

La question de la magie : esquisse d'approche philosophique

*

I. Approche naïve : le troisième monde.

A la frontière de la philosophie et des sciences humaines, on propose d'examiner la question obscure de la magie, et par extension, l'ontologie des univers de fiction. Chacun peut formuler (et formule en effet constamment) cette question naïve : si les hommes sont fous, qu'est-ce qui les rend fous ? Et comment ? Qu'est-ce qui donne aux formations imaginaires cette puissance qu'on leur connaît, dans les passions, les fables, les rites, les mythologies ? D'où vient que la fantastique, généralement désignée dans l'expérience humaine comme un univers neutralisé, prenne dans certains cas un pouvoir illimité, délirant, pouvoir démiurgique ou souverain, qui emporte dans son cours les pensées et les corps réels ?

Ce phénomène, dont l'extension est immense, et le plus souvent banale (tout comme le délire est banal) est communément désigné sous le vocable apparemment vague et générique de « magie ». Sous ce terme, les hommes désignent intuitivement, mais toujours précisément, et sans jamais hésiter, un phénomène de court-circuit entre le sens et le fait, le langage et les choses. Les phénomènes décrits ou évoqués peuvent bien sûr renvoyer au merveilleux, au monde des fables, des exceptions miraculeuses, horizon fantastique du désir humain, mais aussi, plus simplement, aux petits rites courants, petits gestes discrets ou humbles, symboles furtifs qui rendent possible la vie quotidienne ou encore l'exercice courant du langage : « jeux de langage », « misérables miracles » que chacun pratique dans l'exercice de sa vie. En parlant de « magie », on entend donc cette notion au sens le plus neutre possible, un sens sobre, pratique, dénué de tout prestige, et sans souci d'ésotérisme. On entend simplement le sens général et technique du terme, tel que l'ont légué dans le sens commun les traditions culturelles, à savoir, simplement, la maîtrise artificielle de causalités parallèles (qu'elles soient naturelles, spirituelles ou historiques) en vue d'obtenir des effets sensibles. Au sens le plus sobre de la notion, la magie désigne donc le cœur de la « puissance imaginaire », que cette puissance appartienne directement à l'artifice humain, ou qu'elle provienne de plus loin, et se trouve détournée, médiatisée par l'imagination et ses productions.

Ainsi, les hommes désignent comme « magique » tout artefact (ou toute occasion dotée par eux de sens) qui déploie des effets constatables sur leurs prochains, sur les situations ou les états de choses, selon des processus parallèles, où le sens exerce une force. Par « magie », on désigne ainsi toute tentative de maîtriser le réel par le sens, ou de ménager entre sens et fait une coïncidence miraculeuse, jusqu'à supposer une forme d'action directe déléguée au sens, par symboles, gestes ou images. En manipulant signes et pensées, comment produire un événement, exercer une influence, transformer une situation, infléchir le hasard ou le destin ? Tel est le rôle assigné à cet étrange « sens occulte », qui en toute situation agit d'emblée comme « sens pratique » et introduit une force qui doit faire décision dans le cours du monde. Cette « force », qu'il faudra éclairer dans sa nature, et ses voies particulières, ouvre un espace intermédiaire où sens et intentions, jusque sous leurs formes les plus apparemment fictives ou abstraites, *prennent un corps*, un corps « subtil », « intentionnel », véhicule de tendances, qui échappe au mécanisme, à la nécessité, aux voies rectrices de la causalité. Entre sens et fait, nature et liberté, la magie ouvre ainsi un troisième monde.

II. Approche savante: rhétorique spéculative.

Cette « force » performative de la fiction ou du symbole, tient donc une sorte de milieu incertain entre l'imagerie, l'univers fantastique, et la puissance opérative ou technique : lieu d'un vrai « schématisme » (et peut-être de tous les schématismes concevables) elle assure leur synthèse profonde, le lieu où *se décide le sens*.

C'est pourquoi elle a trouvé, scientifiquement, son lieu électif au croisement plusieurs sciences humaines : l'anthropologie (Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl, Mauss, De Martino, Lévi-Strauss), de la clinique (Freud, Jung, Roheim, Lacan, Winnicott), de la sémiologie et des sciences du symbole (Jakobson, Barthes, Marin). Pour la désigner, ces disciplines emploient le terme (en soi également assez mystérieux) d'"efficacité symbolique", formule que lança en 1950 Claude Lévi-Strauss dans un article célèbre, pour désigner un point de convergence entre ethnologie et psychanalyse, vocable ensuite largement repris pour désigner l'espace d'une « rhétorique », d'une « pragmatique générale », voire d'une « philosophie des formes symboliques », toujours à l'horizon des sciences humaines. Par ce terme, on entend désormais tout ce qui, sous l'aspect trouble du pouvoir, relève des usages, privés ou sociaux, de l'imaginaire : mythes et croyances, rites et mises en scène, figures juridiques ou sacrales de l'autorité, performances sémiotiques de la vie quotidienne. Evoquant la tradition romaine et l'histoire de l'humanisme, Pascal Quignard, encore récemment, renvoyait encore récemment les sciences humaines au monde ancien de la de « rhétorique spéculative », où il voit la marque spécifique du « sens littéraire » qui a toujours résisté, et résistera toujours, aux tendances puritaines, judiciaires et religieuses, de la philosophie.

Pour les sciences humaines, la notion désigne ainsi un horizon méthodique, il est vrai encore peu rempli : cette notion, généralement laissée dans l'espace un peu honteux des idées occultes ou vagues, et toujours soupçonnée de masquer l'absence de concept, peut cependant servir de guide pour une science générale du symbolisme que visent l'une après l'autre des disciplines connexes comme l'anthropologie, la clinique, la sémiologie. Toutes ont pu utiliser cette notion, au moins comme point de mire méthodique, mais généralement sans en formaliser l'usage. Trop souvent encore, elles désignent sous ce terme un horizon qui échappe à l'analyse, ou une manière d'unité perdue, où le “ sens ” se mêle à la “ puissance ” ou au “ pouvoir ”, et recouvre une sorte d'expérience primitive, plus ou moins vide ou fanstasmée.

