANCE**, la **FOI** et enfin l'**EXPERIENCE**, relevant de l'intuition des choses de Dieu. Les miracles et les guérisons subites impliquant un acte de foi, au même titre que les résurrections miraculeuses ou encore sur un autre plan, les résurrections de Jésus-Christ d'après les *Écritures* ou bien de Lazare. L'amour de Dieu et la conversion sont à la base de ces expériences.

De la « *foi qui guérit* » (J. M. CHARCOT, 1892) à la *léthargie morbide* (aliénation de tous les sens, sans mouvements ni paroles) en passant par une « *hystérose* » (H. ROUBY, 1910) afin d'attaquer l'authenticité des guérisons miraculeuses à Lourdes..., autant de modèles pour naturaliser les miracles sur un plan expérimental.

P. PINEL aborda la question de l'**ASCÉTISME** dans ses *Réflexions médicales sur l'Etat Monastique* (1790), y reprenant la terminologie propre à J. G. ZIMMERMAN, la *mélancolie dévote*. J. DAQUIN, dans *Philosophie de la folie* (1791) considéra la vie contemplative comme une des causes de la folie.

A. ROYER-COLLARD forgea, dans ses certificats d'internement faisant suite aux lettres de cachet, la *dévotion mal entendue* (1806), la *dévotion exagérée* (1812) ou encore la *mélancolie ascétique* (1812).

Beaucoup d'aliénistes useront de l'expression *dévotion pathologique* (J. J. MOREAU de TOURS, 1826...) ou encore d'*aberration de l'intelligence des ascétiques* (F. LEURET, 1837).

En 1935, H. BON rapporta un *délire d'athéisme* faisant contrepoids, à l'autre extrême, des pratiques religieuses de mortification et de continence absolue.

Dans les pratiques religieuses, des idées de **CONTRASTES** en contradiction complète avec les idées normales du sujet croyant peuvent surgir : il peut prier et avoir des tentations impures, ou encore blasphémer, voire désirer un prêtre...

- *monomanie blasphematoire* (A. VERGA, 1871).
- *obsessions sacrilèges* (P. JANET, F. RAYMOND, 1903).
- *délire de contraste* (FAY, 1913).
- *amoureuse de prêtre* (P. JUQUELIER, R. LEROY, 1910 ; G. G. de CLERAMBAULT, 1913...).

Une articulation entre religiosité et **EPILEPSIE** est suggérée par ESQUIROL et MOREL qui repèrent un lien entre *émotivité religieuse* et *érotisme sans frein*, J. C. HOWDEN, B. BALL et A. RITTI pointant l'*exagération de ces sentiments religieux*, alors que V. MAGNAN, F. VOISIN, J. CHRISTIAN, R. von KRAFFT-EBING ont noté la fréquence des *délires mystiques hallucinatoires* chez ces malades. P. VERCELLETTO parle lui de *crises extatiques de l'épilepsie* (2000).

Le terme **ASCÈSE** (issu du grec « *askesis* ou « *askema* » signifiant « *exercice* ») englobe une pluralité de pratiques, pouvant aller du *jeûne* au *silence*, de la *continence sexuelle* à la *privation de sommeil*, en passant par le *retrait du monde* en vivant dans des lieux conventuels, sans oublier les *flagellations* et les *humiliations*... dans le cadre de pénitences et d'expiations visant, entre autre, à la *mortification* de ce qui est corporel (impureté du charnel) pour purifier et libérer l'âme et l'esprit.

ORIGÈNE joua un rôle capital dans la popularisation de l'ascétisme chrétien, renforcé par la décadence et la chute de l'empire romain d'occident. Durant tout le Moyen-âge, l'ascétisme fut considéré comme une voie du salut menant à Dieu, critiqué par LUTHER, revivifié au contraire par la *Contre réforme* et des auteurs tels Ignace de LOYOLA ou encore les *trappistes*..., mais disqualifié et déprécié par les *Lumières*, la *Révolution Française* et la montée de systèmes de pensée empreint de matérialisme. A contrario de la **TENTATION** qui menace le mystique dans sa quête ou encore les prémices de l'*obsession* voir de la *possession* diabolique, il semblerait que la théologie catholique, à partir du *discernement des esprits*, opterait plutôt pour une occurrence naturelle quant à ces manifestations, du ressort d'une conscience mal dirigée, voire d'un déséquilibre moral de type morbide pouvant entraîner le blasphème et autre désirs charnels à l'égard d'un prêtre, chez certaines fidèles...

Concernant Sainte Thérèse d'AVILA, dans son autobiographie (*Le livre de la vie*, 1562-1565), la description de son état mystique comporte l'articulation de l'oraison dite d'union et du mariage mystique (intimité de Dieu en son âme), étant accompagné d'extases « *brèves et soudaines* » inquiétant la mystique elle-même ainsi que son entourage qui resta prudent quant à l'attribution de ces faveurs divines, soupçonnant l'effet d'une intervention démoniaque.

L'école de physiologie historique [1830-1871] de L. F. LELUT, et la Salpêtrière [1872-1909] de J. M. CHARCOT ont pratiqué des recherches par *médecine rétrospective* (E. LITRE, 1869) en faisant quelques émules :

- *névrose mystique* (J. GERARD, 1889).
- *névrose religieuse* (J. P. MILLIET, 1901 ; L. NASS, 1908 ; A. CABANES, 1931).
- *vésanie religieuse* (E. DUPOUY, 1907).

La théologie catholique se réfère à la tradition scripturaire de *l'Écriture Sainte*, commentée par certains exégètes consacrés, allant de Saint Augustin à la scolastique médiévale, étant représentée notamment par la *Somme Théologique* de Saint Thomas d'AQUIN.

Ces sources attestent *rétrospectivement* de la réalité de la plupart des guérisons miraculeuses, renforcées par la reconnaissance de leurs témoignages figurant dans les écrits canoniques.

**MEDECINE ALIENISTE ET NEUROLOGIE FRANCAISE
FACE A LA THEOLOGIE CATHOLIQUE : *SORCELLERIE* ET
POSSESSIONS DEMONIAQUES [XIX^e - XX^e siècles]**

MEDECINE ALIENISTE & NEUROLOGIE	DEMONOLOGIE CHRETIENNE
<p>Le terme STIGMATE (B. MOREL, 1857) fut référé dans les traités aliénistes aux prédispositions propres aux dégénérés. En 1879, G. DUJARDIN-BEAUMETZ parlera de « femme autographique » d'où émanera l'expression le <i>dermographisme</i> (alias <i>autographisme</i>, E. MESNET, 1890) ou <i>stigmatisation expérimentale</i>.</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Névropathie stigmatique</i> (E. WARLOMONT, 1875). - <i>Dermoneurose toxivasomotrice</i> (T. BARTHELEMY, 1893). - <i>Imagination stigmatogène</i>. - <i>Ecchymoses spontanées</i>. <p>Ces entités salpêtriennes sont fondées sur le modèle de l'hystérie de conversion, la suggestion et la théorie idéoplastique.</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Stigmatisme</i> (J. LHERMITTE, 1942). - <i>Pseudo-stigmates</i> (P. GISCARD, 1949). <p>L'ANESTHESIE (CUTANEE) HYSTERIQUE (P. - A. PIORRY, 1843) ou hemianesthésie sera réexhumée par A. PITRES en 1891, en tant que signe de la <i>Grande Hystérie</i>, et donc preuve pathologique certaine.</p> <p>La CATALEPSIE (du grec ancien « <i>katalepsis</i> », « prise en possession »), attitude d'immobilité, de rigidité avec suspension des facultés intellectuelles. Le corps est dit doué d'une souplesse extraordinaire.</p> <p>La LETHARGIE (du grec ancien « <i>lithargia</i> » au sens hippocratique de sommeil profond, synonyme en latin, de la catalepsie, dès le XII^e siècle). La distinction entre les deux termes s'opérera pour la description de la 1^{ère} et de la 2^{ème} des trois phases de l'hypnotisme à la Salpêtrière. Lethargie : « <i>aliéné de tous les sens, sans mouvement ni parole</i> » (A. CULLERRE, 1887).</p> <p>A l'orée du XIX^e siècle les auteurs qui dégagèrent une DIVISION au sein de la personne humaine furent des <i>magnétiseurs</i> (A. LUTZELBOURG, 1788 ; S. REDERN, 1815...) et des <i>romantiques</i> (J. C. REIL,</p>	<p>Les MARQUES du DIABLE (dites aussi <i>stigma diabolicum</i>, <i>spatula</i> et <i>sigillum Diaboli</i>) chez la possédée ou la sorcière, preuve de la signature d'un pacte avec le diable. Les démonologues parlaient de « <i>stigma</i> » ou « <i>punctum</i> » (M. DEL RIO, 1599), de de « <i>marque ou caractère du diable</i> » (P. de LANCRE, 1612) voir encore de « <i>nota inscriptio [...] et vestigium</i> » (N. REMY, 1595).</p> <p>Ces estampilles sataniques, bien que tournant en dérision les <i>stigmates de la Passion</i>, ont pour caractéristiques, contrairement à ces derniers, de demeurer cachées. C'est donc à l'inquisiteur, à l'expert, de tenter de les objectiver afin de confondre la sorcière présumée, quant au pacte qu'elle a passée avec le diable. En effet, « <i>le corrupteur du genre humain à coutume de marquer les siens pour les reconnaître</i> » (selon Saint Hippolyte et TERTULLIEN).</p> <p>Le piquage des sorcières en quête des « <i>parties mortes</i> » du corps, INSENSIBLES, « <i>sans aucun sentiment et sans humeur quelconque</i> » (J. FONTAINE, 1611), équivalent à une preuve de culpabilité.</p> <p>Durant L'EXTASE des SORCIERES, ces dernières se disent transportées au sabbat, les « <i>imaginaria visione</i> » seraient accordées par le diable. Cependant si les sorcièr(e)s paraissent comme mortes dans leur lit, pendant qu'elles sont supposées être au sabbat, la « <i>catalepsie</i> » ne les disculpe pas pour autant, étant donné qu'elles, ou ils, avaient déjà pris l'habitude au préalable, de se rendre corporellement au sabbat, selon l'argument de certains démonologues (H. BOGUET, 1608).</p> <p>EVAGRE LE PONTIQUE établit une démonologie fondée sur la nature des démons, leur classification et les moyens d'actions à leur disposition.</p>

1803 ; G. H. SCHUBERT, 1814...) quand il ne s'agissait pas de *magnétiseurs romantiques* (E. GMELIN, 1791 ; J. KERNER, 1834...).

Des concepts se détachèrent et des mécanismes psychologiques s'institueront progressivement :

- *Two minds* (E. DARWIN, 1801).
- *Hallucination dédoublée* (C. MICHEA, 1848).
- *Duplicité de l'âme* (L. GRATIOLET, 1857).
- *Dédoublement de la personnalité* (J. BAILLARGER, 1857 ; J. FALRET, 1878 ; J. DELBOEUF, 1879 ; B. BALL, 1880 ; J. SEGLAS, 1889 ; V. MAGNAN, 1893 ; P. JANET, 1903).
- *Double consciousness* (W. S. PLUMER, 1859/60).
- *Alternierendes Bewußtsein* (K. von SOLBRIG, 1864).
- *Dédoublement de la vie* (E. AZAM, 1876).
- *Dédoublement de la conscience* (E. AZAM, 1887).
- *Altération de la personnalité* (E. AZAM, 1887 ; A. BINET, 1892).
- *Variation de la personnalité* (H. BOURRU et F. BUROT, 1888).
- *Dissociation psychique* (P. JANET, 1889).
- *Doppel-Ich* (M. DESSOIR, 1892).
- *Etats hypnoïdes* (J. BREUER et S. FREUD, 1893).
- *Personnalité multiple* (M. PRINCE, 1901 ; W. S. TAYLOR et M. F. MARTIN, 1944...).
- *Bewußteinsersfall* (GROSS, 1904).
- *Conversation mentale avec ébauche de dédoublement et possession psychique* (G. G. de CLERAMBAULT, 1906).
- *Spaltung in der schizophrenie* (E. BLEULER, 1909).
- *Simultane Ich-Spaltung* (K. OESTERREICH, 1910).
- *Discordance* (P. CHASLIN, 1912).

Au XIX^e siècle, il sera fait référence à des **LOGORRHEES** (flux verbal intarissable) et les aliénistes et médecins évoqueront différents syndromes tels que :

- *Glossolalie somnambulique* (T. FLOURNOY, 1900), en tant que langue nouvelle qui se fixe et s'enrichit progressivement (cf. aussi G. G. JUNG, 1902).
- *Verbomanie* (D. OSSIP-LOURIE, 1912).
- *Folie discordante verbale* (P. CHASLIN, 1912).
- *Glossomanie* (M. CENAC, 1925) suite à la libération de l'activité automatique, aussi appelée *schizophasie* (C. PFERSDORFF, 1927) sans règles syntaxiques. Une classification des « langages néologiques » des aliénés fut établie (G. TEULIE, 1927).
- *langage pseudo-incohérent*.
- *glossomanies* (cf. M. CENAC).
- *glossolalies*.

Enfin J. BOBON mentionna une *pseudo-glossolalie intentionnelle* (1947) par addition littérales et syllabiques dans un cas de démence précoce

Leurs actions consistent, in fine, à « souiller l'image de Dieu » qu'est l'âme humaine, à partir de ruses et de pièges.

Selon cet auteur, il existerait huit démons correspondant chacun à l'une des huit « *pensées mauvaises* », étant spécialisés dans un domaine spécifique (acédie, orgueil, fornication-gourmandise...) et ayant une **personnalité** distincte qu'il s'agit de discerner.

L'action des démons sur l'intellect n'est qu'indirecte (détournant l'anachorète de la contemplation en l'aveuglant, en l'entourant de ténèbres...) mais ils peuvent introduire en l'homme des *images* et des souvenirs, qui leur servent à *impressionner* et informer indirectement l'intellect.

De plus les démons agissent sur les pensées par les passions, et sur ces dernières par les sens ou la chair, mais « *quand le démon a échoué du côté des pensées, il se met à palper les membres du corps* » disait EVAGRE, afin de détourner le moine de la prière.

L'âme lui étant inaccessible sans *sauf conduit* accordé par Dieu, le démon passe par le corps en suscitant dans l'intellect quelques images séduisant les sens : « *le démon, en touchant le cerveau et en faisant palpiter les veines, « informe » la « lumière qui est autour de l'intellect », d'où l'illusion [...] Dieu seul atteint notre intellect sans avoir recours à une « altération » du corps* » (in *D. S.*, 1957, t. 3, p. 204). Cette physiologie contient en germe l'explication métaphysique de l'éventuelle *possession démoniaque* (cf. plus bas).

La **XENOGLOSSIE DIABOLIQUE** renvoie à la faculté de s'exprimer en des langues étrangères (grec, latin, araméen, voire hébreux...) qui sont complètement inconnues des sujets, étant donné que la plupart du temps ils n'ont pas cette érudition linguistique. Les exorcistes accordent ce signe à une interférence démoniaque. D'ailleurs le *Rituel Romain* de 1614, dans son troisième paragraphe, intitulé *De exorcizandis obsessis a daemónio*, mentionne une faculté de parler une langue inconnue, parmi les critères désignant la possession démoniaque : La xénoglossie est une « *explosion de polyglottisme collectif* » selon le théologien E. LOMBARD (Essai d'une classification des phénomènes de glossolalie, in *Archives de Psychologie*, 1908, VII, p. 35). Les démons ne peuvent avoir le *don des langues*, qui est un don de l'Esprit mais... connaissent les langues des hommes en les ayant étudiées « à l'extérieur ».

paranoïde greffée (!).

Du côté de la *médecine aliéniste*, il serait envisageable a posteriori de décliner trois grands ensembles syndromiques en écho avec les étapes démonologiques : **MELANCOLIE** (1), **OBSESSION** (2), **DEMONOMANIE** (3), et leur variantes nosographiques.

- (1) Sans même remonter à l'antiquité hippocratique, P. ZACCHIAS forgea une **DAEMONIA MELANCHOLIA** (1625) et F. BOISSIER de SAUVAGES évoquait déjà une *Melancholia Religiosa* (1763), mais c'est surtout J. ESQUIROL, à la suite de P. PINEL, qui isolera un type de monomanie, la *lypémanie religieuse* (1815), suivie notamment par une *mélancolie superstitieuse* (F. E. FODERE, 1817) et une *lypémanie religieuse* avec prédominance d'idées de possession (E. BILLOD, 1856), puis par la *mélancolie anxieuse* en tant que nouvelle variété de folie religieuse de type démonomanie (J. COTARD, 1880).

- *délire d'énormité* (J. SEGLAS, 1888) avec sentiment d'une puissance intérieure infernale, diabolique, idées d'immortalité, le corps n'a plus de limite, s'étend avec l'infini, fusion universelle.

- (2) Si Félix PLATER mentionna dans sa nosologie une **OBSESSIO DEMONIACA** (1602) à la suite des *diableries passives* (J. WIER, 1563), et l'évêque Jérémie TAYLOR évoqua des *scrupules religieux* (1660), c'est P. PINEL qui parlera d'*obsession des folies raisonnantes* et, dans sa suite, des entités nosographiques seront forgées :

- *Délires partiels avec conservation des facultés intellectuelles et de raisonnement* (J. ESQUIROL).
- *Délire émotif* (B. A. MOREL, 1866).
- *Folie du doute* (J. FALRET, 1866) avec *délire du toucher* (H. LEGRAND du SAULLE, 1875).
- *Folie raisonnante* ou *folie morale* (J. FALRET, 1884).
- *Obsession hallucinatoire, hallucination obsédante* (J. SEGLAS, 1895).

- * - *Névrose obsessionnelle* (S. FREUD, 1894-1927).
- *Obsessions psychasthéniques* (P. JANET, 1903) et *obsession du pacte avec le démon* (P. JANET et F. RAYMOND, 1903).

Du point de vue des entités plus ciblées sur le diable, dans leurs terminologies propres :

- *Damnomanie* (E. FODERE, 1829 ; M. MACARIO, 1843 ; J. SEGLAS, 1894).
- *Terreur de damnation* (F. LEURET, 1834).

Du point de vue des *démonologues*, trois étapes successives marquent l'influence que Satan exerce sur le monde et sur l'homme : **TENTATION, OBSESSION, POSSESSION DEMONIAQUE.**

La **TENTATION DIABOLIQUE** permet au diable de répandre le poison de l'envie, employer le venin de la volupté, troubler par la tristesse, tromper par la joie, accabler par la crainte ou encore séduire l'homme par des choses éclatantes. L'*acédie* monastique touche l'âme, et traduit un ennui profond, pouvant ultérieurement conduire, via l'*inceste spirituel*, à la possession démoniaque, voire à la mort.

L'**OBSESSION DIABOLIQUE** (« *ob-sedere* »), état intermédiaire entre la tentation et la possession proprement dite, peut se décliner sur une double forme : elle peut être « *externe* » en atteignant les saints, les mystiques ou les dévots, leur infligeant des vexations tel des enlèvements, bousculades, flagellations, brûlures... pouvant aller jusqu'à des blessures corporelles, souvent accompagnées par des visions épouvantables, cris, sifflements, tapages infernaux, frôlements visqueux ou glacés... (cf. Saint François d'ASSISE, Saint Jean de la CROIX...qui témoignèrent de ce type d'obsessions).

L'obsession « *interne* » quant à elle se manifeste par impulsions morbides ou bien suicidaires, et agrémentée par une tendance prononcée à faire le mal.

La personnalité des obsédés internes se trouve atteinte et leur conscience est noyauté par d'innombrables « phantasmes » excitant leurs passions, des impulsions malfaisantes annonçant éminemment la présence du diable dans la chair,

- *Demonophobia* (J. GUISLAIN, 1852).
- *Etats intermédiaires* : fuite des idées, écho de la pensée, distractions, idées fixes, obsessions verbales, dédoublement de la personnalité et idées de possessions greffées (P. MARSON, 1897).
- *Damnopathie* (A. MARIE, 1907).
- *Damnopathie* (A. MARIE, 1907 ; C. PEZET, 1909).
- *Mythophobomanie* (C. BINET-SANGLE, 1915).

(3) Si dès le XIII^e siècle, A. de VILLENEUVE mentionnait une *ALIENATIO DAEMONIACA*, J. C. WESTPHAL, « disciple » de J. WIER parlait de *pathologia daemoniaca* (1707) et P. ZACCHIAS forgea le néologisme *daemonia melancholia* (1625). Enfin c'est J. E. D. ESQUIROL qui reconnaîtra la filiation démonologique en forgeant, en contrepoint de BOISSIER de SAUVAGES et de C. LINNE (1763) une entité morbide, la (*caco*)*démonomanie* (1814).

D'autres concepts émergeront par la suite, sur des variantes *internes* ou *externes*.

- *Démonomanie* (J. ESQUIROL, 1814 ; M. MACARIO, 1843 ; E. BILLOD, 1856 ; C. PEZET, 1909 ; G. RAVIART, 1936...).
- *Démonopathie* (L. CALMEIL, 1845 ; C. MICHEA, 1869 ; J. SEGLAS, 1895 ; A. MARIE et C. VALLON, 1896-97...).
- *Délire de possession* (...R. ARTUR, 1910 ; J. O. TRELLES, 1920 ; P. JANET, 1929 ; J. GAYRAL, 1944 ; J. LHERMITTE, 1946 ; J. VINCHON, 1948...).
- *- *Teufelsneurose* (S. FREUD, 1923).
- *Délire démonomaniaque* (J. LEVY-VALENSI et SONN, 1927).
- *Psychonévroses démoniaques* (J. VINCHON, 1927).
- *Délires diaboliques* (M. FAVE, 1932).
- *Délires démonopathiques* (J. LHERMITTE, 1938 ; F. MICHELIN, 1964 ; L. DACHARY, 1970).
- *Psychoses de possession diabolique* (J. LHERMITTE, 1944) ou *psychoses démonopathiques* (1948) ou *pseudo-possession diabolique* (1946-47).
- *Démonomanie archaïque* (C. BARDENAT, 1960). *La Grande Hystérie*, ou hystéro-épilepsie (1875-1909) de J. M. CHARCOT et des salpêtrien fut un vaste édifice de médecine rétrospective, tentant d'y métaboliser l'*attaque démoniaque* dans la seconde période dite clownique : convulsions (ou spasme rythmique hystérique, selon A. PITRES, 1891) dites aussi « *opisthotonos* » (ou arc de cercle hystérique), et jappements, insensibilité, morsures... V. MAGNAN construira un *délire chronique à évolution systématisée* en quatre périodes (1882-1911). Il intégra dans sa seconde période, celle des

tel chez Jean-Joseph SURIN mais aussi Sainte Thérèse d'AVILA, Saint Jean de la CROIX... Cependant ces deux derniers sont considérés par l'orthodoxie théologique comme « *possédés victimés* », car priant pour la rémission des péchés du monde.

C'est le juriste et démonologue Jean BODIN qui popularisa le terme de **DEMONOMANIE** dans son célèbre ouvrage *De la démonomanie des sorciers* (1580) parlant d'une *maleficia melancholi*, pour répliquer aux propos du médecin Jean WIER. Concernant la possession démoniaque (dits aussi *énergumènes* dans le Nouveau Testament, ou *inspirités*, selon H. BOGUET, 1610) en tant que troisième étape succédant à la tentation et à l'obsession, le Rituel romain du XVII^e siècle, en son troisième paragraphe, intitulé « *De exorcizandis obsessis a daemnonia* », postula sept critères de possession diabolique :

- connaissance des sciences sans études.
- entendre et parler une ou plusieurs langues sans les avoir jamais apprises et comprendre celui qui les parle (ou *xénoglossie*).
- parler articulément la bouche close.
- prédire l'avenir.
- deviner les pensées (ou *illation*).
- voir des choses absentes comme présentes.
- demeurer quelques temps élevé en l'air sans appui (ou *transvection*).

Selon l'abbé Jérôme RIBET, « *la possession est l'envahissement par le démon du corps d'un homme vivant, dont il meut les organes en son nom et à son gré, comme si ce corps était devenu le sien. Ainsi dans la possession, le démon s'introduit et réside dans l'intérieur du corps qu'il tourmente, il agit et parle en maître, il le traite comme sa propriété* » (in *la Mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, 1883, tit. 3, 2^e section).

Si théologiens et démonologues admettent que le démon peut produire ou contrefaire les maladies, ils s'opposent, tel le R. P. G. WAFFELAERT, aux tentatives médicales puis psychiatriques de réduire la « *réalité historique des faits de possession* » à des manifestations nerveuses de type pathologique. La critériologie du discernement entre démoniaque et

persécutés, les démonopathes, possédés, damnés, ensorcelés... et dans la troisième période dite des *ambitieux*, les démonolâtres... mettant l'accent sur la « couleur » du délire suivant l'éducation et le milieu social, subdivisant ce même tableau en *délire du moyen âge* et *délire moderne*.

D'autres entités ou syndromes seront forgées :

- *Persécutés hallucinés sensoriels* (J. SEGLAS, 1893) dits aussi les *persécutés-possédés* (ou délire d'influence).
- *Délire de persécution à forme démoniaque* (L. BOUDON, J. LEVY-VALENSI, 1908).
- *Psychose hallucinatoire chronique* (M. DIDE et G. GASSIOT, 1910 ; G. BALLEST, 1911-1914).
- *Délire hypocondriaque et métabolique* (possession corporelle par le diable, transformation en démon...), d'après E. MORSELLI, 1884 ; repris par E. REGIS, 1914.
- *Automatisme sensitif* (G. G. de CLERAMBAULT, 1920, mais figurant dans les certificats dès 1906).
- *Délires archaïques* (L. WAHL, 1923 ; J. DELAY et J. LEVY-VALENSI, 1934).
- *Syndrome d'action extérieure* (H. CLAUDE, 1924).
- *Subduction mentale morbide* (M. MIGNARD, 1924).
- *Syndrome de dépossession* (J. LEVY-VALENSI, 1927).
- *Délire systématisé de persécution et de possession démoniaque* (E. LEROY, C. POTTIER, 1930).

Dès l'antiquité, la métaphore homme-animal est l'objet de préoccupations littéraires, cependant la notion de *zoanthropie* sera remplacée par celle de **LYCANTHROPIE**, grâce à son lien avec les loups-garous, repris par J. WIER (1563), P. ZACCHIAS (1625) ou R. SCOTT (1584) bien après Arrêté de CAPPADOCE (II^e s. ap. J. C.) ou GALIEN. La médecine aliéniste le considérera comme un délire de métamorphose :

- *Lycanthropie* (J. E. D. ESQUIROL, 1814 ; H. DAGONET, 1862), variété de *lypémanie religieuse*.
- *Zoanthropie* (L. F. CALMEIL, 1845 ; P. DESPINE, 1875).
- *Délire de négation* (J. COTARD, 1882) avec idées de transformation, de négation partielle ou totale du corps propre (dit syndrome de Cotard).
- *Démonomanie vraie* (J. SEGLAS, 1894), en référence à la lypémanie et à la zoanthropie.
- *Zoopathie interne* (E. DUPRE), identifié au *délire de démonopathie interne* (H. LEVY, 1906) ou différencié de celui-ci (C. KERNEIS, 1907).
- *Démonanthropie* (C. PEZET, 1909 ; J. et L. GAYRAL, 1944).

naturel, entre en jeu. Selon la tradition, le corps de l'homme peut, par la permission de Dieu, être livré à l'influence malfaisante du démon qui, par une action directe et physique exercée sur l'organe corporel, le possède. Alors, « *le démon se substitue à l'âme frappée d'impuissance* » (BONNIOT, 1887). *L'Illation*, ou faculté supérieure accordée aux anges bons ou mauvais, leur permet de deviner les pensées de hommes et de les influencer dans leurs conduites morales en terme de bien ou de mal. Cette connaissance préalable facilite aux démons l'accroissement de leur pouvoir de manipulation lorsque les créatures s'apprentent à commettre un péché. Les anges « *savent par quels canaux du corps il faut faire couler les esprits vitaux, quelles fibres il faut remuer dans le cerveau pour occasionner des visions et des songes [...]* », N. JAMIN, in *La Religion chrétienne éclairée par le dogme et par la prophétie des anges bon ou mauvais* (Paris, 1755, t. 3, p. 463).

Enfin P. THYARD distingua, parmi les signes de possession démoniaques, les *douteux*, les *probables* et les *certaines* (in *Daemoniacis [...]* Cologne, 1594).

A partir de la *Renaissance*, les démonologues intenteront de nombreux procès ou les loups-garous, alias les **LYCANTHROPES**, seront qualifiés de « *plus grands des sorciers* » en étant condamnés aux peines les plus lourdes : brûlés vifs sans étranglement préalable...

Une distinction sera établie entre *métamorphose active* (chez un sorcier) et *métamorphose passive* (chez une victime d'un sorcier transformée en (animal quelconque)).

Cependant certaines nuances émergeront au sein même des opinions des médecins et démonologues de l'époque, postulant tantôt une *illusion diabolique*, à entendre comme une maladie où le lycanthrope seul se voit loup (H. BOGUET, P. de LANCRE, M. DEL RIO ; ou encore J. de NYNAULT parlant là de *folie louvière*, 1596). Ce camp s'opposa aux auteurs admettant la *transformation réelle* des sorciers en loups (J. BODIN, G. PEUCER...). Des variantes émergeront : *cynanthropie* (chien), *lepanthropie* (lièvre), *bousanthropie* (bœuf) etc... J. SPRENGER et H. INSTITORIS prétendaient que le diable pouvait, avec la permission de Dieu,

- *Délire dermatozoïque à ectoparasites* (K. A. ECKBOM, 1937-38).

Enfin une dernière entité verra le jour, la **DEMONOLATRIE** (L. F. CALMEIL, 1845 ; C. MICHEA, 1869 ; P. DESPINE, 1875 ; B. BALL, 1880 ; S. NAGATY, 1886 ; J. SEGLAS, 1894...), où les malades sont persuadés qu'ils sont vendus au diable et voués à son culte, affirmant se rendre au Sabbat, y commettant des crimes horribles...

- *Mythophilomanie* (C. BINET-SANGLE, 1915).
- *Délire démonolâtrique* (J. et L. GAYRAL, 1944).
- *Délire de sorcellerie* (H. AUBIN, 1927 ; L. ISRAEL et Melle NORTH, 1961 ; J. M. LEGER, A. PERON, et J. N. VALLAT, 1971).

La tradition antique atteste d'« *incubus* » (ou incubo), sorte de **CAUCHEMAR** caractérisé par une oppression du corps pendant le sommeil. Le premier à considérer l'*incubat* comme une maladie fut Coelius AURELIANUS, dès l'Antiquité. Différents médecins étudièrent par la suite cet état d'« *incubo* » (N. HIGHMORE, 1660 ; J. BOND, 1751 ; J. WALLER, 1816). Mais bien avant, un glissement sémantique opéré par les démonologues le rapprochera des **INCUBES** (latin « *incubore* » : coucher sur) et leurs pendants **SUCCUBES** (latin « *subcubare* » : coucher sous). Ph. PINEL (1801) utilisera le terme de *cauchemar* (ou « *coche-mares* », êtres lubriques venant troubler le sommeil) forgé récemment, et d'autres modèles succéderont :

- *Incubat et succubat* (F. LEURET, 1834).
- *Succubes et incubes démoniaques* (M. MACARIO, 1843), qu'il nomma aussi *hallucinations viscérales*, ou *internes* (1845).
- *Démonomaniaques incubes et succubes avec érotomanie* (H. DAGONET, 1862).
- *Folie hystérique avec nuances démonomaniaques* (R. von KRAFFT-EBING, 1879) affectant la sphère sexuelle accompagnée de sensations voluptueuses : *hallucinations du coït*, c.à d. les incubes et succubes du Moyen Age.
- *Hystéro-épilepsie : succube avec hallucinations génésiques* (Salpêtrière, 1880).
- *Possession involontaire ou possession volontaire* des sorciers et prétendu coït avec Satan (F. REGNAULT, 1896).
- *Incubat ou succubat à base cénesthopatique génital*.

Il sera aussi question entre autre de *satyriasis*, de *grossesses nerveuses*, de *nymphomanie* ou *d'hystérie avec illusion du coït*.

« *enlever les membres virils vraiment et réellement* » (in *Malleus Maleficarum*, 1486).

Selon les démonologues, les sorcier(e)s se rendent à la **CEREMONIE du SABBAT** rendant hommage à Satan qui efface les traces du baptême et marque de ses griffes le front de ses adeptes, échangeant les *Evangiles* contre le *Livre noir*, les sorcier(e)s offrent au diable des morceaux de leurs vêtements en signe de vassalité et promettent sacrifices et offrandes.

Précisons que le terme *démonolâtrie* figure dans le titre de l'ouvrage de l'inquisiteur et démonographe Nicolas REMY. *Demonolatriae libri tres* (Lyon, 1595).

D'après les littératures démonologiques et démonographiques, les **INCUBES**, anges déchus par la luxure, seraient des démons fornicateurs très actifs, abusant des femmes lorsqu'elles rêvent, somnolent ou sont sujettes à « *quelque délectation morose* ». Cependant, incapables de créer de la semence, ils vont l'emprunter, sous la forme de **SUCCUBES** (démons lascifs, induisant au péché de luxure moines, anachorètes, dévots...), à des hommes jugés vigoureux, afin de la transmettre ensuite aux femmes en vue de les engrosser. Les « *monstres infernaux* » ainsi engendrés par « *vertu formative* » (R. P. VALLADIER, XVI^e siècle), sont tous des démons, à l'image de Caïn, l'Antéchrist, Platon, M. LUTHER, la nation des Huns etc..., selon Ulrich MOLITOR dans son *De Lamiis et pythonicis mulieribus* (Cologne, 1489, chap. VII).

La *luxure*, péché mortel commis à l'encontre du sixième commandement de Dieu (« Tu ne feras pas d'impureté ») est le plus à même de faire chuter les créatures dans les pièges tendus par le diable : « *De tous péchés luxure est le plus plaisant au Diable parce qu'il macule le corps et l'âme ensemble [...]* » (in *Le Grant Kalendrier et compost des Bergiers*, publié par Nicolas le ROUGE, à Troyes au XV^e siècle).

En médecine aliéniste, l'**ILLUSION SENSORIELLE** est distinguée de l'*hallucination*, en tant qu'altération périphérique, les sens restant actifs, avec une réaction du cerveau soumise à l'influence des idées et des passions, et la présence d'un objet externe qui sollicite, selon J. E. D. ESQUIROL (1838) les organes de sens. J. P. FALRET critiquera cette conception, évoquant plutôt une « *lésion de l'imaginaire* » avec modification cérébrale (?).

De nombreux travaux tentèrent de fonder une variante concernant la perception d'un autre de soi-même externe, sur le modèle d'une *autoscopie externe et positive* (P. SOLLIER, 1903), présentant au sujet l'image de son double, accompagnée d'impressions angoissantes et d'un dédoublement de personnalité, proche d'une « *apparition* ».

- *Selbstsehen des Doppelgängers* (J. MULLER, 1826 ; H. RORSCHACH, 1912 ; W. A. GILJAROWSKY, 1923 ; M. SKWORZOFF, 1933).
- *Doppelsehen* (F. W. HAGEN, 1837).
- *Double* (WIGAN, 1844, P. SOLLIER, 1903).
- *Deutéroscopie* (C. MICHEA, 1846 ; A. BRIERRE de BOISMONT, 1853 ; F. LEURET et L. GRATIOLET, 1857).
- *Vision de soi* (F. LEURET et L. GRATIOLET, 1857) traduit en *Selbstvision* (W. GRIESINGER, 1867 ; H. EMMINGHAUS, 1878).
- *Second sight* (W. GRIESINGER, 1868).
- *Sens du corps* (A. BERTRAND, 1882).
- *hallucination autoscopique ou spéculaire* (C. FERRE, 1891).
- *Heautoscopie* (P. SOLLIER, 1903 ; E. MENNIGNER-LERCHENTHAL, 1935 ; H. AHLENSTIEL, 1962 ; F. ALONZO-FERNANDES, 1972).
- *Transivistische Halluzination* (E. BLEULER, 1911).
- *Auto-halluzination* (GALANT, 1929).
- *Doppelgängerwahn* (W. A. GILJAROWSKY, 1929).
- *Doppelgängerhalluzination* (M. SKWORZOFF, 1931).
- *Außer-sich-sein* (J. ZUTT, 1953).
- *Spiegelphantom* (K. CONRAD, 1953).
- *Projected dual personality* (H. ELLENBERGER, 1970).
- *Out of - the - body - experience* (J. EHRENWALD, 1974, expression attestée dès 1938).

Ces syndromes se distinguent de la non-extériorisation de la double personnalité (cf. *duplicité de l'âme* selon L. GRATIOLET, 1857), et de *l'illusion des sosies* (J. CAPGRAS et C.

L'ILLUSION DIABOLIQUE a pour synonymes réguliers *apparition* ou *prestige*. Selon la définition de Saint Jérôme, il s'agirait de « *objects apparentes sed non existentes* ». Michel PSELLUS (moine byzantin du X^e siècle) parle de *théopies* afin de qualifier les apparitions des esprits des ténèbres sous la forme d'anges de lumière, en vue d'éprouver les vertus et la constance des fidèles (G. BONA, 1671 ; D. SCHRAM, 1777).

La littérature monastique du IV^e siècle témoigne de tactiques du démon afin de détourner l'anachorète de ses méditations. Trois tactiques sont postulées par Saint Antoine :

- *Les mauvaises pensées.*
- *Visions et « hallucinations ».*
- *Anges de lumière.*

Quand le moine a réussi à déjouer les attaques par les pensées, le démon cherche à l'ébranler en lui *apparaissant* sous des formes trompeuses afin de le tenter. Ces visions sont des cauchemars de la nuit et des hallucinations de la veille, auxquelles il peut mettre fin en fermant les yeux.

Cependant elles diffèrent selon l'impression à produire ou encore la partie de l'âme à atteindre.

Certaines visions produisent un objet qui imprime l'imagination, ayant toutes les apparences de la réalité, afin d'exciter mais aussi d'inspirer la peur et la fureur.

D'autres fois les démons pratiquent le jeu de l'apparition, sous l'aspect (couleur, forme, grandeur) d'un *ange de lumière*, de pieux personnages..., afin de s'introduire auprès de l'ascète. (Mais « *cette transformation n'est qu'apparence car seules les puissances saintes peuvent se transformer en la nature d'un corps* » selon EVAGRE LE PONTIQUE, IV^e siècle, in *D. S.*, 1957., t. 3, p. 198).

Concernant toujours les **APPARITIONS**, selon M. DEL RIO, « *les démons se manifestent ou bien en corps humain noir, crasseux [...] ; ou bien du moins en visage obscur [...] la bouche ouverte [...] les mains et les pieds crochus comme des vautours [...]* » in *Disquisitionum Magicarum Libri Sex*, 1599.

Rappelons que certains démonologues évoquaient les *illusions diaboliques* concernant la *lycanthropie* alors même que d'autres postulaient la *transformation réelle*.

REBOUL-LACHAUX, 1923).

Les **HALLUCINATIONS** sont définies, à la suite d'ESQUIROL (1838), comme une « *perception sans objet* » (« à percevoir » ajoutera B. BALL), qualifiant d'ailleurs l'halluciné de « *visionnaire* ». Il s'agit, selon la tradition aliéniste française, de phénomènes intellectuels, cérébraux, et les sens ne sont pour rien dans sa production.

- *Images cérébrales* (C. RICHET, 1885).
- *Hallucinations spéculaires héautoscopiques* (J. LHERMITTE, 1939). Il s'agirait de la vision d'un double de soi-même à l'état de veille avec impressions d'envoûtement ou de possession.

Concernant les **HALLUCINATIONS AUDITIVES**, dans la suite des *monomanies intellectuelles* (J. ESQUIROL), *du délire des arrangeurs* (F. LEURET, 1834), ou de la *pensée parlée* (J. J. MOREAU de TOURS, 1845), des entités, syndromes et mécanismes seront individualisés :

- *Fausse hallucinations* (C. MICHEA, 1846).
- *Hallucinations psychiques* avec « écho de la pensée », « paroles sans bruit » et impressions de voix sortant du fond de la tête (J. BAILLARGER, 1846).
- *Délire des sensations* avec hallucinations de l'ouïe coexistant avec une monomanie religieuse (C. MICHEA, 1848).
- *Dédoublement de la personnalité* (J. BAILLARGER, 1856 ; jusqu'à V. MAGNAN, 1893... cf. partie ci-dessus).
- *Délire des persécutions avec parole en pensée* (H. LEGRAND du SAULLE, 1871).
- *Hallucinations aperceptives* dites aussi *Pseudo-hallucinations* (V. KANDINSKY, 1880 ; F. W. HAGEN, J. HOPPE).
- *Discours en pensée* (B. BALL, 1880).
- *Prise de pensées, émancipation des mots*, des phrases, monologues pouvant tendre vers une *théorie du dédoublement et de l'indépendance des hémisphères* (V. MAGNAN, 1893).
- *Hallucinations verbales motrices et auditives* avec dédoublement de la personnalité et *syndrome d'influence, écho de la pensée* chez des *persécutés-possédés* (J. SEGLAS, 1892-1895).
- *Etats intermédiaires* : fuite des idées, distractions, idées fixes, obsessions verbales, dédoublement de la personnalité et idées de possessions greffées (P. MARSON, 1897).
- *Automatisme mental*, dialogue avec des voix, inhibitions et impulsions verbales isolées, conversation mentale avec ébauche de dédoublement et possession psychique. Voix

Les **VISIONS BESTIALES** sont référées, selon les démonologues, à des démons qui empruntent des cadavres humains, des animaux (serpents, boucs, pourceaux, crapauds...) ou des enveloppes charnelles de damnés, produisant à partir de là des visions difformes, hideuses, velues et cornues de la *faune diabolique*, ayant par ailleurs une voix rauque et une odeur fétide de bouc.

La **VOIX DU DEMON**, à distinguer des *locutions mystiques*, peut tenter, obséder voire posséder l'homme qui, par nature, est un *pécheur*.

Les auteurs du *Malleus Maleficarum*, les théologiens J. SPRENGER et H. INSTITORIS détournent le modèle de l'« *homme scolastique* » afin d'étayer théologiquement, de même que philosophiquement, l'action du tentateur, justifiant par là même la possibilité de la voix démoniaque intrinsèque chez certains possédés.

- Le diable ne peut agir ni sur l'âme ni sur les puissances opératives, mais sur leurs intermédiaires noétiques que sont les « *species* » (ou formes intelligibles). Il parasite le message en affectant l'*intellect* qui, tout en demeurant sain, traite de données contrefaites. La *volonté* demeure bonne mais subit ce « *parasitage satanique* » (A. BOUREAU).

A ce stade, selon Guillaume d'AUVERGNE, au XIII^e siècle, deux fonctions de l'esprit de l'homme sont bloquées :

- *interruption* chez l'homme du contrôle sur les sens et,
- son rôle en tant qu'intermédiaire informel entre l'âme et le corps.

Selon le *Rituel Romain* du XVII^e siècle, le démon a la faculté de deviner les pensées (*illation*), il peut aussi entrer par les viscères, contournant l'âme qui est inviolable (sauf dans les cas de possession démoniaque autorisée par Dieu pour punir le pécheur ou éprouver le spirituel), et investir l'étendue digestive ; ceci témoignant bien d'une localisation corporelle du démon.

Le démon parle alors au travers du possédé, blasphémant contre Dieu et l'Eglise, méprisant en latin (cf. *xénoglossie*) l'exorciste durant le rituel...

intérieure, voix qui répondent aux pensées avec énonciation des actes, commentaires et surtout devinement des pensées (G. G. de CLERAMBAULT 1906-1909).

- *Psychose hallucinatoire chronique* (M. DIDE et G. GASSIOT, 1910 ; G. BALLEET, 1911-1913).
- *Possession spirituelle* (A. CEILLIER, 1924).
- *Syndrome de dépossession* (J. LEVY-VALENSI, 1927).
- *Sensation xénopathique* (P. GUIRAUD, 1950).

La **DEPERSONNALISATION** (E. BERNARD-LEROY, 1897 ; L. DUGAS, 1898), à la suite de la *névropathie cérébro-cardiaque* (M. KRISHABER, 1873), est définie comme une altération des sentiments d'être et d'avoir un corps (désincarnation, désomatisation...). Ce syndrome peut tantôt être accompagné d'un *sentiment de déréalisation* (E. POTHER et W. MAYER-GROSS, 1935), sorte de sentiment d'étrangeté du monde extérieur, sans altération de la perception mais avec impression de modifications, doute angoissant d'avoir un corps transformé, étranger, irréel.

Dans un registre différent furent évoquées les *Illusions du tact interne relatives à la pesanteur* (C. MICHEA, 1846).

Depuis les études de l'aliéniste J. J. MOREAU de TOURS (1845), l'influence ou l'induction à partir de **SUBSTANCES TOXIQUES** de type « hallucinogènes » sont aussi avancées comme explication. Par ailleurs la *simulation* ou encore la *mythomanie* (E. DUPRE, 1905) de type diabolique ont été évoquées, avec phénomènes de *prosopepèse*.

Enfin certaines *hallucinations cénesthésiques* furent postulées comme explications pathologiques.

Par ailleurs, dès le siècle des Lumières, la **CREDULITE**, la *croyance*, le **FANATISME** et la *superstition* seront mentionnés, avant de voir l'apparition de l'entité dite de *mégalomanie* (H. DAGONET, 1862), du *délire de grandeur* et de *filiation* (A. FOVILLE, 1870-71). Suivra dans le registre de la fraude, la *pathologische lüge* ou *pseudologia phantastica* (A. DELBRUCK, 1891). ouvrant sur la *mythomanie* (E. DUPRE, 1905). et poursuivi dans un *délire d'imagination* (E. DUPRE et J. B. LOGRE, 1910-14) avec mécanisme d'imagination sur fond mythomane (cf. aussi les *paraphrénies kraepelinienes* de types confabulantes ou fantastiques, 1913) ou avant, le

D'après H. BOGUET, toujours à propos du diable, la voix humaine « *se peut bien feindre sans poumon, sans langue et sans dents* » (in *Discours exécrationnels des sorciers*, Lyon, 1608, p. 59).

La **TRANSVECTION** (ou *lévitation satanique*) se rapporterait, selon le *canon Episcopi* (X^e siècle), à un soulèvement spontané du corps d'une personne, en général un(e) sorcier(e), qui se maintient dans l'air sans appui, ni souvenir a posteriori (cf. un des critères de possession démoniaque selon le *Rituel romain*), tel l'exemple de Madeleine de la CROIX. Aussi qualifié de *vol des sorcières* vers le Sabbat dans de nombreux traités de démonologies.

Cette transvection est à distinguer de la *translation mystique* (ou capacité de se déplacer en divers endroits, éloignés géographiquement en peu de temps...).

L'*onguent* est rapporté pour la première fois par J. NIDER (1475).

Selon J. de NYNAULT (1615), trois types d'**ONGUENT DES SORCIERS** sont à distinguer :

- celui qui fait croire aux sorcières qu'elles vont au sabbat, mais qui agit uniquement sur l'*imagination*.
- l'onguent qui permet un transport *véritable* au Sabbat (autant que Dieu le permet !).
- l'onguent qui donne aux sorcières l'*illusion* d'une métamorphose animale.

A propos de la **CROYANCE**, les théologiens catholiques sont inflexibles, la **FOI** étant bien le fondement de la religion catholique quant bien même un discernement est nécessaire. Le R. P. J. TONQUEDEC mentionnera une *mythomanie diabolique* (1938) afin de tenter de distinguer une possession authentique de ses contrefaçons morbides... même si le diable, « *singe de Dieu* » (TERTULLIEN) peut reproduire les maladies.

pithiatisme (J. BABINSKI, 1901).

Dans sa *Nosologia Methodica* [...], F. BOISSIER de SAUVAGES évoquait déjà une **MELANCHOLIA REGLIGIOSA** (1763).

Cependant, c'est surtout J. ESQUIROL, à la suite de Ph. PINEL, qui isolera une variante de la monomanie, la *lypémanie religieuse* (1815), reprise par E. BILLOD (1856), notamment suivie en 1882 par le *syndrome de Cotard* (ou délire de négation d'organes) dans sa forme pur, par J. COTARD.

L'**ACEDIE**, touchant l'âme, traduisait, dans la tradition monastique un profond ennui, conduisant inexorablement vers la possession diabolique, voire à *l'inceste spirituel* (XVII^e siècle, désirs impurs des directeurs de conscience à l'égard de leurs pénitentes...), ou à la mort rapide du monial concerné. Par ailleurs la *mélancolie*, affectant le corps, était traditionnellement attribué au diable (cf. nos prolégomènes).

Quelques précisions de fond restent à établir :

Si nous n'avons aucun commentaire supplémentaire à faire concernant la partie droite que nous avons nommée « *théologie catholique* » et son contenu, il n'en est pas de même en face. En effet, la partie gauche de nos tableaux qualifiée de « *médecine aliéniste et neurologie* » renverrait, surtout par rapport à son titre, à une tradition française alors même que nous avons opéré certaines entorses à cette règle.

- Si le point nodal de nos références est effectivement *français*, des influences plurielles viennent à priori nourrir ou, à postériori se surajouter, telles des références de type *anglo-saxonnes* (J. REYNOLDS, R. MORTON, W. GULL, C. HUCHARD...), *américaines* (W. JAMES, M. PRINCE...) bien sûr, également *germaniques* (J. BREUER, M. DESSOIR, K. KAHLBAUM, K. T. OESTERREICH...) ou *belges* (E. WARLOMONT...), mais aussi *suisses* (T. FLOURNOY, C. G. JUNG, E. BLEULER...), *italiennes* (E. MORSELLI, A. VERGA...) ou encore *hébraïques* (Y. BAR-EL...).
- Ensuite certains non médecins, ou bien encore des médecins qui se sont fait connaître dans d'autres domaines où disciplines alimentent également ces tableaux. Nous mentionnons entre autres des *philosophes* (I. MEYERSON, H. DELACROIX, V. EGGER...), des *romantiques allemands* et/ou des *magnétiseurs* (J. C. REIL, G. H. von SCHUBERT, J. KERNER...) et divers auteurs qui contribuèrent en marges à poser des *notions* ou des *concepts*, tentant de forger voire d'enrichir certaines entités nosographiques en lien avec le *mysticisme* ou le *démoniaque*, entités reprises ultérieurement dans des travaux de psychiatres ou de neurologues.
- Un second point mérite également quelques précisions : nous avons jugé utile de faire figurer un certain nombre d'entités nosographiques, de syndromes et autres « *variantes* » émises par des médecins aliénistes et des neurologues dans leurs *thèses de doctorats* que nous avons consultées, quand bien même ces esquisses taxinomiques firent long feu pour la plupart, ou bien tombèrent immédiatement en désuétude. Donc ces entités morbides méritaient, selon nous, d'être présentes dans nos tableaux contrairement à certaines terminologies recouvrant le religieux usitées par des aliénistes français du XIX^e siècle dans les *certificats d'internement*. A ce propos nous avons admis que ces « *idées* » délirantes furent attribuées à des aliénés (car caractérisant leurs pathologies) afin d'étayer le diagnostic des médecins, mais n'étaient pas justifiées ni argumentées par ailleurs (tel que, par exemple, cela fut fait dans une thèse ou bien dans une monographie, voire un article de périodique ou bien d'encyclopédie...). Nous profitons donc de cet espace pour citer entre autre la *dévotion mal entendu* (A. ROYER-COLLARD, 1806) devenu un peu plus tard une *dévotion exagérée* (A. ROYER-COLLARD, 1812) ; la *mélancolie ascétique* (A. ROYER-COLLARD, 1812) ; les *idées (délirantes) de damnation* (A. BAYLE, 1819) ; la *dévotion pathologique* (utilisée par beaucoup d'aliénistes, dont J. J. MOREAU de TOURS, 1826) ; les *idées mystiques* (de J. P. FALRET, 1846-1851, à

H. LEGRAND du SAULLE, 1872) ; la *stupeur extatique et hallucination* (L. DELASIAUVE, 1865) ou encore une *exaltation mystique* (P. LUCAS, 1871).

Ces références nous ont été fournies par la thèse de médecine de Thierry HAUSTGEN, *Observations & certificats psychiatriques au XIX^e siècle* soutenue à Paris en 1983 et éditée deux ans plus tard par Ciba avec un développement plus étoffé (420 p.). Bien évidemment les dates que nous avons situées entre parenthèses ne sont qu'indicatives de l'année (ou de l'intervalle temporel) où ces terminologies ont figuré dans les seuls certificats présentés dans cette thèse. Il va de soi que ces auteurs, et beaucoup d'autres en toute évidence ont utilisé précédemment, en même temps ou consécutivement des « notions » similaires dans la construction de leurs observations médicales...

- Reste le « cas FREUD », dont ça et là quelques rares apports (tel par exemple *Teufelsneurose*, le *sentiment océanique* inspiré par R. ROLLAND...) figurent dans les tableaux, marqués alors d'un astérisque (*). Bien que neurologue de formation, c'est dans son domaine à lui, la *psychanalyse*, qu'il forgea quelques uns de ces concepts ou entités, intrinsèque à sa métapsychologie et qui, pensons-nous, méritent également leur place ici, quand bien même l'épistémè freudienne est distincte de la médecine aliéniste.

Ces trois points que nous venons de préciser ont notamment pour propos de bien noter que les savoirs en constitution sont traversés par des *influences multiples*, certaines assumées, d'autres refoulées qui peuvent tantôt faire retour, quelques unes enfin disqualifiées dans les marges historiques des différentes disciplines. Cependant, ce savoir n'est pas victime d'une étanchéité posée par des frontières géographico-politiques, d'où les apports pluriels qui émergent au-delà des limites hexagonales pour être intégrées et ingérées aux différents *corpus théoriques* et autres systèmes de pensées « à la française ». C'est seulement quand une *coupure épistémologique* est posée à un certain endroit, qu'une « *amnésie historique* » (I. STENGERS) est à l'oeuvre, non sans effets sur l'appréhension diachronique et synchronique des *épistémès* tranchées et écartées, sauf pour ceux qui ignorent l'endroit de la coupure ! (cf. par exemple le passage du *paradigme des maladies mentales* borné entre 1854 et 1926 ; à celui des *structurations psychopathologiques*, cerné temporellement par G. LANTERI-LAURA entre 1926 et 1977).

DECOUPAGE DOCTRINAL OBJECTIVE PAR LE **DIAGNOSTIC DIFFERENTIEL**
[PSYCHIATRIE] OU PAR LA **CRITERIOLOGIE DU DISCERNEMENT** [THEOLOGIE]

MEDECINE ALIENISTE (& PSYCHIATRIQUE)• GRILLE INTERPRETATIVE

Nosographie psychiatrique couplée avec un Diagnostic différentiel	}	RAISON-NORMAL..
		NEVROSES
		FOLIE-PATHOLOGIQUE...
		PSYCHOSES

La *médecine aliéniste* tentera de coloniser peu ou prou tout un ensemble de manifestations religieuses et de phénomènes mystiques souvent indifférenciés, en fixant des diagnostics sur le fond d'un **édifice taxinomique à prétention scientifique**.

- Personnages : Médecins aliénistes, puis neurologues et psychiatres.

[MALADIES ORGANIQUES vs MALADIES MENTALES]

Discours clinique en quête du « SYMPTOME » (pour preuve d'un savoir sur la pathologie).

- appréciation clinique : référence [PATHOLOGIE]
« modification morbide des agents de l'innervation », L. F. Calmeil, p. 14.

Nosographie et Diagnostiques Différentiels	}	l'Aliénation mentale, aux maladies mentales, puis, aux structures psychopathologiques, en quête d'entités morbides.
		appliquées à

• Phénomènes de possession :

Désigne les *démoniaques*, les *mystiques*, les *sorcières*...qui seront réduit, par essai de médecine rétrospective ou bien dans la clinique médicale pratique, à des entités nosographiques morbides (démonopathie, théomanie extatique, folie religieuse...) ou à des syndromes (délire de possession, psychose mystique, paraphrénie, délire d'interprétation ...) selon les écoles.
Enfermements/hospitalisations/entretiens, examens, traitements médicaux.

• Phénomènes d'extases :

Idem, diagnostics éminemment pathologiques sur un versant morbide et déficitaire, mais parfois reconnaissance de l'existence de « *mystiques authentiques* » (cf. expertises médicales de mystiques) souvent d'ailleurs, par des médecins catholiques.

THEOLOGIE MORALE & APOLOGETIQUEOCCURRENCES DU DISCERNEMENT

Crétiologie du discernement couplée avec modèle de l'« homme scolastique »	}	DIVIN
		DIABOLIQUE
		NATUREL

D'après la *théologie catholique*, **certaines maladies naturelles ne le sont que d'apparence, le démon contrefaisant le naturel** (le *divin* n'intervenant qu'exceptionnellement !) : toutefois l'occurrence naturelle est proposée en relais au « *bras séculier* » (médecine).

- Personnages : Directeurs de conscience, inquisiteurs, auteurs spirituels.

[MALADIES NATURELLES vs MALADIES SPIRITUELLES]

Discours théologique en quête du « SIGNE CLAIR » (Ignace de Loyola) permettant de trancher dans le discernement des esprits.

- considération morale : référence [PECHE]
« parasitage satanique », A. Boureau, p. 37.

Crétiologie de discernement	}	appliquée à	- maladies ¹
			- phénomènes mystique ² (liens possibles ^{1,2})

• Phénomènes de possession :

Désigne habituellement les *possession démoniaques* (ou diaboliques) relevant du domaine de la théologie avec en toile de fond une théorie explicative de type supernaturelle.
Exorcismes et/ou interrogatoires (cf. inquisition), prière, jeûne, confession générale, communion et ascèse.

• Phénomènes d'extase :

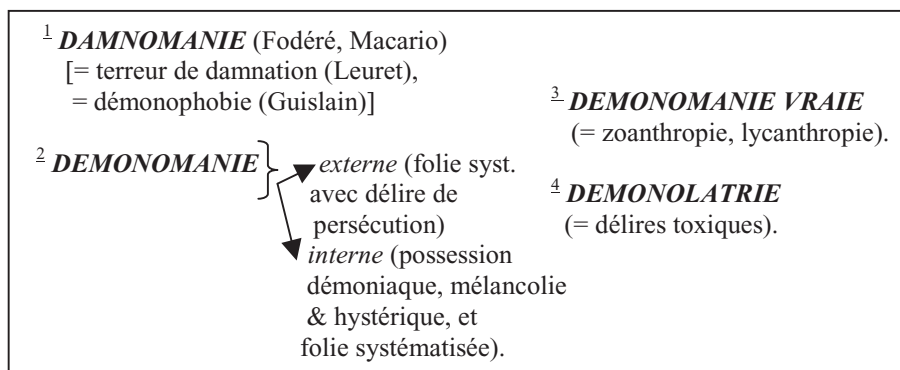
La théologie morale a fixé des catégories de faux mystiques vs mystique authentique (idem pour les faux prophètes...) avec pour enjeu sous-jacent un jugement d'orthodoxie ou d'hérésie.
Tant pour la possession que pour l'extase, la théologie sollicite des expertises médicales pour certains cas particuliers (cf. expertises).

D'après nous les phénomènes d'**extase** peuvent tantôt être recouverts par ceux de **possession**, soit à l'initiative du discours de la théologie catholique, soit à celle de la médecine ; cette dernière pouvant s'ingérer dans le champ de la théologie, l'inverse cependant étant plus rare sauf à vouloir défendre son aire disciplinaire.

**LA DEMONOMANIE, LA DEMONOPATHIE ET
LEURS VARIANTES DANS LA MEDECINE ALIENISTE
& LA PSYCHIATRIE FRANCAISE [XVIII^e - XX^e siècles]**

- 1763 **DEMONOMANIA** - des sorciers - causée par les
- des vampires vers
- feinte - fanatique
- hystérique
- 1801 **FOLIE RELIGIEUSE** (ou « mélancholie dévote »)
- 1814 Monomanie religieuse → (caco) **DEMONOMANIE**
→ théomanie
- 1829 **DAMNOMANIE**
- 1834 **SYNDROME DE LA TERREUR DE LA DAMNATION**
- 1843 **DEMONOMANIE EXTERNE – SUCCUBES & INCUBES DEMONOMANIAQUES – DEMONOMANIE INTERNE – TERREUR DE LA DAMNATION (DAMNOMANIE)**
- 1845 **DEMONOLATRIE** (variété de monomanie, culte diabolique).
DEMONOPATHIE (nuance de la démonomanie).
ZOANTHROPIE (folie démoniaque).
→ (ou monodémonophobie)
- 1852 **DEMONOPHOBIE**, distingue lypémanie monomanie religieuse ≠ religieuse
(isolement nosologique)
- 1854 **DELIRE DEMONIAQUE** et délire religieux sont en affinités (l'auteur récuse la distinction).
- 1862 Lypémanie religieuse → **DEMONOMANIE** ou **DEMONOLATRIE**
- démonomanie externe
- démonomanie interne
- démonomaniaques incubes et succubes (érotomanie)
Lycanthropie.
- 1869 **DEMONOMANIE** -démonomanie proprement dite [3 formes]
(lypémanie religieuse).
-démonopathie (possession) et hystéro-démonopathie.
-démonolâtrie.
- François BOISSIER de SAUVAGES (1706-1767)
Nosologia methodica ; sistens morborum classes, genera et species juxta Sydenhami mentem & Botanicorum ordinem.
- Philippe PINEL (1745-1826)
Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie.
- Jean D. E. ESQUIROL (1772-1840)
« De la démonomanie », in *Dictionnaire des sciences médicales* /vol 8.
- François-Emmanuel FODERE (1764-1835)
Essai théorique et pratique de pneumatologie humaine [...].
- François LEURET (1797-1851)
Fragmens (sic) psychologiques sur la folie.
- Maurice MACARIO (1811-1898)
« Etudes cliniques sur la démonomanie », in *Annales médico-psychologiques*, 1943, 1.
- Louis-Florentin CALMEIL (1798-1895)
De la Folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire, depuis la renaissance des sciences en Europe jusqu'au dix-neuvième siècle [...].
- Joseph GUISLAIN (1797-1860)
Leçons orales sur les phrénopathies ou traité théorique et pratique de l'Aliénation mentale.
- Louis-François RENAUDIN (1806-1865)
Etudes médico-psychologiques sur l'aliénation mentale.
- Henri DAGONET (1823-1902)
Traité des maladies mentales.
- Claude MICHEA (1815-1882)
« Démonomanie », in *Nouveau dict. de méd./ Jaccoud*, vol. 11.

- 1875 **GRANDE HYSTERIE** : 2^e période, phase clownique avec variante : *attaque DEMONIAQUE*
- 1880 *Mélancolie anxieuse* : nouvelle variété de folie religieuse de type démonomanie.
- 1880 *Folie religieuse à forme dépressive (DEMONOMANIE)* } ↗️ damnés
↖️ sorciers
↘️ possédés
- 1882 *Syndrome de Cotard* : idées de damnation, d'immortalité (le malade se sent condamné à souffrir pour l'éternité, rapt d'organe par le diable...).
- 1882 **MONOMANIE RELIGIEUSE** : démembrée, d'où le délire mystique et la démonomanie sont « *transnosographiques* ».
- 1885 *Folie partielle* - folie hypocondriaque
- folie mystique ou persécution
- folie ambitieuse ↓
- 1889 *Scission de la personnalité* chez les possédés
- 1891 *Délire chronique à évolution systématique* } démonopathie (2^e phase)
démonomanie (3^e phase)
- 1894 Dédoublé de personnalité
↙️ teinte mystique ↘️ idées de possession
persécutés-possédés (= délire d'influence).
- Jean-Martin CHARCOT (1825-1893) et les salpêtriers, in *Iconographie photographique de la Salpêtrière*.
- Jules COTARD (1840-1889)
« Du délire hypocondriaque dans une forme grave de la mélancolie anxieuse », in *Annales médico-psychologiques*, 1880, 4.
- Benjamin BALL (1883-1893)
Leçons sur les maladies mentales.
- Jules COTARD (1840-1889)
« Du délire des négations », in *Archives de neurologie*, 1882, IV.
- Louis DELASIAUVE (1804-1893)
« A propos d'une prétendue monomanie religieuse », in *Progrès médical*, 1882, p. 3-29.
- Emmanuel REGIS (1855-1918)
Manuel pratique de médecine mentale.
- Pierre JANET (1859-1947) *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*.
- Valentin MAGNAN (1835-1916)
Leçons cliniques sur les maladies mentales : le Délire chronique à évolution systématique.
- Jules SEGLAS (1856-1939)
« Les hallucinations et de dédoublement de la personnalité dans la folie systématique. Les persécutés-possédés et la variété psychomotrice du délire des persécutés systématisés », in *Annales médico-psychologiques*, 1894, X.



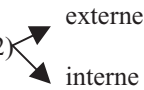
Diagnostic

Différentiel : Dédoublé de personnalité avec idées de possessions → désagrégation personnalité, idées hypocondriaques ≠ et négation systématisée .
= [possédés systématisés]

Syndrome de Cotard au cours de certains états mélancoliques : idées de négation associée à idées de damnation, d'immortalité (condamné à souffrir éternellement).
= [mélancoliques possédés]

Jules SEGLAS [PARIS]

Charles PEZET [MONTPELLIER]

1895 **DAMNOMANIE** (1)
DEMONOPATHIE (2) 
DEMONOMANIE VRAIE (3)
DEMONOLATRIE
 in *Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses.*

1909 **DAMNOPHOBIE** (1)
DEMONOPHOBIE (2)
DEMONANTHROPIE (3)
 in *Contribution à l'étude de la Démonomanie* (Thèse).

vs

1896 **PSYCHOSES RELIGIEUSES**
 -97 **A EVOLUTION PROGRESSIVE** 

Auguste MARIE (1865-1934),
 Charles VALLON (1853-1924),
 in *Archives de neurologie.*

1905 *Automatisme mental* (conversation mentale avec
 -24 ébauche de dédoublement et *possession psychique*).

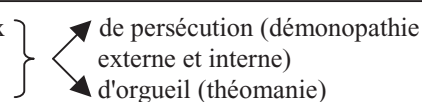
Gaëtan G. de CLERAMBAULT (1872-1934)
Certificats d'internement à l'infirmerie du dépôt
 de la préfecture de police de Paris.

1909 *Folies raisonnantes*

Paul SERIEUX (1864-1947), Joseph CAPGRAS
 (1873-1950)
Les Folies raisonnantes. Le délire d'interprétation.

1910 **DELIRES DE POSSESSION**

René ARTUR, *De la possession démoniaque. Etude clinique* (Thèse).

1914 Délire religieux } 
 (2 formes)
 + *délire hypocondriaque et métabolique* (possession corporelle par le diable, transformation en démon).

Emmanuel REGIS (1855-1918)
Précis de psychiatrie, 5^e édition du *Manuel pratique de médecine mentale*, paru initialement en 1885.

1923 *Délire archaïque* (sorcellerie)

L. WAHL
 « Les délires archaïques », in *Annales médico-psychologiques.*

1924 *Subduction mentale morbide*

Maurice MIGNARD (1881-1926), in *Annales médico-psychologiques.*

1924 *Psychose d'influence* (avec automatisme)
 au sens de « *possession spirituelle* », chez des
 influencés possédés.

André CEILLIER
 « Les influencés. Syndromes et psychoses d'influence »,
 in *l'Encéphale*, 1924, mars.

1924 *Syndrome d'action extérieure*

Henri CLAUDE (1869-1945), in *Cours à Sainte-Anne.*

1927 *Syndrome de dépossession*

Joseph LEVY-VALENSI (1879-1943).
 « L'automatisme mental dans les délires systématisés
 chroniques d'influence et hallucinatoires. Le
 syndrome de dépossession » in *Congrès des aliénistes
 et des neurologistes de langue française*, p. 69-117.

1927 **PSYCHONEVROSE DEMONIAQUE**

Jean VINCHON, (1884-1964), in *La méthode
 concentrique de l'étude des psychonévroses. Leçons
 cliniques de la Pitié./Dir. M. LAIGNEL-LAVASTINE.*

1932 **DELIRES DIABOLIQUES**

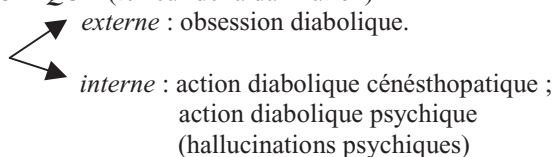
Marcel FAVE.
Considérations sur les délires diaboliques (Thèse).

- 1938 *Délires démonopathiques* } avec interprétation
 (=délire de possession) } psychophysiologique
- Jean LHERMITTE (1877-1959), in *Semaine des hôpitaux de Paris*.
- 1940 *Délire d'intuition*
- Maxime LAIGNEL-LAVASTINE (1875-1953),
 Jean DELAY (1907-1987) et G. DESHAIES, in
Annales médico-psychologiques.
- 1944 **PSYCHOSES DE POSSESSION DIABOLIQUE**
- Jean LHERMITTE, in *Revue médicale française*.
 1944, 4.

1944 **DELIRE DEMONOLATRIQUE** (culte)

DELIRE DEMONOPHOBIQUE (terreur de la damnation)

**DELIRE
 DEMONOPATHIQUE**



DELIRE DEMONANTHROPIQUE (sous forme primitive ou secondaire).

Louis et Janine GAYRAL
*Les délires de possession
 diaboliques*.

1948 **PSYCHOSES DEMONOPATIQUES**
 (+ *pseudo-possession démoniaques*, 1957)

Jean LHERMITTE (1877-1959) *Etude
 Carmélitaines. Satan*.

1950 *Sensation xénopathique*

Paul GUIRAUD (1882-1974)
Psychiatrie générale.

Durant la deuxième moitié du XX^e siècle on trouve dans le *Manuel alphabétique de psychiatrie clinique et thérapeutique*, dirigé par Antoine POROT (2^e éd., 1960) une entrée ayant pour titre **démonomanie (archaïque)**, *démonopathie*. L'auteur Charles BARDENAT, évoqua les groupements des anciens auteurs qui à ce moment « *n'ont guère qu'un intérêt historique et leur dénomination même n'est plus utilisée pour décrire les interventions infernales qui animent toujours les délires et les explications superstitieuses de nombreux primitifs (v. « Possession »)* » (p. 165-166).

TENTATIVE *PSYCHOLOGIQUE* DE DISTINGUER
LES PENSEES *MYSTIQUES* ET *MORBIDES*,
SELON Paul COURBON [1927]

PENSÉE MYSTIQUE (dite surnaturelle)	PENSÉE MORBIDE (naturelle)				
<p>Le mystique <i>communique</i> sa vision au corps social [communauté religieuse].</p> <p>➤ <i>Anormal</i> comme intermédiaire entre <i>normal</i> et <i>pathologique</i>.</p> <ul style="list-style-type: none"> Etats de conscience surnaturels non sensoriels <ul style="list-style-type: none"> - <i>Vision intellectuelle</i> (Communication avec l'Être surnaturel, de « <i>pensée à pensée</i> ») c'est à dire illumination, révélation, lumière, contemplation pouvant aller jusqu'à l'union mystique. Etats de conscience surnaturels sensoriels <ul style="list-style-type: none"> - <i>Vision imaginaire</i> <ul style="list-style-type: none"> humain } Faux diabolique } surnaturel - <i>Vision corporelle</i> (impression sur les sens d'une réalité extérieure). <u>Imagination représentative</u> : <table style="width: 100%; border: none;"> <tr> <td style="width: 50%; vertical-align: top;"> Vision intellectuelle (sans imagination représentative). \neq [mystique abstrait] </td> <td style="width: 50%; vertical-align: top;"> Visions corporelle ou imaginaire (avec imagination représentative). [mystique concret] </td> </tr> </table> <u>Pratiques ascétiques</u> : <p>Etat paroxystique durant les visions, sentiment d'échapper aux conditions de la nature, lien au surnaturel par :</p> <ul style="list-style-type: none"> - intuition, sans l'intervention des sens [abstrait] - mise en jeu des sens [concret]. <p>Sentiment de <i>présence immédiat</i> (sous-tendu par cet état cénesthésique) à quoi se surajouterait ensuite une interprétation mystique.</p> 	Vision intellectuelle (sans imagination représentative). \neq [mystique abstrait]	Visions corporelle ou imaginaire (avec imagination représentative). [mystique concret]	<p>L'aliéné est <i>isolé</i> dans son délire [sans forme sociale].</p> <p>➤ <i>critériologie normale et pathologique</i></p> <ul style="list-style-type: none"> La perturbation cénesthésique est la condition des maladies mentales : <ul style="list-style-type: none"> - <i>isolée</i>, elle donne au sujet un sentiment d'étrangeté plus ou moins anxieux, allant du simple sentiment d'incomplétude de la psychasthénie jusqu'aux délires de transformation, de négation, d'immortalité, et de l'hypocondrie. - <i>compliquée</i> de facteurs inconnus, elle participe à la production des autres délires. La méfiance du persécuté lui fait voir en elle l'effet d'une mainmise d'autrui sur la personnalité : idées d'influence et de possession. Par ailleurs l'assurance mégalomaniacale trouve en elle la marque d'une supériorité. <u>Imagination représentative</u> : <table style="width: 100%; border: none;"> <tr> <td style="width: 50%; vertical-align: top;"> Délire hallucinatoire (avec imagination représentative), le sujet entend, voit, sent des êtres. </td> <td style="width: 50%; vertical-align: top;"> Délire d'influence (sans imagination représentative), Le sujet dit qu'on lui envoie des idées, sentiments, pensées... </td> </tr> </table> <u>Excitation physique et psychique</u> : <p>Troubles cénesthésiques se caractérisant comme suit :</p> <ul style="list-style-type: none"> - sensations physiques <i>angoissantes</i>, sentiment d'impuissance avec interprétation délirante de type douloureuse. - sensation mystique d'<i>expansion</i>, de libération déterminant un sentiment de supériorité, avec interprétation délirante de type agréable. 	Délire hallucinatoire (avec imagination représentative), le sujet entend, voit, sent des êtres.	Délire d'influence (sans imagination représentative), Le sujet dit qu'on lui envoie des idées, sentiments, pensées...
Vision intellectuelle (sans imagination représentative). \neq [mystique abstrait]	Visions corporelle ou imaginaire (avec imagination représentative). [mystique concret]				
Délire hallucinatoire (avec imagination représentative), le sujet entend, voit, sent des êtres.	Délire d'influence (sans imagination représentative), Le sujet dit qu'on lui envoie des idées, sentiments, pensées...				

PRINCIPAUX AUTEURS, *NEUROLOGUES*,
ALIENISTES ET *PSYCHIATRES FRANÇAIS*,
AYANT REALISE DES TRAVAUX SUR LA
MYSTIQUE ET LE *DEMONIAQUE* (XIX^e-XX^e siècles)

XIX^e s.

- Ecole de *PHYSIOLOGIE*
HISTORIQUE [1830-1871]

J. BAILLARGER
L. F. CALMEIL
F. LEURET
M. MACARIO
C. MARC
J. J. MOREAU de TOURS

Ancêtres

Revendiqués : [P. PINEL et J. E. ESQUIROL]

- Ecole de la *SALPETRIERE*
NEUROLOGIE [1872- 1909]

M. APTE (thèse)	A. PITRES
G. BALLE	M. PROUVOST (thèse)
D. BOURNEVILLE	P. REGNARD
J. M. CHARCOT	J. REGNAULT(thèse)
G. GILLES de la TOURETTE	P. RICHER
G. LEGUE	H. ROUBY
H. MEIGE	J. SEGLAS

Ancêtres

revendiqués : [A. AXENFELD]

- Divers : A. BRIERRE de BOISMONT
B. BALL
M. CERISE
A. CULLERRE
H. DAGONET
J. M. DUPAIN (thèse)

R. HYVERT (thèse)
H. LEGRAND DU SAULLE
V. MAGNAN
E. REGIS
L. F. RENAUDIN

XX^e s.