De son côté, forcément, la tradition philosophique n'a cessé de croiser cet univers, dans toutes ses marges, comme au centre de ses luttes. Fables ou illusions, rhétoriques ou charmes troubles, pouvoirs, fascinations sorcières, insanités, superstitions : dans tous les cas, la puissance imaginaire désigne une sorte d'ennemi intérieur, qui voile l'éclat des phénomènes, brouille les protocoles de connaissance et de législation, et ses garanties maîtresses : vérité, modalité, finalité, qui se trouvent l'une après l'autre, prises de vertiges. En effet, au centre même de sa fondation socratique, la philosophie s'est d'abord imposée comme un combat contre la puissance imaginaire, les errements rhétoriques de l'opinion, de la croyance et du fantasme.

Comme on sait, le développement du platonisme, sa théorie de l'idée et de l'image, puis toute l'histoire de la dialectique ouvrent une lutte constante contre les prestiges des magies et des mages, les jeux retors de la croyance. Et de la sophistique. « Sauver les phénomènes », c'est d'abord les sauver de la magie, les tirer au grand jour de la caverne chamanique. Comme on sait aussi, Nietzsche a bien plus tard retracé ce destin de la pensée, jusqu'à sa clôture nihiliste et moderne : inaugurer, avec Socrate, l'exigence philosophique, c'est d'abord vouloir maîtriser les ambiguïtés et oscillations fantastiques, leurs réflexivités aberrantes, catastrophiques (tragiques), leurs puissances d'occultation, de brouillage ou de feintes. A la fin de la Renaissance, les grands rationalismes, la science mathématique et l'invention du sujet de droit fournirent les moyens de ce programme, dont Nietzsche, puis Husserl, Weber, Heidegger, formulèrent plus tard le prix, sous l'aspect du nihilisme, maladie croissante depuis le XVI^e siècle, justement lorsque commence le grand déclin de la magie dans la culture européenne, la « démagisation du monde », disait Weber.

Au soir de sa vie, écrivant la *Krisis*, Husserl s'intéressait aux primitifs. Avec Fink, son assistant, il se penchait finalement sur la vie ombreuse des fantômes, des rites anciens, sur les présocratiques et les sages grecs, sur le « jeu comme symbole du monde ». En 1935, le grand philosophe envoya à Lucien Lévy-Bruhl, l'auteur bien connu de la *Mentalité primitive*, une lettre fameuse, enthousiaste et obscure, qui reste encore mystérieuse. En effet, au rebours de tous ses réquisits de départ, le champion du logicisme transcendantal finissait par admettre que lui-même et son confrère ethnologue, en France, grand expert en superstitions, s'intéressaient au fond aux mêmes questions, pré-platoniciennes, présocratiques : les totalités du « monde ambiant », de l'« englobant », des couches antéprédicatives de l'expérience, désormais occultés par plusieurs siècles de scientisme et de subjectivisme. A cette lettre fascinante, Lévy-Bruhl ne comprit pas grand-chose, mais accepta l'hommage.

III. Ontologies : le jeu de l'être.

A l'autre extrémité dans l'histoire, Platon butta toute sa vie sur la même question : les fluides imaginaires, les significations erratiques et ondoyantes que manipulent les maîtres d'images, poètes, sophistes, thaumaturges. Comme on le sait obscurément, Platon engagea tout le sens de la philosophie sur une exclusion première : sauver la raison de la magie, préserver les essences des prestiges imaginaires, de leurs troubles mélanges, monde ambigu d'idoles mouvantes, théâtre d'ombres glissant sur les parois de la caverne. Au sommet de la quête platonicienne, dans son moment le plus critique, le dialogue du *Sophiste*, témoigne de cette lutte acharnée contre ce monde intermédiaire des mages, l'espace intransitif des simulacres, de l'illusion. S'il faut traquer à tout prix le sophiste, « *ce magicien, cet imitateur* » (*Le Sophiste*, 235a), c'est que pour Platon sa définition engageait celle de la pensée elle-même : dans une chasse spirituelle vertigineuse, aux lisières de la folie et de la raison, se jouait simplement la survie de la pensée, du jugement.

Au passage, par la bouche de l'Étranger, Platon laissait entendre que cette tâche serait sans doute infinie, à la fois nécessaire et impossible, et qu'au fond, le philosophe et le sophiste, dans un jeu de miroirs vertigineux, devraient sans doute, tour à tour, s'allier et se combattre, pour l'éternité. En effet, ce qu'impose l'existence du sophiste et du mage, c'est une étrange ouverture vers le néant, un jeu ou une scission au sein de l'être.

Voici le paradoxe, sans pitié : si le sophiste existe bel et bien (si on peut le traquer, le coincer), alors il faut admettre avec lui une certaine « existence » du non-être et de l'image, autrement dit une ambiguïté ou une équivoque de l'être (qui entrelace le non-être), et par conséquent une possibilité théorique et pratique de confusion (la magie) aux frontières de l'être et du néant. A tout moment, cette confusion magique menace la raison de l'intérieur. Aussi la philosophie doit absolument, à son tour, la prendre en charge : tant qu'elle n'aura pas accueilli en elle le non-être, les mondes anciens des sorciers, des idoles ou des oracles, la raison ne saurait être en paix.