A. ABADIR (thèse)
M. ABED (thèse)
X. ABELY
F. ACHILLE DELMAS
R. ARTUR (thèse)
A. AUMAITRE (thèse)
Y. AVERLANT (thèse)
H. BARTE
H. *BARUK*
C. BINET-SANGLE
C. *BLONDEL*
P. CHASLIN
H. CLAUDE
J. CLOITRE (thèse)
G. *DUMAS*
V. DUSS (thèse)

H. EY
M. FAVE (thèse)
J. GARCETTE (thèse)
L. et J. *GAYRAL*
E. GELMA
P. *GISCARD*
C. GRIMBERT
B. HERTZOG (thèse)
P. *JANET*
T. KAMMERER
M. *LAIGNEL-LAVASTINE*
A. LANTENOIS
M. LEGRAIN
J. *LEVY-VALENSI*
J. *HERMITTE*

P. MARCHAIS
A. *MARIE*
J. MAUVAIS (thèse)
M. ORAISON
C. *PEZET* (thèse)
C. POTTIER
P. *QUERCY*
F. *REGNAULT*
J. ROGUES DE FURSAC
R. ROUZES (thèse)
H. *THULIE*
J. *VINCHON*

Si le XIX^e siècle semble bien délimité à partir de trois pôles, *l'école de la Salpêtrière* prenant le relais, officieusement, du courant de *physiologie historique*, avec en marge, *divers* auteurs qui gravitèrent autour de ces deux axes de référence. Le XX^e siècle ne sera pas aussi fédérateur en matière de groupes ou d'écoles regroupant des psychiatres travaillant sur le *mystique* ou le *démoniaque*, références donc plus éclatées, où nous avons néanmoins mis les auteurs les plus notables en italique.

PRINCIPAUX MANUELS, PRECIS, TRAITES,
 DICTIONNAIRES, GLOSSAIRES et LEXIQUES,
 DE LA PREHISTOIRE DE LA PSYCHOPATHOLOGIE
 (XVI^e - XVIII^e s.) VIA LA MEDECINE ALIENISTE (XIX^e s.)
 ET LA PSYCHIATRIE FRANCAISE (XX^e s.)

□ Préhistoire de la Psychopathologie.

WIER Jean. *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis, libri sex, aucti et recogniti*. Bâle, **1563**, 479 p. Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantements et sorcelleries (traduits en françois à partir du latin en 1567 par Jacques GREVIN) puis retraduit en 1885 dans la « *bibliothèque diabolique* » des salpêtriers sous le titre, *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infâmes, des sorcières et empoisonneurs : des ensorcelez et démoniaques et de la guérisons d'iceux : item de la punition que méritent les magiciens, les empoisonneurs et les sorciers*, en deux volumes, LIX-624 et VI-608 p.

BURTON Robert. *The anatomy of melancholy, what it is with all the kinds, causes, symptoms, prognostics and several cures of it : in three partitions with their several sections, members and subsections, philosophically, medicinally, historically opened and cut up by Democritus junior to wich is prefixed a satyrical preface conducing to the following discourse*. Oxford : Cripps, **1621**, LXXXIII - 784 - VIII. (Democritus junior étant un pseudonyme de Robert BURTON).

ZACCHIAS Paolo. *Quaestiones medico-legalium 1624-1650. Lib. II, tit. I. De dementia et rationis laesione et morbis omnium qui rationem laedunt, continens questiones viginli Ires*. Roma, **1625**.

BOISSIER de SAUVAGES DE LA CROIX François. *Nosologia methodica, sistens morborum classes, genera et species juxta Sydenhami mentem & Botanicorum ordinem*. (Nosologie méthodique ou distribution des maladies en classes, en genres et en espèces suivant l'esprit de Sydenham et la méthode des Botanistes). Amsterdam : Frères de Tournes, **1763**, 4 vol.

CULLEN William. *First Lines in the practice of physic*. Edinburg : Elliott, **1777-1784**, 4 vol. Le deuxième volume, consacré aux « névroses » sera traduit en français en 1785 par Philippe PINEL sous le titre d'*Institutions de médecine pratique*.

TISSOT Samuel Auguste. *Traité des nerfs et de leurs maladies : de la catalepsie, de l'extase, de l'anoesthésie, de la migraine, et des maladies du cerveau*. Paris : P. F. Didot le jeune, **1778-1783**, 6 vol.

CHIARUGI Vincenzo. *Della Pazzia in genere e in specie. Trattato medico-analitico. Con una centuria di osservazioni*. Florence : L. Carlieri, **1793 - 1794**, 3 tomes en 1 volume.

□ Médecine aliéniste et neurologie.

PINEL Philippe. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*. Paris : Richard, Caille et Ravier, **1801** (an IX), LVI-318 p.

GEORGET Etienne. *De la physiologie du système nerveux : et spécialement du cerveau : recherches sur les maladies nerveuses en général : et en particulier sur le siège, la nature et le traitement de l'hystérie, de l'hypocondrie, de l'épilepsie et de l'asthme convulsif*. Paris : Baillière, **1821**, 2 vol.

ESQUIROL Jean Etienne Dominique. *Des maladies mentales considérées sous les rapports médicaux, hygiéniques et médico-légal*. Paris : J. B. Baillière, **1838**, 2 vol., VI-393 p. ; VI-380 p.

PARCHAPPE Maximilien. *Traité théorique et pratique de la folie, observations particulières et documents nécroscopiques*. Rouen : imp. de Périaux, **1841**, VI-392 p.

LUCAS Prosper. *Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle dans les états de santé et de maladie du système nerveux avec l'application méthodiques des lois de la procréation au traitement général des affections dont elle est le principe*. Paris : J. B. Baillière, **1847-1850**, 2 vol.

FALRET Jean-Pierre. *Leçons cliniques de médecine mentale faite à l'Hospice de la Salpêtrière. 1^{ère} partie, symptomatologie générale des maladies mentales*. Paris : J. B. Baillière, **1854**, VIII - 270 p.

RENAUDIN Louis-François. *Etudes médico-psychologiques sur l'aliénation mentale*. Paris : J. B. Baillière, **1854**, 811 p.

MOREL Bénédicte-Augustin. *Traité des maladies mentales*. Paris : Victor Masson, **1859**, X-866 p.

DAGONET Henri. *Nouveau traité élémentaire et pratique des maladies mentales, suivi de considérations pratiques sur l'administration des asiles d'aliénés*. Paris : Baillière, 2^e éd. rev. et aug., **1876**, IV - 732 p. (1^{ère} parution : 1862).

CHARCOT Jean-Martin. *Leçons sur les maladies du système nerveux, 1872-1873*. Paris : Delahaye et Lecrosnier, **1877**, 2 vol., 443 p. ; 496 p.

BALL Benjamin. *Leçons sur les maladies mentales*. Paris : Asselin, **1880**, X -884 p. (1^{ère} parution : 1876).

RICHER Paul. *Etudes cliniques sur la grande hystérie ou hystéro-épilepsie*. Paris : Delahaye et Lecrosnier, 2^e éd. rev. et aug., **1885**, XV - 975 p. (1^{ère} parution : 1881).

REGIS Emmanuel. *Manuel pratique de médecine mentale*. Paris : O. Doin, **1885**, XXIV-611 p. (Nombreuses rééditions successives sous le titre de *précis de psychiatrie*, dont la 5^e édition, datant de 1913, évoque même les théories de FREUD !).

FALRET Jules. *Etudes cliniques sur les maladies mentales et nerveuses*. Paris : J. B. Baillière et fils, **1890**, VIII - 623 p.

BAILLARGER Jules. *Recherches sur les maladies mentales*. Paris : G. Masson, **1890**, 2 vol., XI -734 p. ; 752 + 12 pl.

MAGNAN Valentin. *Leçons cliniques sur les maladies mentales. Le Délire chronique à évolution systématique*. Paris : Lecrosnier, **1891**.

SEGLAS Jules. *Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses*. Paris : Asselin et Houzeau, **1895**, VII - 835 p.

GARNIER Paul, COLOLIAN Paul. *Traité de thérapeutique des maladies mentales et nerveuses*. Paris : J. B. Baillière, **1901**, XVI - 486 p.

□ Psychiatrie

Traité de pathologie mentale./ Sous la dir. de Gilbert BALLEET. Paris : O. Doin, **1903**, XIV - 1600 p.

ROGUES DE FURSAC Joseph. *Manuel de psychiatrie*. Paris : F. Alcan, **1903**, VI- 314 p.

Traité international de psychologie pathologique et de thérapeutique des maladies mentales./ Sous la dir. de Auguste MARIE. Paris : F. Alcan, **1911**, 3 tomes. Psychopathologie générale (t. 1), VIII - 1028 p. ; Psychopathologie clinique (t. 2), XXIII - 1000 p. ; Psychopathologie appliquée (t. 3), VIII - 1087 p.

CHASLIN Philippe. *Eléments de semiologie et clinique mentales*. Paris : Asselin et Houzeau, **1912**, XXIV - 956 p.

Traité de pathologie mentale et de thérapeutique appliquée./ Sous la dir. de Emile SERGENT, Louis RIBADEAU-DUMAS, Léon BABONNEIX. Paris : Maloine, **1921**, tome VII (psychiatrie), vol. 2.

DIDE Maurice, Paul GUIRAUD. *Psychiatrie du médecin praticien*. Paris : Masson & Cie, **1922**, 415 p. (Ouvrage réédité de nombreuses fois et remanié largement).

SOLLIER Paul, COURBON Paul. *Pratique séméiologique des maladies mentales*. Paris : Masson, **1924**, XX - 457 p.

LEVY-VALENSI Joseph. *Précis de psychiatrie*. Paris : J. B. Baillière, **1926**, XI - 504 p.

CODET Henri. *Psychiatrie*. Paris : Doin, **1926**, 216 p.

BARBE André, LAIGNEL-LAVASTINE Maxime, DELMAS Achille. *La pratique psychiatrique*. Paris : J. B. Baillière et fils, **1929**, 891 p.

NATHAN Marcel. *Manuel élémentaire de psychiatrie*. Paris : Masson, **1930**, 319 p.

BOREL Jacques. *Précis de diagnostic psychiatrique*. Bordeaux : Delmas, **1939**, 181 p.

CLERAMBAULT Gaetan Gatien de. *Œuvre psychiatrique*. Paris : PUF, **1942**, 2 vol., XVI - 858 p.

BARBE André. *Précis de psychiatrie*. Paris : O. Doin, **1950**, VIII - 1115 p.

BARUK Henri. *Précis de psychiatrie*. Paris : Masson, **1950**, XXIII - 641 p.

POROT Antoine, AUBIN Henry. *Manuel alphabétique de psychiatrie clinique, thérapeutique et médico-légale*. Paris : PUF, **1952**, VIII - 436 p. (le manuel sera régulièrement remanié et enrichi, sa 7^e édition de 1996 comportera VIII - 755 p.)

Encyclopédie Médico-chirurgicale. Psychiatrie. / Sous la dir. de Henry EY. Paris : Masson, **1955 - aujourd'hui**, 5 vol., systématiquement réactualisés à partir de nouveaux fascicules.

HENDERSON David, GILLESPIE Robert D. *Manuel de psychiatrie pour les étudiants et les praticiens*. 2 vol. Paris : PUF, **1955**, 774 p.

EY Henri, BRISSET Charles, BERNARD Paul. *Manuel de psychiatrie*. Paris : Masson, **1960**, 1013 p. (Régulièrement réédité et remanié jusque dans sa 6^e édition de 1989, XXVIII - 1166 p.).

GAYRAL Louis. *Précis de psychiatrie*. Paris : J. B. Baillière, **1962**, 410 p.

MINKOWSKI Eugène. *Traité de psychopathologie*. Paris : PUF, **1966**, XIX - 755 p.

SCHULLER Edmond. *Dictionnaire des termes psychiatriques*. Orléans : Laboratoires Servier, **1970**, non paginé.

MARCHAIS Pierre. *Glossaire de psychiatrie*. Paris : Masson et Cie, **1970**, XV - 238 p.

BIERENS DE HAAN Barthold. *Dictionnaire critique de psychiatrie*. Paris : Le Hamcau, **1980**, 297 p.

Précis de psychiatrie. / Sous la dir. de KOUPERNIK Cyrille, LOO Henri, ZARIFIAN Edouard. Paris : Flammarion, **1982**, V - 479 p.

MENDLEWICZ Julien. *Manuel de psychiatrie biologique*. Paris : Masson, **1987**, VI - 254 p.

GARRABE Jean. *Dictionnaire taxinomique de psychiatrie*. Paris : Masson, **1989**, VIII - 236 p.

Dictionnaire de psychiatrie et de psychopathologie clinique. / Sous la dir. de Jacques POSTEL, Paris : Larousse, **1993**, VIII - 630 p.

1000 mots clés pour la santé mentale : vocabulaire de la psychiatrie. Paris : éd. de la santé, **1993**, V-216 p.

Traité de psychopathologie./ Sous la dir. de Daniel WIDLOCHER, Paris : PUF, **1994**, VIII - 1005 p.

Classification internationale des maladies. Dixième révision (CIM - 10/ ICD - 10). Chapitre V (F). Troubles mentaux et troubles du comportement : critères diagnostiques pour la recherche. Paris : Masson ; Genève : Organisation Mondiale de la Santé, **1994**, XVI - 226 p.

Dictionnaire de la folie : Les mille et un mots de la déraison./ Sous la dir. de POMMEREAU Xavier, MARC Sandrine. Paris : Albin Michel, **1995**, 493 p.

THULLIER Jean. *La Folie : histoire et dictionnaire.* Paris : Robert Laffont, **1996**, 827 p.

TRIBOLET Serge, PARADAS Christophe. *Les loges de la folie. Tome 1, les 2000 citations de la folie.* Thoiry : éd. Heures de France, **1996**, 262 p.

KAPSAMBELIS Vassilis. *Termes psychiatriques français d'origine grecque.* Paris : Masson, **1997**, 136 p.

D S M - IV : soins primaires./ D S M - IV - PC work group (Etats-Unis). Paris : Masson, **1998**, XVII - 247 p. (1^{ère} parution américaine de cette 5^e version : 1994).

Les Objets de la psychiatrie. Dictionnaire des concepts en psychiatrie./ Sous la dir. de PELICIER Yves, BRENOT Philippe. Le Bouscat : L'esprit du temps, **1999**, 662 p.

Glossaire psychiatrique./Sous la dir. de FINELTAIN Ludwig et alii. Paris : Frison-Roche, **1999**, 139 p.

Dictionnaire de psychiatrie./Sous la dir. de JUILLET Pierre et alii. Paris : Conseil international de la langue française, **2000**, 415 p.

LANDRY Michel. *Manuel alphabétique du psychiatriisme.* Paris : L'Harmattan, **2001**, 192 p.

REVEC Serge, LACOMME Chantal. *PSY : dictionnaire pratique et thématique de psychiatrie, psychanalyse et psychothérapie.* Paris : Ellipses, **2004**, 432 p.

GODFRYD Michel. *Vocabulaire psychologique et psychiatrique.* Paris : PUF, **2005**, 127 p. (1^{ère} parution : 1993).

Dictionnaire critique des termes de psychiatrie et de santé mentale./Sous la dir. éd. AMSLEM -KIPMAN Amélie et alii. Rueil-Malmaison : Doin, **2005**, XIII - 479 p.

Manuel de psychiatrie./Sous la dir. de GUELFY Julien-Daniel, ROUILLON Frédéric. Issy - les-Moulineaux : Elsevier Masson, **2007**, XXXII - 777 p. (Le manuel s'inscrit officiellement comme le successeur de celui rédigé jadis par EY, BRISSET et BERNARD).

PREHISTOIRE & HISTOIRE DE
LA *MEDECINE ALIENISTE* et DE LA *PSYCHIATRIE*,
A PARTIR D'UNE **HISTORIOGRAPHIE INTERNATIONALE**
DE TYPE OCCIDENTALE, FONDEE SUR
DES MONOGRAPHIES OU DES OUVRAGES COLLECTIFS
[1830-2007]

FRIEDREICH Johann B. *Versuch einer Literärgeschichte der Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten. Von den ältesten Zeiten bis zum neunzehnten Jahrhundert.* Würzburg : C. Strecker, **1830**, 655 p. [All.]

HEINROTH Johann Christian. *Geschichte und Kritik des Mysticismus aller bekannten Völker und Zeiten. Ein Beitrag zur Seelen heilkunde.* Leipzig : Hartmann, **1830**, VIII - 532 p. [All.]

TRELAT Ulysse. *Recherches Historiques sur la folie.* Paris : J. B. Baillièrre, **1839**, XII - 136 p. [Fr.]

ARCHAMBAULT Théophile. *Traité de l'aliénation mentale ou de la nature, des causes, des symptômes et du traitement de la folie comprenant des observations sur les établissements d'aliénés* par W. C. ELLIS, traduit par T. ARCHAMBAULT. Paris : de Just Rouvier, **1840**, CXLJ- 1180. Introduction historique [...] par le traducteur, p. III - CXXIII.

CALMEIL Louis-Florentin. *De la Folie, considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire, depuis la renaissance des sciences en Europe jusqu'au dix neuvième siècle ; description des grandes épidémies de délire simple ou compliqué, qui ont atteint les populations d'autrefois et régnées sur les monastères. Exposé des condamnations auxquelles la folie méconnue a souvent donné lieu.* Paris : J. B. Baillièrre, **1845**, 2 vol., 534 p., VII - 523 p. [Fr.]

IDELER Karl-Wilhelm. *Versuch einer Theorie des Religiösen Wahnsinns. Ein Beitrag zur Kritik der Religiösen Wirren der Gegenwart. Teil 1 : die Erscheinungen des Religiösen Wahnsinns. Teil 2 : die Entwicklung des Religiösen Wahnsinns.* Halle, **1848 - 1850**, X - 557 p., IV- 687. [All.]

SZAFKOWSKI Louis Rufin. *Recherches sur les hallucinations, au point de vue de la psychologie, de l'histoire et de la médecine légale.* Montpellier : Castel, **1849**, 296 p. [Fr.]

MOREAU (de Tours) Jacques-Joseph. *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire ou De l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel.* Paris : V. Masson, **1859**, XIII - 576 p. [Fr.]

POSTEL Eugène. *Etudes et Recherches philosophiques et Historiques sur les Hallucinations et la Folie jusqu'à la fin du siècle dernier.* Caen : imp. de B. de Laporte, **1859**, 131 p. (Tiré à 200 exemplaires). [Fr.]

BRIERRE de BOISMONT Alexandre. *Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, des rêves, du magnétisme et du somnambulisme*. Paris : G. Baillière, **1862**, 3^e éd. aug., XVI - 719 p. (1^{ère} parution : 1845). [Fr.]

ULLERSPERGER Johannes-Baptist. *Die Geschichte der Psychologie und der Psychiatrik in Spanien von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*. Würzburg : A. Stuber, **1871**, X-194 p. [All.]

DESPINE Prosper. *De la folie au point de vue philosophique ou plus spécialement psychologique étudiée chez le malade et chez l'homme en santé*. Paris : F. Savy, **1875**, XII - 1002 p. [Fr.]

TUKE Daniel Hake. *Chapters in the history of the insane in the British Isles*. Londres : K. Paul, Trench & co., **1882**, X - [2] - 548 p. (4 illustrations). [G. B.]

CHARCOT Jean-Martin, RICHER Paul. *Les démoniaques dans l'art*. Paris : Delahaye et Lecrosnier, **1887**, XII - 116 p. (75 illustrations). [Fr.]

REGNARD Paul. *Les maladies épidémiques de l'esprit. Sorcellerie, magnétisme, morphinisme, délire des grandeurs*. Paris : Plon-Nourrit, **1887**, XII - 431 p. (119 illustrations). [Fr.]

DUPOUY Edmond. *Le Moyen-âge médical. Les médecins au moyen-âge, les grandes épidémies : démonomanie, sorcellerie, spiritisme. La médecine dans la littérature du moyen-âge, historiens, poètes, auteurs dramatiques*. Paris : Meurillon, **1888**, VII - 372 p.

RICHER Paul. *L'art et la médecine*. Paris : Gaultier et cie, **1902**, [3] - 562 p. Chap. 1. Les démoniaques, p. 10-165. (Comporte 94 illustrations pour cette partie). [Fr.]

WEYGANDT Wilhelm. *Atlas und Grundriss der Psychiatrie*. Munchen : Lehmann, **1902**, XX - 663 - 12 p. (276 illustrations et 24 tableaux). [All.]

DUPOUY Edmond. *Psychologie morbide. Des vésanies religieuses. Erreurs, croyances fixes, hallucinations et suggestions collectives*. Paris : éd. Paul Leymanie, **1907**, 237 p. [Fr.]

NASS Lucien. *Les Névrosés de l'Histoire. La Névrose des races royales. Les faux Messies. Les névroses Sociales, Religieuses, Coloniales*. Paris : Librairie Universelle, **1908**, 329 p. (10 illustrations). [Fr.]

SEMELAIGNE René. *Aliénistes et philanthropes. Les Pinel et les Tuke*. Paris : Steinheil éd., **1912**, 2 ff - 548 p. [Fr.]

KRAEPELIN Emil. *Hundert Jahre Psychiatrie. Ein Beitrag zur Geschichte menschlicher Geistung*. Berlin : Julius Springer, **1918**, 115 p. [All.]

JANET Pierre. *Les médications psychologiques. Etude historique, psychologique et clinique sur les méthodes de la psychothérapie*. Paris : Félix Alcan, 3 volumes, **1919**, 346 p., 308 p., 494 p. [Fr.]

KIRCHHOFF Théodor. *Deutsche Irrenärzte. Einzelbilder ihres Lebens und Werkens*. Berlin : J. Springer, **1921-1924**, 2 vol., VIII - 274 p. [All.]

BIRNBAUM Karl. *Geschichte der psychiatrischen Wissenschaft, Handbuch der Geisteskrankheiten*. Berlin : J. Springer, **1928**. [All.]

ADAM Hermann A. *Ueber Geisteskrankheit in alter und neuer Zeit. Ein Stück Kulturgeschichte in Wort und Blick*. Regensburg : Rath, **1928**, 158 p. (96 illustrations). [All.]

LAIGNEL-LAVASTINE Maxime, VINCHON Jean. *Les malades de l'esprit et leurs médecins du XVI^e au XIX^e siècle. Les étapes des connaissances psychiatriques de la Renaissance à Pinel*. Paris : éd. médicales Norbert Maloine, **1930**, 377 p. (65 illustrations). [Fr.]

SEMELAIGNE René. *Les pionniers de la psychiatrie française avant et après Pinel*. Paris : J. B. Baillière, **1930-1932**, 2 vol., 357 p. ; 285 p. [Fr.]

ZILBOORG Gregory. *The Medical Man and the Witch During the Renaissance*. Baltimore : The Johns Hopkins Press, **1935**, X - 215 p. (14 illustrations). [USA]

CASSINELLI Bruno. *Historia de la locura*. Milan, **1936**, XVII - 481 p. [It.]

VIE Jacques. *Histoire des grandes maladies et de quelques disciplines médicales*./ed. Maxime LAIGNEL-LAVASTINE. Paris : Albin Michel, **1936**, 659 p. Histoire de la psychiatrie, p. 278-322. (24 illustrations). [Fr.]

WHITWELL James Richard. *Historical Notes on Psychiatry. Early times-end of 16 th Century*. Londres : H. K. Lewis ed., **1936**, 252 p. [G. B.]

DEUTSCH Albert. *The Mentally Ill in America : A History of Their Care and Treatment from Colonial Times*. New-York : Doubleday, Doran and Company, **1937**, XVII -530 p. [USA].

SZUMOWSKI Wladyslaw. *Névroses et psychoses au moyen-âge et aux temps modernes*. Paris : éd. Hippocrate, **1939**, 64 p. (10 illustrations). [Fr.]

ZILBOORG Grégory, HENRY George W. *A History of Médical Psychology*. New-York : Norton & Co, **1941**, 607 p. (17 illustrations). [USA]

LEWIS Nolan. *A Short history of Psychiatric Achievment*. New-York : W. W. Norton & co, **1941**, 275 p. [USA]

One Hundred Years of American Psychiatry./Ed. by James King HALL. New-York : Columbia University Press, **1944**, XXIV- 649 p. [USA]

FERRIO Carlo. *La psiche ei nervi. Introduzione storica ad ogni studio di psicologia, neurologia e psichiatria*. Torino : Unione tipografico editrice, **1948**, XII-522 p. [It.]

EY Henri. *Etudes psychiatriques. Historique, méthodologie, psychopathologie générale*. 2^e éd. revue et corrigée. Paris : Desclée de Brouwer, **1952**, tome 1, 296 p. (1^{ère} parution : 1948, suivront deux autres tomes, un quatrième fut annoncé mais jamais publié). [Fr.]

Encyclopédie médico-chirurgicale. Psychiatrie./ed. par Henri EY, Paris : éditions techniques, **1955 - aujourd'hui** ; en 5 tomes constitués de dizaines de fascicules, systématiquement réactualisés, et abondant en introductions historiques.

Grosse Nervenärzte./Ed. Kurt KOLLE. Stuttgart : Thieme Verlag, Vol. 1. **1956** ; II, **1959** ; III, **1963**. [All.]

ACKERKNECHT Erwin. *Kurze Geschichte der Psychiatrie.* Stuttgart : F. Enke, **1957**, IX- 99 p. [All.]

GLAUS Alfred, et alii. *Beiträge zur Geschichte der Psychiatrie und Hirnanatomie.* Basel : S. Karger, **1957**, 120 p. [All.]

ALTSCHULE Mark D. *Roots of Modern Psychiatry : Essays in the history of psychiatry.* New-York : Grune & Stratton, **1957**, 208 p. [USA]

SCHNECK Jérôme. *A History of Psychiatry.* Springfield : Charles C. Thomas, **1960**, IX - 196 p. [USA]

STAROBINSKI Jean. *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900.* Bâle : Documenta Geigy, **1960**, 101 p. (Thèse médecine : Université de Lausanne 1960). [Suisse]

LEIBBRAND Werner, WETTLEY Annemarie. *Der Wahnsinn. Geschichte des abend-ländischen Psychopathologie.* Freiburg : Karl Alber, **1961**, XIII - 698 p. [All.]

LEIGH Denis. *The Historical Development of British Psychiatry. Vol. 1, 18 th. and 19 th. centuries.* New-York, Londres : Pergamon Press, **1961**, XIV - 277 p. [G. B.]

FOUCAULT Michel. *Folie et déraison, histoire de la folie à l'âge classique.* Paris : Plon **1961**, XI - 672 p. Thèse de lettres : Université de Paris, Sorbonne. [Fr.]

SZASZ Thomas. *The Myth of Mental Illness : Foundations of a theory of Personal conduct.* London Paladon, **1961**, 296 p. [USA]

ROBACK Abraham. *History of psychology and psychiatry.* New-York : Philosophical Library, **1961**, IX - 422 p. (16 illustrations). [USA].

HUNTER Richard, MACALPINE Ida. *Three hundred years of psychiatry 1535-1860. A history presented in selected texts.* London : Oxford university press, **1963**, XXVIII -1108 p. (204 illustrations). [USA]

VEITH Ilza. *Hysteria, the history of a disease.* Chicago : University of Chicago press, **1965**, 301 p. (13 fig. et 14 planches). [USA]

ALEXANDER Franz G, SELESNIK Sheldon Y. *The history of psychiatry : an evaluation of psychiatric thought and practice from prehistoric times to the present.* New-York : Harper & Row, **1966**, XVI - 471 p. [USA]

RISTICH DE GROOTE Michèle. *La folie à travers les siècles.* Paris : R. Laffont, **1967**, 373 p. (13 illustrations). [Fr.]

HARMS Ernest. *Origins of Modern Psychiatry*. Springfield : Charles C. Thomas publisher, **1967**, XIV- 252 p. [USA]

VÖLGYESI Franz A. *Die Seele ist alles. Von der Dämonologie sur Heilhypnose*. 2^e éd. revue et corrigée. Zurich : Orell Füssli Verlag, **1967**, 237 p. (164 phot. et 33 fig. dans le texte). (1^{ère} parution : 1941). [Hongrie]

BARUK Henri. *La psychiatrie française de Pinel à nos jours*. Paris : PUF, **1967**, 152 p. [Fr.]

ROSEN George. *Madness in Society. Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness*. Chicago : University of Chicago Press, **1968**, X - 337 p. [USA]

VERMOREL Henri, MEYLAN André. *Cent ans de Psychiatrie : essai sur l'histoire des institutions psychiatriques en France de 1870 à nos jours*. Paris : éd. du Scarabée, **1969**, 81 p. [Fr.]

ROBACK Abraham, KIERNAN Thomas. *Pictorial History of Psychology and Psychiatry*. New York : philosophical Library, **1969**, 294 p. (429 illustrations). [USA]

SAURI Jorge. *Historia de las ideas psiquiatricas*. Buenos Aires, Mexico : C. Lohlé, **1969**, 443 p. + 5 p. [Arg.]

SZASZ Thomas. *The Manufacture of Madness : A comparative Study of the Inquisition and the mental health movment*. New-York : Delta Book, **1970**, 383 p. [USA]

ELLENBERGER Henri F. *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New-York : Harper Collins Publishers Inc, **1970**, XIV - 932 p. (43 illustrations). [Suisse]

PELICIER Yves. *Histoire de la psychiatrie*. Paris : PUF que sais-je ?, **1971**, 128 p. (Sera ultérieurement remanié et connaîtra cinq éditions, jusqu'en 1994) [Fr.]

ROCCATAGLIATA Giuseppe. *Storia della psichiatria antica*. Milan : Ulrico Hoepli Editore, **1973**, 351 p. [It.]

World History of Psychiatry. /Ed. par John G. HOWELLS. New-York : Brunner-Mazel édition, **1975**, XXV - 770 p. (132 illustrations) [USA]

CASTEL Robert. *L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*. Paris : éd. de minuit, **1976**, 333 p. [Fr.]

RIESE Herta. *Historical Exploratives in Medicine and in Psychiatry*. New-York : Singer Publ., Mayer Gross, **1978**. [USA]

JACCARD Roland. *La folie*. Paris : PUF que sais-je ?, **1979**, 128 p. [Fr.]

MOREL Pierre, QUETEL Claude. *Les fous et leurs médecines de la Renaissance au XIX^e siècle*. Paris : Hachette, **1979**, 302 p. (74 illustrations). [Fr.]

VIE Jacques, BARUK Henri. *Histoire de la médecine, de la pharmacie, de l'art dentaire et de l'art vétérinaire.*/Sous la dir. de Jacques POULET, Jean-Charles SOURNIA, Marcel MARTINY. Paris : Albin Michel/ P. Laffont/ Tchou, **1979**, tome 6. Histoire de la Psychiatrie, p. 10-51. (59 illustrations). [Fr.]

BERCHERIE Paul. *Les fondements de la clinique. Histoire et structure du savoir psychiatrique.* Paris : Navarin, **1980**, 307 p. (47 illustrations). [Fr.]

PIGEAUD Jacky. *La maladie de l'âme : étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique.* Paris : Les Belles Lettres, **1981**, II - 588 p. (Thèse de Lettres : Paris 5, 1978). [Fr.]

ROCCATAGLIATA Giuseppe. *Radici storiche della psicopatologia.* Napoli : Liguori, **1982**, 320 p. [It.]

PICHOT Pierre. *Un siècle de psychiatrie.* Paris : Roche, **1983**, 189 p. [Fr.]

TRILLAT Etienne. *Histoire de l'hystérie.* Paris : Seghers, **1986**, 282 p. - 8 p. de pl. [Fr.]

BEAUCHESNE Hervé. *Histoire de la psychopathologie.* Paris : PUF, **1986**, 268 p. [Fr.]

ROCCATAGLIATA Giuseppe. *A History of ancient psychiatry.* New-York, Westport, London : s. n., **1986**, IX - 297 p. [USA]

COLLEE Michel, QUETEL Claude. *Histoire des maladies mentales.* Paris : PUF que sais-je ?, **1987**, 127 p. [Fr.].

PORTER Roy. *Mind Forg'd Manacles : A History of Madness in England from the Restauration to the Regency.* London : Athlome Press, **1987**, XII - 412 p. [G. B.]

GOLDSTEIN Jan. *Console and Classify : The French psychiatric profession in the nineteenth century.* Cambridge ; New-York : Cambridge University press, **1987**, XIII - 414 p. [USA]

BONNET Henri. *Histoire de la psychiatrie à Lyon. De l'Antiquité à nos jours.* Lyon : Cesura Lyon Edition, **1988**, IV- 301 p. (35 illustrations). [Fr.]

Images et psychiatrie : Repères et rencontre. Paris : Lilly France, **1990**, 156 p., 175 illustrations. (Tiré à 3000 exemplaires). [Fr.]

CELLARD André. *Histoire de la folie au Québec : de 1600 à 1850.* Québec : Boréal, **1991**, 280 p. [Canada].

DOWBIGGIN Ian R. *Inheriting madness : Professionalization and Psychiatric knowledge in nineteenth Century France.* Berkley : University of California press, **1991**, X -217 p. [USA]

British Psychiatry's Strange Past : 150 Years of British Psychiatry, 1841-1991./ Ed. by German E. BERRIOS, Hugh L. FREEMAN. London : Gaskell, **1991**, XV - 464 p. [G.B.].

GUARNIERI Patrizia. *La storia della Psichiatria : Un secolo di Studi in Italia.* Florence : Léo S. Olschki, **1991**, 156 p. [It.]

LAHARIE Muriel. *La folie au Moyen-âge : XI^e - XIII^e siècles*. Paris : le léopard d'or, **1991**, 307 p. - [26] p. de planches. (82 illustrations). [Fr.]

GARRABE Jean. *Histoire de la schizophrénie*. Paris : Seghers, **1992**, 329 p. [Fr.]

Hysteria beyond Freud. /Ed. by Sander GILMAN et alii. Los Angeles : University of California Press, **1993**, XXIV - 478 p. [USA]

KEATING Peter. *La science du mal : l'institution de la psychiatrie au Québec : 1800-1914*. Montréal : Boréal, **1993**, 208 p. [Canada]

POSTEL Jacques, ALLEN David. *La psychiatrie*. Paris : Larousse, **1994**, 783 p. [Fr.]

SWAIN Gladys. *Dialogue avec l'insensé*. Paris : Gallimard, **1994**, 283 p. [Fr.]

Discovering the History of Psychiatry. /Ed. by Mark MICALÉ, Roy PORTER. New-York, Oxford : Oxford University Press, **1994**, XII - 480 p. [USA]

BLASSIUS Dirk. *Einfache Seelenstörung. Geschichte der deutschen Psychiatrie. 1800-1945*. Frankfurt : Fischer Taschenbuch, **1994**, 250 p. [All.]

GONZALES DURO Enrique. *Historia de la locura en España. T. I, Siglos XIII al XVII*. Madrid : Temas de hoy, **1994**, 390 p. (illustrés). [Esp.]

BERRIOS German, PORTER Roy. *A history of clinical psychiatry (the origin and history of psychiatric disorders)*. New-York : University press, **1995**, XX - 684 p. [USA]

MOREL Pierre. *Dictionnaire biographique de psychiatrie*. Paris : Empêcheur de penser en rond, **1995**, 253 p. (1^{ère} parution en 1983, intégré à la *Nouvelle histoire de la psychiatrie*). [Fr.]

GONZALES DURO Enrique. *Historia de la locura en España. T. II, Siglos XVII y XIX*. Madrid : Temas de hoy, **1995**, 396 p. (illustrés). [Esp.]

BERRIOS German E. *The history of mental symptoms : descriptive psychopathology since the nineteenth century*. Cambridge : University press, **1996**, XIV-565 p. [G. B.]

THUILLIER Jean. *La Folie : histoire et dictionnaire*. Paris : Robert Laffont, **1996**, 827 p. Première partie : histoire de la folie et de la psychiatrie, p. 1 - 229. (16 illustrations). [Fr.]

GONZALES DURO Enrique. *Historia de la locura en España. T. III, Del reformismos de siglo XIX al franquismo*. Madrid : Temas de hoy, **1996**, 367 p. (illustrés) [Esp.]

GILMAN Sander. *Seeing the Insane. A cultural history of madness and art in the Western World*. Lincoln : University of Nebraska Press, **1996**, XIII- 256 p. (301 illustrations). [USA]

BARRETT Robert. *The psychiatric team and the social definition of schizophrenia : an anthropological study of person and illness*. Cambridge : Cambridge University Press, **1996**, XX - 337 p. [G. B.]

REISACHER Bruno. *Classer et nommer : Historique et fondements de l'exigence nosographique de la psychiatrie aliéniste française du XIX^e siècle*. Thèse de médecine, Strasbourg 1, **1996**, 408 p. Dirigé par Michel PATRIS.

STOCKMAN René. *Ni rime ni raison : histoire de la psychiatrie*. Gand : Musée Dr. Guislain, **1996**, 286 p. [Belgique].

HAUSTGEN Thierry. *Une histoire des psychoses*. Paris : Norbert Attali, **1997**, 464 p. (Recueil d'articles initialement publiés dans des périodiques tel *Synapse*...) [Fr.]

SCHORTER Edward. *A History of psychiatry. From the Era of the Asylum to the Age of Prozac*. New-York : John Wiley and sons, **1997**, 448 p. [can.].

LANTERI-LAURA Georges. *Essai sur les paradigmes de la psychiatrie moderne*. Paris : éd. du Temps, **1998**, 286 p. [Fr.]