Tel est le défi que lance l'Étranger à la raison philosophique, dans le fameux « parricide » de Parménide : pour fonder le jugement en raison (donc pour être en mesure de récuser les ombres, les illusions), il faut alors inscrire le jugement à la lisière de l'être et du non-être, autrement dit le confronter à l'univers magique. Pour juger en raison les sophistes et les mages, les rendre discernables et s'en dissocier, on doit alors postuler une certaine existence du néant. C'est sans alternative : sans la condition critique du néant, toute la raison philosophique se trouve menacée, livrée en proie aux maîtres d'images, risée des sophistes et des sorciers, des poètes, des thaumaturges. Elle n'est au fond qu'une sophistique concurrente, sans doute bien intentionnée, mais finalement prétentieuse et maladroite.

Ainsi, la raison n'a pas le choix : pour conjurer la magie, elle doit l'accueillir en elle le néant et avec lui, la magie, se faire à son tour sophistique, art magique. La raison doit inclure le sophiste dans son territoire, justement pour « lui faire un sort ». Au passage, conjurer la magie, c'est bien sûr exercer contre elle, justement, un geste sorcier : une « conjuration ». Dans cet acte fondateur qui définit la dialectique, philosophie et magie coïncident. Cette coïncidence, comme on sait plus ou moins, c'est le dernier programme platonicien, le programme d'une dialectique de l'être, art magico-philosophique opposé par les sages aux rhéteurs, illusionnistes, et maîtres d'images. Tel est le coup de force qu'impose l'Étranger au sein de la raison, pour que la raison puisse demeurer elle-même. Sans inclure l'art magique, la philosophie ne serait plus qu'une recherche, voire une ratiocination, pas une sagesse.

Comme on sait, l'intrusion de l'Étranger conduit à bouleverser l'ontologie de fond en comble. C'est ainsi que Platon, tout comme les sophistes et les mages qu'il avait d'abord combattus, doit lui-même, finalement, envisager « l'être » comme une « *puissance de communication* », (253 a-254 c), un « *tissage entre les genres* » ou plutôt les « *modes* » de ce qui est. Comme les images, qu'il avait d'abord destituées, Platon doit finalement envisager l'être à son tour comme une « *puissance de liaison* », un « *entrelacs* » ou « *tissage* » qui implique aussi, forcément, le néant. Bref, pour que la raison soit possible, il faut que le néant lui-même soit possible, il faut que la magie existe, *en un sens*. Cette crise majeure au sein de la raison conduit alors le philosophe à admettre, au sein de l'être, un « *genre* » (ou plutôt, dirait-on aujourd'hui, *un*

mode) laissé au non-être (*Sophiste*, 253a - 254c). Finalement, pour prétendre à la sagesse, au vrai savoir, le philosophe doit s'approcher du néant et des puissances du faux. Bien plus tard, sur toute sa vie, Heidegger et ses disciples méditeront la leçon.

IV. Le cercle de l'esprit.

De part et d'autre de l'histoire philosophique, on voudrait jeter un pont entre ces deux témoignages : le « pas au-delà » de Platon, et celui de Husserl, en deçà de Platon. En quel sens, la philosophie s'est-elle tout entière définie *contre* la magie, la rhétorique, la puissance des images ? En quels sens ce combat est-il autant nécessaire qu'impossible, *infini*? Et en quel sens doit-il, à son tour, être surmonté ? A quel prix, peut-être exorbitant, comme le confiait Husserl au soir de sa vie, a-t-on payé le sauvetage des phénomènes, la juridiction de la raison ? Et pourquoi ? Enfin, comme en doutait clairement Husserl en personne, est-on bien sûr, au fond, qu'avec le monde, on les a vraiment « sauvés » ?

La recherche proposée voudrait esquisser quelques lignes de réponse. Avant tout, par le moyen de descriptions minutieuses. Que « veut dire » la magie, qu'est-ce qu'on y fait ? Dans quelles expériences se trouve-t-on « en magie », et pourquoi ? Enfin, pourquoi ces expériences sont-elles toujours, justement, « folles », possiblement « folles » ? Mais, peut-être, voire souvent, dans certains cas, *indispensables* ?

En suivant son jeu de piste, l'Etranger de Platon découvrait un mode intermédiaire, mode ambigu, indécidable, tissé d'être et de néant. De fait, brouillant la distinction du sens et du fait, la magie (ou si l'on veut : « l'art », « la prudence » ou « la sagesse », c'est-à-dire *l'esprit veillant sur sa limite*) dégage un nouveau type, d'univers, intermédiaire, *factice*, où le néant se glisse entre les relations d'idées et les états de choses. L'orientation de la recherche repose sur l'hypothèse suivante : en tentant de suivre les pas de l'Etranger, on suppose que l'on peut maîtriser froidement ces aspects ambigus.

Par delà les imageries séduisantes (kitsch ou bric-à-brac de l'ésotérisme, du folklore, de la publicité, etc., mais sans les ignorer non plus, car ils nous disent évidemment quelque chose sur nous-mêmes), on suppose que la magie comme pratique et savoir est justement ce *sang-froid* ontologique, ce risque et ce courage, face aux équivoques ontologiques. En ce sens, l'ambiguïté du « troisième monde » n'implique en rien le nihilisme, encore moins l'illusionnisme ou la démission du jugement : toute sa force obscure, de brouillage et d'illusion, tiendrait dans sa géométrie exceptionnelle, qui dessine des mondes réflexifs, intransitifs, qu'il s'agit alors de décrire. Si, entre être et néant, sens et fait, liberté et nature, la magie ouvre bien un monde intermédiaire, celui-ci n'est, au sens strict, ni « réel » ni « fictif », mais « factice » : dans ce mystérieux « *nœud de l'être* » que visait l'Etranger, cet « *entrelacs de l'être et du néant* », ce monde paradoxal se signale par une apparente indépendance, et une curieuse endogénèse. Dès lors, si le problème de la magie appartient *tout d'abord* à la philosophie comme sa limite et sa bordure (pré-rationnelle ou supra-rationnelle), s'il est possible de concevoir la magie comme un objet théorique *en général* et de le décrire avec rigueur, cela tiendrait à sa géométrie exceptionnelle, à l'unité profonde de ses paradoxes.

En termes platoniciens, on devra d'abord étudier, dans ce monde fluctuant, l'ambiguïté foncière de l'imagination, comme double voie d'accès à l'être. De fait, si l'univers magique recouvre à la fois une zone obscure, presque insaisissable, et un point de convergence pour plusieurs discours et maintes pratiques culturelles (dans l'art, la science et la technique, dans l'usage social des règles et traditions, dans les jeux de sens et de pouvoir), c'est peut-être parce qu'elle désigne un point de suture, mais aussi d'indécision, d'oscillation infinie, entre les deux régimes qui, justement depuis Platon, servent à décrire l'artifice et l'imagination dans leurs rapports à la nature. En effet, dans sa théorie de l'art et des images, modèle de sa théorie de l'idée, Platon n'a cessé de distinguer deux modes de l'esprit : la *mimesis* ou la reproduction (qui vise aussi un horizon « réaliste », « représentatif » ou « passif » de référence aux formes et forces de la nature ainsi qu'aux continuités naturelles), et la *poïesis* ou la production artificielle, qui implique pour sa part une intervention technique ou volontaire, et l'introduction dans la nature d'un point d'indécision et de chaos.

C'est le croisement de ces deux dimensions qui définirait la magie et les ambiguïtés qu'elle véhicule dans la connaissance et la pratique, dans l'art et dans la religion. En effet, tous les « cercles magiques »

semblent replier l'un sur l'autre ces deux aspects de l'imagination que la saine raison maintient à l'état séparé : *poïesis* et *mimesis*, la production des phénomènes et leur reproduction.

En magie, production et reproduction ne se distinguent plus, et c'est pourquoi toute imitation peut alors devenir fantastique, et toute fiction réelle. C'est pourquoi l'expression, en magie, est souveraine, et d'un seul geste dit et produit les phénomènes. Telle serait la thèse centrale : dans l'univers magique, ce troisième monde, se déploierait un régime complexe, et oscillant, de l'imagination. Aux régimes simples de l'imagination, les régimes théoriques et pratiques des intentionnalités directes, la magie substituerait un univers réflexif et autonome. En effet, dans le régime « rationnel » de l'esprit, les intentionnalités, qu'elles soient théoriques, discursives, ou bien pratiques et techniques, constituent des vecteurs qui supposent toujours une référence, soit logique (dans le signe et sa référence), soit pratique (dans l'intention et son effet). A ces régimes directs de l'esprit et de l'imagination, la magie opposerait un autre protocole, réflexif et performatif, qui prendra la forme paradoxale, du chiasme, du double pli, de l'*auto-poïesis*. Il y aurait dans l'imagination un régime complexe, circulaire et réflexif, et le mystère de la puissance magique tiendrait à une sorte de passage secret, *dérobé*, de l'un à l'autre, de l'intentionnalité ou de la fabrication aux processus « auto-poïétiques » qui rendent alors indiscernables les deux précédents régimes.

Dans l'expression magique, viennent s'enchevêtrer les deux régimes premiers de l'imagination, sens et pratique, qui ne cessent alors de renvoyer l'un à l'autre, en un labyrinthe fascinant. Tel serait le *cercle enchanté* de la magie, comme *cercle magique* de l'esprit : d'un pôle à l'autre de l'expérience, entre les deux pôles de l'énoncé et de l'acte, de la fonction et du signe, la puissance magique oppose à la faculté de juger un fulgurant court-circuit. Telle serait la formule de l'efficacité symbolique, et des immenses puissances passionnelles - esthétiques, morales, et politiques - qu'elle met en oeuvre.

Dès lors, l'esprit n'est plus *fini*, clivé entre pratique et théorie, mais un, global, *infini*. Evidemment, au risque de la folie : de là, cette position extrême que l'on assigne à la magie par rapport à la raison, dans l'infra-rationnel (les mondes fantastiques du rêve, de la superstition et du délire), et dans un au-delà intuitif de la raison (dans l'intuition, le génie, l'appréhension mystique du réel et de ses doubles). En étudiant, dans sa *Critique de la faculté de juger*, le double mystère de l'art et de la religion Kant avait pointé, comme on sait, ce paradoxe final du schématisme et du jugement réfléchissant, et avec lui, cette dimension magique de l'esprit que reprit après lui tout l'idéalisme allemand (Novalis, Hamann, Hölderlin, Schelling, Hegel même) pour fonder à nouveaux frais la métaphysique. Bien plus tard, dans un article célèbre, Gilles Deleuze devait relever la dimension de folie, ou plutôt de *magie*, de folie efficace, que laissait voir Kant aux interstices de son système.

V. Esquisse d'une analyse de la magie : esprits, influences, modalités flexibles.

La formule du « cercle magique » servira de fils d'Ariane pour les descriptions thématiques. De ce *tour paradoxal de l'esprit*, et les aspects forcément troubles, ambivalents, qu'il mobilise, il faudra repérer les ambiguïtés foncières. Ainsi, dans les pratiques du prophète et du sorcier, du sophiste et de l'expert, du séducteur et du « communicant », du technicien et de l'homme d'action, du prêtre et du politique.

Forcément, il faudra croiser les approches. Recourir aux sciences du langage pour préciser les notions d'acte rituel et de symbole. Demander à la philosophie le sens précis, rigoureux, des paradoxes qu'impliquent les notions d'artifice et de fiction (que ce soit en logique modale, ou en sémantique, pour la « neutralisation » magique de la modalité, ou du court-circuit entre signification et référence, ou encore bien encore, en phénoménologie, pour la distinction entre *aisthesis* et *technê*).