KUTZER Michael. *Anatomie des Wahnsinns. Geisteskrankheit im medizinischen Denken der frühen Neuzeit und die Anfänge der pathologischen Anatomie*. Pressler Hürtgenwald, **1998**, 293 p. (7 illustrations). [All.].

SAVARELLI Jean-Pierre. *Une histoire de la psychiatrie : de sa naissance à sa médicalisation*. Thèse de médecine, Lyon 1, **1998**. Dirigé par Benoît HOESTLANDT.

WEINER Dora B. *Comprendre et soigner : Philippe Pinel, 1745-1826 : la médecine de l'esprit*. Paris : Fayard, **1999**, 479 p. [USA]

MOREL Pierre, BOURGERON Jean-Pierre, ROUDINESCO Elisabeth. *Au delà du conscient. Histoire illustrée de la psychiatrie et de la psychanalyse*. Paris : Hazan, **2000**, 196 p. (212 illustrations). [Fr.]

PEWZNER Evelyne. *Naissance et développement de la psychopathologie*. 2^e éd. rev. et aug., Paris : Dunod, **2000**, VII - 311 p. (1^{ère} parution : 1995, sous le titre *Le fou, l'aliéné, le patient*). [Fr.]

BRENOT Philippe. *500 ans de psychiatrie. 1500-2000*. Paris : L'esprit du Temps, **2000**, 63 p. [Fr.]

2000 ans de psychiatrie./ Ed. Marc BOURGEOIS, Paris, **2000**, 1^{ère} partie : De la psychiatrie antique à la théorie des passions au XVII^e siècle, 56 p. (28 illustrations). 2^e partie : De la pathologie mentale au siècle des lumières à 2000 ans de mélancolie. [Fr.]

Histoire de la folie./Ed. par Pierre C. LILE, Montastruc la Conseillère : Centre d'Etude d'histoire de la médecine, **2000**, 95 p. [Fr.]

Nouvelle histoire de la psychiatrie./Sous la dir. de Jacques POSTEL, Claude QUETEL. 2^e éd. aug. Paris : Dunod, **2002**, XIX - 647 p. (1^{ère} parution : 1983) [Fr.]

The Anatomy of Madness. Essays in the history of Psychiatry. /Ed. by W. F. BYNUM, Roy PORTER, Michael SHEPHERD. London, New-York : Routledge, **2003**, Vol. 1 : People and Ideas, XIV - 316 p. ; Vol. 2 : Institutions and Society, XIV - 283 p.; Vol. 3 : The Asylum and its Psychiatry, XI - 353 p. Issus, pour la plupart d'un séminaire tenu au *Wellcome Institute for the History of Medicine*, London, 1982-83. (1^{ère} parution : 1985). [G. B.]

"Madness" in Australia : histories, heritage and the asylum./Ed. by Catharine COLEBORNE, Dolly MACKINNON. St. Lucia, QLD : University of Queensland press, **2003**, XIV-269 p. [Austr.]

HOCHMANN Jacques. *Histoire de la psychiatrie.* Paris : PUF que sais-je ?, **2004**, 127 p. [Fr.]

CLERVOY Patrick, CORCOS Maurice. *Petits moments d'histoire de la psychiatrie en France.* Paris : éd. EDK, **2005**, X - 275 p. [Fr.]

GRULIER Jean-Claude. *Petite histoire de la psychiatrie allemande.* Paris : L'Harmattan, **2006**, 207 p. [Fr.]

POSTEL Jacques. *Eléments pour une histoire de la psychiatrie occidentale.* Paris : L'Harmattan, **2007**, 343 p. [Fr.]

▪ SOURCES

Diverses bibliographies consultées dans nombre d'ouvrages cités ci-dessus.

EY Henri. Mouvements doctrinaux de la psychiatrie contemporaine. In : *Encyclopédie médico-chirurgicale.* Psychiatrie, 37005 A 30, 2 -1955, 7 p. Index bibliographique, p. 7.

EY Henri, BERNARD Paul, BRISSET Charles. *Manuel de psychiatrie.* Paris : Masson, 1989, 6^e éd. revue et corrigée, XXVIII - 1167 p. (1^{ère} parution : 1960). Ouvrages sur l'histoire de la psychiatrie, p. 64-65.

GUERRA F. Bibliographie. In : *L'Information psychiatrique*, 1968, 44, n°10, p. 931-935.

MICALE Mark S. *Beyond the Unconscious. Essays of Henri F. Ellenberger in the history of psychiatry.*/ Introduced and Edited by Mark MICALE. New-Jersey : Princeton University press, 1993, XII - 416 p. Bibliographical Essay, p. 379-411.

MORA George. The History of Psychiatry : A Cultural and Bibliographical survey. In : *The Psychoanalytic Review*, 1965, 52, tome 2, p. 299-328. (L'auteur référence 341 écrits ayant trait à l'histoire de la psychiatrie, subdivisé en trois pôles : compréhension critique des textes classiques de la psychiatrie ; présentation de concepts psychiatriques et leurs contextes culturels ; investigation de topiques culturelles spécifiques telles l'art, la littérature, étude comparative des religions, ethnologie etc...).

S. U. D. O. C., et *K. V. K.* pour les recherches internationales (se bornant exclusivement aux bibliothèques et centres de ressources de l'Amérique du Nord et de l'Europe), utile afin de compléter nos références.

Nous avons tenté de répertorier les principaux ouvrages consacrés à l'*histoire* et la *préhistoire* de la « *médecine de l'esprit* », qualifiée d'aliéniste et devenant plus tard la psychiatrie, et ses figures marquantes. Ce « *corps de savoir et de pouvoir* » (M. FOUCAULT) est bien un objet occidental révélant par là même un relativisme culturel certain, puisque les premières monographies citées ont eu, pour quelques unes, des prétentions universalistes, quant à annexer à la médecine, tous ces ensembles de manifestations propres à d'autres civilisations lors de différentes époques. La borne référentielle en terme de géographie est bien l'Europe occidentale et les Etats Unis, quand bien même certaines colonies d'alors, sous l'influence de quelques pays, furent intégrées aux travaux. L'ordre chronologique du classement est de mise, sur un axe *diachronique* s'étendant entre 1830 et 2007. Par ailleurs nous avons placé entre crochets [] la nationalité de l'auteur ou, à défaut quand il s'agissait d'un ouvrage collectif sous la direction de plusieurs manigraphes, la nationalité de l'entreprise productive, alliée à la maison d'édition impliquée. Ce vaste panorama, une fois de plus non exhaustif, permet d'avoir une vue d'ensemble des nombreuses productions *historiographiques* dont nous avons précisé, autant que faire se peut, le nombre d'illustrations dans les différentes monographies.

LE CONCEPT DE « *NUMINEUX* »
CHEZ RUDOLF OTTO : ENTRE
TREMENDUM ET *FASCINANS*
[1917]

- Rudolf OTTO (1860-1937), philosophe et philologue d'origine allemande, professeur à l'Université de Marbourg, procéda à une analyse phénoménologique du *sentiment du sacré*, qu'il plaça au centre du phénomène religieux, en adoptant la doctrine philosophique de Jakob F. FRIES.

Dans un de ses ouvrages principaux, *Das Heilige : Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationales* (1917), il envisagea le sacré (das « *Numinose betreffend* », traduction plus serrée, donc plus précise, qui englobe « *das Heilige* ») en tant que « *catégorie composée* »¹ d'éléments rationnels et d'éléments non-rationnels qu'il posa comme étant a priori. Il postula ensuite que « *le contenu qualitatif du numineux (expression consacrée par OTTO) dont le mystérieux est la forme, est d'une part l'élément répulsif [...] le tremendum auquel se rattache le majestas. D'autre part, c'est en même temps quelque chose qui exercerait un attrait particulier qui captive, fascine et forme avec l'élément répulsif du tremendum une étrange harmonie de contrastes* »².

Deux pôles qualifient ce numineux, l'élément du *tremendum* d'abord, sorte d'« *effroi mystique* » qui surgit brusquement de l'âme, par le truchement du sentiment, pouvant provoquer « *d'étranges excitations, à l'ivresse, aux transports, à l'extase* »³. OTTO ajouta qu'il y a des degrés inférieurs à ce sentiment, « *des manifestations brutales et barbares* » tout comme des formes sauvages et démoniaques. Ce pressentiment du mystérieux sous la forme du « *frisson* » ou du « *sinistre* » serait un premier degré, graduel, du développement, donc de l'éveil chez l'homme d'une disposition spécifique, nettement distincte des facultés de l'âme. Le deuxième aspect du *mysterium*, nommé « *mirum* » en référence au « *tout autre* », est avant tout l'insaisissable et l'incompréhensible en tant qu'il « *se dérobe à notre entendement dans la mesure où il est transcendant par rapport à nos catégories* »⁴, devenant paradoxal (« *suprarationnel, il paraît antirationnel* »⁵) au point d'être antinomique, car ne relevant plus d'une compréhension ou d'une analyse discursive, par essence rationnelle, objet de contradiction insoluble.

S'il est permis d'envisager, voir de reconnaître les racines du « *mysticisme* » dans ce sentiment, d'un point de vue phénoménologique au travers des moyens d'expressions du numineux, qu'ils soient directs (« *ne peut s'enseigner, il ne peut que s'éveiller dans l'esprit* »⁶) ou indirects (l'effrayant, le sublime, le miracle), un autre aspect nécessite maintenant d'être mis à jour.

1. Otto Rudolf. *Le sacré* (Payot), 1995, p. 160.
2. Otto R. Ibid., p. 57 (c'est nous qui soulignons).
3. Otto R. Ibid., p. 28.
4. Otto R. Ibid., p. 51.
5. Otto R. Ibid., p. 51.
6. Otto R. Ibid., p. 97.

En effet, même si la frontière reste souvent difficile à cerner entre l'« *Esprit* » et la « *Lettre* », entre ce qui relèverait des expressions purement analogiques du sentiment et ce qui serait du registre de conceptions rationnelles, institutionnalisées en étant systématisées au sein d'une science de Dieu. Les églises modélisent une théologie à partir d'éléments rationnels, scolastiques, téléologiques, personnels et moraux. Comme l'énonça si bien Rudolf OTTO, « *le daimonion devient le theion. L'effroi devient recueillement. Les sentiments épars ou confus prennent forme dans la religion. L'horreur se transforme en frisson sacré. Les sentiments de la dépendance à l'égard du numen et de la félicité qui se trouvent dans la communion deviennent des relatifs absolus. Les fausses analogies et les fausses associations se dissocient ou sont écartées. Le numen devient dieu et divinité [...]* »⁷ Ce changement ne remet pas en question la catégorie du numineux, mais plutôt c'est elle qui prendrait un nouveau contenu en son sein même.

Dans la perspective d'OTTO, selon nous, il n'y a point de transition graduelle et nuancée entre la surprise divine et l'effraction démoniaque, ces deux aspects séparés conceptuellement avec pour arbitre, en toile de fond, la folie en tant que face obscure qui peut ne demander qu'à se révéler, seraient en fait **indissociable** comme appartenant à la même expérience, et teintant ontologiquement les manifestations du sentiment du numineux : « *Le diabolique est essentiellement ce qui s'oppose à Dieu comme étant en quelque sorte de même ordre que Dieu ; servant de pendant au numineux, il appartient sans aucun doute à l'essence de la religion* »⁸.

Au cours du Moyen Age occidental, la scolastique opéra, au sein de la doctrine ecclésiastique, un retournement progressif en prenant appui sur l'« *aristotélisme* » et sa méthode philosophique, au détriment du « *platonisme* », pour canaliser, ou tout au moins amortir, l'élément « tout autre » et non rationnel. Il est intéressant de noter que Platon qui n'avait élaboré aucune philosophie de la religion, saisissait la vie religieuse par les moyens déniaient la pensée conceptuelle, via le mythe, par l'« *enthousiasme* » (en proie au « délire divin »), de l'« *eros* » et de la « *mania* ». Ceci en ouvrant la perspective à ce que certains auteurs de la Renaissance tel Marsile FICIN ont appelés la théorie de quatre fureurs platonicienne. De ce mot, « *furor* », dérive de « *furiosus* » : « *possession, ou prétendue possession démoniaque [...]. Possession divine, qui correspond au sens propre d'enthousiasme [...] prophétiques, des gestes frénétiques, une vision transhistorique, sinon apocalyptique du monde, ou simplement (si l'on peut dire) par les égarements de la passion* »⁹. Ce que Platon ne fit pas, d'autres ne s'en privèrent pas d'ailleurs, c'est de tenter d'introduire l'objet religieux à côté de l'épistémé ou de la « *ratio* », dans l'unité d'un système de connaissance.

7. Otto R. Ibid., p. 158.

8. Otto R. Ibid., p. 154.

9. Margolin, Jean-Claude. La folie sacrée à la Renaissance, in *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, (Dunod), 2002, p. 96.

DIVERGENCE DES APPROCHES
ENTRE **PSYCHOLOGIE ANALYTIQUE**
ET **THEOLOGIES CATHOLIQUE ET PROTESTANTE**,
SELON Carl G. JUNG. [1920-1963]

THEOLOGIES [Savoir divin]	PSYCHOLOGIE ANALYTIQUE [Savoir humain]
<p>Réalité spirituelle au sens d'une <i>réalité métaphysique</i> de Dieu, qui échappe à la connaissance humaine.</p>	<p>Image de Dieu présente dans <i>l'inconscient de l'homme</i>, expression de l'être spirituel au fond inconnu par essence.</p>
<p>• Pensée de haut en bas Prémices métaphysiques</p> <p style="text-align: center;">↓</p>	<p>• Pensée de bas en haut ↑</p> <p style="text-align: center;">Monde des phénomènes</p>
<p><u>but</u> : inculquer d'en haut des valeurs ou des convictions quelles qu'elles soient.</p>	<p><u>but</u> : comprendre les processus psychiques en les reproduisant.</p>
<p>Intérêt de nature confessionnelle : [<i>apologétique</i>] → Certitude [Scientia divina]</p>	<p>Intérêt de nature scientifique : [<i>recherche</i>] → Preuve [Sciences de la nature]</p>
<p>• <u>Fidèles</u> : sujets qui demandent expressément à être remis en ordre spirituellement d'en haut [ascension dans les cieux].</p>	<p>• <u>Patients</u> : sujets qu'on ne peut qu'inciter à faire leurs propres expériences et à les ordonner de telle manière qu'ils puissent mener une existence supportable [descente dans l'inconscient].</p>
<p>- Le CROYANT possède la vérité éternelle (« assis sur une énorme montagne »).</p>	<p>Le SCIENTIFIQUE se garde de croire qu'il possède la vérité éternelle (« escalade la montagne »).</p>
<p>→ L'Eglise détient la vérité, c'est pourquoi elle ne la cherche pas.</p>	<p>→ La science cherche la vérité car elle n'a pas l'impression de la posséder.</p>
<p>Le théologien part du point de vue de la « <i>Scientia Divina</i> » et regarde le monde à travers les yeux de Dieu.</p>	<p>Le scientifique juge avec les moyens de <i>l'entendement humain</i> et ne prétend à aucun savoir autre que celui qu'on acquiert pour la connaissance scientifique.</p>
<p>La théologie entreprend l'hypostase de l'imgo divine.</p>	<p>La psychologie empirique compte avec la fonction religieuse, avec l'image de Dieu.</p>

Nous avons réalisé ce tableau à partir d'un ensemble de courriers échangés (in C. G. JUNG, *Le Divin dans l'homme. Lettres sur les religions*, Albin Michel, 1999, 532 p.), entre Carl Gustav JUNG et divers théologiens catholiques ou protestants, voire des écrivains, des psychiatres, des philosophes, ou encore des disciples... du monde entier, écrits portant sur la question de **Dieu** amenée par les théologiens ou des laïcs croyants ; et **l'image de Dieu** selon JUNG. Le point de vue et les explications apportés par JUNG à ses correspondants sont reflétés partiellement dans notre tableau.

PROF. DR. C. G. JUNG

KÖSNACHT-ZÜRICH
SEESTRASSE 22B

15.10.55

Lieber Fräulein!

„Gedankenübertragung“ ist ein Synchronizitätsphänomen.

„Selbst“ ist, was wir psychologisch feststellen können. Wir erfahren „Symbole des Selbst“, die sich von „Gottesymbolen“ nicht unterscheiden lassen. Ich kann nicht beweisen, dass Selbst und Gott identisch sind, obwohl sie praktisch als identisch erscheinen, wie Sie ganz richtig hervorheben. Die Individuation ist natürlich ein in letzter Linie religiöser Vorgang, der eine entsprechende religiöse Haltung fordert: Der Schwille unterwirft sich dem Gotteswillen. Um nicht unnötige Missverständnisse hervorzurufen, sage ich aber „Selbst“ statt „Gott.“, ist empirisch auch richtig.

Die analytische Psychologie dient vor allem zur Erkennung der religiösen Möglichkeiten.

Ich kenne den Jesuiten Père Beaumont. Er hat natürlich Angst vor der psychologischen Welt. Was wäre das für ein ungeheures Ungeheuer für die katholische Kirche, wenn sich die Religionen verhalten können in einer solchen Welt unversunken Ecclesia spiritus! Wenn hätte der Père Beaumont nicht mehr allein recht!

Ich verfolge keine ehrgeizigen Machtpläne,
sondern suche nur für mich und einige andere Men-
schen einen gangbaren Weg. Ich überlasse die Macht
wider die Kirchen und die damit verbundene
Abhängigkeit, die Macht zu verlieren. Ich kann in die-
sem Hinsicht gar nichts verlieren.

Alle Wissenschaft ist blosses Instrument
und kein Ziel in sich selbst. Die analyt. Psych.
studiert nur das, den Weg zur ganzmachenden
selbständigen Erfahrung aufzufinden. Sie ist aber nicht
die Erfahrung selber und wirkt Sie auch nicht.
Wir wissen aber aus Erfahrung, das wir auf
dem Wege der analyt. Psych. jene Haltung er-
reichen, welcher eine transcendente Wirklichkeit
entgegensteht.

^{erledigen} Es wird demnächst in Paris der Besuch eines
Jesuiten Père Hostia (sic!) erleben, dessen
Erfahrungsbegriff so kritisiert, wie wenn in phi-
losophische Begriffe wären. Die tatsächlichen
Einzüge, die ich berichtet, werden größtentheils
ignoriert. Das ist natürlich Dignitätsreaktion,
welche meine Ergebnisse möglichst zu verdrängen
suchen und mir das zutrauen, was den Herren
überlassen. Das ist der Splitter in der Bräutigam-
Brotz. (Man klammert sich an einen Strohk-
balken in der Noth!)

Beste Grüße und Wünsche!

Ihr ergebener
C. G. Jung

Liebes Fräulein!

"Gedankenübertragung" ist ein Synchronizitätsphänomen.

"Selbst" ist, was wir psychologisch feststellen können.

Wir erfahren "Symbole des Selbst", die sich von Gottessymbolen nicht unterscheiden lassen. Ich kann nicht beweisen, dass Selbst und Gott identisch sind, obschon sie praktisch als identisch erscheinen, wie Sie ganz richtig hervorheben. Die Individuation ist natürlich ein in letzter Linie religiöser Vorgang, der eine entsprechende religiöse Haltung fordert: der Ichwille unterwirft sich dem Gotteswillen. Um nicht unnötige Missverständnisse hervorzurufen, sage ich aber "Selbst" statt Gott. Es ist empirisch auch richtiger.

Die analytische Psychologie dient uns zur Erkenntnis der religiösen Möglichkeiten.

Ich kenne den Jesuiten Père Beirnaert. Er hat natürlich Angst vor der psychologischen Wahrheit. Was wäre das für ein ungeheueres Unglück für die katholische Kirche, wenn sich alle Religionen versöhnen liessen in einer wahrhaft universalen Ecclesia Spirituallis! Dann hätte ja Père Beirnaert nicht mehr allein recht!

Ich verfolge keine ehrgeizigen Machtpläne, sondern suche nur für mich und einige andere Menschen einen gangbaren Weg. Ich überlasse den Machtwillen den Kirchen und die damit verbundene Angst, die Macht zu verlieren. Ich kann in dieser Hinsicht garnichts verlieren.

Alle Wissenschaft ist blosses Instrument und kein Ziel in sich selber. Die analyt. Psych. dient uns nur dazu, den Weg zur ganzmachenden religiösen Erfahrung aufzufinden. Sie ist aber nicht diese Erfahrung selber und bewirkt diese auch nicht. Wir wissen aber aus Erfahrung, dass wir auf dem Wege der analyt. Psych. jene Haltung erlernen, welcher eine transcendente Wirklichkeit entgegenkommen kann.

Es wird demnächst in Paris das Buch eines anderen Jesuiten Père Hostie (sic!) erscheinen, das meine Erfahrungsbegriffe so kritisiert, wie wenn sie philosophische Begriffe wären. Die Tatsachen hingegen, die ich berichte, werden grösstentheils ignoriert. Das sind natürlich Angstreaktionen, welche meine Ergebnisse möglichst zu verdrehen suchen und mir das zutrauen, was die Herren selber thun. Das ist der "Splitter in des Bruders Auge". (Man klammert sich an einen Strohalm in der Noth!)

Beste Grüsse und Wünsche!

Ihr ergebener

C. G. Jung.

Chère Mademoiselle !

La "transmission de pensée" (Gedankenübertragung) est un phénomène de synchronicité. Le "Soi" est, ce que nous pouvons constater psychologiquement. Nous faisons l'expérience de "Symboles du Soi" qui ne peuvent pas se distinguer de symboles de Dieu. Je ne peux pas prouver que le Soi et Dieu sont identiques, bien qu'ils apparaissent dans la pratique comme identiques, comme vous le soulignez très justement. L'individuation est bien sûr, en dernière ligne un processus religieux, qui nécessite une attitude religieuse correspondante : la volonté du Moi (*Ichwille*) se soumet à la volonté de Dieu (*Gotteswille*).

Afin de ne pas convoquer d'inutiles malentendus, je parle préférentiellement de "Soi", plutôt que de "Dieu". C'est, empiriquement aussi, plus juste.

La psychologie analytique nous sert quant à reconnaître les possibilités religieuses.

Je connais le jésuite Père Beirnaert. Il a naturellement peur de la vérité psychologique. Quel énorme malheur pour l'Eglise catholique, si toutes les religions se réconciliaient dans une véritable et Ecclesia Spiritualis universelle ! Alors le Père Beirnaert n'aurait plus raison à lui tout seul !

Je ne poursuis pas d'ambitieux plans de pouvoir (*Machtpläne*), mais au contraire je cherche pour moi-même et quelques autres hommes un chemin praticable. J'abandonne les plans de pouvoirs aux Eglises et avec cela l'angoisse de perdre le pouvoir. Je n'ai, de ce point de vue, rien à perdre.

Toute science n'est qu'instrument nu (*blosses Intrument*) et pas un but en soi. La Psych. Analyt. ne nous sert qu'à découvrir le chemin menant à l'expérience religieuse dans son entièreté (*ganzmachenden*). Mais elle n'est pas cette expérience elle-même et ne la produit pas non plus. Mais nous savons par expérience, que nous apprendrons cette attitude sur le chemin de la Psych. Analyt., chez celui qui aura pu aller à la rencontre d'une réalité transcendente.

Il sera publié prochainement à Paris le livre d'un autre jésuite, le Père Hostie (sic) qui critique ma conception de l'expérience comme s'il s'agissait de conceptions philosophiques. Au contraire les faits, dont je rends compte, sont dans leur majorité ignorés. Il s'agit naturellement de réactions induites par la peur (*Angstreactionen*); qui tentent de fausser (*verdrehen*) mes résultats et me prêter ce que ces messieurs font eux-mêmes.

C'est "l'écharde dans l'œil du frère" ("*Splitter in des Bruders Auge*"). (on s'agrippe dans l'urgence à un brin de paille !).

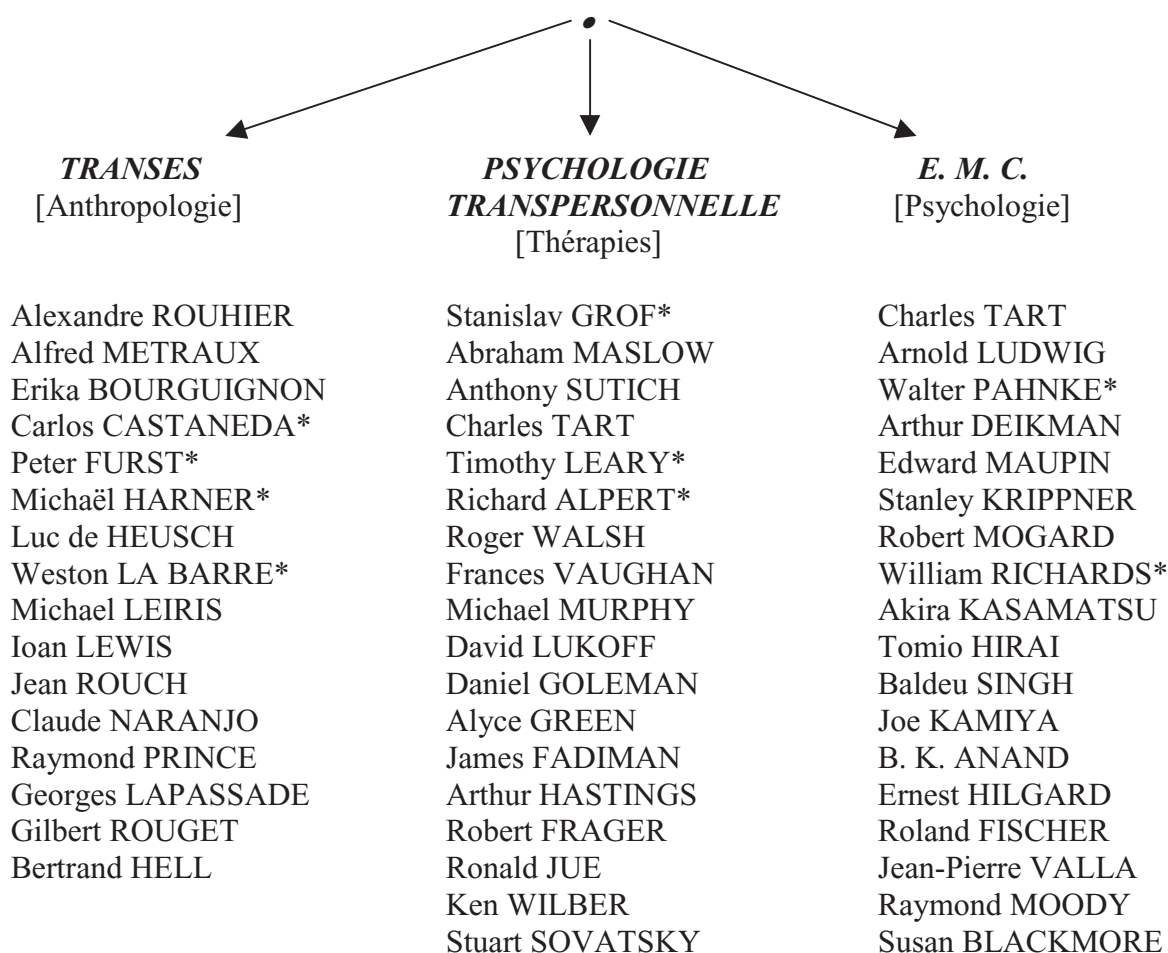
Meilleures salutations et vœux !
Votre dévoué

C. G. Jung.

Nous avons tenté nous mêmes d'établir une traduction de cette lettre adressée à Hélène KIENER, à partir du *Dictionnaire Français-Allemand* par Jean CLEDIERE et Daniel ROCHER (Larousse) 1986, éd. revue et corrigée de celle datant de 1976. Nous avons maintenu entre parenthèse certains termes allemands employés par JUNG, soit pour marquer l'aspect imparfait de notre traduction, ou encore pour mettre à portée du lecteur la terminologie exacte usitée par JUNG. Par ailleurs, les deux termes que nous avons soulignés dans notre traduction, constater («*feststellen* » qui pourrait également être traduit par fixer, établir, déterminer, vérifier) et énorme («*ungeheures* », signifiant également, selon le contexte, monstrueux), renvoie à un choix de terme que nous avons effectué, malgré leur polysémie. Enfin, la dernière parenthèse est de JUNG.

Par ailleurs, cette lettre, également traduite dans les *Cahiers de l'Herne* consacrés à Carl G. Jung, 1984, 46, en pages 379-380, diffère quelque peu de notre traduction.

**TRANSE, ETATS MODIFIES DE CONSCIENCE
ET PSYCHOLOGIE TRANSPERSONNELLE :
AUTEURS ET COURANTS DISTINCTS**



Précisons que ces trois courants aussi distincts qu'ils paraissent, n'ont pas empêché certains auteurs de glisser de l'un à l'autre ou bien d'alterner leurs travaux au gré des domaines qui les intéressaient, tel par exemple Charles TART. Les noms marqués d'un *astérisque** réfèrent aux recherches et à l'expérimentation de substances psychédéliques, que ce soit dans le cadre d'un laboratoire de recherche universitaire, dans un rituel propre à une société traditionnelle donnée et/ou encore par rapport à une *thérapie* au LSD ou à un autre hallucinogène. Enfin, comme nous avons tenté de le montrer, l'arrivée du terme de « *transe* » dans le vocabulaire ethnographique daterait du [début du XX^e siècle] dans des acceptions fort diverses selon les auteurs qui l'employèrent, synonyme de rites de possession, rapprochés parfois de l'extase... Les « *Altered States of consciousness* » (traduit par E. M. C., états modifiés de conscience) émergent quant à eux à l'orée des [années soixante] aux Etats-Unis, dans le contexte de la contre-culture ; la *psychologie transpersonnelle* fit quant à elle son apparition officielle en [1969] par la publication du périodique *Journal of Transpersonal psychology*.

GENEALOGIE, CLASSIFICATIONS & DIVERSES
FORMES DE **PERSONNALITES MULTIPLES**,
ET LEURS AVATARS [XIX^e siècle - 1970]

I. Personnalités multiples simultanées

Cette entité phénoménologique est reconnue comme valide lorsque les différentes personnalités sont capables de se manifester distinctement en même temps (c'est un état exceptionnel qui ne dure pas longtemps).

ex. : cas d'Ikara observé par Max BIRCHER (1933) avec des manifestations d'interférence d'une vie antérieure...

II. Personnalités multiples successives

a) mutuellement conscientes l'une de l'autre

Manifestations alternatives des deux personnalités tout en restant toujours consciente l'une de l'autre.

ex. : patiente de Charles E. CORY (1919-1920)

b) réciroquement amnésique

Les personnalités A et B ne savent rien l'une de l'autre.

ex. : cas Ansel BOURNE/Albert BROWN, publié par Richard HODGSON et examiné par William JAMES (1891-1892).

c) amnésique dans un seul sens (ou sens unique)

La personnalité A ne sait rien de la personnalité B tandis que cette dernière à conscience non seulement d'elle même mais aussi de la personnalité A.

ex. : Cas de Félicité X décrit par Etienne AZAM (1887).

III. Agglomérats de personnalités

Série de personnalités pouvant être provoquée (« auto-induction » ou « hétéro-induction »), où se manifestent spontanément : certains parlent de « *sous personnalités* » multiples.

ex. : cas de Christine BEAUCHAMP décrit par Morton PRINCE (1901)

in *Histoire de la découverte de l'inconscient* (Fayard, 1995), de H. F. ELLENBERGER, p.156-174.

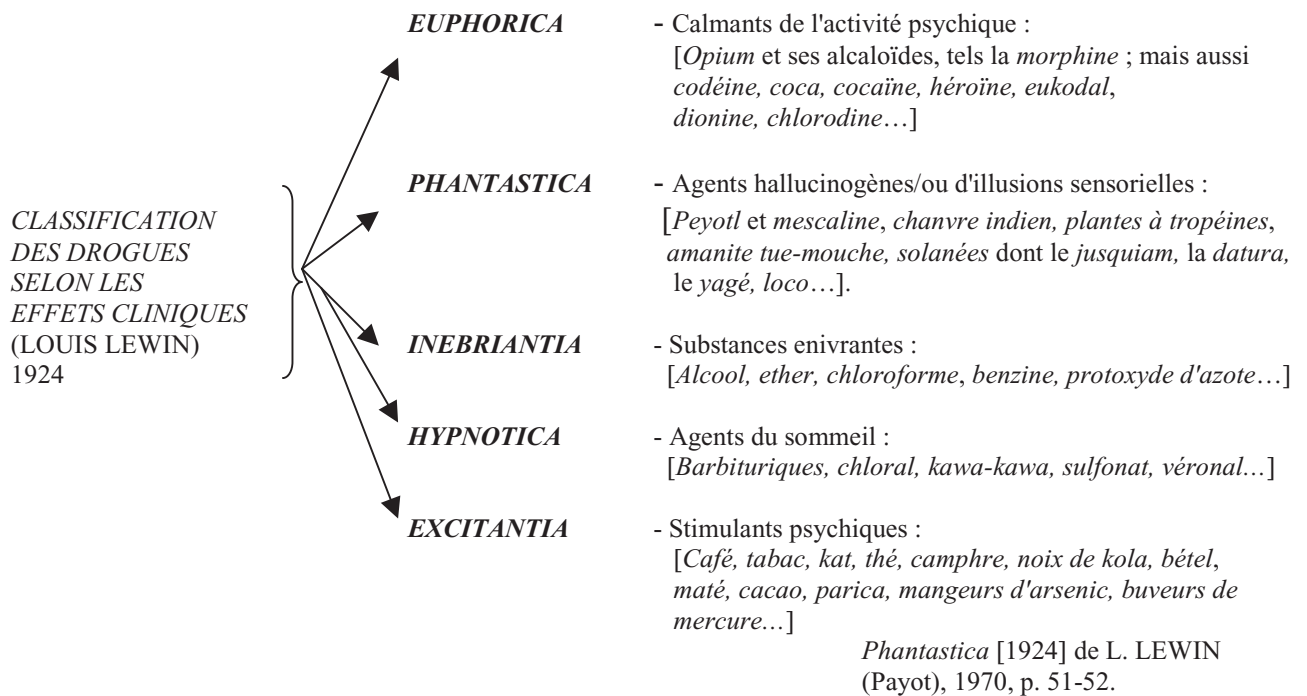
NB. Pour qu'il y ait « personnalité multiple », il faut que chaque personnalité ait le sentiment de sa propre individualité, excluant l'autre ou les autres.

A l'orée du XIX^e siècle, les premiers auteurs, non démonologues ni mystiques catholiques, qui dégagèrent une *division* au sein de la personne humaine furent des magnétiseurs spiritualistes ; tel A. von LUTZELBOURG et sa théorie du « *double moi* » (*faux moi* et *vrai moi*, 1788) ou encore S. REDERN (*mode accidentel* et *mode régulier* de perception, 1815) ; des romantiques (J. C. REIL, 1803 ; G. H. SCHUBERT, 1814) quand il ne s'agissait pas de magnétiseurs romantiques (E. GMELIN, 1791 ; J. KERNER, 1834...), sans oublier, dans un autre registre l'abbé J. C. de FARIA parlant d'un *état ordinaire* et d'un *état extraordinaire* de l'âme (cf. « *sommeil avec les yeux ouverts* », 1819)...Ces investigations marquèrent le passage progressif de la « *witch* » au « *switch* » (c'est à dire d'un modèle surnaturaliste à un mécanisme psychologique expliqué en terme d'alternance et de division de la personnalité).

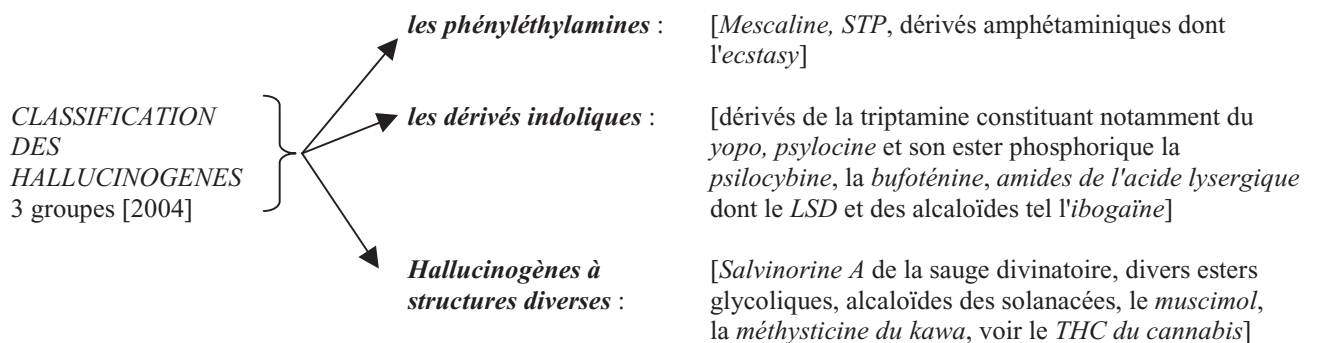
Des concepts furent détachés et récupérés, et des mécanismes explicatifs commencèrent à être individualisés selon la diversité des grilles interprétatives usitées venant irriguer entre autre le champ de la médecine aliéniste : *Two minds* (E. DARWIN, 1801) ; *Hallucination dédoublée* (C. MICHEA, 1848) ; *Dissociation* (W. B. CARPENTER, 1853) ; *Duplicité de l'âme* (P. L. GRATIOLET, 1857) ; *Dédoublement de la personnalité* (J. BAILLARGER 1857 ; J. FALRET, 1878 ; J. DELBOEUF, 1879 ; B. BALL, 1880 ; J. SEGLAS, 1889 ; V. MAGNAN, 1893 ; P. JANET, 1903 ; J. LEVY-VALENSI, 1910...) ; *Double consciousness* (W. S. PLUMER ; 1859/60) ; *Alternierendes Bewußtsein* (K. von SOLBRIG, 1864) ; *Dédoublement de la vie* (E. AZAM, 1876) ; *Dédoublement de la conscience* (E. AZAM, 1887) ; *Alteration de la personnalité* (E. AZAM, 1887 ; A. BINET, 1892) ; *Variation de la personnalité* (M. BOURRU et P. BUROT, 1888) ; *Dissociation psychique* (P. JANET, 1889) ; *Doppel-Ich* (M. DESSOIR, 1892) ; *Etats hypnoïdes* (J. BREUER et S. FREUD, 1893) ; *Personnalité multiple* (M. PRINCE, 1901) ; *Bewußteinszerfall* (GROSS, 1904) ; *Conversation mentale avec ébauche de dédoublement et possession psychique* (G. G. de CLERAMBAULT, 1906) ; *Spaltung in der schizophrénie* (E. BLEULER, 1909) ; *Simultane Ich-Spaltung* (K. T. OESTERREICH, 1910) ; *Discordance* (P. CHASLIN, 1912) etc...