A la science sociale, on demandera l'analyse des notions de tour, de trucage ou de feinte, ou des éléments pour éclaircir les cercles institutionnels que déploient les formations magiques du pouvoir et du corps collectif. En effet, si on définit comme institution toute fiction efficace, en prise sur le réel, toute institution, pour s'imposer, prétend à ce titre ou bien s'y confondre à terme (fondation, constitution, performance), ou bien conformer à sa propre logique l'ordre des choses (mythologie). Par suite, l'institution implique forcément la circularité magique : comme l'entendait par exemple Pierre Bourdieu, l'institution ou le « pouvoir symbolique » définit ce domaine des fictions efficaces, cet espace commun aux énoncés et aux pratiques, qui dans le discours, introduit une force et barre l'accès aux essences, puisqu'il associe, en un

même univers autonome, l'intentionnalité et la fabrique, l'artifice et l'expression, et ne cesse, spécialement dans la sphère du pouvoir et de l'autorité, d'esquisser des processus circulaires.

Par delà les partitions disciplinaires, on tentera, même en termes naïfs et génériques, de décrire les principaux aspects de ce monde intermédiaire. Si on peut bien parler d'un *cercle magique* ou performatif qui replie l'un sur l'autre l'expression et la production, l'acte et le contexte, la force et le milieu, alors trois aspects complémentaires, abondamment repérés par l'anthropologie symbolique, de Tylor et Frazer, de Mauss et Lévy-Bruhl, à Bourdieu et Needham, permettent sans doute de décrire cet univers paradoxal. En voici l'énoncé :

a. l'animisme ou l'hypothèse d'une "surnature", et par suite d'actions "surnaturelles" ou "paranormales" qui brisent ou détournent le cours ordinaire de la causalité, mais que certaines actes imaginaires ou techniques peuvent infléchir. A cet espace animiste, appartiennent les notions de *sympathie*, de *milieu plastique* ou *mana*, et plus largement d'*esprit* ou d'influence démonique. Dans cet espace d'intentions, la magie a pour fonction le contrôle de flux intentionnels, de tendances ou d'influences, à l'interstice de la nature (ou des faits, des objets) et de la liberté (des tendances, des esprits, des volontés) : c'est dans ce monde ambigu des *esprits*, ou des *âmes*, et de leurs incarnations plus ou moins charnelles que fleurissent toutes les pratiques de sorcellerie, de chamanisme, de théurgie, d'incantation et d'intervention psychique.

b. une coïncidence, jusqu'à l'identité, entre le "sens" et la "force", autrement dit l'efficacité des symboles, signes ou images, conçue comme intrinsèque et censée véhiculer des « influences » ou des « puissances ». C'est cette « puissance imaginaire » qui sous-tend l'immense profusion symbolique des rites et des thaumaturgies : ainsi, le régime performatif de l'expression (emploi rituel de langues secrètes, ésotériques ou formulaires, de *formules* qui valent comme autant d'événements : par exemple, en vie quotidienne, dans le *mot d'esprit*), ainsi encore, le régime fétichiste de la signification, à l'interstice du signe et de l'objet (emploi de talismans, d'images et d'idoles qui valent toutes comme des capteurs, des ligatures : des « *pièges à esprits* »).

c. une modalité flexible, déjà inscrite dans les modes grammaticaux (conditionnel, irréel, optatif, impératif), et qui centre l'ensemble des phénomènes sur le mode premier de la *puissance* (de la transpassibilité). Dans l'univers des modalités, la magie instaure la puissance comme dimension conçue comme originaire, et la déploie dans toute sa capacité d'extension : à la fois comme possible, virtualité même infime, tendance plus ou moins visible, et comme force, énergie, actualisation. Cette primauté de la « puissance », mode plastique par excellence, sur tout l'horizon modal, autorise une immense série de manipulations au rebours du mécanisme, de la nécessité ou du destin : élargissement du champ du possible, cristallisation des virtualités ou en sens inverse, dissolution des énergies, traitement subtil des influences, négociations entre tendances et libertés. C'est ainsi que la magie intervient presque toujours dans les situations volatiles ou catastrophiques (« coup » ou « tour » de magie, « fait accompli », miracles ou prodiges, métamorphoses) ou bien dans les horizons incertains de la probabilité (divination, prophétisme, voyages mantiques, incursions et réursions dans les dimensions du temps). S'affirmant comme « jeu de l'être », c'est dans le champ volatil du possible et du probable qu'elle intervient comme puissance de conversion, de transformation.

De ces trois aspects découlent, comme chacun sait, les rapports ambigus, d'affinité mais aussi d'hostilité et de concurrence, de la magie avec la science, comme avec la morale et la religion. L'anthropologie a décrit abondamment ces relations troublées. En effet, si la magie touche à la science et aux techniques, c'est par l'hypothèse, ou l'exigence, d'une "autre nature", non déterministe, essentiellement qualitative et plastique, où les phénomènes ne se séparent pas d'un univers complexe d'intentions, de "sympathies", et de transformations. Avec la science et la technique, elle partage la mobilisation de la puissance, l'invention de dispositifs, le bricolage expérimental, l'induction généralisée. Mais elle s'en sépare également en s'opposant à tout univers seulement régi par le nécessaire : en elle, le mécanisme n'est concevable qu'en impliquant une part de jeu et d'intervention volontaire.

Parallèlement, l'art magique prétend organiser l'univers à sa manière l'univers des règles (le monde moral, religieux, juridique), selon des moyens artificieux, "prométhéens", qui bouleversent les canoniques,

même si l'univers des normes a presque toujours recours à elle pour formaliser les situations exceptionnelles ou les cas de jurisprudence (par exemple dans les notions de « consécration », de « sacrifice », de « grâce », etc.). Plus ou moins confusément, il est clair aux yeux de tous que dans la modernité européenne, c'est l'art et la technique (au sens large et générique, de " savoir-faire ") qui ont hérité de cette fonction thaumaturgique, recevant en dépôt les mêmes licences et les mêmes missions. C'est un fait connu de tous, et galvaudé jusqu'au lieu commun (comme en témoigne, par exemple, la rhétorique publicitaire), que le champ sémantique de l'imagination (*phantasia*) et de l'artifice (*ars, technê*, etc.) ne se séparent pas d'une dimension " magique " ou " animiste ", constamment présente dans la culture. Et c'est un autre fait que les conceptions de l'art et de l'imagination, indissociables de la magie dans l'antiquité et au Moyen Age, n'ont commencé à s'en dissocier - confusément et peut-être superficiellement - qu'à une date fort récente, au XVIII^e siècle, quand commençait à triompher le subjectivisme moderne.

VI. La puissance imaginaire : théorie des conversions.

Ainsi, l'univers magique combinerait trois dimensions, trois cercles enchaînés les uns aux autres : *le statut paradoxal de l'artificialité* (ou l'intrication, dans la magie, de régimes opposés, voire contradictoires, de l'imagination), *l'hypothèse d'une dynamique des formes*, où le sens vaut comme une force, enfin la mise au jour d'un *espace potentiel*, la surnature, où cette dynamique peut se déployer.

En quel sens s'agit-il, peut-être d'un seul et même cercle ? On portera une attention particulière à la question, centrale, de la « puissance imaginaire », autrement dit à l'équation entre imaginaire et puissance. C'est la seconde thèse de cette recherche : avec l'Etranger platonicien, on supposera que l'image est l'élément de la puissance, que la notion de puissance, en ontologie modale, a précisément l'image comme équivalent phénoménologique. Sur cette formule, on voudrait esquisser quelques descriptions, et tirer plusieurs conséquences.

En effet, on devra soulever une dernière question, sans doute la plus originaire. Si, fidèle aux grecs anciens comme aux penseurs de la Renaissance, on admet une unité et donc une certaine effectivité de la magie, cette unité tiendrait à son tour à une ontologie spéciale, qui lie le possible à l'imagination. Entre image et virtualité, la fantastique tisse un double entrelacs, ce tissage qu'évoque l'Etranger entre être et non-être. En effet, dans les trois aspects qui la définissent (maîtrise de la modalité, pouvoir délégué au symbolisme, hypothèse d'un espace plastique et d'un mode de l'être livré aux transformations), la magie dégage chaque fois un type d'expérience où le symbolisme pourrait contrôler ou prolonger les virtualités naturelles. Dans ce type d'univers, l'imagination elle-même, en s'inscrivant dans la chair de l'expérience, viendrait déployer un espace préexistant d'indécision, de jeu et de virtualité au sein de l'être. Mais le jeu magique est tel qu'on ne pourra, au fond, jamais vraiment décider si cette virtualité tient à l'imagination elle-même ou à une disponibilité déjà inscrite dans la nature, que l'art humain vient déployer. De là, l'ouverture d'un labyrinthe (logique, phénoménologique) propre au champ magique, qui définit ses aspects « hermétiques » ou « mystiques », son charme et son merveilleux, également son ironie et son humour.

A. Image et puissance.

Comme on sait, l'ambiguïté de la fantastique implique tout une dynamique des formes, qui fonde toutes les spéculations sur l' " efficacité symbolique " : les pratiques de la rhétorique, de la sophistique, comme de la sorcellerie, mais aussi toutes les stratégies d'illusion, de persuasion ou d'animation à l'oeuvre dans le jeu esthétique. Même si cette puissance demeure presque toujours indéfinie, ou plus exactement *discrète*, cette dynamique déploie un espace où les formes valent aussi pour des mouvements ou des forces, où l'expression se définit avant tout par les intensités qu'elle véhicule. Selon les champs d'expérience, cet espace potentiel peut prendre des formes variées. Dans le rite, le jeu et le fantasme, comme dans tout univers " animiste ", c'est un espace de forces et d'interactions qu'il s'agit d'unifier ou de contrôler, c'est également un espace logique paradoxal, un milieu spécial d'action et de réception où dominant le trucage et l'aspect performatif des expressions qui produisent leurs univers de référence. Dans les arts, c'est la constitution d'une " scène ", c'est-à-dire d'un milieu plastique, gestuel ou harmonique, qui assure l'organisation, l'interaction et la transmission des mouvements et des intensités. Pour la technique et la pratique, c'est la production d'un milieu de réception et de transmission aux mouvements mis en oeuvre.

Pour la pensée philosophique enfin, cette dimension, progressivement exclue de la raison à partir du XVII^e siècle, a pourtant nourri, de l'Antiquité à la Renaissance, toutes les spéculations antiques et renaissantes sur les processus de l'imagination, et depuis le XVIII^e siècle, conditionné tous les débats de l'empirisme et de la phénoménologie contemporaine, sur les entrelacs du monde sensible.

En effet, pour reprendre une formule de Gilles Deleuze, qui décrit bien cette double ambiguïté, et ses possibilités de vertige pour la raison, la "puissance de l'imagination" serait justement "d'imaginer le pouvoir" : mettre le pouvoir en images, ce serait aussi assumer une virtualité qui peut outrepasser le simple règne des faits et de la force, et définit une puissance nouvelle, cette fois interne au champ imaginaire.