Après une période « *en sommeil* », ces concepts firent un retour en force, sous forme d'« *épidémie* », aux Etats-Unis dans les années 1970, logés sous le vocable des *personnalités multiples*, dans un contexte de suggestions induites par des thérapeutes à l'égard de leurs patients, ces derniers se forgeant sous influence des *faux souvenirs* et autres « *cohabitations multiples* »... provoqués et renforcés par les thérapeutes (sic) en question, à leur insu ou non.

**CLASSIFICATIONS DES
DROGUES & DES HALLUCINOGENES
DANS UNE PERSPECTIVE OCCIDENTALE
[1924-2004]**



A la suite de l'expression « *phantastica* », le terme **Hallucinogène** fut introduit en 1954, par Humphry OSMOND & Abraham HOFFER, d'autres terminologies furent forgées « *psychodysléptiques* » (J. DELAY, P. DENIKER, 1959), mais aussi « *délirants* », « *délirogènes* », « *éidétiques* », « *misperceptogènes* », « *mysticomimétiques* », « *phanérotymes* », « *psychédéliques* » (H. OSMOND, 1956) et autres substances « *extatomimétiques* »...



Denis Richard, article Hallucinogène,
in *Dictionnaire des Drogues
et des dépendances*, (Larousse), 2004,
p. 311-314.

Ce sera surtout durant la seconde moitié du XIX^e siècle qu'un intérêt scientifique prononcé se développa à l'égard de ce qui fut nommé, dans une perspective occidentale, les *poisons de l'intelligence*. Comme le précisa fort justement Charles RICHET dans une série d'articles datant de 1877, « à vrai dire, le sens de ce mot poison doit être singulièrement élargi : un poison n'est pas, comme on serait tenté de le croire, d'après l'usage vulgaire du mot, une substance toujours mortelle et funeste ; au contraire, presque toutes les substances médicamenteuses sont toxiques, et réciproquement [...]. M. Claude BERNARD définit un poison [comme] une substance qui ne peut entrer dans le composition du sang, ni pénétrer dans l'organisme sans y causer des désordres passagers ou durables »¹. L'un des précurseurs en la matière fut Jacques-Joseph MOREAU de TOURS (1804-1884), médecin aliéniste et auteur d'une somme parue dès 1845, *Du hachisch et de l'aliénation mentale : études psychologiques* ; quant bien même, dès le XVIII^e siècle, on a pu noter que « l'utilisation de l'opium remontait à Philippe HECQUET en 1726, celle du camphre à TRIEWALD en 1772, celle du datura à STOERK en 1762 »², c'est MOREAU de TOURS qui inaugura l'expérimentation des drogues, s'intéressant à l'étiologie toxique induisant des hallucinations, car soucieux de l'investigation de la personnalité des aliénés mentaux. Dans ce contexte, une série non négligeable d'entités nosographiques ou de syndromes virent le jour en Europe au cours de ce XIX^e siècle : *délirium tremens* (S. PEARSON, 1801) ; *délire alcoolique* (E. MONNERET, 1851...) ; *délire toxique* (E. COMPERAT, 1872...) ; *psychose alcoolique* (R. von KRAFFT-EBING, 1876...) ; *morphinomanie* (P. LANDOWSKI, 1882...) ; *intoxications-psychose* (OBERSTEINE, 1886...) ; *délire cocaïnique* ou *cocaïnisme chronique* (V. MAGNAN et M. SAURY, 1889...) ; *folies toxiques* (M. SAURY, 1889...) ; *délires infectieux* (A. PICHON, 1896...) ; *psychose toxique* (B. VEILLET, 1901...) ; *psychose cocaïnique* (P. HEIBERG, 1902...) etc...

Durant la dernière moitié du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, les recherches s'intensifièrent, tels Ernest von BIBRA qui publia en 1855 *Die narcotischen Genussmittel und der Mensch*, et « pose le premier les bases de la psychopharmacologie »³, ou encore les travaux de « Havelock ELLIS et WEIR MITCHELL sur le peyotl. La découverte de la constitution chimique de la Mescaline – principe actif du peyotl – par SPATH en 1919, le livre de LEWIN sur les « Phantastica » en 1924 et les travaux de BERINGER sur la Mescaline en 1927 commencèrent à structurer une phytopharmacologie psychotrope »⁴. Depuis le milieu du XIX^e siècle et le club des *Hachichins*, ou des auteurs tels MOREAU de TOURS, et le jeune J. M. CHARCOT expérimentèrent un certain nombre de substances, censées induire une « folie artificielle » temporaire, proche du rêve et de l'aliénation mentale, de nombreux auteurs tels P. QUERCY ou G. E. MORSELLI poursuivront cette « tradition » solitaire, ce dernier auteur cité usant de mescaline, dont il rendit compte dans un célèbre article publié en 1936 dans *le Journal de psychologie normal et pathologique*. S'ensuivit des études expérimentales et cliniques de H. BARUK et H. de JONG, la synthèse du LSD 25 par le chimiste Albert HOFMANN en 1943 en Suisse à Sandoz, et les travaux pionniers sur la *chlorpromazine* dans le champ de la psychiatrie, popularisé par Jean DELAY, Pierre DENIKER au début des années 1950. Les essais et écrits d'Aldous HUXLEY, Henri MICHAUX... sur leurs propres voyages dans ces « paradis artificiels » préfigurèrent partiellement la révolution psychédélique, et les « trips » hippies de la décennie à venir des « sixties », introduisant par là même les drogues au centre des débats.

1. Richet Charles. Les poisons de l'intelligence. I. L'alcool - le chloroforme, in *Revue des deux mondes*, 1877, 15 fév., p 816, une seconde partie paraîtra, II. Le Hachich - l'opium - le café, ibid. 1^{er} mars, p. 178-197. Tout « *pharmakon* », tel Janus est à considérer à partir de sa double face, « poison » et médicament, selon Richet.

2. Baruk Henri, Launay Jacques. Aperçu historique sur la psychopharmacologie, in *Annales Moreau de Tours*, 1965, tome 2, p. 3.

3. Valla Jean-Pierre. L'altération élective du psychisme soumis à l'influence de substances psychoactives, in *L'Evolution psychiatrique*, 1979, XLIV, oct.- déc., p. 796.

4. Thuillier Jean. Préface, in *Phantastica. Drogues psychédéliques. Stupéfiants- Narcotiques- Excitants- Hallucinogènes* [1924], de Louis Lewin (Payot), 1970, p. 9.

PHENOMENOLOGIE DE LA « **POSSESSION** »
 SELON K. T. OESTERREICH [1921] ET
 LES ETATS DE « **TRANSE** » D'APRES
 G. ROUGET [1980]

- Konstantin T. OESTERREICH, dans son ouvrage *Les possédés. La possession démoniaque chez les primitifs, dans l'antiquité, au moyen-âge et dans la civilisation moderne* (Paris, 1927), 1^{ère} éd. datant de 1921 ; évoqua une série de manifestations qu'il qualifia de « **phénoménologie des possessions** », disséminées à divers endroits de son œuvre : *bouche pleine d'écume ; grincement des dents ; raideur ; muet ; yeux égarés, parfois fermés ; xénoglossie ; absence de reconnaissance ; tremblements ; convulsions (contorsions, flexions, corps se soulève, corps se ploie, courbé en arrière, arc) ; cris (clameurs, voix avec intonations différentes, sons étranges, rires « hideux », vociférations) ; crachement ; glossolalie et voix étranges ; jeté à terre ; ne se rappelle pas (amnésie) ; langue prodigieusement grosse ; livide ; sèche ; force corporelle surhumaine (dite diabolique) ; visions et auditions (« sensations-acoustiques ») ; perte de conscience ; ballonnement du ventre ; distorsion des muscles du visage ; tête contorsionnée ; excitation ; prophétie ou don de clairvoyance ; don de guérison ; hypermnésie...*
- Gilbert ROUGET, ethnologue, établit, dans *la Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession* (1980), une typologie des états de transe classée par signes, et subdivisée en trois catégories (p. 56-57) :

Symptômes (en tant que réactions, « signes qui ne constituent que l'expression brute et non élaborée dans certaines perturbations vécues par le sujet au niveau [...] de l'animalité ») ; de **conduites** (en tant que « réaction chargée de valeur symbolique ») ; et enfin de signes **inclassables**.

- Symptômes (17)

Trembler, être parcouru de frissons, être pris d'horripilation, s'évanouir, tomber à terre, bailler, être pris de léthargie, être saisi de convulsions, baver, avoir les yeux exorbités, tirer une langue énorme, être atteint de paralysie d'un membre ou d'un autre, présenter des troubles thermiques, être insensible à la douleur, être agité de tics, souffler bruyamment, avoir le regard fixe.

- Conduites (20)

Marcher sur des braises sans se brûler, corps transpercé sans faire couler le sang, forces musculaires exceptionnelles, braver le danger sans sourciller, manipuler des serpents venimeux, guérison des maladies, voir l'avenir, sujet peut incarner une divinité, parler des langues jamais apprises, entrer en rapport avec les morts, évanouissement ou mort d'émotion, illuminé par l'Eternel, voyage au pays des dieux, pousser des cris inhumains, affronter les dieux, se livrer à des acrobaties dont on ne serait normalement pas capable, on se renverse en arrière pour faire l'arc, composer des poèmes en dormant, chanter jour et nuit sans s'interrompre, danser sans peine alors qu'on est perclus.

- Signes inclassables (2)

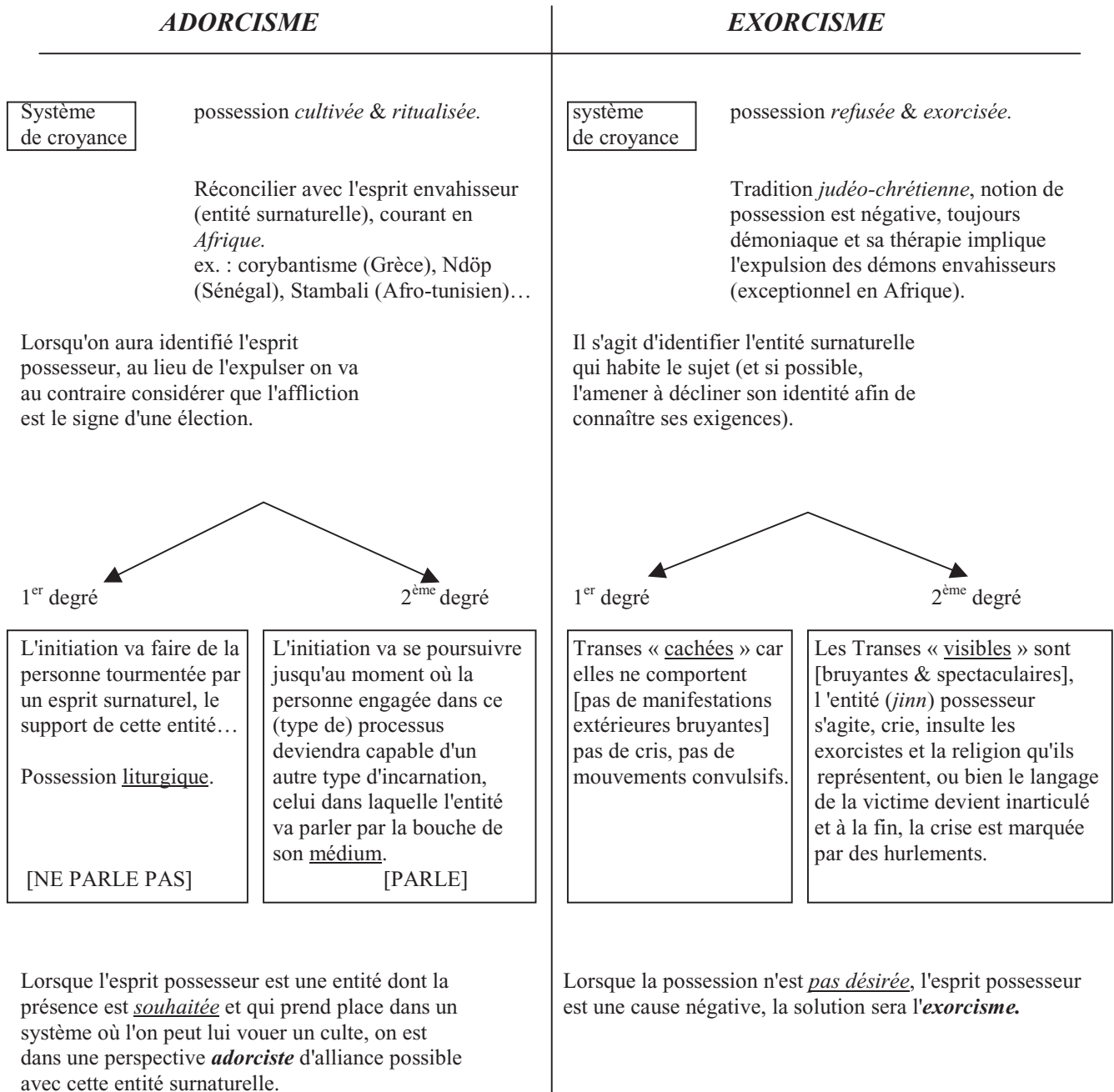
L'individu donne l'impression à l'observateur qu'il est engagé dans la transe, une fois sorti de la transe, le sujet ne se souvient plus de rien, en étant plongé dans une sorte d'égarement.

Enfin ROUGET cerna cinq traits de personnalité de l'individu en transe : – il est dans un état inhabituel, – dans une relation perturbée avec le monde environnant, – présentant des troubles neurophysiologiques, – avec un accroissement réel ou imaginaire des facultés de l'individu, – qui se manifeste par des observations observables de l'extérieur.

ADORCISME ET EXORCISME,
ENTRE *POSSESSION* ET *CHAMANISME* :
LUC DE HEUSCH [1969]

ADORCISME	EXORCISME
<ul style="list-style-type: none"> • CHAMANISME A (retour de l'âme) <p>→ [adorcisme] (le mal est déperdition)</p> <p>Patient amoindri : dépossédé de son âme.</p> <p>¹ Montée /<i>ascension</i> du chaman vers les dieux,</p> <p>² Conquête de l'âme dérobée <u>réstitue l'équilibre de la personnalité ancienne altérée</u></p> <p>³ Caractère <i>magique</i> de l'intervention humaine (transe) recherché par le chaman,</p> <p>⁴ le chaman est un <i>acteur solitaire</i>.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • CHAMANISME B (extraction d'une présence étrangère à soi) <p>→ [exorcisme] (le mal est adjonction)</p> <p style="text-align: center;">DISSOCIEE</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 2px; width: fit-content; margin: auto;"> • Maladie / Transe </div> <p>Maladie provoquée par l'ingérence intempestive dans le corps du malade d'un corps étranger.</p>
<ul style="list-style-type: none"> • POSSESSION A (authentique) injection d'une âme nouvelle [« <i>Langage des dieux</i> »] <p>→ [adorcisme]</p> <p>Présence étrangère à soi cesse d'être ressentie comme pathologique pour n'être qu'épiphanie : l'esprit est <u>ACCEPTÉ</u> comme un <u>BIEN</u>.</p> <p>¹ dieux <i>descendant</i> vers le fidèle africain, prenant possession de son corps,</p> <p>² une <i>nouvelle personnalité</i> est introduite,</p> <p>³ le fidèle subit passivement la transe (<u>système magico-religieux</u>),</p> <p>⁴ les fidèles possédés se <u>groupant en association culturelle</u>.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • POSSESSION B (maléfique) extraction d'une âme étrangère à soi [« <i>Folie des dieux</i> »] <p>→ [exorcisme]</p> <p style="text-align: center;">SOUDE</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 2px; width: fit-content; margin: auto;"> • Maladie / Transe </div> <p>L'esprit est <u>REFUSE</u>, perçu comme un <u>MAL</u>.</p> <p style="text-align: right;">↓ signe de maladie et moyen de guérir</p>

**ADORCISME ET EXORCISME
APPLIQUES AU MODELE DE
LA TRANSE DE POSSESSION,
SELON GEORGES LAPASSADE**



**CLASSIFICATIONS DES
EXPERIENCES HALLUCINOGENES,
DATANT DES ANNEES SOIXANTE
[1960-1966]**

CLASSIFICATION
DES EXPERIENCES
HALLUCINOGENES
Années 1960

expérience de
psychose

- peur panique, convulsions délirantes, invalidations des raisonnements logiques, dépressions ; ces manifestations pourront se traduire par des actes auto/hétéroagressifs, accompagnés tantôt de tentative de suicide.

expérience
cognitive

- avec sensation de lucidité singulière de la pensée.

expérience
esthétique

- par modification des perceptions sensorielles et hallucinations (les « *synesthésies* » donnent l'impression de voir les sons, entendre les images...).

expérience
psychodynamique

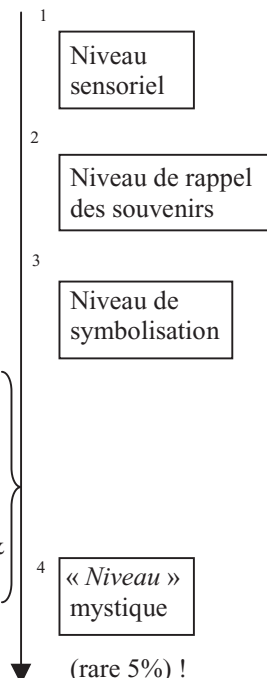
- avec réémergence à la conscience de souvenirs oubliés/enfouis dans l'inconscient, cette expérience pouvant se traduire par des tentatives de suicide ou par une décompensation psychotique.

expérience
psychédélique

- à caractère *mystique* avec sentiment de compréhension ineffable (incommunicable autrement que par le partage) des problèmes philosophiques et psychologiques.

CLASSIFICATION
D'EXPERIENCES
SOUS
HALLUCINOGENES

(Robert E. L. Mathers &
Jean Houston) 1966



- sensation de modification du corps et de son image, des distorsions spatiales, des visions colorées... [*stade des modifications perceptuelles*].

- les perceptions peuvent redevenir normales : ce stade se termine souvent par une expérience de mort suivie d'une renaissance [*stade d'introspection*].

- images éidétiques (images perçues avec une extrême précision) purement imaginaires se mêlant à des souvenirs d'enfance et à des visions *autoscopiques* (hallucinations où le sujet se voit de l'extérieur) étant perçues comme une métaphore de l'existence de l'expérimentateur : ces visions s'articulent en ensembles cohérents dont les thèmes empruntent au fond mythique de l'humanité (création, éternel retour, paradis, dualité...).

- par analogie avec des descriptions des expériences ineffables de conscience du Divin, une prise de conscience cosmique, sentiment de dissolution du moi dans un autre être, diffus, le sujet se sentant devenir lui-même une parcelle de l'énergie universelle et ressentant intensément le caractère éternel de toute chose.

Article Hallucinogène de Denis Richard, in *Dictionnaire de des drogues et des dépendances* (Larousse), 2004, p. 311-314.

**LES RITES DE POSSESSION, ENTRE
THESES *PSYCHOPATHOLOGIQUES* ET
PSYCHOSOCIOLOGIQUES, SELON G. LAPASSADE**

THESES *PSYCHOPATHOLOGIQUES*

Dans les sociétés occidentales, la possession est refusée et exorcisée (théologies), considérée comme un phénomène morbide (médecine) :
→ [Expulsion du mal]

Selon Nina RODRIGUES, la transe de possession serait un état de type hystérique, in *O animismo fetichista dos Negros Bahianos* (Rio de Janeiro, 1935).

D'après Jean-Claude DORSAINVIL, la transe de possession trouverait son origine dans une psychose raciale héréditaire, in *Vodou et névrose* (Haïti, 1931).

La transe de possession se retrouve saisie sur un versant exclusivement *pathologique*, ou encore du domaine de la *simulation*.

→ La « crise [...] survient [...] à un moment quelconque sous l'influence de l'événement, de la musique ou de la surexcitation de la Foule » (p. 28).

D'après G. LAPASSADE, citant P. JANET, « à la base de l'état de saint il y a un dédoublement de la personnalité » (p. 15).

THESES *PSYCHOSOCIOLOGIQUES*

Dans les sociétés dites « traditionnelles », la possession est cultivée et ritualisée :
→ [Institutionnalisation de la maladie]

Pour Melville HERSKOVITS, la transe de possession est déterminée par un phénomène sociétal et rituel, non pathologique, in *Life in a Haïtian Valley* (New-York, 1937).

Alfred METRAUX, mentionna des états simulés faisant partie d'un culte traditionnel et obéissant à des impératifs rituels, in *Le vaudou haïtien* (Paris, 1958).

La transe de possession est considérée comme normale au sein de la société, la maladie y étant perçue comme un désordre d'origine *surnaturelle* (cf. divination, initiation, thérapeutique).

→ « La crise se produit quand résonne la cantique particulier du "maître tête" d'un individu et ce moment est déterminé par la société » (p. 28).

Selon G. LAPASSADE, « le comportement de possession serait le résultat d'un conditionnement réalisé au cours de l'initiation » (p. 15).

Précisons qu'au début du XX^e siècle, un certain nombre d'auteurs d'origines slaves tels W. BOGORAS (1910) et M. A. CZAPLICKA (1914) établirent de liens entre le chamanisme et l'hystérie arctique. A leur suite, A. OHLMARKS (1939) distingua « un chamanisme arctique et un chamanisme sub-arctique selon le degré de psychopathologie des chamanes » (MITRANI Philippe, « Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme », in *L'Ethnographie*, 1982, LXXVIII, n° 87/88, p. 241) . Par ailleurs, quelques auteurs plus tardifs tels E. ACKERKNECHT (1943), G. GILLIN (1948), L. BOYER (1961-62 et 1964), S. NADEL (1965), Y. SASAKI (1969) « inclinent à penser que le chaman est un névrosé plutôt qu'un psychotique et qu'il souffre notamment d'hystérie du fait qu'il contrôle l'état de dissociation (la transe), qu'il joue un rôle important socialement et qu'il est distingué au sein du groupe des individus désignés comme « fous » [...] » (ibid, p. 243). Enfin J. SILVERMAN (1967) considéra le chamane comme étant schizophrène-schizo-paranoïaque, alors que G. DEVEREUX (1970) envisagea le chamane comme un « [...] « malade » susceptible de connaître une rémission mais demeurant toujours malade du fait qu'il n'a pas accès à la source profonde de ses conflits » (ibid., p. 243).

1974-12-17 À LA LECTURE DU 17 DECEMBRE

AU TABLEAU

sens - consistance
 $J\Phi$ - ex-sistence
 $J\Lambda$ - trou

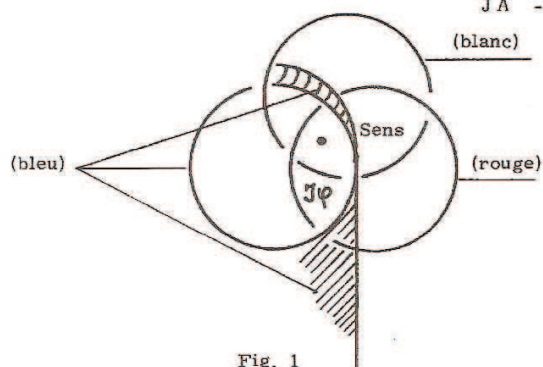


Fig. 1

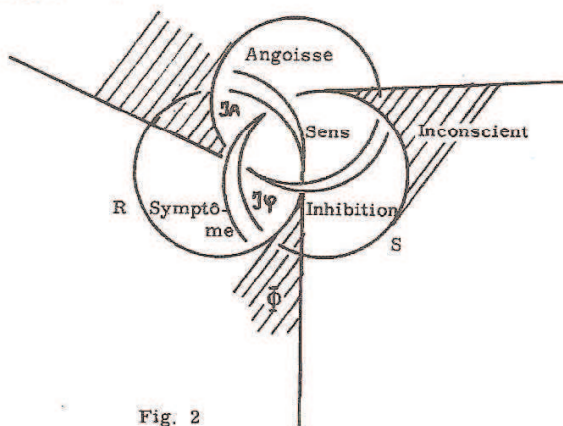
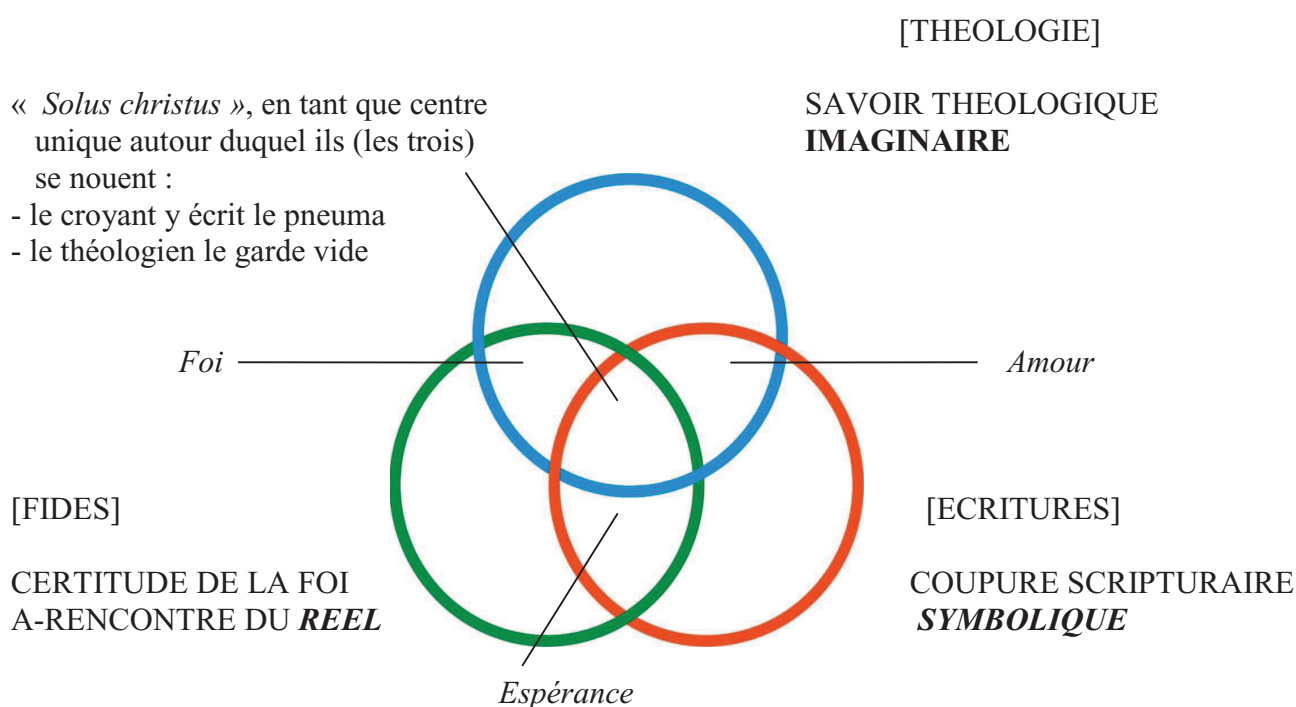


Fig. 2

NOUAGE BORROMEEN DE TYPE
ESCHATOLOGIQUE, DANS LA
TRADITION DE LA *THEOLOGIE*
PROTESTANTE, PAR JEAN ANSALDI

Trois dimensions existent, entrelacées dans la figure des nœuds borroméens, ni minorées, ni hypostasiées par rapport aux deux autres : Savoir **THEOLOGIQUE**, Imaginaire et cohérent ; coupure **SCRIPTURAIRE** Symbolique ; certitude de la **FOI**, a-rencontre du Réel.



L'Amour est situé entre les Ecritures qui l'ordonnent, et l'imaginaire théologique où le moi croyant prend forme en s'identifiant à ses idéaux.

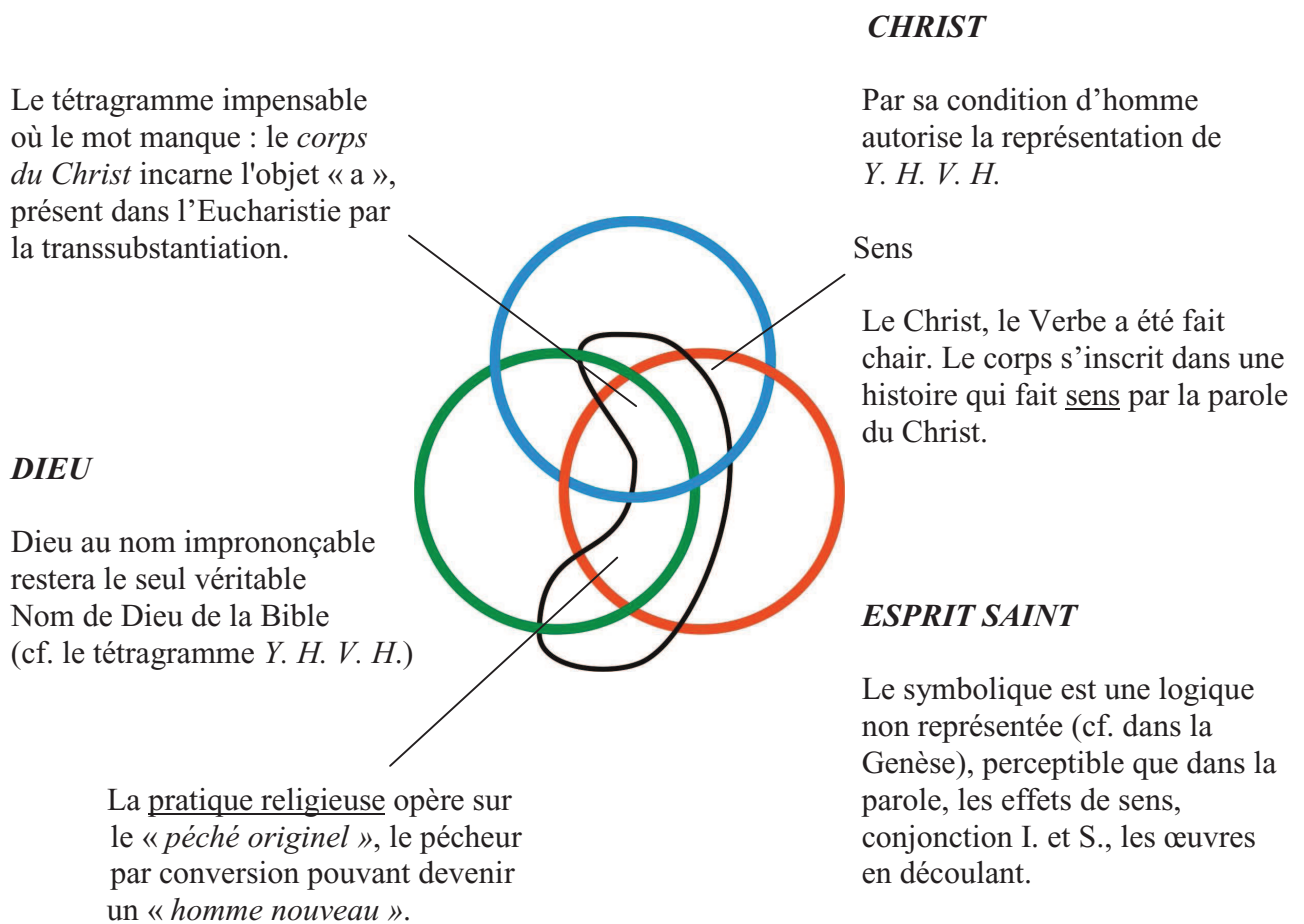
L'Espérance, entre les Ecritures qui la pointent, et advenue du Réel où elle reçoit les « *arrhes du royaume* » et la promesse.

La Foi de l'homme et sa réponse à la « *Fides christi* ».

D'après : *L'articulation de la foi, de la théologie et des écritures*, par Jean ANSALDI
Paris : Cerf, 1991, 247 p.

LA STRUCTURE DE LA *TRINITE CHRETIENNE*
 A L'AUNE DES *NŒUDS BORROMEENS* : AU
 NOM DU PERE (R), PAR L'ESPRIT (S)
 SELON LA *PAROLE DU CHRIST* (I), d'après S. CHRAÏBI

La Trinité en tant que système de relation entre le *Père* (Dieu), le *Fils* (Verbe) et le *Saint Esprit* (don de Dieu) : ces trois « *personnes* » sont le fondement de la religion chrétienne.



D'après : *Jacques Lacan, docteur d'Eglise au service de la psychanalyse*, de Sofia CHRAÏBI. Paris : F. X. de Guibert, 2000, 206 p.

**TROIS « MODELES » *TRINITAIRES* ET
LA « CLINIQUE » DES *NOEUDS BORROMEENS*
LACANIENS : CONVERGENCES ET DIFFERENCES**

<p><i>THEOLOGIE CATHOLIQUE</i></p> <p>Trois en un (S. CHRAIBI) St. Augustin (Trinité) St. Thomas (IV-XIII^e s.).</p>	<i>PERE</i>	<i>ESPRIT SAINT</i>	<i>CHRIST</i>
<p><i>THEOLOGIE PROTESTANTE</i></p> <p>Trinité (J. ANSALDI) M. Luther eschatologique J. Calvin (XVI^e s.)</p>	<i>FOI</i>	<i>THEOLOGIE</i>	<i>ECRITURES</i>
<p><i>PSYCHANALYSE LACANIENNE</i></p> <p>Trois plus un (J. LACAN) Séminaires 1972-1979</p>	<i>REEL</i>	<i>SYMBOLIQUE</i>	<i>IMAGINAIRE</i>
<p><i>ANTHROPOLOGIE TERNAIRE</i></p> <p>Ternarite (M. FROMAGET) travaux de 1989 à aujourd'hui</p>	<i>ESPRIT</i>	<i>AME</i>	<i>CORPS</i>

Aligner de la sorte ces quatre occurrences peut effectivement prêter au « *malentendu* », comme si, en fin de compte, il y avait homologie, équivalence dans une tentative synchrétique de monter une construction hybride de type « *anthropo-psychanalytico-théologique* ». Notre propos est plus de mettre en perspective des concepts, relations, personnes qui peuvent se rapprocher selon les pertinences, mais qui, finalement se distinguent car rapportés à des *corpus théoriques* très différents, dont les fonctions et les effets revendiqués sont autres, comme nous avons tenté de le montrer dans notre chapitre, à distinguer les *nœuds borroméens* [outils cliniques] de type psychanalytique ; de la *Sainte Trinité*, comme [modèles] théologiques.

**CLINIQUE *PSYCHANALYTIQUE*
DIFFERENTIELLE DE TYPE
LACANIENNE, ENTRE *MYSTIQUE*
CHRETIENNE ET *MALADE PSYCHOTIQUE***

DIEU DU FOU
[PSYCHOSE]

La voix de l'Autre fait injonction de jouissance chez le psychotique.

- jouissance qui se déchaîne laissant un sentiment d'anéantissement amer dans l'après coup. [Destruction du Moi]

Le Dieu d'un Schreber est cause de ce qui se dit : [Dieu qui se manifeste par des voix]

« *Appel de Dieu* » (G. BRIOLE, 1995).

- Délire mystique

- Expériences de *jouissance Autre* (J \mathcal{A}) qui sont pleinement comprises par le savoir du délire.

La « *Jouissance Autre cesse d'être bornée par la jouissance phallique* » (J. C. MALEVAL, 2000) dans la psychose.

Conviction du sujet quant au lien qui l'unit à Dieu, voire quant à la nature de celui-ci (cf. SCHREBER).

Dans le délire mystique du président D. P. SCHREBER, la rencontre avec Dieu n'est ni voulue ni attendue.

- sujet hors castration en prise avec la psychose.

Le mélancolique serait « *ligoté à l'Autre surmoïque qu'il produit dans son délire, là où il est possédé par lui* » (A. JURANVILLE, 2000).

[DISCOURS PSYCHOTIQUE]

FOU DE DIEU
[MYSTIQUE CHRETIENNE]

La voix de l'Autre est effet du désir de la mystique (cf. Ste Thérèse d'Avila).

- sentiment de paix intérieure ressentie dans l'après coup extatique. [Abandon du moi dans la réception de l'Altérité].

Le Dieu du mystique chrétien est le Verbe : [Dieu de la Parole]

« *Appel à Dieu* » (G. BRIOLE, 1995).

- Extase mystique

- Expériences de *jouissance Autre* (J \mathcal{A}) qui atteignent aux limites du savoir.

Jouissance Autre bornée par la jouissance phallique chez les mystiques chrétiens, selon J. C. MALEVAL.

Doute du mystique quant aux desseins de Dieu, questionnement propice au discernement, s'agit-il de Dieu ou du diable ?