B. Entre sens et choses : mutations fantastiques, conversions modales.

L'hypothèse finale est tirée du dialogue fondateur du *Sophiste*, qu'il faudrait envisager dans toutes ses conséquences. Elle tient à l'ouverture modale qu'implique la dimension de « puissance » (de contingence, de probabilité, d'incertitude). En effet, la puissance, élément primitif de l'image, implique à la fois le possible et la force, la virtualité et la tendance effective, ou plutôt désigne un mode où ces aspects ne se distinguent plus. C'est pourquoi l'espace imaginaire (ou potentiel), en magie, occupe une place déterminante : c'est aux images, comprises comme flux, fluides, esquisses, spectres, ou vecteurs de tendances, et non plus aux simples signes ou aux seules opérations, que sont déléguées les conversions modales qu'assument le raisonnement et l'action dans les pratiques ordinaires. Le mystère phénoménologique de la magie tiendrait justement à ces conversions modales, et à leur traduction en gestes, dans la mesure où l'image marque toujours un seuil vers l'invisible. La « puissance magique » se déploie dans un espace de l'expérience délaissé par la pratique directe et l'organisation cognitive des signes : chacune avec leurs lexiques, les théories husserlienne du monde ambiant, freudienne du fantasme, wittgensteinienne des « jeux de langage », lévi-straussienne du « signifiant flottant », lacanienne du clivage symbolique et du fétichisme renvoient toutes à cet horizon d'expérience sans nom, qu'il faut pourtant nommer.

Chacun sait confusément que la puissance magique se déploie dans un espace de l'expérience délaissé par la « banalité », au sens juridique et coutumier du terme, la coutume et l'habitude, la pratique directe et l'arpentage judiciaire des signes, l'organisation du monde. Hume, comme plus tard De Martino, ont décrit ce qui se passe pour l'esprit, quand soudain vient à s'ouvrir cet espace inquiétant. De fait, l'élément de la magie, ce serait la condition de contingence, dans l'espace hautement « plastique » du possible ou du probable, du virtuel, du doute ou de l'ignorance, des espoirs et des craintes de l'imagination, des attentes de la passion : le jeu du monde, le jeu comme symbole du monde. Cet espace, « sublime » ou « vide », ne saurait être vu en face, mais doit impérativement être rempli pour que soient vivables les régularités coutumières et causales. Sur cette frontière ouverte entre l'être et le néant, se tiendrait l'opération magique, qui désigne également un au-delà du sens, à la fois un excès et une réserve, en tout cas un lieu où les significations et leurs références ne se recouvrent jamais sans l'intervention d'un *geste*.

C. La chair du signe : failles symboliques et jeux sorciers. .

La question, classique en magie, de l'oscillation modale (mante, divination, prophétie) se double ainsi d'une immense part phénoménologique, celle de l'univers « animiste » et des symbolismes fantastiques. On pense en particulier à deux univers symboliques qui opèrent sur deux aspects complémentaires de l'expérience sensible, et occupent par conséquent deux positions inversées : les manipulations personnelles (sorcellerie, chamanisme, possessions, inspirations) et les manipulations d'objets (fétichisme, idolâtrie, images culturelles). En effet, ces deux lignes symboliques se partagent les potentialités esthétiques, comme l'espace des médiations imaginaires : l'une dissout personnes et corps dans un concert de relations concurrentes, l'autre les ramène à l'unité des objets ; dans un cas, l'image vaut pour sa fonction véhiculaire, dans l'autre, pour son incarnation matérielle.

Mais surtout, l'efficacité symbolique suit, à travers eux, des voies divergentes. Dans la sorcellerie, l'image se met au service des relations, des ruses et des feintes de l'artifice, le corps sert de moyen pour atteindre les personnes : aussi, la force magique reste avant tout transitionnelle ; instable, elle ne peut se concentrer, ni refermer les contours de son espace. Au contraire, elle suit toutes les variations de cet univers

de concurrence et d'incertitude, et dessine de complexes jeux de langage dans un univers catastrophique, insaturé.

En effet, les pratiques de "sorcellerie", dans leur ensemble, consistent à jouer, à partir de l'image du corps, sur l'unité personnelle et ses fragilités. L'univers sorcier repose tout entier sur le principe que l'unité du sujet est fictive, et donc relative et toujours révisable. Dans cet espace dangereux, rien de plus précaire que l'unité de la personne, désormais livrée à toutes les influences. Le sujet s'exprime avant tout par ses participations, ses liens aliénants à autrui, comme aux exigences, multiples et concurrentes, des institutions et de l'univers invisible. De même, l'image du corps, à son tour, prend tout l'aspect d'un champ de bataille : le corps manifeste un aspect instable, et pluriel. Aussi, la sorcellerie ne cesse, dans le corps humain, de manipuler ses images concurrentes. En jouant sur l'image, véhicule de la reconnaissance, elle parvient ainsi à modifier l'identité : à travers tout un jeu de projections et de séductions, elle prétend ainsi atteindre les personnes elles-mêmes, à la source de leur désir. Ces jeux d'influences, bien sûr, reproduisent sur la personne toute l'ambivalence du lien social : selon les cas, l'unité du sujet sera recomposée (magie thérapeutique, exorcisme, conjuration, protection par contre-sorts et talismans), ou inversement, altérée ou détruite (dans les envoûtements, les "possessions" et les "attaques", les malédictions et jets de sorts).

Dans toutes ces figures, la sorcellerie insère ses "charmes" au coeur de la précarité personnelle : elle manifeste, dans ses pouvoirs, l'essentielle aliénation qu'impose à chacun les risques du langage et les circuits de l'échange. C'est pourquoi le corps et l'image prennent, dans ce registre, une forme relationnelle, instable et fugitive, qui suit toutes les médiations de la reconnaissance : abolissant leur nature de substrats matériels, ils deviennent des supports de signification, des monnaies d'échange et de transaction, dans un univers de séduction affolante où tous les coups sont permis. Ainsi, dans les transactions de l'animisme, l'image du corps peut accueillir toutes les variations des transformations personnelles : aussi fugace qu'un esprit, elle vaut surtout comme médiation, ou transition. Avant d'être un sujet corporel ou personnel, c'est avant tout une image, un visage : un *medium*.