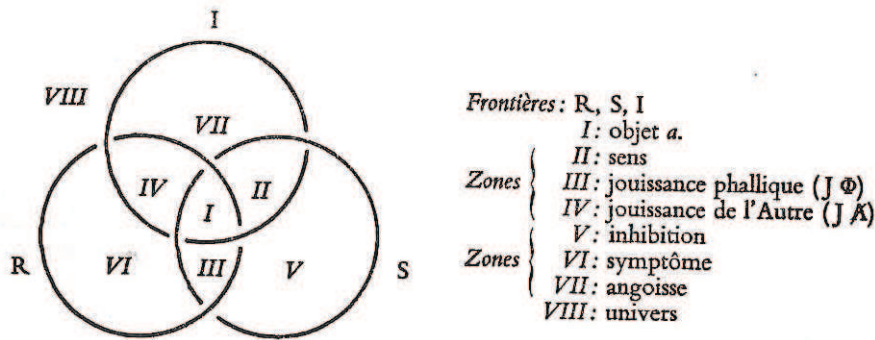
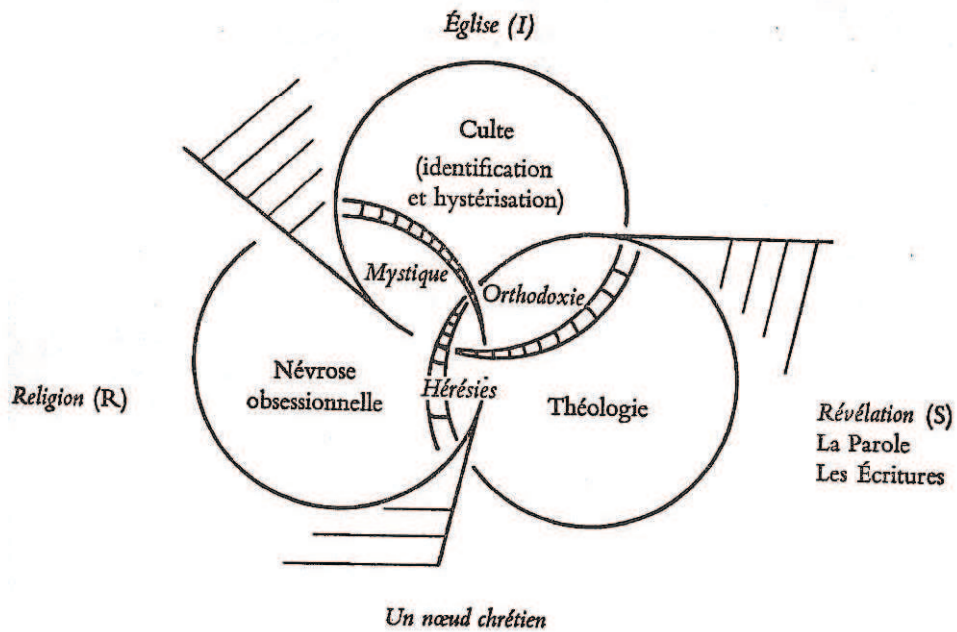
Attitude du mystique peut passer par un vouloir et une vie ascétique et purgative (nous nuançons la généralisation postulée par J. C. MALEVAL).

- sujet « *pas tout* » dans la castration, jouissance dans un « *en plus* ».

Le mystique vrai « *ouvre l'espace où l'altérité symbolique comme telle peut émerger* », dans un travail de dépossession (A. JURANVILLE, 2000).

[DISCOURS MYSTIQUE]

UN NŒUD CHRÉTIEN



D'après le Séminaire du 17 décembre 1974 (Ornicar? n° 2, p. 99).

François REGNAULT «fabrique» (c'est le mot qu'il utilise) un nœud chrétien qu'il veut borroméen, et qui conjoint religion, Eglise et révélation. Appendice 3, in *Dieu est inconscient. Etudes lacaniennes autour de St. Thomas d'Aquin* (Paris, 1985), p. 105.

ETUDE DE CAS :
M. G. , UN *PATIENT PSYCHOTIQUE*
 EN QUESTION(S)

D'emblée il s'agit de préciser que l'étude de cas présentée dans cette annexe est purement *illustrative* et n'a pas valeur démonstrative. En effet, nous présentons ce cas afin d'indiquer la persistance du discours mystique dans la clinique contemporaine. Les expressions actuelles de la psychopathologie, et notamment les psychoses sont traversées par des aspects religieux et mystiques référés d'habitude au passé. Ce type de recherche mériterait effectivement un développement conséquent qui fera peut-être l'objet d'une publication ultérieure, mais qui clairement ne sera pas approfondi dans cette thèse, car quelque peu « *hors-sujet* » ici si l'on peut dire !

- *Fragments de l'histoire du patient :*

M. G. âgé de 51 ans est issu d'une fratrie de trois enfants, après avoir décroché un bac littéraire en 1972, il a obtenu un B.T.S. (Brevet de technicien supérieur) de traducteur commercial en 1976 et a travaillé dans l'entreprise familiale de chaussures, jusqu'à la faillite de celle-ci en 1992. Catholique pratiquant, il vit séparé de sa femme, sans être divorcé, cette dernière a la garde de leurs deux enfants, fruit de cette union.

C'est à la suite d'une résurgence d'idées mystiques que le patient, consacrant jusqu'à l'épuisement des nuits entières à la prière, fut réhospitalisé dans un état de prostration, d'angoisse intense et de méfiance pathologique.

Le diagnostic psychiatrique posé fut le suivant : « *Psychose délirante chronique sur fond de schizophrénie paranoïde, avec délire à thématique principalement mystique* ».

Traitements : Tercian, Risperdal, Effexor, Parkinane, Hept-a-myl, Imovane, Tranxène.

C'est dans le cadre de sa trente deuxième hospitalisation (« *hospitalisation libre* ») en Etablissement public de santé Alsace Nord (E. P. S. A. N.) à Brumath, depuis 1990, le 6 février 2003, que j'ai d'abord rencontré ce patient lors de trois entretiens, puis en initiant par la suite à l'hôpital de jour de Saverne un suivi à partir de novembre 2003 deux années durant.

- *Entretiens cliniques*

Le patient, avait le visage figé et l'allure compacte, replié sur lui-même, semblant alors peu « *accessible* » à la parole, il se déplaçait difficilement, paraissait absent et présentait une attitude extrêmement tendue (sueurs, tremblements, stéréotypies...), quasi-mutique son discours étant presque inexistant.

Lors du premier entretien, il apparaissait très réticent, parlant peu, « *les mots ne sortent pas de ma bouche* » arrivait t'il néanmoins à exprimer, et semblait prostré en disant encore qu'il craignait « *un conflit mondial imminent entre les Etats Unis et l'Irak, une troisième guerre mondiale* », sur fond de culpabilité réactualisée. Il ne pouvait pas en dire plus. Une semaine plus tard, lorsque je le revis en entretien, il paraissait aller beaucoup mieux et me raconta, avec un ton très maniéré dans la voix, une partie de son histoire.

En 1980, il se disait être « *en contemplation¹ devant la Basilique de Marienthal* », lieu de pèlerinage, lorsque la police l'a appréhendé, il pria devant les statues et se signait déjà depuis quelques heures... ce qui a marqué sa première hospitalisation psychiatrique en France. Il m'expliqua que les mois précédents, il était déjà très préoccupé par la menace d'invasion de l'armée soviétique en Afghanistan, il voyait aussi des démons partout et croyait que le monde lui voulait du mal.

Bien avant cette époque, durant sa période lycéenne il parlait déjà peu, se considérant comme « *très secret* », il mentionna son intérêt pour les grandes questions philosophiques, se vouant à la quête de la « *Vérité ultime* » tout en s'interrogeant après coup sur ce que les autres pouvaient bien penser de lui. Son bac littéraire décroché, il tenta de se « *raccrocher à la Loi* », en passant deux mois à la faculté de *droit* puis ne parvenant pas à « *soutenir* » le rythme et se disant « *incapable de prendre la parole* » il abandonna. En 1974, au début de son service militaire en Allemagne, il fut hospitalisé trois semaines pour une « *B. D. A.* » (bouffée délirante aigüe) après s'être défenestré.

Il « *s'inscrivit* » quelques temps plus tard dans une école privée pour préparer un B.T.S. de **traducteur** commercial, se spécialisant pour l'allemand, sorte de « *grundsprache* » (ou langue sacrée, langue de Dieu) qui semblait lui fournir certains moyens afin « *d'entrer dans une nouvelle langue : ce qui m'intéressait c'était qu'au travers des langues étrangères on pouvait accéder à l'âme d'une culture, découvrir d'autres peuples...* ». Il obtint d'ailleurs son diplôme en une année (!) sans jamais l'exploiter professionnellement car il aurait dû partir à Paris ou Francfort ce qui aurait eu pour effet, me dira t'il, « *de perdre mes racines* ».

Il me parla ensuite des « *crises mystiques* » ou il s'était senti investi d'une « *force surnaturelle, de l'Esprit Saint [...], j'étais extrêmement bien, en paix intérieure, en confiance absolue, c'était très agréable, je communiquais avec l'au-delà* » et croyait à ces moments avoir pour mission de prêcher la bonne parole, ramener les autres dans le droit chemin, mais « *un fardeau pesait sur moi* » s'empressa t'il d'ajouter.

Je lui demandai alors pourquoi il parlait de « *crises mystiques* »² ? « *parce que ce sont des moments où je ne peux plus dormir, parfois je me sens bien, mais parfois c'est très dur [...]* mais je place ma confiance en Jésus-Christ »

1. Le Moyen-Age occidental distinguait dans une perspective chrétienne et scolastique trois états d'oraison successifs présentés sous forme d'exercices spirituels (Ignace de Loyola) : la *concentration*, la *méditation*, la *contemplation*. A la fin du XVIII^e siècle, lorsque parut son ouvrage classique, *La philosophie de la folie* (1791), Joseph Daquin y disait, en contrepoint de la tradition chrétienne, que « *la vie contemplative, surtout chez les tempéraments mélancoliques ou chez ceux qui ont le cerveau froid et humide, est une cause assez commune de folie* », in *La psychiatrie. Textes essentiels* (Larousse), 1994, de Jacques Postel et David Allen, p. 42.

2. En évoquant ces expériences, il employait aussi les expressions de « *traversée du désert spirituel* », de « *perversité intérieure* », de « *conduites purificatrices* »..., formules confirmées que l'on retrouve notamment chez les pères du désert ou encore chez certains mystiques issus de la contre-réforme protestante du XVI^{ème} siècle, la carmélite Ste Thérèse d'Avila ou encore St Jean de la Croix...

A la naissance de son deuxième fils, en 1990, alors qu'il faisait chambre séparée d'avec sa femme, il s'est senti « *appelé à prier, toutes les nuits, jusqu'à l'épuisement* ». C'est à cette époque qu'il fut réhospitalisé pour la quatrième fois : « *j'étais guidé par une force supérieure, parfois j'avais l'impression d'avoir deux personnalités, je croyais alors que mon chien symbolisait les forces du mal, quelque chose de satanique [...] et je l'ai tué* », précisant qu'il le considérait responsable de sa chute de cheval quelques jours auparavant.

A cette même période, lors d'une autre hospitalisation, il témoignait encore que « *deux forces sont en nous, le bien et le mal...* » et sentant alors sa fin imminente il ajouta lors d'un moment de souffrance intense « *je vais vous tuer, on veut me tuer* » (cf. son dossier médical) , il fera une tentative de suicide (qualifié de « *raptus anxieux* » dans son dossier médical) par pendaison un an plus tard avec pour « *explication* » : « *je pensais que c'était du cinéma* ».

Ses beaux parents décèdent (cancer du beau-père et suicide de la belle-mère) à quelques mois d'intervalle en 1992, et sa femme le tint pour responsable : en référence au chien, elle lui aurait déjà dit « *c'est toi qu'on aurait dû tuer !* » en ajoutant cette fois-ci « *tu es maudit* », ce qui activa une intense culpabilité chez M. G.

Lorsque je le revis quelque temps plus tard à l'hôpital de jour, il se souvint de moi, acceptant les entretiens cliniques à visée psychothérapique que je lui proposais, et me parla d'abord « *d'expérience de vide dans ma tête, je perds parfois le fil de mes pensées... j'entends les paroles des autres qui entrent et sortent... j'oublie vite le sens* », propos qui reviendront régulièrement.

Lors des entretiens hebdomadaires que nous avons eus, il s'agissait pour moi de permettre que du transfert puisse s'installer en essayant de repérer ses effets : M. G. semblait résigné à être « *ralenti, je suis diminué, en retrait, immobile... j'ai la nostalgie des moments d'exaltation, d'euphorie où je pouvais entrer en communication avec tout le monde sans difficultés... Les « états maniaques* » comme disent les psychiatres » (sourire de sa part). Toutefois, pour éviter d'être réhospitalisé il m'indiqua « *je préfère prendre le traitement...* » et **prier**, car « *la prière est un refuge pour me protéger, me recueillir, ça m'apaise et me fait du bien* », lui permettant sûrement en se situant à cette place, de mieux tenir structurellement et par là même de parer à une décompensation psychotique.

Il évoquera alors régulièrement ses deux fils âgés aujourd'hui de 14 et 18 ans, qu'il voit une fois toutes les semaines et pointera son impuissance à entrer en contact avec eux : « *je ne trouve pas les mots pour leur parler...* », il me dit souffrir de sa différence « *quand mon fils avait 4 ans, il m'a dit « tu n'est pas un papa comme les autres », je n'ai pas su quoi lui répondre, j'aurais dû être accompagné par quelqu'un à ce moment...* ». Les relations du patient avec sa famille sont en fait souvent conflictuelles, régulièrement en retrait, ses enfants le qualifiant d'« *assisté* », de « *zombie* », de « *trisomique* »..., son fils aîné lui ayant renvoyé récemment « *tu nous rends tous malade !* ». Il me confiera avec beaucoup de retenue que selon lui ses enfants ont « *honte de moi, de ma maladie... ils sont gênés en ma présence parce que je ne parle pas ... ils ne comprennent pas pourquoi je suis comme ça.* ». M. G. ressent que ses enfants, surtout l'aîné, s'éloignent de lui alors qu'il souhaite irrémédiablement garder un lien avec sa famille en s'y rendant chaque mercredi, bien que se sentant impuissant à réagir lorsqu'on l'interpelle.

- Analyse critique

Dans cette *étude de cas*, consacrée à M. G., je m'appuierai maintenant sur des postulats psychanalytiques en prenant le parti de la théorie lacanienne.

Dans le délire, le vacillement initial de la réalité (en tant que construction subjective) est en rapport à une carence de son fondement : *l'objet petit a* lacanien a fait retour en obturant la béance de la cause du désir. Cette articulation conceptuelle induirait un défaut dans l'*Autre* de ce point de défaillance qui permet alors au sujet de se prendre pour l'énonciateur de son propre discours : le *sujet* psychotique n'est plus dupe, après une période de perplexité et d'angoisse massive, il a constaté ce que le névrosé ignore, à savoir que nous recevons de l'*Autre* les signifiants de notre parole !

Le signifiant ne divise plus, la certitude s'installe ; comme l'évoque le psychiatre et psychanalyste Gérard POMMIER, « *l'Autre est subjectivé, il n'y a rien à supposer, l'Autre est détenteur d'un savoir radical et absolu* »³, souvent vécu par le psychotique avec une tonalité persécutive. La carence du signifiant paternel est formalisée par un mécanisme théorique à l'origine de la psychose, la « *forclusion du Nom-du-Père* ».

Le déchaînement d'un signifiant de la *chaîne signifiante* a pu entraîner chez M. G. un passage à l'acte meurtrier sur son chien, incarnation maléfique et démoniaque, signifiant non symbolisé que ce patient tente de sacrifier dans son retour dans le réel.

Mais le sujet peut aussi se réduire à son « *être de déchet* »⁴, martyr dans le cas de M. G., afin de servir et se soumettre à la volonté d'un Autre tout puissant et absolu, Dieu. Pour ce patient, l'Autre exigea de lui qu'il prie des nuits entières « *ça s'est mis en action...* » m'expliqua t'il, et ajoutera que pour lui « *le délire mystique c'est prier jusqu'à en perdre la raison* ». Plus tôt il m'avait déjà annoncé que « *ce que Dieu ordonne, on ne peut y résister...mon amour pour Dieu est absolu, je suis prêt à aller jusqu'au sacrifice pour lui, le sacrifice suprême de la mort...* ».

Aussi, une intense **culpabilité** traversa M. G., en partie alimentée par sa femme (qui ne lui pardonnait notamment pas de lui avoir caché ses hospitalisations psychiatriques précédant leur rencontre, aux dires du patient), quant à l'éventualité de la transmission⁵ de « *sa maladie* » à ses enfants, et de ne pas avoir été un « *père idéal* » souvent absent (hospitalisé) il me formulera, que sa plus grande souffrance c'est qu'il « *n'arrive pas à leur dire l'essentiel : que je les aime* » ! [...] ».

Concernant sa maladie, pour m'en parler, il l'abordera en pointant d'abord la méfiance que manifestent sa femme et ses deux fils à l'égard de la religion ; « *Ils pensent peut être qu'ils pourraient avoir un délire mystique comme moi..* », tout en regrettant qu'ils ne soient pas élevés dans la foi. Il se souviendra à ce moment avoir exprimé à sa femme avant leur rupture, que « *ma relation avec Dieu est plus importante qu'avec toi* », concluant ensuite que selon l'Ancien Testament, « *la femme est péché* » !

3. Pommier Gérard. Le transfert dans la psychose, in *D'une logique de la psychose* (éd. Point Hors ligne), 1983, p. 269.

4. Anne Juranville, dans le cas de Madeleine Lebouc évoqua à son propos de « *se faire « rien » : le statut d'objet-déchet dans l'identification christique* », in *Figures de la possession. Actualité psychanalytique du démoniaque* (PUG), 2000, p. 141.

5. Signifiant qui mérite, après coup, d'être questionné par exemple sur son versant de « mission » sotériologique, partagé ou même communiquer à ses proches, M. G. en quête d'une place filiative, passant par « sa maladie », la schizophrénie comme disent les psychiatres, au « délire mystique », selon l'acception même du patient ?...

Beaucoup plus tard, il arrivera à me glisser « *j'espère que je ne transmettrais pas ma maladie à mes enfants, c'est la seule chose qui compte...!* » tout en se disant préoccupé des éventuels facteurs d'hérédité de la schizophrénie.

Mais cette **culpabilité** prit tantôt dans son existence des allures délirantes, il se sentit coupable de la misère dans le monde, des grands conflits internationaux... inspiré par des voix diverses, une lutte intérieure s'engagea au plus profond de son être, entre « Satan » et « Dieu »..., l'enjeu de sa mission, à savoir vaincre les forces du mal, l'écrase, il se disait plusieurs fois prêt au sacrifice de sa personne pour le salut des hommes...

En fait, le délire de *M. G.* semble orienté par une tentative acharnée de construire un père⁶ qui tienne le coup. La « *métaphore délirante* » semble alors se stabiliser autour de la notion de **rédemption** (dans « *l'au-delà* » dira t'il) : ses « *péchés* » nourrissant cette culpabilité délirante, dont il souhaite obtenir l'absolution en faisant actes de pénitence, de contrition, par des prières répétées (de trois heures en moyenne jusqu'à six heures quotidiennes à l'approche des fêtes chrétiennes), mais aussi par des mortifications et des privations nombreuses.

La rédemption pourrait, selon lui, passer par la réconciliation des hommes avec Dieu (cf. les nombreuses prêches dont il fut l'auteur « *inspiré* », tentant de convertir dans la rue des incroyants) en transmettant la parole du Père.

Pourtant, et c'est le point d'origine de la découverte de FREUD, « *le délire en tant que tentative de guérison, de reconstruction* » produit certains effets chez ce patient qui lui ont procuré parfois du soulagement : « *la prière est un refuge, ça m'apaise de prier plusieurs heures par jour, de me recueillir... ça me fait du bien...* », ajoutant encore qu'il est aussi parfois « *appelé à prier !* »

Chez *M. G.* il y a aussi une intrication de signifiants à thématique religieuse : il porte le *prénom* d'un apôtre du Christ et dans une partie de son *nom* figure, certes dans une langue étrangère, le terme de Dieu. On pourrait dire que *M. G.* a construit une métaphore délirante de type mystique et messianique sur fond eschatologique, pour pallier l'absence de symbolisation de la fonction paternelle.

Il me semble que l'**hypothèse** la plus pertinente serait que sa quête d'absolu aurait eu pour propos d'effacer cette faille qui s'est ouverte dans le champ symbolique, faille qui a entraîné le sentiment d'une perturbation de l'ordre du monde générant angoisse et perplexité dans un premier temps.

Cette communion (au sens chrétien du terme !) avec Dieu, dans le refuge de la prière serait cette recherche « *aséitive* »⁷ d'un fondement supposé propre à faire advenir ce que LACAN appelle une « *complétude de l'Autre* ». C'est vers 1980 que semble s'être produit chez ce patient une élaboration d'un appel à la fonction paternelle incarnée dans une figure divine de la Sainte Trinité : **Dieu le Père**.

6. Lors des entretiens il me parla de son histoire, évoquant son père comme ayant été « *absent* », et ajoutant qu'il ne s'intéressait pas à ce que lui et ses frères faisaient, toujours investi dans l'entreprise familiale qui semblait être son unique préoccupation, il dit un jour à son fils, *M. G.*, qui préférerait s'amuser avec des amis que de continuer à l'aider dans une tâche à l'entreprise, « *va te pendre* » !

7. L'« *aséité* » (terminologie produite par la scolastique médiévale) est la modalité de l'être qui possède en lui-même le principe propre de son existence. Il s'agit d'un attribut propre à Dieu.

Aujourd'hui (c'est à dire fin 2005), *M. G.*, que je rencontre en entretien toutes les semaines, dit avoir « *l'impression d'être coupé de son passé* », il vit au jour le jour comme il l'exprime souvent, en évoquant le vide de sa pensée, effet de la *dissociation schizophrénique* et peut être aussi de certains médicaments qui isolent ou suspendent une partie de son délire.

Si le psychanalyste Jean Claude MALEVAL, voulant établir une ligne de démarcation structurale psychanalytique, énonça que à l'opposé des *mystiques (authentiques ?)* qui restent dans un certain doute quant aux desseins de Dieu, se demandant si, dans le cadre du *discernement spirituel*, ils ne sont pas plutôt l'objet de la duplicité du démon et se questionnent si Dieu existe vraiment, « *le propre du délire mystique est au contraire de forger une conviction du sujet quant au lien qui l'unit à Dieu voire quant à la nature de celui-ci* »⁸, je ne peux que nuancer ses propos.

En effet, je pense que la limite entre *Aliénation* et *Libération*, les marges, mais aussi les interactions entre *déficience* et *transcendance* ne sont pas aussi nettes et tranchées que cet auteur veut bien l'affirmer. Je supposerai au contraire un lien intime, sujet d'une induction ontologique au sein de rapports établis, notamment mystique-Dieu, entre *destruction personnelle* et *réalisation spirituelle*. Ce lien, à la fois fascinant et effrayant pouvant tendre vers l'expérience mystique et/ou la folie, *transitoire* ou *définitive* (états dissociatifs, expériences de nature religieuse, états psychotiques aigus, amour fou, délire mystique...) dans un contexte religieux.

M. G. distingue d'ailleurs, dans son expérience, « *crises mystiques* » où il se considère « *investi d'une force surnaturelle, communiquant avec l'au-delà* », inspiré, il me précisa aussi « *mais je ne pouvais de toute façon pas résister, c'est Dieu qui décide...* », et le « *délire mystique* » ou là aussi « *ça s'est mis en action, j'ai prié toutes les nuits... jusqu'à l'épuisement* » mais ici selon lui, « *à en perdre la raison* ».

Le débat n'étant évidemment pas clôt, je tenterai néanmoins de le suspendre au moins momentanément pour conclure sur cette étude de cas en laissant la parole à *M. G.* qui disait, lors d'une hospitalisation, je le cite : « *Je ne délire pas, je me recueille...* » (in Dossier médical du patient, observation du 24 février 1993).

8. Maleval Jean Claude. Délirium et mysticisme, in *Logique du délire* (Masson), 2000, 2^{ème} édition, p. 77.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

1. Le père GASSNER exorcisant des « malades », illustration reprise in Dominique MEYER, *Franz Anton Mesmer et le magnétisme animal au XVIII^e siècle. Ses origines, son âge d'or. Son implantation à Strasbourg.* Thèse de médecine, Strasbourg 1, 1983, 283 p..... 73
2. Aliéné atteint de Lypémanie (Forme de monomanie religieuse), illustration reproduite in Bénédict Augustin MOREL, *Traité théorique et pratique des maladies mentales.* Paris : J. B. Baillière, 1852, vol. 1, XVIII - 471 p..... 129
3. Page de titre de l'ouvrage d'Alexandre BRIERRE de BOISMONT, *Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, des rêves, du magnétisme et du somnambulisme.* Paris : Germer Baillière, 1862, 3^e éd., XV - 719 p..... 137
4. Attaque de contracture (Dessin fait par P. RICHER), in Désiré-Magloire BOURNEVILLE. *Science et miracle. Louise Lateau ou la stigmatisée Belge.* Paris : Delahaye, 1878, 2^e éd. rev., 87 p 174
5. « *Saint François d'ASSISE recevant les stigmates* », de Giotto di BONDONE, réalisé approximativement entre 1295 et 1300, situé au Musée du Louvre (acquis en 1831 suite à une conquête militaire) 203
6. Grand état dermatographique sur diverses femmes, figurant dans l'ouvrage de Toussaint BARTHELEMY, *Etude sur le Dermographisme ou Dermoneurose Toxivasomotrice.* Paris : soc. éd. scientifique, 1893, 293 p 204
7. Extase avec attitude de crucifixion (fig. 12) de Madeleine LEBouc, in Pierre JANET, *De l'angoisse à l'extase. Etude sur les croyances et les sentiments. Tome 1. Un délire religieux, la croyance.* Paris : société Pierre Janet, 1975, 431 p. (1^{ère} parution : 1926) 355
8. FREUD et JUNG. L'histoire d'une « *Entfremdung* » (désunion, fossé creusé), in Pierre MOREL, Jean-Pierre BOURGERON, Elisabeth ROUDINESCO. *Au-delà du conscient. Histoire illustrée de la psychiatrie et de la psychanalyse.* Paris : Hazan, 2000, 196 p 421
9. Couverture du magazine américain *TIME*, semaine du 5 mars 1973, consacrée à « Carlos CASTANEDA : Magic and Reality »..... 458
10. « *L'extase de sainte Thérèse* » représentant la transverbération de l'an 1559, sculpté par Gian Lorenzo BERNINI entre 1644 et 1652, et exposé dans la chapelle Cornaro de Santa Maria della Vittoria, à Rome 490

INDEX DES AUTEURS

AARON (prophète). 240
ABADIR Alfred. 870
ABAUZIT Frank. 281
ABED Mohammed. 870
ABELY Xavier. 870
ABRAHAM Karl. 429, 436, 824, 829
ACHILLE-DELMAS François. 380, 399, 870
ACKERKNECHT Erwin. 904
ADLER Alfred. 21, 325, 328, 425, 824, 829
AFRICAIN Constantin I'. 604, 605, 611
AGAESSE Paul. 58
AGOBARD (Saint). 599
AGRIPPA Corneille. 624, 632
AGUESSEAU Henri-François d'. 656
AHIYA le Schilonite. 240
AILLY Pierre d'. 586, 591
ALACOQUE Marie-Marguerite (Sainte). 117, 186, 243, 285, 797
ALAIN (Emile CHARTIER). 803
ALBY J. 776
ALCAN Félix. 43
ALEMBERT Jean d'. 446, 585, 666, 671, 672, 707, 708, 711
ALEXIS Léon d'. (cf. BERULLE Pierre de) 692, 703
ALI Muhammad (ex-Cassius CLAY). 439
ALLERS Rudolf. 401
ALLOUCH Jean. 390, 478
ALPERT Richard (RAM DASS), 459-462, 894
ALPHANDERY Paul. 275
ALVAREZ de PAZ Diego. 592
AMARILLI Philippe. 125, 351, 829
AMBROISE de Milan (Saint). 65
AMRAN Ishâq ben. 611
ANAND B. K. 894
ANASTASE le Sinaïte. 606
ANDERSSON Ola. 316, 319
ANDRE Serge. 469
ANGES Jeanne des. 194, 223, 494, 600, 645
ANQUETIL-DUPERRON Abraham. 336
ANSALDI Jean. 470, 471, 481, 482, 485, 906, 908
ANTOINE (Saint). 117
APHRODISE Alexandre d'. 659
APHRODITE. 690, 709
APOLLON. 621, 657, 678, 690, 709, 817
APTE Maurice. 222, 278, 382, 504, 760, 870
AQUIN Thomas d'. (Saint). 57, 148, 179, 234, 385, 478, 480, 590, 595, 602-604, 606, 608, 610-612, 615, 635, 649, 787, 797, 908
ARC Jeanne d'. (Sainte). 126, 131, 132, 135, 136, 140, 143, 144, 148, 149, 156, 158, 159, 161, 181, 216, 269, 770, 771, 797
ARCHAMBAULT Théophile. 122, 142, 157, 166, 736
AREOPAGITE (pseudo) Denys. 25, 30, 54, 56, 104, 299, 420, 492, 594, 601, 620, 787
ARINTERO Juan G. 359, 350
ARISTOTE. 57, 419, 595, 603, 611, 619, 649, 659, 661, 662, 671
ARNAUD Léon. 249
ARON Raymond. 487
ARTAUD Antonin. 1
ARTUR René. 726, 727, 867

ASSAGIOT Roberto. 464
 ASSAPH (prophète). 240
 ASSISE François d'. (Saint). 176, 203, 209, 218, 223, 351, 375, 384, 405,
 600, 606, 612, 797
 ASSISE Gilles d'. (Saint). 787
 ASSOUN Paul-Laurent. 56
 ATHANASE d'Alexandrie. 65
 AUBIN Henri. 389, 783
 AUDIFFRENT Georges. 121, 249
 AUGUSTIN (Saint). 21, 56, 234, 398, 478, 579, 586, 595, 601, 606, 611, 659,
 787, 797, 908
 AULU-GELLE. 762
 AUMAÎTRE Auguste. 278, 870
 AUMONT Arnulphe d'. 674, 675
 AUROBINDO Sri. 344, 462, 465
 AUTHENRIETH Johann. 118
 AUVERGNE Guillaume d'. 607, 609, 615
 AVERLAND Yves. 411, 870
 AVERROES. 57, 601, 610, 611, 659
 AVICENNE. 57, 601, 610, 611, 637
 AVILA Thérèse d'. (Sainte). 1, 26, 31, 41, 57, 64, 101, 148, 152, 169, 196-
 199, 209, 236, 252-254, 256, 257, 265, 266, 281, 283, 289, 291, 293,
 296-303, 312, 353, 354, 364, 365, 371, 376, 378, 381, 384, 387, 389,
 392, 398, 401, 406, 407, 413, 419, 454, 464, 467, 489, 491, 493, 494,
 504, 722, 723, 728, 762, 768, 787, 797, 912
 AXENFELD Alexandre. 166, 189, 190, 633, 736, 745, 870
 AZAM Etienne. 252, 448, 829, 895, 896
 AZARIAHOU ben Oded. 240

BAADER Franz von. 107, 116
 BABINSKI Joseph. 222, 235, 238, 363, 413, 653, 688, 748
 BACCHUS. 621
 BACHELARD Gaston. 803
 BACHELIER d'Ages. 80, 107
 BACHOFEN Jakob. 319, 816
 BACON Francis. 668, 672, 803
 BACON Roger. 611
 BADE Josse. 618
 BAECK Léo. 436
 BAFFOY Thierry. 335
 BAGLIVI Giorgio. 666
 BAHYA (pseudonyme). 611
 BAILLARGER Jules. 45, 79, 92, 106, 120-125, 133, 134, 136, 139, 140,
 143, 146, 147, 152-156, 162, 166, 181, 216, 224, 225, 229, 236, 251,
 252, 273, 299, 302, 312, 370, 406, 504, 646, 721-723, 736, 765, 829,
 835, 870, 896
 BAIN Alexandre. 249, 251, 319, 664, 835
 BAINVEL Jean-Vincent. 309, 350, 804
 BAKAN David. 319, 348, 817
 BALDWIN James Mark. 359
 BALL Benjamin. 49, 134, 143, 169, 188, 211, 213-217, 223, 230, 235,
 247, 259, 261, 275, 278, 725, 771, 776, 818, 866, 870, 896
 BALLETT Gilbert. 192, 231, 232, 235, 239, 243, 246, 305, 397, 430, 708,
 712, 726, 730, 747, 748, 762, 771, 783, 870
 BAR - El Yair. 862
 BARBERIN Chevalier de. 77, 78
 BARDENAT Charles. 868
 BAREAU André. 337

BARRAUD Henri-Jean. 829-830
 BARROT Odilon. 150
 BARTE Henri Nhi. 870
 BARTHELEMY (Saint). 599
 BARTHELEMY SAINT-HILAIRE Jules. 336
 BARTHELEMY Toussaint. 202, 204, 365
 BARUK Henri. 413, 870, 898
 BARUZI Jean. 55, 275, 392, 405, 803, 804
 BASCHWITZ Kurt. 775
 BASILE d'Ancyre. 606
 BASILIDE d'Alexandrie. 416
 BASTIDE Roger. 55, 276, 408, 453, 776, 804
 BATESON Gregory. 462
 BAUDOIN Charles. 339, 344, 380
 BAVILLE. 655
 BAYLE Antoine. 862
 BAYLE François. 669, 692, 703
 BAZAILLAS Albert. 297, 301, 302
 BEARD George. 448
 BEAUCHAMP Christine. 895
 BEAUCHESNE Gabriel. 43, 349
 BEAUDOIN J. 776
 BEAUVAIS Vincent de. 613
 BEIRNAERT Louis. 56, 380, 497, 892
 BEKKER Balthazar. 692, 703
 BELHOMME Jacques-Etienne. 153
 BELOT Gustave. 297, 303, 803
 BENDER Hans. 782
 BENEDIKT Moritz. 319, 816, 829
 BENESTEAU Jacques. 318
 BENZ Ernest. 109-419
 BERARD Victor. 256
 BERBIGUIER de TERRE NEUVE de THYM Alexis. 69
 BERCHERIE Paul. 13
 BERGOT Stanislas Marie. 814
 BERGSON Henri. 55, 275, 344, 391, 396, 406, 408, 803, 804, 820
 BERGUER Georges. 270
 BERILLON Edgar. 237
 BERINGER Karl Christof. 898
 BERNADOT Marie-Vincent. 349
 BERNARD (Saint). 586, 590, 609, 610
 BERNARD Claude. 121, 249, 721, 784, 803, 898
 BERNARD Paul. 835
 BERNARD-LEROY Eugène. 818
 BERNE Eric. 462
 BERNET Walter 432
 BERNHEIM Hippolyte. 101, 202, 218, 319, 444, 775, 816, 829
 BERNINI Gian Lorenzo. 489
 BERR Henri. 803
 BERRY John. 26, 39
 BERT Jules. 278
 BERTHELOT Marcellin. 121, 249, 721
 BERTHELOT René. 803
 BERTIUS Petrus. 662
 BERTRAND Alexandre. 71, 97, 102-107, 110, 365, 444, 445, 503, 655
 BERTRIN Georges. 219
 BERULLE Pierre de. 642
 BESCHERELLE l'ainé. 708
 BESSE Ludovic de. 350, 804
 BIBERACH Rudolf de. 787

BICHAT Marie François Xavier. 91, 120, 151, 249, 721
 BIDAL d'ASFELD Jacques-Vincent. 92
 BIERMANN Martin. 692, 703
 BINET Alfred. 191, 202, 284, 290, 319, 658, 748, 802, 803, 896
 BINET-SANGLE Charles. 169, 237, 239-248, 504, 688, 762, 784, 870
 BINGEN Hildegard von (Sainte). 606
 BINSWAGER Ludwig. 396, 429
 BION Wilfred. 16
 BIOT René. 414
 BIRCHER Max. 895
 BLACHE Comtesse de. 78
 BLACKMAN Rufus. 446
 BLACKMORE Susan. 894
 BLANC Elie. 207, 802
 BLAVATSKY Helena. 336, 448
 BLEULER Eugène. 267, 339, 371, 410, 415, 422, 429, 430, 862, 896
 BLOCH Iwan. 319
 BLONDEL Charles. 56, 250, 350, 371, 372, 800, 801, 803, 870
 BLONDEL Maurice. 55, 276, 300, 803
 BLUMENBACH Johann Friedrich. 434
 BLUMME. 776
 BODIN Jean. 40, 192, 623, 633-635, 638, 692, 703, 725, 726, 746
 BOEHME Jakob. 109, 148, 423, 797
 BOENS Hubert. 170
 BOGORAS Waldemar. 904
 BOGUET Henry. 25, 192, 692, 703, 746.
 BOILEAU de CASTELNAU Philippe. 156, 166, 736
 BOIS Henri. 277, 296, 481
 BOISSARIE Gustave. 688
 BOISSIER André. 651, 692, 703
 BOISSIER de SAUVAGES François. 40, 65, 128, 131, 658, 666-671, 674,
 675, 679, 692, 703, 706-708, 711, 725, 775, 865
 BOMBARDA Miguel. 212
 BOMPASTE Théophraste (cf. PARACELSE). 703
 BON Jeanne. 278, 815
 BONA Giovanni. 266, 586, 592, 615
 BONALD Louis de. 92, 121, 122, 178, 245, 721
 BONAPARTE Marie. 497
 BONAVENTURE (Saint). 148, 602, 609, 787, 797
 BONDONE Giotto di. 203
 BONNIOT Joseph de. 101, 168, 180-183, 194, 196, 198-201, 207, 233,
 276, 375, 504, 804
 BOORDE Andrew. 692, 703
 BORCH-JACOBSEN Mikkel. 317, 318
 BORDEU Théophile de. 671
 BOREL Jacques Amphion. 410
 BÖRNE Ludwig. 816
 BOSCH Jérôme. 618
 BOSSUET Jacques Bénigne. 262
 BOUDDHA. 465, 797
 BOUDON L. 727, 784
 BOUFLET Joachim. 171, 598
 BOUILLAUD Jean-Baptiste. 121
 BOURDIEU Pierre. 14, 21, 22, 32, 33, 38, 276, 501, 580, 606
 BOUREAU Alain. 467, 588, 689, 864
 BOURGEOIS Marc. 776
 BOURGET Paul. 803
 BOURGUIGNON Erika. 450, 451, 455, 894
 BOURNE Ansel/BROWN Albert. 895

BOURNEVILLE Désiré. 43, 65, 166, 168, 171-174, 176, 177, 181,
 186-193, 199, 222, 235, 275, 633, 712, 745-748, 759, 760, 870
 BOURRU Henri. 896
 BOUTEILLE Etienne Michel. 775
 BOUTHILLIER de RANCE Armand Jean Le. 117
 BOUTROUX Emile. 20, 55, 275, 281, 297, 299, 736, 803, 804
 BOUYER Louis. 56
 BOUYS Théodore. 83, 89, 503
 BOYER L. 904
 BRAGUETTE. 95
 BRAID James. 202, 444, 447
 BRANT Sebastian. 618
 BREMOND Henri. 276, 497, 804
 BRENTANO Clemens. 115, 116
 BRENTANO Franz. 319
 BREUER Josef. 319, 367, 816, 829, 862, 896
 BRIAND Marcel. 212, 771
 BRIERRE de BOISMOND Alexandre. 49, 92, 117, 120, 122, 126, 133,
 135-166, 181, 187, 194, 251, 288, 302, 504, 721, 728, 729, 736, 765,
 797, 818, 870
 BRIOLE Guy. 909
 BRIQUET Pierre. 183, 187, 189, 190, 200
 BRISSAUD Edouard. 413
 BRISSET Charles. 835
 BROCA Paul. 45, 121, 155
 BROHON Jacqueline. 117
 BROSSIER Marthe. 126, 404, 600, 622, 626, 641, 642
 BROUILLARD René. 598
 BROUILLET André. 176
 BROUSSAIS François Joseph Victor. 45, 91, 120, 121, 150, 151, 249, 497, 721
 BROUSTRA Jean. 776
 BRÜCKE Ernst. 319, 816, 829
 BRUGEL Pietr. 618
 BRUNETIERE Ferdinand. 803
 BRUNO Giordano. 464, 497
 BRUNSCHVICG Léon. 297, 803
 BUCHEZ Philippe. 153, 154, 156, 736
 BUCHON Jean Alexandre. 158
 BUCKE Richard Maurice. 271
 BUFFON Georges. 434
 BURGER M. 775
 BURNOUF Edouard. 336
 BUROT Ferdinand. 896
 BURTON Robert. 707, 709, 725, 726

CABANIS Pierre. 45, 91, 92, 118, 120, 124, 151, 249, 664, 721
 CACIOLA Nancy. 588, 614, 689
 CAGLIOSTRO Giuseppe. 84
 CAHEN Roland. 436
 CAILLET Albert. 760
 CALMEIL Louis Florentin. 40, 49, 120, 122, 125-131, 133-136, 139, 140,
 142, 145, 148, 151, 157, 161, 165, 166, 187, 193, 217, 225, 231, 235,
 236, 243, 247, 278, 302, 398, 655, 675, 707, 712, 724, 725, 736, 748,
 775, 776, 797, 864, 865, 870
 CALMET Augustin. 674, 692, 703
 CALVIN Jean. 265, 618, 659, 908
 CAMPBELL Joseph. 462
 CAMUSET Louis. 771

CANGUILHEM Georges. 22, 24, 125
 CANTACUZENC. 782
 CAPGRAS Jules. 128, 231, 232, 397, 726, 730, 771, 782
 CAPRA Fritjof. 462
 CARDAN Jérôme. 148, 597, 619, 632, 636, 669, 692, 703
 CARO Joseph. 413, 414
 CARPENTER William Benjamin. 802, 896
 CARRE de MONTGERON Antoine. 92, 97, 101, 104, 220, 656
 CARROY-THIRARD Jacqueline. 195, 318
 CARUS Carl-Gustav. 110, 319, 817
 CASAUBON Méric. 703, 707, 709
 CASSIEN Jean. 586, 608, 659
 CASSINIS Samuel de. 692, 703
 CASTANEDA Carlos. 439, 457, 458, 894
 CASTEL Pierre-Henri. 318
 CASTELLAS Jean-Antoine de. 77, 78
 CAUDRON J. 350, 804
 CAVALIER A. 814
 CAZENAVE Michel. 428, 433
 CEARD Jean. 625
 CEILLIER André. 397, 398, 783, 867
 CERES D'Eleusis. 99
 CERISE Laurent. 95, 120, 122, 139, 144, 148, 157, 165, 166, 736, 797, 870
 CERTEAU Michel de. 22, 23, 36, 41, 44, 50, 53-55, 57, 489, 494, 495, 497, 580, 685, 804, 826
 CERVANTES Miguel de. 669
 CESALPINO Andrea. 692, 703
 CHAMBORD Henri. 172
 CHAMPIER Symphorien. 622, 623
 CHARBONNIER-DEBATTY Nestor. 20, 168, 170, 171, 181, 188
 CHARCOT Jean-Martin. 22, 41, 56, 65, 101, 123, 143, 166, 172, 176, 180, 181, 186-197, 200, 202, 209, 218-223, 234, 235, 261, 275, 319, 350, 351, 361, 365, 375, 399, 444, 504, 633, 653, 712, 720, 726, 736, 745-748, 751, 759-766, 775, 776, 783, 816, 829, 866, 870, 898
 CHARDIN Teilhard de. 465
 CHARLEMAGNE. 601
 CHARLES IX. 117
 CHARLES d'Orléans. 446
 CHARPENTIER René. 412
 CHARPIGNON Louis-Joseph. 94
 CHARRON Pierre. 56
 CHARTIER Jean. 389
 CHARTREUX Denys le. 148, 591, 728
 CHASLIN Philippe. 230, 708, 712, 818, 870, 896
 CHASTELAIN Jean. 692, 703
 CHE GUEVARA Ernesto. 439
 CHIARUGI Vincenzo. 62
 CHOLLET A. 588
 CHRAÏBI Sofia. 481-483, 907, 908
 CHRISTIAN Jules. 771
 CLAIRVEAUX Bernard de (Saint). 787
 CLAPAREDE Edouard. 271, 803
 CLARK Walter H. 459
 CLAUDE Henri. 125, 232, 396, 404, 405, 410, 413, 469, 726, 775, 782, 834, 867, 870
 CLAUDEL Paul. 380
 CLAVERIE François. 207
 CLAVIER Henri. 481
 CLEMENT XII. 672

CLERAMBAULT Gaëtan Gatian de. 32, 123, 128, 231, 232, 397, 404,
 413, 469, 726, 730, 771, 775, 782, 867
 CLIMAQUE Jean (Saint). 787
 CLOÛTRE Jules. 278, 870
 COCONNIER Marie-Thomas. 207
 CODET Henri. 497
 CODRONCHI Giovanni. 625, 636, 692, 703
 COLBERT Jean-Baptiste. 601
 COLEBROOKE Henry. 336
 COLERIDGE Samuel. 464
 COLIN Henri. 243
 COLLIN de PLANCY Jacques. 185
 COMBES André. 412
 COMPERAT Ernest. 898
 COMTE Auguste. 229, 249, 388, 721, 803
 CONDILLAC Etienne de. 15, 67, 91, 120, 134, 249, 497, 503, 664, 721,
 803, 829, 835
 CONDORCET Jean de. 497
 CONGENIS Guillaume de. 604
 CONRAD (R. P.) 389
 COPERNIC Nicolas. 317, 318, 497
 COPIN Paul. 201
 CORBIN Henry. 380, 804
 CORY Charles. 895
 COSSA Pierre. 380
 COSTA-GUIMARAES François da. 278
 COTARD Jules. 191, 212, 215, 217, 227, 229, 726, 748, 771, 866
 COURBON Paul. 405, 406, 505, 776, 869
 COURCEL François. 497
 COURNOT Antoine-Augustin. 803
 COUSIN Victor. 45, 91, 121, 141, 144, 145, 153, 182, 230, 249, 251, 254,
 372, 503, 721, 803
 COUSY Sylvain. 278
 COX. 118
 CRESPET Pierre. 692, 703
 CREWS Frederick. 16, 317
 CROCQ Jean. 187
 CROIX Jean de la (Saint). 25, 26, 31, 57, 234, 254, 257, 349, 381, 384, 392,
 401, 402, 406, 407, 409, 423, 485, 493, 502, 707, 709, 787, 797, 912
 CROIX Magdeleine de la. 404, 600
 CROW Catherine. 446
 CUES Nicolas de. 486, 685
 CULLEN William. 118, 775
 CULLERRE Alexandre. 288, 870
 CURY. 207
 CYPRIEN (Saint). 65
 CZAPLICKA Marie-Antoinette. 468-904

DACHARRY Lucien. 727
 DADOUN Roger. 338, 826
 DA FREE John. 462
 DAGONET Henri. 49, 136, 187, 225, 243, 293, 725, 771, 818, 865, 870
 DALBIEZ Roland. 352, 380, 399, 836
 DALI Salvador. 380
 DAL PALU Bruno. 469, 470
 DAMASCENE Jean (pseudo). 606
 DAN Joseph. 436
 DANDREY Patrick. 653, 668

DAQUIN Joseph. 62, 63, 712, 912
 DARLU Alphonse. 297, 303
 DARWIN Charles. 251, 263, 317-319, 816, 829
 DARWIN Erasme. 118, 896
 DAUBENTON Louis-Jean-Marie. 671
 DAUBENTON Pierre. 671
 DAUGIS Antoine-Louis. 651, 652, 703
 DAURIAC Lionel. 803
 DAVID (roi). 240
 DEBORA (prophétesse). 240
 DEBRAY Quentin. 776
 DEBREYNE Pierre. 89
 DECHAMBRE Amédée. 161, 166, 736
 DE GREEF Etienne. 380
 DEIKMAN Arthur. 443, 894
 DEJERINE Jules. 351, 760
 DELACROIX Henri. 20, 31, 55, 58, 122, 124, 125, 168, 169, 270, 273, 282, 286-288, 296-310, 312, 313, 364, 407, 417, 504, 736, 800-804, 818, 862
 DELAPORTE (R. P.). 197
 DELASIAUVE Louis. 95, 153, 771, 862, 866
 DELAY Jean. 380, 396, 776, 782, 783, 868, 897, 898
 DELBOEUF Joseph. 319, 818, 896
 DELBOS Victor. 800, 801
 DELCAMBRE Etienne. 776
 DELEUZE Joseph-Philippe. 71, 85, 94, 107, 110, 444, 762
 DELEYRE Alexandre. 677, 678
 DELLA PORTA Gianbattista. 624
 DEMIEVILLE Paul. 804
 DENDY Walter. 446
 DENIKER Pierre. 776, 897, 898
 DEL RIO Martin. 105, 623, 630, 669, 692, 693, 703
 DE ROPP Robert. 459
 DESCAMPS Marc-Alain. 465
 DESCARTES René. 125, 252, 366, 497, 649, 664, 667, 721, 829, 835
 DESHAIES Gabriel. 868
 DESPARS Jacques. 605
 DESSOIR Max. 784, 862, 896
 DESTUTT de TRACY Antoine L. C. 91, 120, 249, 664, 721
 DEUSSEN Paul. 337
 DEVEREUX Georges. 165, 468, 904
 DIDE Maurice. 397
 DIDEROT Denis. 118, 446, 497, 585, 666, 671, 707, 708, 711
 DIDIER-WEILL Alain. 497
 DIDI-HUBERMAN Georges. 176, 192, 193, 202
 DIEZ Friedrich. 445
 DILTHEY Wilhelm. 109, 358
 DIONYSOS. 221, 709, 817
 DOBROSIELSCIUS Chrysostome. 827
 DODDS Eric Robertson. 690
 DOLTO Françoise. 380
 DOMET de VORGES Edmond. 802
 DOMINIQUE (Saint). 606
 DONDI Giovanni. 597, 619
 DORSAINVIL Jean-Claude. 468, 904
 DOUTREBENTE G. 771
 DOWBIGGIN Ian. 140
 DRAGE William. 636, 692, 703
 DREYER Carl. 474
 DUBIGEON-DOLLE Claudie. 319
 DUBOIS (abbé). 187

DUBOIS Claude-Gilbert. 588, 616, 617
 DUHEM Paul. 782, 784
 DUMAS Georges. 56, 121, 125, 250, 267, 269, 275, 351, 352, 359, 367,
 371, 393, 409-411, 469, 721, 736, 800, 801, 803, 804, 818, 870
 DUNAN Anne. 709
 DUNCAN Marc. 613, 646-648, 654, 692, 703
 DUPAIN Jean-Marie. 235, 278, 725, 776, 870
 DUPIN André-Marie. 144
 DUPOTET Jules. 89
 DUPOUY Edmond. 782
 DUPRE Ernest. 231, 278, 599, 730, 771
 DUPUY Michel. 709
 DURAND de GROS Joseph. 97, 101, 803
 DURAS Marguerite. 474
 DURET. 642
 DURKHEIM Emile. 56, 275, 297, 389, 803, 804
 DURPY Victor. 155
 DUSS Vera. 409, 870

EBTINGER Pierre. 488
 ECKHART Maître. 57, 109, 419, 420, 424, 428, 437, 464, 497, 602, 659, 709
 EDARD Guillaume. 719
 EDDY Mary Baker. 448
 EDWARD (Saint). 445
 EGGER Victor. 800, 801, 818, 862
 EGINE Paul d'. 670, 707, 709
 EISSLER Kurt. 317
 EITINGTON Max. 323, 429
 ELIADE Mircea. 380, 455
 ELISABETH von R. (Ilona WEISS). 816
 ELLAIN. 642
 ELLENBERGER Henri. 21, 22, 71, 111, 133, 316, 317, 319-321, 361, 416,
 417, 420, 422, 423, 425, 426, 429, 457, 579, 816, 817, 829, 895
 ELLIS Havelock. 319, 898
 EMAN (prophète). 240
 EMERSON Ralph. 464
 EMMERICK (ou EMMERICH) Catherine. 115, 116, 248
 ENCAUSSE Philippe. 782
 ENGELBRECHT. 164
 ENNEMOSER Joseph. 118
 EPHESE Rufus d'. 611
 ERASME. 497, 618
 ERASTUS Thomas. 623, 634, 635, 692, 703
 ERICKSON Milton. 443
 ERIGENE Jean Scott. 594
 ESCHENMAYER Carl August. 116, 118
 ESE M. 692, 703
 ESPINAS Alfred. 803
 ESQUIROL Jean Etienne D. 40, 45, 49, 91, 120, 122-126, 128, 130-134,
 136, 142, 149, 162, 164, 166, 181, 187, 197, 211, 215, 235, 247, 249,
 251, 293, 671, 675, 707, 711, 712, 721, 724, 725, 730, 736, 762, 865, 870
 ESQUIROS Alphonse. 149, 150, 166, 736, 797
 ETCHEPARE B. 776
 EUPHRAT H. 776
 EVAGRE le Pontique. 608, 707, 709, 787
 EVANS-WENTZ Walter. 460
 EVELLIN François. 803
 EXNER Sigmund. 319, 816

EY Henri. 16, 45, 49, 125, 155, 232, 350, 388, 396, 459, 726, 834-841, 870
 EYMERIC Nicolas. 692, 703
 EZECHIEL (prophète). 38, 87, 117, 604, 797
 EZRA Abraham Ibn. 611

FADIMAN James. 894
 FALCONI Juan. 268
 FALRET Jean-Pierre. 66, 122, 133, 211, 212, 215, 235, 245, 251, 370,
 631, 724, 727, 730, 862
 FALRET Jules. 67, 106, 212, 224, 638, 771, 775, 896
 FARGES Albert. 58, 350, 586, 688, 802, 804
 FARIA José Custodio de. 71, 79, 80, 84, 85, 95-101, 103, 108, 110, 444,
 503, 707, 712, 719, 896
 FARROW Mia. 440
 FAVE Marcel. 399, 726, 727, 867, 870
 FAVEZ-BOUTIONIER Juliette. 800, 801
 FAWTIER Robert. 275
 FECHNER Gustave Theodor. 21, 249, 319, 333, 334, 579, 664, 816
 FEDERN Paul. 326
 FEDIDA Pierre. 762
 FELICE Philippe de. 776
 FELIDA X. 448, 895
 FENELON. 79, 268
 FERE Charles. 191, 748, 771, 818
 FERENCZI Sandor. 323, 328, 824, 829
 FERET Pierre. 207
 FERNANDEZ-ZOILA Adolfo. 406
 FERNEL Jean. 621, 624, 632, 636, 639, 692, 703
 FERRAND Jean. 207
 FERRARI Joseph. 249
 FERRUS Guillaume. 95, 126, 153
 FESTA Giorgio. 408
 FEUCHTERSLEBEN Ernst. 730
 FEYENS Thomas. 692, 703
 FIARD Jean-Baptiste. 83, 88, 89, 207, 503, 692, 703
 FICHTE Johann Gottlieb. 464
 FICIN Marsile. 585, 597, 619-621, 623, 624, 690, 707, 709
 FIDELIS Fortunatus. 599, 627, 629, 692, 703
 FIGUIER Louis. 196
 FILLIOZAT Jean. 380
 FISCHER Roland 894
 FLECHIER Esprit. 655, 677
 FLIESS Wilhelm. 317, 319, 326, 418, 762, 816, 829
 FLORE Joachim de. 598
 FLOURNOY Théodore. 17, 20, 22, 56, 59, 168, 270-272, 282, 285, 296, 313,
 318, 339, 365, 495, 504, 736, 802, 803, 862
 FODERE François Emmanuel. 193, 225, 725, 865, 866
 FOISSAC Pierre. 83, 89
 FOLIGNO Angèle de (Sainte). 787
 FONTAINE Françoise. 223
 FONTAINE Jacques. 636, 638, 692, 703
 FORDHAM Michael. 427
 FOREL Auguste. 318, 319
 FORMEY Jean. 671
 FORTHOMME Bernard. 710
 FOUCAULT Maurice. 818
 FOUCAULT Michel. 13, 22, 33, 123, 163, 245, 502, 634, 638, 655, 677, 885
 FOUCAUX Eduard. 336

FOUILLE Alfred. 721, 803
 FOVILLE Achille. 122, 212, 214, 217
 FRACASTORO Girolamo. 621
 FRAGER Robert. 894
 FRANCK Adolphe. 121, 139, 151, 166, 251, 721, 736
 FRANCO Giovanni. 207, 210
 FREEMAN John. 437
 FREIMARK Hans. 775
 FREPPEL Charles-Emile. 688
 FRERE Ph.-A. 86-89
 FREUD Anna. 16, 317
 FREUD Sigmund. 16, 21-23, 56, 124, 125, 140, 164, 192, 218, 221, 266,
 270, 288, 316-334, 337-348, 350, 351, 353, 365, 367, 371, 374, 395,
 415, 417, 418, 420, 421, 425, 426, 429-431, 433, 434, 444, 449, 464,
 470, 471, 474, 475, 477, 487, 492-494, 497, 505, 579, 646, 653, 657,
 748, 760-762, 775, 816-818, 824-826, 828-830, 836, 837, 863, 896, 915
 FRIEDREICH Johannes. 118
 FRIEMAR Henri de. 586, 587, 590, 591
 FRIES Jakob. 886
 FRISCH Johann. 445
 FRITZ Jean-Marie. 610
 FROMAGET Michel. 22, 36, 37, 40, 578, 908
 FROMM Erich. 436
 FURETIERE Antoine. 446
 FURST Peter. 894
 FUSSWERK-FURSAY Joseph. 351, 390
 FUSTIER (abbé). 83, 88, 89, 207

GABIROL Ibn. 611
 GAGLIARDI Achile. 592
 GAILLARD Christian. 425, 428
 GALIEN. 57, 585, 611, 616, 637
 GALILEE (GALILEIL Galileo). 497
 GALL Franz Josef. 45, 118, 121, 150, 249
 GALLARDON Martin de. 69, 70
 GALLUS Thomas. 787
 GALTON Francis. 434
 GARCETTE Jean. 870
 GARÇON Maurice. 223, 399
 GARDEIL Ambroise. 55, 350, 380, 381, 385-387, 504
 GARDET Louis 22, 31, 491, 494, 804
 GARNIER Adolphe. 45, 91, 95, 121, 151-153, 155, 156, 251, 372, 721, 736
 GARNIER Paul. 212, 771
 GARRIGOU-LAGRANGE Reginald. 27, 55, 349, 380, 787, 804
 GASSIOT G. 397
 GASSNER Johann Caspar. 71-75, 82, 105
 GAUBERT Léo. 243, 278
 GAULTIER Jules de. 803
 GAUTHIER Aubin. 89
 GAUTIER Théophile. 183
 GAY Antoine. 404
 GAY Peter. 318
 GAYRAL Janine. 400, 401, 505, 726, 727, 869, 870
 GAYRAL Louis. 400, 401, 505, 869, 870
 GAZALI Al. 611
 GELMA Eugène. 870
 GEMBLOUX Olbert de. 606
 GEMELLI Agostino. 380, 408, 409
 GENES Catherine de. 401

GENIL-PERRIN Georges. 213, 782
 GEORGET Etienne-Jean. 95, 122, 150
 GERSON Jean. 56, 586, 591, 606
 GHIANNOULATOS Gérald. 278, 760
 GIBERT Jean M. 597
 GILLES de la TOURETTE Georges. 166, 191, 194, 202, 235, 712, 748, 870
 GILLIN G. 904
 GILSON Etienne. 803
 GINSBERG Allen. 459
 GISCARD Pierre. 380, 399, 411, 727, 870
 GLASENAPP Helmuth von. 337
 GLOVER Edward. 433
 GLOVER Mary. 622
 GMELIN E. 896
 GMELIN Ferdinand Gottlieb. 110, 118
 GOBINEAU Joseph Arthur. 435
 GOCCLENIUS Rodolphus. 660-662
 GODFERNAUX André. 233, 280, 295, 313, 736
 GODINEZ Miguel. 591
 GODWIN Joscelyn. 335
 GOETHE Johann Wolfgang. 319, 816
 GOETZ Bruno. 343
 GOIX Alphonse. 169, 199, 216, 217, 688
 GOLDBRUNNER Joseph. 428
 GOLDSTEIN Jan. 63, 68, 92, 122
 GOLEMAN Daniel. 464, 894
 GOMBAULT Ferdinand. 207, 210, 688
 GORDON Hirsch-Loeb. 413
 GÖRING Matthias. 434
 GORRES Jean-Joseph von. 116, 184, 185, 233, 419, 684, 687, 688
 GORRY Th. 245
 GOUGENHEIM Sylvain. 57
 GOURIAV. 784
 GRACCIUS. 25
 GRANDIER Urbain. 645
 GRANDMAISON Léonce de. 36, 276, 350, 804
 GRANET Marcel. 804
 GRANGERON Henri. 692, 703
 GRASSET Joseph. 284
 GRATIOLET Pierre-Louis. 181, 896
 GREEN Alyce. 894
 GREEN André. 334, 335
 GRESLE Patrick. 726, 727
 GREVIN Jacques. 621
 GRIESINGER Wilhelm. 118, 429
 GRIMBERT Charles. 412, 870
 GRODDECK Georg. 320-322, 327-331, 344
 GROF Stanislav. 462, 463, 894
 GROSS. 896
 GRUNBAUM Adolf. 318
 GUAZOT Maria. 636
 GUDDEN H. 775
 GUERRAND-MORRISON Paul. 449, 450
 GUIBELET Jourdain. 626, 631, 636, 639-642, 692, 703
 GUIBERT Joseph de. 55, 276, 349, 380, 586, 804
 GUILBAUD Georges. 472
 GUILLAUME de Clèves. 632
 GUILLAUME Frederic. 637
 GUILLAUME Paul. 306, 307, 800
 GUIRAUD Paul. 396, 398, 726, 868

GUISLAIN Joseph. 193, 225, 725, 865, 866
GUIZOT François. 163
GULL William. 862
GURNEY Edmond. 782, 784
GUSDORF Georges. 109
GUYAU Jean-Marie. 803
GUYON Jeanne. 79, 117, 266, 267, 269, 289, 291, 303, 353, 368, 419, 797

HAECKEL Ernst. 263, 317, 319, 434, 816, 829
HAEUTLER Adolf. 324, 325
HAHN Guillaume. 196-199
HAITZMANN Christian. 762
HALBWACHS Maurice. 803
HALES Alexandre d'. 615
HALEVY Elie. 303
HALL Stanley. 271, 318
HAMELIN Octave. 803
HAMON Marie-Christine. 56, 489, 497
HARMS Ernest. 433
HARNER Michael. 456, 894
HARTMANN Eduart von. 319, 417, 419, 817, 829
HARTMANN Heinz. 346, 492
HASSOUN Jacques. 38, 39, 56, 494, 497
HASTINGS Arthur. 894
HASTINGS Warren. 336
HAUFFE Friedericke. 109, 112, 116
HAUFFE Gottlieb. 112
HAUSTGEN Thierry. 771, 863.
HAUTIN. 642
HEARD Gerald. 459
HEBERT Alexandre. 93, 94
HEBERT Marcel. 36, 417
HECKER J. F. C. 599, 775
HEGEL Georg Wilhelm Friederich. 109, 336, 471
HEIBERG P. 898
HEIDEGGER Martin. 469
HEINE Heinrich. 319, 816
HEINROTH Johann Christian. 116, 319, 417, 816, 829
HEITZ Jean. 748
HELD Johann Theobald. 62
HELD René. 348, 497
HELL Bertrand. 894
HELMHOLTZ Hermann von. 21, 579
HELOT Charles. 71, 207, 210, 688, 769
HEMENT Félix. 192
HENNEBERG R. 782
HENIN DE CUVILIER Etienne. 447
HENRI II. 636
HENRI III. 631
HENRI VIII. 600
HENRI Le Grand. 642
HEQUET Philippe. 670, 692, 704, 898
HERACLITE. 325
HERBART Johann. 21, 579, 664, 816
HERDER Johann Gottlieb. 464
HERODOTE. 620, 690, 707, 708
HERSKOVITS Melville Jean. 28, 904
HERTLING Ludwig von. 827

HERTZOG Bernard. 870
HERVEY de SAINT DENIS Léon. 818
HESNARD Angelo. 46, 125, 266, 351, 374, 829
HEUSCH Luc de. 455, 467, 894, 901
HIBBERT Samuel. 143
HICKS George. 710
HILARION (Saint). 117
HILDUIN (abbé). 594
HILGARD Ernest. 829, 894
HILTENBRAND Jean-Paul. 473
HIPPOCRATE. 608, 616, 620, 624, 631, 637, 675, 707, 709, 711
HIRAI Tomio. 894
HIRSCH Emil Gustav. 248
HIRSCHFELD Magnus. 319
HISPANUS Pierre. 611
HITCHMANN Eduard. 325, 418
HITLER Adolf. 497
HOBBES Thomas. 497, 664
HOCKING William Ernest. 271
HODGSON Richard. 784, 895
HOFFER Abraham. 897
HOFFMANN Albert. 898
HOFFMANN Ernst Theodor Amadeus. 110
HOFFMANN Friedrich. 637, 692, 704
HOHENLOHE Leopold Alexandre de. 219
HOLBACH Paul. 118, 707, 711
HÖLDERLIN Friedrich. 416
HOLTZMANN Heinrich. 237
HORSTIUS Gregorius. 775
HOSEA (prophète). 797
HOSTIE Raymond. 892
HOUSTON Jean. 903
HUBERT Henri. 803
HUCHARD C. 862
HUFELAND (frères). 110
HULST Maurice d'. 179
HUME David. 803
HUNDT Magnus. 660
HUNTINGTON Samuel. 501
HURNIUS. 675
HUXLEY Aldous. 457, 459, 898
HUXLEY Thomas. 802
HUYSMANS Joris K. 797
HYVERT Roger. 278, 870

IBSEN Henrik. 319
IDDO (le voyant). 240
IDELER Karl-Wilhelm. 116-118, 319, 417, 816, 829
IEDOUTHOUN (prophète). 240
IEHOU ben-Hanani. 240
IKARA. 895
IMBERT-GOURBEYRE Antoine. 71, 168, 171-173, 177, 186, 187, 207, 210
INNOCENT III. 606
INSTITORIS Henri. 692
IRENEE (Saint). 420
ISHAK Hunain ben. 611
ISRAEL Han. 318
ISRAELI Isaac. 611

JACCOUD Sigismund. 169
JACKSON Hughlings John. 46, 125, 172, 249, 251, 268, 273, 296, 388, 396,
448, 657, 664, 799, 829, 835, 836
JACOBI K. W. M. 118
JACOBI Yolande. 436
JACYNA Léon. 122
JAFFE Aniéla. 327, 416, 436
JAMES William. 17, 20, 31, 36, 56, 58, 168, 188, 270, 271, 281-289, 298,
305, 309, 313, 318, 339, 356, 366, 417, 444, 449, 453, 454, 464, 504, 736,
802, 829, 862, 895
JANET Paul. 121, 151, 251, 254, 721, 803
JANET Pierre. 21, 22, 45, 46, 49, 56, 121, 172, 191, 235, 243, 250, 266, 267,
269, 273, 275, 284, 288, 309, 312, 313, 318, 319, 344, 349-354, 356, 385,
387-396, 407, 415, 430, 431, 445, 504, 505, 599, 721, 736, 748, 760, 775,
783, 800-804, 816, 828-831, 866, 870, 896, 904
JANOTA O. 782
JANOV Arthur. 462
JASPERS Karl. 358, 775
JASTROW Joseph. 318
JAUCOURT Louis de. 671, 673, 676, 707, 711
JEANNIART DU DOT Alexandre. 688
JEROME (Saint). 65, 606
JESUS-CHRIST. 99, 115, 143, 171, 216, 236-238, 241-243, 246-248, 364, 429,
491, 589, 590, 606, 608, 673, 688, 722, 737-742, 744, 770, 797, 907, 912, 915
JESUS-MARIE Bruno de. 349, 350, 380, 381, 384, 387, 408, 504, 804, 832, 833
JOB. 797
JOHNSON Lyndon. 439, 440
JOLY Abraham. 62
JONAS (prophète). 708
JONES Ernest. 316, 323, 418, 433, 824, 829
JONES William. 336
JONG Han de. 898
JORLAND Gérard. 597
JOUFFROY Théodore. 45, 91, 102, 105, 121, 249, 251, 372, 721, 803
JOYCE James. 477, 484
JUE Ronald. 894
JULIEN Philippe. 470, 479, 485, 497
JUNG Carl Gustav. 17, 21, 22, 56, 115, 261, 266, 270, 318, 320-323,
326-328, 339, 342, 344, 351, 369, 415-437, 464, 465, 505, 657, 775,
785, 824, 829, 862, 888-893
JUNG-STILLING Johann Heinrich. 114
JURANVILLE Alain. 483
JURANVILLE Anne. 909, 914
JUSTIN-BESANÇON M. et Louis. 412

KAHLBAUM Karl. 862
KAMIYA Joe. 894
KAMMERER Théophile. 870
KANDINSKY Victor. 723
KANT Emmanuel. 664, 672, 809
KARDEC Allan. 497
KASAMATSU Akira. 894
KELLER Carl. 19, 20, 22, 27, 500
KEMPIS Thomas de. 591
KENNEDY Bob. 439
KENNEDY John F. 439
KERN Salo. 782
KERNEIS Christophe. 278

KERNER Justinus. 109-110, 112-116, 118, 503, 862, 896
 KEROUAC Jack. 459
 KIELHOLZ Arthur. 418
 KIENER. 110
 KIENER Hélène. 428, 803
 KING Martin Luther. 439
 KLEIST Heinrich von. 110
 KLUGE Carl Alexander F. 101, 110, 111
 KOESTLER Arthur. 459
 KOJEVE Alexandre. 469
 KOLNAI Aurel. 418
 KOYRE Alexandre. 469, 471, 804
 KRAEPELIN Emil. 128, 165, 305, 370, 371, 410, 429, 726
 KRAFFT-EBING Richard von. 235, 243, 319, 726, 814, 898
 KRAMER Henri (cf. INSTITORIS Henri). 612, 704
 KREBS Engelbrecht. 350
 KRETSCHMER Ernst. 410
 KRIPPNER Stanley. 443, 894
 KRIS Ernst. 346, 492
 KUHN Thomas. 22, 47
 KULPE Oswald. 270

LA BARRE Weston. 894
 LACAN Jacques. 1, 16, 22, 23, 33, 35, 41, 56, 469-487, 489, 490, 492-497,
 501, 505, 507, 775, 835, 840, 908, 915
 LACHELIER Jules. 721, 803
 LACOMBE Olivier. 380, 804
 LACORDAIRE Henri. 107
 LADAME Paul. 746
 LAFITTE Pierre. 121, 249, 721
 LAFORGUE René. 338, 380, 836
 LAGACHE Daniel. 469, 800, 801
 LAIGNEL-LAVASTINE Max. 68, 223, 380, 406, 409, 784, 867, 868, 870
 LAING Ronald. 775, 776
 LALANDE André. 297, 302, 303
 LALOUETTE Jacqueline. 219
 LAMARCK Jean-Baptiste. 317
 LAMBALLE Eudist. 349, 350, 804
 LAMBERTINI Prosper. 656
 LAMENNAIS Félicité de. 92, 121, 178, 497, 721
 LA METTRIE Julien Ofray de. 118, 122, 497, 666, 677
 LANCRE Pierre de. 25, 692, 704
 LANDOWSKI Paul. 898
 LANGLOIS Claude. 61, 745
 LANTENOIS Andrée. 409, 870
 LANTERI-LAURA Georges. 13, 16, 18, 20, 22, 35, 47, 66, 155, 211, 231,
 232, 261, 395, 398, 501, 506, 727, 782, 841, 863
 LAO TSEU. 344
 LAPASSADE Georges. 289, 443-445, 450, 451-456, 466-468, 829, 894, 902, 904
 LARCHER Hubert. 784
 LAROMIGUIERE Pierre. 45, 91, 120, 721
 LAROUSSE Pierre. 43, 56, 274, 497
 LASEGUE Charles. 67, 106, 212, 213, 215, 217, 230, 245, 247, 248, 638, 725,
 730, 775, 818
 LATEAU Louise. 168, 170-173, 175-177, 181, 187, 188, 191, 193, 218, 253, 353,
 412, 745, 797
 LAVATER (abbé). 72
 LAVATER Ludwig. 634, 692, 704

LAVAUD Benoît. 55, 350, 377-380, 387, 408, 504
 LAVELLE Louis. 803
 LAXENAIRE Michel. 390
 LAZARUS Moritz. 435
 LEARY Timothy. 439, 457, 459-461, 466, 894
 LE BON Gustave. 775, 776, 803
 LÉBOUC Madeleine (Pauline LAIR LAMOTTE). 312, 350, 351-358,
 363-366, 368-372, 374-389, 393, 395, 408, 412, 801
 LÉBOVICI Serge. 497
 LE BRUN Jacques. 57
 LEENHARDT Maurice. 481
 LEFEBVRE Ferdinand. 170, 171, 177, 187
 LEFEVRE d'ETAPLES Jacques. 623
 LEGER Christian. 432
 LE GOFF Jacques. 573, 594
 LEGRAIN Maurice. 212, 239, 406, 870
 LE GRAND Albert. 607
 LE GRAND André. 350, 352, 382, 383, 385
 LE GRAND Grégoire. 601, 611
 LEGRAND du SAULLE Henri. 106, 212, 217, 235, 638, 726, 862, 870
 LEGUE Gabriel. 166, 191, 194, 235, 748, 760, 870
 LEHODEY Vital. 350
 LEHMANN Andrée. 497
 LEHMANN H. 237
 LEIBNIZ Gottfried W. 21, 406, 497, 579, 664, 829
 LEIRIS Michael. 894
 LEJEUNE Paul. 350, 804
 LELEU Louis. 1, 36, 369
 LE LOYER Pierre. 634, 692, 704
 LELONG Alphonse. 201, 207-210, 767, 768
 LELUT Louis-Françisque. 121, 134, 141, 142, 144, 147, 149, 150, 157,
 161, 162, 164, 166, 169, 181, 188, 194, 236, 284, 302, 504, 736, 762,
 797, 818
 LE MALEFAN Pascal. 231, 712, 782, 783, 786
 LE MENANT DES CHESNAIS Mathurin-Joseph. 688
 LEMESTRE de SACY Louis-Isaac. 101
 LEMNIUS Levinus. 624, 626, 632, 637, 692, 704
 LEMOINE Albert. 181, 818
 LENGLET Louis. 727
 LEON XIII. 177
 LEON Xavier. 297, 803
 LEPOIS Nicolas. 725
 LERCHER Ludwig. 350
 LERINS Vincent de. 742
 LEROUX Pierre. 249
 LEROUX Rosalie. 176
 LE ROY E. 727, 784
 LE ROY Edouard. 275, 297, 344, 803, 804
 LE SAVOUREUX Henry. 782
 LESOURD Serge. 35, 486, 508
 LETOURNEAU Georges. 349
 LEUBA James. 17, 20, 56, 168, 188, 233, 271, 280, 285, 289-295, 298, 305,
 309, 313, 367, 368, 449, 456, 504, 736
 LEURET François. 122, 134, 142, 149, 150, 157, 166, 193, 215, 725, 736, 797,
 865, 866, 870,
 LEVI-STRAUSS Claude. 469, 473
 LEVY Henri. 278
 LEVY Philippe. 508
 LEVY-BRUHL Lucien. 56, 229, 275, 360, 361, 363, 389, 409, 435, 801, 803, 804
 LEVY-DARRAS Alfred. 397, 413, 783

LEVY-VALENSI Joseph. 396, 398, 399, 404, 409, 726, 727, 782-784, 867, 870, 896
 LEWIN Louis. 444, 897, 898
 LEWIS Ioan. 455, 894,
 LHERMITTE Jean. 41, 380, 399, 400, 403, 404, 409, 411-414, 505, 727, 868-870
 LICETI Fortunio. 597, 619, 636
 LICHTENBERGER Frédéric. 277
 LICHTENBERGER Georg Christoph. 816
 LIEBAULT Auguste-Ambroise. 102, 202, 205, 206, 319, 816, 818, 829
 LILLE Alain de. 604
 LINAS Aimé-Jean. 139, 161, 736
 LINNE Carl von. 434, 444, 668
 LISIEUX Thérèse de (Sainte). 413, 797
 LITTRE Emile. 43, 56, 121, 142, 166, 172, 190, 220, 236, 249, 274, 497,
 721, 736, 748, 762, 797, 803
 LOCKE John. 68, 91, 120, 249, 252, 497, 503, 707, 710, 721, 803
 LOEWENSTEIN Rudolph. 346, 492
 LOISY Alfred. 275, 497, 803, 804
 LOMBARD Pierre. 57, 595, 601
 LOMBROSO Cesare. 237, 434, 688, 762
 LOMER Georg. 237, 248
 LONDE Albert. 95
 LONGET Achille François. 122
 LORRY Anne-Charles. 64
 LOUBERT Jean-Baptiste. 88, 90, 101
 LOUIS (Saint). 221
 LOUIS XIV. 601, 654, 672
 LOUIS Antoine. 671
 LOUIMET Savinien. 350
 LOW Barbara. 232, 337
 LOWEN Alexander. 462
 LOYOLA Ignace de (Saint). 117, 136, 143, 144, 148, 149, 234, 586, 592,
 600, 797, 912
 LU Francis. 465
 LUBAC Henri de. 53
 LUCAS (R. P.). 126
 LUCAS P. 862
 LUDWIG Arnold. 441- 443, 452, 894
 LUKOFF David. 465, 894
 LUMUMBA Patrice. 439
 LUTHER Martin. 136, 143, 144, 148, 149, 214, 482, 618, 626, 658-660, 908
 LUTZELBOURG A. von. 77, 79, 896
 LUYS Jules. 261

M. G. 911-916

MACARIO Maurice. 49, 157, 166, 193, 225, 236, 725, 736, 818, 829, 865,
 866, 870
 MACARY Pascale. 491
 MACBETH. 117
 MACCOBY Hyam. 436
 MAC GOOHAN Patrick. 39
 MACHET de la MARNE Louis-Philibert. 83, 503
 MAEDER Alphonse. 339
 MAGDEBOURG Mechtild de. 797
 MAGER Aloïse. 380-408
 MAGNAN Valentin. 134, 143, 188, 192, 211- 213, 215-217, 223, 227, 228,
 230-232, 235, 237, 239, 243, 245, 247, 259, 261, 275, 294, 361, 396, 397,
 712, 726, 730, 762, 770, 771, 783, 784, 797, 866, 870, 896, 898
 MAGNUS Albert. 611

MAHESH Maharishi. 440
 MAHOMET. 66, 143, 214, 243, 367, 675, 797
 MAIER Heinrich. 109
 MAILLARD Christine. 416, 417, 419, 420, 423
 MAILLARD Paul. 783
 MAIMONIDE Moïse. 611
 MAINE de BIRAN Marie-François P. 45, 91, 102, 105, 120-122, 124, 125, 133,
 225, 227, 251, 273, 366, 388, 396, 504, 721, 803, 818, 829, 835
 MAITRE Jacques. 177, 763
 MALAVAL François. 268
 MALCOLM X. 439
 MALDONAT Juan de. 692, 704
 MALEBRANCHE Nicolas. 497, 601, 638, 656
 MALEVAL Jean-Claude. 909, 916
 MALINOWSKI Bronislav. 32
 MALLET Edme-François. 674, 675
 MARANDON de MONTYEL Evariste. 771
 MARC Charles. 49, 126, 142, 157, 166, 736, 870
 MARCE Louis. 235
 MARCEL Gabriel. 803
 MARCHAIS Pierre. 870
 MARCHAND L. 782
 MARCHAND Valérie. 472
 MARCUSE Herbert. 439
 MARECHAL Joseph. 36, 55, 169, 270, 276, 297, 305, 306, 313, 350, 736, 804
 MARESCOT Michel. 622, 626, 641, 642, 692, 704
 MARESCOT Pierre. 692, 704
 MARGAIN Louis. 748
 MARGOLIN Jean-Claude. 620, 709
 MARIE (Vierge). 115, 770, 797
 MARIE Auguste. 56, 169, 188, 223, 227-230, 232-233, 235, 243, 400, 504,
 708, 727, 771, 782-784, 867, 870
 MARIE Pierre. 748
 MARILLIER Léon. 762, 782
 MARITAIN Jacques. 276, 380, 803
 MARQUIN L. 748
 MARSUPPINI Christoforo. 621
 MARTIMOR E. 776
 MARTIN Henri. 158
 MARTINES de PASQUALLY Joachim. 76
 MARUCCI Caspare. 649
 MARULIC Marco. 658
 MARVIN Frederic R. 231, 782
 MARX Karl. 319, 816, 829
 MASLOW Abraham. 462, 463, 894
 MASOIN Paul. 748, 760
 MASPERO Henri. 804
 MASSE Pierre. 704
 MASSIGNON Louis. 55, 275, 380, 804
 MASSON Jeffrey Moussaïeff. 317
 MASSON Pierre. 827
 MASSON-OURSSEL Paul. 275, 803
 MATARELLI Palma. 171
 MATHERS Robert. 903
 MATUS Juan. 457
 MAUDSLEY Henry. 319, 802
 MAUMIGNY René de. 354
 MAUPIN Edward. 894
 MAURY Alfred. 120, 136, 139-149, 151, 153, 154, 156, 157, 162, 164-166,
 181, 187, 236, 256, 288, 302, 319, 444, 445, 728, 736, 797, 818, 829

MAUSS Marcel. 56, 275, 803, 804
 MAUVAIS Jacques. 870
 MAYO Hubert. 446
 MAZZINI Giuseppe. 150
 MEHEUST Bertrand. 22, 50, 289
 MEIGE Henri. 166, 191, 192, 220-223, 235, 246, 247, 747, 748, 751, 760, 870
 MELANCHTON Philipp. 657, 658, 660, 662
 MELENOTTE George-Henri. 416
 MELIVIER. 95
 MENARD Jacques. 577
 MENDEL. 726
 MENGAL Paul. 35, 37, 658, 664
 MENURET de CHAMBAUD Jean-Jacques. 676, 711
 MENZ Lucas (R. P.). 436
 MERCADIER Daniel. 497
 MERCIER Désiré Joseph. 179, 802
 MERIC Elie. 71, 101, 207, 688
 MESMER Franz Anton. 70, 71, 74-77, 79-82, 84, 93, 94, 107, 110, 114, 126, 444, 445, 502, 503, 645, 707, 711
 METRAUX Alfred. 894, 904
 METZNER Ralph. 459-461
 MEYERSON Emile. 803
 MEYERSON Ignace. 362, 762, 763, 862
 MEYNARD André-Marie. 274, 827
 MEYNERT Theodor. 118, 319, 816, 829
 MIALLE Simon. 83, 89
 MICALE Mark. 318
 MICHAUX Didier. 450
 MICHAUX Henri. 898
 MICHAUX Léon. 32
 MICHEA Claude. 49, 139, 152, 166, 169, 181, 215, 256, 725, 736, 765, 865, 896
 MICHELET Georges. 287, 288, 802
 MICHELET Jules. 140, 158, 497
 MICHELIN Françoise. 726, 727
 MIGNARD Maurice. 397, 726, 867
 MIGNE Jacques. 43, 165, 178, 274
 MIJOLLA Alain de. 318
 MILL Stuart. 45, 249, 251, 664, 835
 MILLANOIS Jean-Jacques. 77, 78
 MILLER Jacques-Alain. 318, 472
 MILLET Thalès de. 325
 MINKOWSKI Eugène. 396, 410, 429
 MITCHELL John Kearsley. 448
 MOEBIUS Paul. 141, 236, 762, 797
 MOERL Maria de. 253, 797
 MOGARD Robert. 894
 MOÏSE (prophète). 240, 486, 740, 797, 826
 MOÏSE de Léon. 39
 MOLIERE Jean-Baptiste. 669
 MOLINOS Miguel de. 148, 267, 268, 497, 728
 MOLITOR Ulrich. 692, 704
 MOLL Albert. 319
 MONNERET Edouard. 898
 MONSPEY Paul-Alexandre. 77
 MONTAIGNE Michel de. 497
 MONTEGRE Antoine de. 107
 MONTESQUIEU Charles de. 497
 MONTMERIL Mme de. 78
 MONTMORAND Maxime (Brenier de). 20, 56, 280, 293-296, 354, 364, 365, 417, 736,

MONTRELAY Michèle. 474
 MOODY Raymond. 894
 MOORE John. 709
 MORAVIA Serge. 664
 MORDIER Jean-Pierre. 267
 MORE Henry. 710
 MORE Thomas. 618
 MOREAU P. G. 207
 MOREAU de la SARTHE Jacques Louis. 107, 818
 MOREAU de TOURS Jacques-Joseph. 45, 92, 120-125, 133, 134, 140, 147, 150,
 151, 153, 166, 187, 213, 215, 224, 235, 236, 251, 273, 288, 319, 444, 445, 504,
 646, 721, 736, 762, 765, 797, 818, 829, 835, 862, 870, 898
 MOREL Benedict-Augustin. 70, 126, 166, 181, 234, 235, 239, 244-246, 434, 736, 797
 MOREL Ferdinand. 36, 339, 369, 391, 417, 803
 MOREL Jules. 197
 MOREL Pierre. 797, 835
 MORSELLI Enrico. 862
 MORSELLI Giovanni Enrico. 123, 237, 762, 898
 MORTON Richard. 862
 MOUSSEAU Jacques. 579
 MULLER Anton. 785
 MULLER Catherine-Elise (cf. SMITH Hélène). 272
 MULLER Max. 258, 336
 MURISIER Ernest. 20, 56, 168, 188, 278-281, 313, 391, 417, 504, 736
 MURNER Thomas. 497, 618
 MURPHY Michäel. 462, 894
 MYERS Frederic. 22, 270, 272, 280, 284, 295, 296, 312, 318, 339, 408, 782, 784, 802
 MYRIAM (prophétesse) 240

NABERT Nathalie. 709
 NACHT Sacha. 497
 NADEL S. 904
 NAGATY Soleiman. 214, 215, 278, 725
 NAPOLEON III. 151, 168
 NARANJO Claude. 894
 NASSE Friedrich. 110, 118
 NAZARETH Béatrix de. 193, 765
 NEMESIUS d'Emèse. 606
 NEPER Jean. 148
 NERVAL Gérard de. 56
 NEUMANN Erich. 436
 NEUMANN Heinrich Wilhelm. 319, 816
 NEUMANN Thérèse. 408, 412, 797
 NEWTON Isaac. 668
 NIETZSCHE Friedrich. 21, 319, 328, 331, 336, 416, 497, 579, 646, 817, 829
 NIXON Richard. 439
 NOBLET Marie-Thérèse. 399, 404, 412
 NODE Pierre. 692, 704
 NODET Charles-Henri. 380, 726
 NOIZET François. 97, 101, 110
 NORDAU Max. 244, 246, 712, 748
 NORERO H. 282, 285, 286
 NOVALIS Friedrich. 111, 264, 464
 NOURRY Emile (cf. SAINTYVES Pierre). 599
 NWYIA Paul. 804
 NYNAULT Jean de. 692, 704
 NYSSE Grégoire de. 25, 606, 787

OBERIN Jean Frédéric. 83
 OBERSTEINE. 898
 O'BRENAN. 78
 OESTERREICH Konstantin T. 452, 455, 862, 896, 899
 OETINGER Friedrich Christoph. 109
 OHLMARKS Ake. 904
 OKEN Lorenz. 107
 OLCOTT Henry. 336, 448
 OLDENBERG Hermann. 336
 ORAISON Marc. 497, 870
 ORCIBAL Jean. 804
 ORESTE. 117
 ORIGENE. 586, 659, 787
 ORPHEE. 99
 ORTIGUES Edmond. 56, 57
 OSIRIS. 99
 OSMOND Humphrey. 459, 897
 OSSAT Arnaud d'. 642
 OTTO Rudolf. 261, 426, 427, 487, 505, 886, 887
 OTTON IV de Brunswick. 594

PACHEU Jules. 36, 55, 169, 276, 297, 309-313, 350, 354, 364, 417, 504, 736, 804
 PAHNKE Walter. 443, 444, 460, 894
 PAILLOUX Xavier. 207
 PALLADINO Eusapia. 720
 PARACELSE. 622, 634, 692, 775
 PARCHAPPE de VINAY Jean Baptiste. 95, 166, 736
 PARE Ambroise. 625, 636, 639, 692, 704
 PARIS François. 92, 219, 220, 655
 PARODI Dominique. 297, 350, 372, 373, 803
 PARSONS William. 339, 340
 PASCAL Blaise. 141, 144, 148, 497, 649
 PASCAL Emile. 450
 PASCHE Francis. 348, 497, 817
 PASSAVANT Johann David. 110
 PAUL (Saint). 586, 587, 589, 604, 610, 620, 660, 675, 797
 PAUL Vincent de (Saint). 797
 PAULHAN Frédéric. 803
 PEARSON S. 898
 PEISSE Louis. 152-155, 157, 166, 736
 PELLETIER Pierre. 464
 PENIDO Teixeira-Leite. 36, 350, 379, 380, 387, 504
 PERALES Y GUTIERREZ Arthuro. 196
 PERALTA V. de. 350
 PERLS Frederick. 462
 PERRIER Louis. 481
 PERRONE S. J. 207
 PERROT Etienne. 433, 434
 PERRY John. 430
 PERTY Maximilian. 417, 419
 PETIT Georges. 723
 PETRONILLE. 95
 PETROVITCH Avrakum. 467
 PEUCER Gaspar. 632, 635, 692, 704
 PEWZNER-APELOIG Evelyne. 468
 PEZET Charles. 278, 400, 403, 726, 727, 867, 870
 PFERSDORFF Charles. 815
 PFISTER Oskar. 56, 270, 320, 321, 339, 418, 824, 825

PHILEMON. 418
 PHILIBERT de la MARE. 650
 PHILIPPE II. 638
 PHILON d'ALEXANDRIE. 420
 PHILOSTORGE. 606
 PHOTIUS. 480, 481
 PIAGET Jean. 270, 363, 389, 803
 PIC de la MIRANDOLE Jean. 585, 619, 624
 PIC Gianfranco. 623
 PICARD Gabriel. 36
 PICAVET François. 275, 297
 PICHON André. 898
 PICHON Georges. 771
 PICHOT Pierre. 692, 704
 PIE VI. 72
 PIE IX. 150, 177
 PIERON Henri. 800, 803, 818
 PIGRAY Pierre. 631, 692, 704
 PIKE H. 776
 PILET de la MESNARDIERE Hippolyte. 613, 646-648, 692, 704
 PINARD de la BOULLAYE Henri. 377
 PINEAU André. 399
 PINEL Philippe. 15, 61-70, 79, 91, 94, 120, 122, 124, 131, 134, 138, 142, 149,
 158, 164, 211, 249, 366, 503, 609, 631, 657, 671, 679, 692, 704, 707, 711,
 721, 724, 730, 736, 775, 865, 870
 PINEL Scipion. 62, 122, 181
 PIO Padre (Saint). 408, 409
 PITHOYS Claude. 642-644, 692, 704
 PITRES Albert. 191, 221, 235, 305, 712, 745, 748, 760, 870
 PLATER Félix. 599, 639, 692, 704, 725, 775
 PLATON. 41, 57, 98, 620, 621, 659, 690, 707, 708, 762, 887
 PLE Albert. 497
 PLOTIN. 252, 253, 263, 464
 PLUMER W. S. 896
 PODMORE Frank. 782
 POINCARE Henri. 803
 POLO Marco. 335
 POMMIER Gérard. 348, 914
 POMPONAZZI Pietro. 585, 619, 621, 632, 637, 640, 647, 692, 704
 PONCE Pilat. 248
 PONZINIBIO Gianfrancesco. 632, 704
 POPPER Karl. 339
 PORCELETS Jean de. 643
 POROT Antoine. 868
 PORTIGLIOTTI Giuseppe. 237, 762, 776
 POSTEL Guillaume. 618, 626
 POTTIER Claude. 409, 727, 784, 870
 POULAIN Augustin. 55, 276, 349, 350, 382, 389, 688, 804
 POULAT Emile. 22, 28, 275, 277, 494, 804
 POURRAT Pierre. 349
 POYER Georges. 801
 PRADES Jean-Martin de. 672
 PRADINES Maurice. 55, 275, 307, 308, 409, 800, 801, 803, 804
 PRATT James Bisset. 271, 454
 PRATZ Jason. 632, 636, 692, 704
 PREISWERK Hélène. 415
 PREL Carl de. 417, 419
 PREVOST Claude M. 829
 PRICE Richard. 462
 PRIME Samuel. 447

PRIMEROSE James. 649, 650
 PRINCE Morton. 284, 318, 802, 862, 895, 896
 PRINCE Richard. 804
 PRONIER Ernest. 780
 PROUVOST Maurice. 221, 222, 278, 504, 707, 712, 760, 870
 PSELLUS Michel. 105, 692, 693, 704
 PUECH Henri-Charles. 17, 18, 22, 380
 PUSSIN Jean-Baptiste. 66, 68
 PUYSEGUR Armand de. 70, 75-77, 79, 81, 82, 84, 93, 97, 103, 107, 110,
 444, 445, 502, 645, 762
 PYTHAGORE. 148

QUERCY Pierre. 406-408, 505, 722, 723, 838, 870, 898
 QUICHARAT J. 158

RABEAU Gaston. 804
 RABELAIS François. 618
 RACE Victor. 75
 RAJNEESH Bhagwan (OSHO). 462
 RAMAKRISHNA. 339, 344, 493, 826
 RAMUS Pierre. 662
 RANFAING Elisabeth. 643
 RANK Otto. 824
 RAPINE Claude. 704
 RASMUSSEN Knud. 468
 RAUSKY Franklin. 70, 74, 75, 93, 95, 96, 108, 436, 443, 447
 RAVAISSON Félix. 121, 721, 803
 RAVIART Georges. 727
 RAYLOR J. 117
 RAYMOND Fulgence. 235, 243, 351, 352, 359, 760
 RAYS Gilles de. 223
 RECEJAC Edouard. 280, 295
 REDERN Sigismond. 896
 REGIS Emmanuel. 49, 125, 134, 143, 215, 216, 235, 259, 261, 266, 351, 725,
 775, 818, 866, 867, 870
 REGNAULT Félix. 237, 238, 760, 870
 REGNAULT François. 479, 486, 492, 910
 REGNAULT Jules. 870
 REGNARD Albert. 762
 REGNARD Paul. 166, 186, 187, 191, 192, 223, 235, 748, 870
 REICH Wilhelm. 462, 824
 REIK Theodor. 436, 824
 REIL Johann Christian. 62, 116, 319, 730, 816, 829, 862, 896
 REMY Nicolas. 692, 704
 RENAN Ernest. 43, 236, 241, 497, 797, 803
 RENAUDIN Louis François. 49, 157, 166, 193, 725, 736, 865, 870
 RENOUVIER Charles. 803
 REUCHLIN J. 109
 REVILLE Jean. 280
 REYNOLDS J. 862
 REYNOLDS Miss. 448
 RHINE J. 776
 RIBET Jérôme. 55, 58, 184-189, 194, 207, 210, 233, 276, 379, 504, 586, 687,
 688, 804

RIBOT Théodule. 45, 46, 121, 125, 172, 188, 224, 235, 236, 249-269, 273, 275,
 278, 280, 281, 295, 298, 305, 309, 311, 313, 319, 344, 350, 351, 358, 360,
 366, 373, 388, 389, 396, 431, 504, 664, 721, 736, 799-804, 829, 835, 836
 RICARD. 83
 RICHARD William. 443, 454, 460, 894
 RICHELIEU Armand Jean (Cardinal). 645, 646
 RICHER Paul. 166, 174, 180, 187, 191-198, 200, 222, 235, 275, 712, 745, 747,
 748, 762, 765, 775, 776, 816, 870
 RICHET Charles. 187, 191, 202, 688, 720, 748, 767, 784, 803, 898
 RICHTENZAIN. 776
 RIOLAN. 642
 RITTER Marcel. 474
 RITTI Antoine. 225, 771
 ROBIN Charles. 249, 721
 ROBINET Jean-François. 249, 721
 ROCHAS Albert de. 688
 ROCHETTE Jeanne. 77, 78
 ROCHEFOUCAULT François de La. 319, 816, 829
 RODRIGUEZ Nina. 468, 776, 904
 ROGERS Carl. 462
 ROGUES de FURSAC Joseph. 870
 ROLF Ida. 462
 ROLLAND Romain. 320-322, 326, 332, 338-347, 493, 505, 826, 863
 RONDEAU du NOYER E. J. F. 814
 RORSCHACH Hermann. 115, 270
 ROSKOFF G. 776
 ROSTAN L. 95
 ROUBY Hippolyte. 169, 192, 199, 293, 747, 748, 760, 762, 870
 ROUCH Jean. 894
 ROUDINESCO Elisabeth. 316-319, 343, 416, 434, 435
 ROUGET Gilbert. 450-455, 894, 899
 ROUGIER Louis. 803
 ROUHIER Alexandre. 223, 894
 ROUPAIN Eugène. 736
 ROURE Lucien. 101, 233, 276, 350, 364, 375-379, 387, 504, 804
 ROUSSEAU Jean-Jacques. 453, 497
 ROUSTANG François. 497
 ROUZES Robert. 409, 870
 ROYER-COLLARD Antoine. 69, 70, 862
 ROYER-COLLARD Pierre. 91, 121, 721, 803
 ROZANOV Vassili. 816
 RUBENS Petrus Paulus. 193
 RUSTICUS. 504
 RUUSBROECK Jaan van. 57, 289

SABATIER Auguste. 803
 SACRE-CŒUR Marie-Joseph. 380, 833
 SADGER Isidor. 326
 SAGERET Jules. 349
 SAINT ANDRE François de. 651, 652, 692, 704
 SAINT JOSEPH Lucien-Marie de. 380, 587, 588
 SAINT-MARTIN Louis Claude. 76, 111
 SAINT SIMON Claude Henri. 803
 SAINT-VICTOR Hugues de. 604
 SAINT-VICTOR Richard. 604
 SAINTYVES Pierre. 598-600
 SALES François de (Saint). 269, 365, 401, 797
 SALES Michel. 58

SALOMON. 633
 SAMSON Hermann. 635
 SAMUEL (prophète). 240, 708
 SAN Louis de. 198
 SANGUINETTI Sébastien. 210
 SANSON-BIRETTE. 692, 704
 SARTRE Jean-Paul. 497
 SASAKI Y. 904
 SAUDREAU Auguste. 276, 349, 350, 804
 SAUNIER Comtesse de la. 78
 SAURET Marie-Jean. 497
 SAURY H. 771
 SAURY M. 898
 SAUSSURE Ferdinand de. 469
 SAUVAGE Jean de. 607
 SAVINO E. 207
 SAVONAROLE Jérôme. 762
 SAXE-VILLATE. 730
 SCALIGER. 675
 SCARAMELLI Jean-Baptiste. 586
 SCHAFTESBURY Anthony. 707, 710
 SCHARFSTEIN Ben-Ami. 453
 SCHELER. 445
 SCHELLING Friedrich von. 109, 111, 116, 118, 464
 SCHEMAYA (prophète). 240
 SCHENKIUS Petrus. 675, 775
 SCHIFF P. 782
 SCHILLER Friedrich von. 319, 464, 816
 SCHLEIERMACHER Friedrich. 116
 SCHOLEM Gershom. 39, 436
 SCHOPENHAUER Arthur. 21, 110, 269, 319, 336, 337, 579, 646, 762, 816,
 817, 829
 SCHNEIDER Jean Pierre. 207
 SCHRAM Dominique. 591
 SCHREBER Daniel Paul. 164, 430, 471, 840, 909
 SCHRÖDER Leopold von. 337
 SCHUBERT Gotthilf Heinrich von. 107, 110, 111, 116, 862, 896
 SCHÜLE Heinrich. 235, 243
 SCHÜR Max. 316
 SCHÜTZ H. 776
 SCHWAB Raymond. 337
 SCHWEITZER Albert. 248, 815
 SCOTT Reginald. 634, 692, 704
 SEGLAS Jules. 49, 128, 134, 155, 164, 188, 191, 216, 223-228, 232, 235,
 261, 275, 278, 305, 366, 398, 400, 403, 413, 504, 722, 723, 726, 727,
 748, 771, 783, 866, 867, 870, 896
 SEIDEL Bruno. 660, 661
 SEMMLER. 72
 SENNERT Daniel. 675, 775
 SERIEUX Paul. 128, 212, 231, 232, 397, 726, 730, 771
 SERTILLANGES Antoine-Dalmace. 803
 SEVIGNE Mme de. 56
 SEVILLE Isidore de. 603
 SHAKESPEARE William. 319, 816
 SHAMDASANI Sonu. 317, 318
 SIDGWICK Henry. 784
 SIENNE Catherine de. 117, 148, 193, 586, 728, 765, 768, 797
 SILBERER Herbert. 56, 320, 418
 SILESIIUS Angelus. 424
 SILVERMAN J. 904

SIMON le magicien. 219
 SIMON Max. 288, 818
 SINGH Baldeu. 894
 SKEPTO (pseudonyme) 209
 SKRIABINE Pierre. 478
 SMITH Hélène. 272
 SMITH John. 710
 SNELLIUS Rudolphus. 660, 662
 SNYDER Edward. 449
 SOCRATE. 96-98, 136, 144, 148, 149, 620, 690, 708
 SOLBRIG K. von. 896
 SOLLIER Paul. 837
 SOPHOCLES E. A. 658
 SOREL Georges. 301, 803
 SOUBIROUS Bernadette (Sainte). 413, 797
 SOUQUES Achille. 101, 748
 SOURY Jules. 236
 SOURY Pierre. 472
 SOVATSKY Stuart. 894
 SOW Alfâ Ibrahim. 456
 SPATH Ernst. 898
 SPEE Friedrich von. 692, 704
 SPENCER Herbert. 46, 249, 251, 258, 664, 835
 SPINOZA Baruch. 101, 406, 464
 SPRENGER Jacques. 612, 692, 704
 SPURTZHEIM Johann Christoph. 45, 121
 STAHL Georg Ernst. 666, 667
 STARBUCK Edwin. 17, 171, 339
 STAROBINSKI A. 783
 STEINTHAL Heymann. 435
 STEKEL William. 824
 STENGERS Isabelle. 319, 863
 STERTZINGER Ferdinand. 72
 STOERK Anton von. 898
 STOLZ Anselm. 55
 STRAUSS David. 116
 STRAUSS Friedrich David. 236
 SUBLON Roland. 497
 SUDRE René. 784
 SULLOWAY Frank. 318
 SUNDERLAND Le Roy. 447, 448
 SURBLED Georges. 71, 169, 232-234, 688
 SURIN Jean-Joseph. 25, 34, 402, 404, 580
 SUSO Henri. 109, 289, 303, 797
 SUTICH Anthony. 463, 894
 SUTTON Thomas. 668
 SWAIN Gladys. 67
 SWEDENBORG Emmanuel. 96, 109, 115, 117, 148, 243, 266, 325, 419, 762, 797
 SYDENHAM Thomas. 650, 653, 692, 704, 775
 SZASZ Thomas. 440
 SZONDI Léopold. 380

TAILLE Maurice de la. 55, 350, 804
 TAILLEPIED Noël. 634, 692, 704
 TAINÉ Hippolyte. 45, 121, 124, 125, 249, 273, 319, 406, 497, 664, 721, 803, 829, 835
 TANQUEREY Adolphe. 276, 350
 TARDE Gabriel. 776, 803
 TARDIEU Ambroise. 120, 126, 134, 135, 145, 163

TARDY de MONTRAVEL A. 76
TARGOWLA René. 397
TART Charles. 441, 443, 451, 464, 894
TAULER Jean. 109, 148, 252, 289, 659, 728
TAXIL Jean. 626, 637, 639, 692, 704
TEINTURIER Edmond. 166, 173, 191, 748
TEILHARD de CHARDIN Pierre. 497
TERRIEN Eugène. 782
THEVET André. 467
THIERS Adolphe. 168
THIERS Jean-Baptiste. 692, 704
THIRY Paul. 671
THOMAS Pierre. 612
THOME Michel. 472
THOULESS Robert H. 391
THULIE Henri. 56, 169, 229, 233-235, 236, 504, 684, 727, 870
THYARD Pierre. 195, 631, 692, 693, 704
TILBURY Gervais de. 594
TISSOT Joseph. 180, 181, 719
TOLSTOÏ Léon. 497
TONQUEDEC Joseph de. 101, 276, 380, 400, 402
TORRALBA. 243
TORREBLANCA François. 692, 705
TOURNEFORT Joseph. 668, 669
TOUROUDE Arsène. 197, 207
TRANQUILLE. 646
TRELAT Ulysse. 69, 122, 134
TRELLES Julio Oscar. 784
TRENEL M. 776
TRENGA Victor. 247
TRIEWALD. 898
TRINITE Louis de la. 26
TRUNGPA Chögyam. 462
TUKE Hack. 775
TULP N. 775
TURGOT Anne Robert Jacques. 671
TURNER Robert. 465
TURQUET Pierre. 484
TYRREL George. 392

UNGER Sanford. 457
URBAIN VIII. 627

VACHER de LAPOUGE Georges. 435
VALENTINER W. 746
VALERY Paul. 449
VALLA Jean-Pierre. 894
VALLADIER André. 636
VALLES Francisco. 636, 638, 639, 705
VALLIERES de MONSPEY Louise de. 77
VALLON Charles. 227, 228, 232, 235, 400, 504, 708, 867
VALMONT de. 692, 705
VANDENBROUCKE François. 709
VAN der ELST Robert. 169, 235, 352, 375, 380
VAN GEHUCHTEN Paul. 409
VAN HELMONT Jean-Baptiste. 653, 677

VAN RILLAERT Jacques. 318
 VASCHIDE Nicolas. 818
 VAPPEREAU Jean-Michel. 472
 VASSE Denis. 497
 VASVADA Arvind. 424
 VAUGHAN François. 463, 894
 VEILLE B. 898
 VENISE Jacques de. 57
 VENUS. 621
 VERGA Andréa. 237, 762
 VERMEERSCH A. 350
 VERUT Emile. 248
 VIGOUROUX Romain. 776
 VILLENEUVE Arnaud de. 609, 692, 705, 725
 VILLENEUVE Roland. 223, 380
 VINCHON Jean. 68, 223, 380, 399, 404, 727, 867, 870
 VINET Alexandre. 803
 VINTRAS Eugène. 797
 VINTRAS Michel. 205, 206
 VIRCHOW Rudolf. 177
 VIRGILE. 594
 VISITATION Marie de la. 600
 VIVEKANANDA. 344, 493
 VOISIN Félix. 122, 261
 VOLTAIRE François, Marie Arouet. 67, 497, 585
 VOULET M. 173, 759
 VOURCH A. 219
 VOURCH Jean-Antoine. 278, 815
 VOYER René. 600
 VUARNET Jean-Noël. 59

WAFFELAERT Gustave. 168, 195
 WAHL L. 306, 867
 WALKER Daniel P. 623
 WALLON Henri (historien). 158
 WALLON Henri. 470, 800, 803
 WALSH Roger. 463, 894
 WARLOMONT Evariste. 168, 170, 171, 176, 187, 862
 WATTS Alan. 459, 462
 WATZLAWICK Paul. 776
 WEAKLAND John. 776
 WEBER Ernst-Heinrich. 664
 WEBSTER John. 692, 705
 WEGENER Alfred. 501
 WEININGER Otto. 816
 WEINRICH Martin. 636
 WEIR-MITCHELL Silas. 829, 898
 WELLS Herbert George. 501
 WERNICKE Karl. 118. 155, 429
 WESENER Franz. 115
 WESTPHAL Colette. 390
 WESTPHAL Karl. 118, 245
 WESTPHALUS Joannes. 692, 705, 725
 WIER Jean. 105, 187, 190, 192, 497, 599, 623, 624, 625, 632, 633, 692, 693,
 705, 725, 736
 WILBER Ken. 894
 WILLERMOZ Jean-Baptiste. 76, 77, 78, 502
 WILLIS Thomas. 671, 675

WIMMER A. 782
WINTHUIS Joseph. 816
WITEKING Hermann. 692, 705
WITTWER Günter. 437
WOLFART Karl Christian. 110
WOLFF Christian. 42, 657, 658, 663, 664, 721
WOLLENBERG R. 776
WULFING-LUER Georges. 247
WUNDT Wilhelm. 249, 270, 305, 435, 664
WURTZ Jean-Wendel. 71, 83-86, 88, 89, 207, 503
WYROUBOFF Grégoire. 249

XAVIER François. 264

YVELIN Pierre. 651, 692, 705

ZABE. 245
ZACCHIAS Paolo. 187, 599, 600, 617, 626-630, 649, 691, 692, 705, 725
ZACHARIE (prophète). 708
ZAEHNER Robert. 459
ZAHN Joseph. 827
ZALOSZYC Armand. 488
ZEDONG Mao. 439
ZELLER. 118
ZILBOORG Gregory. 133, 633
ZIMMERMAN Jean-Georges. 64
ZINZENDORF Ludwig von. 148, 728, 797
ZOLA Emile. 218
ZOROASTRE. 66
ZWEIG Arnold. 347
ZWINGLI Ulrich. 659

N. B. Cet index répertorie le quasi ensemble des auteurs cités dans le *corpus* et les principales *annexes*, mises à part les diverses bibliographies.

RESUME

C'est à partir des conflits et polémiques, entre *logos scientifiques* (entités nosographiques et diagnostics différentiels psychopathologiques) et *discours de la foi* (critériologie du discernement des esprits et apologétique catholique), au cours d'une période se déclinant entre 1789 et 1980 en France et dans sa proche périphérie, que des liens d'identité et des lignes de partage entre *mystique* et *folie* se sont renforcés. Dans notre méthodologie, nous interrogerons l'écart entre théorie (« *en-soi de la discipline* ») et pratique (« *pour-soi du chercheur* ») en tentant de saisir certaines impasses, cerner des points de fuites aux fins d'opérer un décentrement à partir d'une « *théorie de la pratique* » (P. BOURDIEU, 1972). La visée de cette démarche étant de dégager notre objet de recherche en tant que concept opératoire, la *scansion mystique*. Cette scansion, traversée par des rapports en tension et des couples d'opposés, transcendance/déficiance, vision/hallucination, réalisation/folie... a pour fonction de révéler un double malentendu sur le versant des constructions discursives. Un premier malentendu qui sera analysé portera sur le télescopage de deux *épistémès* bien distinctes, l'une du registre de la psychopathologie étayée sur un *homo-duplex* [dualisme corps et âme] ; l'autre, la théologie catholique, fondée sur une *anthropologie ternaire* [corps, âme et dimension de l'Esprit Saint]. Le deuxième malentendu s'originant quant à lui dans une confusion entre *phénomène* mystique (du domaine du visible, objectivé à partir des stigmates, extases, acédies...) et *expérience* mystique (rencontre de Dieu dans les profondeurs de l'âme), la seconde occurrence étant la plupart du temps confondue et identifiée à la première.

Cette trame épistémologique traversera ensuite ce travail, dont nous démarrerons l'étude à la fin du XVIII^e siècle avec F. A. MESMER qui dénonça les « *crises extraordinaires* » pouvant parfois accompagner les sommeils magnétiques, dans le but de disqualifier les courants de magnétisme spiritualiste avides de « *merveilleux* ». Certains théologiens catholiques proposèrent quant à eux des lectures démonologiques, et des philosophes romantiques s'emparèrent de ce type d'investigation, là même où l'abbé de FARIA tenta de fixer une ligne de démarcation entre *sommeil lucide* d'origine naturelle, et extase ou prophétisme d'essence surnaturelle. A la suite de PINEL et ESQUIROL une école de *physiologie historique* s'attaqua dès les années 1830 aux apôtres, mystiques, saints... en émettant des diagnostics de nature pathologique (hallucinations morbides), affrontant d'autres auteurs plus modérés tel A. BRIERRE de BOISMONT. Dans cette suite s'inscrit, sous la III^e République l'école de la *Salpêtrière* de J. M. CHARCOT, procédant par essais de médecine rétrospective afin de convertir les extatiques au modèle de la *Grande Hystérie*. L'apologétique catholique avec J. RIBET et surtout J. de BONNIOT ne sera pas en reste dans leur réplique.

Le début du XX^e siècle verra la confirmation des recherches propres à la *psychologie religieuse* appliquée au mystique alors que des neurologues ou des aliénistes construisirent certaines entités nosographiques (folie religieuse, délire prophétique, psychose mystique...). A la suite des travaux de *psychologie pathologique* de T. RIBOT, P. JANET monta au créneau avec sa « *malade extatique* », Madeleine LEBouc, faisant réagir les milieux ecclésiastiques qui attaqueront son approche. En rupture, S. FREUD par l'entremise de la « révolution » psychanalytique élaborera une réflexion novatrice sur les phénomènes religieux et le *sentiment océanique*, alors même que son disciple dissident C. G. JUNG expérimenta l'*image archétypique* de Dieu. Enfin J. LACAN forgea le concept de *Jouissance Autre* articulé aux nœuds borroméens, peu après la contre-culture des années 60 et les études sur les *E. M. C.*

Mots clés : *Discernement des esprits – épistémologie – histoire de la psychopathologie – mystique – psychanalyse – psychiatrie – théologie catholique – théomanie.*