Inversement, dans l'univers fétichiste, l'image rejoint l'ordre des choses et des corps, elle dirige l'intentionnalité vers un terme "réel", nécessaire et unique. A l'inverse, l'espace du "fétichisme" désigne une tentative d'incarnation. Si la sorcellerie joue sur la fragilité de l'échange, et ses risques de dissociation personnelle, le fétichisme, au contraire, essaie de les conjurer, au moyen de corps singuliers. A travers ce « corps feint », « fictif » ou « factice » qu'est le fétiche, l'opération magique suit un parcours opposé : on cherche à ramener la relation à la substance, et la précarité du lien social sur un objet sacralisé. Ainsi, le fétichisme dévoile un autre lieu de l'imagerie, qui replie les médiations symboliques sur l'unicité des choses, et les complexités personnelles sous l'aspect d'un nom propre, et d'une référence matérielle. Il s'agit de cristalliser les fictions, de leur trouver une incarnation réelle. D'où son double aspect, fascinant et rassurant : talismans, reliques ou idoles, figures sacrales du pouvoir, féeries marchandes ou simulacres pervers, les fétiches introduisent, dans le monde risqué de l'institution, des points de repère, des formes de références uniques, des participations stables et contrôlées.

Ici encore, le corps sert de modèle, non plus comme médiation, mais au contraire, comme réceptacle et référence ultime : il fournit, par sa matérialité physique et l'évidence d'un contour singulier, un support ultime d'application. Dans la figure du fétiche, les personnes trouvent la permanence d'une image, les fantasmes et les croyances se cherchent une traduction dans les choses : désormais, elle peuvent s'arrimer à une référence stable, prendre enfin l'unité d'un nom et l'évidence d'un corps. C'est pourquoi le fétichisme épouse si souvent, dans l'espace magique, les formations les plus religieuses : en lui, la puissance magique peut enfin se condenser, et prendre l'aspect de l'omnipotence, puisqu'elle cristallise toutes les composantes de l'imaginaire, qu'elle replie, finalement, sur les totalités fermées du sacré, sous un aspect *cristallisé*.

Il faudra comparer systématiquement ces deux symboliques qui semblent borner les limites de l'espace fantastique, et déployer, en raison inverse, les puissances intermédiaires de l'image. On suppose que ces deux formes symboliques, profondément complémentaires, occupent les deux pôles de l'efficacité rituelle.

VII. « Krisis » : enjeux de la raison.

A ce traitement symbolique, il faudrait associer un questionnement herméneutique et historique, interne à la tradition philosophique. Par exemple, de la fondation de la métaphysique à son éventuelle « clôture » au XX^e siècle, suivre le dédale qui entrelace magie et philosophie, de Platon à Husserl et Wittgenstein, via les Renaissants et les grands sceptiques (Montaigne, Pascal, Hume).

Un autre enjeu historique serait de comprendre les sources cognitives et anthropologiques de la mutation, passionnément étudiée par le dernier Husserl, qu'imposa le double développement du mécanisme et du subjectivisme modernes.

Si, comme on le suppose, le concept d'imagination commence à se diviser au XVI^e siècle (entre image et technique, entre passion et représentation, voire encore plus violemment entre "mécanique" et "mystique", d'après Bergson) pour s'opacifier et passer bien vite au rang des notions vagues ou "occultes", on suppose une affinité profonde entre la constitution d'une modernité mécaniste et sceptique et l'apparition des attitudes esthétiques modernes, appuyés sur un *a priori* subjectiviste (formulation d'un sujet de jugement esthétique, conçu comme un sujet de droit qui dont son goût esthétique comme un droit, généralisation des cadres "représentatifs", sécularisation marchande puis industrielle de l'art).

Sous un angle encore plus général, on peut ainsi envisager à partir de la magie une histoire de la constitution des temps modernes, où se démultiplie brusquement la puissance technique, et où sciences et arts se dissocient l'un de l'autre et circonscrivent des mondes de plus en plus considérés comme indépendants. A l'heure dite "post-moderne" où cette distinction tend à nouveau à s'estomper, et où se multiplient de manière fulgurante les retours de la technique dans le champ même de l'*aisthesis* (ordinateurs, technologies virtuelles, scénographies et spéculations spectaculaires, machines à sentir, à communiquer, processus en *feed-back* des *massmedia*, etc.), où, enfin, l'automatisation exponentielle de l'expérience vient brouiller à nouveau les frontières de la nature et de l'artifice, et à nouveau rejoindre, mais peut-être sous un mode aveugle et dégradé, voire stupide, les anciennes spéculations "magiques", il apparaît urgent de réfléchir aux sources mêmes de la modernité esthétique et scientifique, au moins pour comprendre le sens de ses limites et de ses conquêtes, et nous prémunir contre les risques d'un nouvel obscurantisme, celui-ci inconscient et pour ainsi dire, "interne", car déjà trop inscrit dans nos pratiques.

De ce point de vue, il conviendrait de se demander si la modernité s'est avant tout constituée par abandon de la magie, ou si elle l'a seulement occultée sous les masques du positivisme et de la technologie, comme le laissent supposer maints phénomènes contemporains, dans la morale (providentialisme économique, superstitions marchandes et politiques, rôle de la psychanalyse comme réactualisation, plus ou moins consciente, de la sorcellerie), dans les aspects prométhéens de la techno-science (mythe et rite généralisé de la machine automatique et de l'intelligence mécanisée), dans l'industrie, à l'évidence fétichiste et « païenne », mais de plus en plus mécanisée, du spectacle et de la communication.

En ce sens, dans le projet tracé par le Husserl de la *Krisis* et ses successeurs contemporains (Koyré, Patocka, Heidegger, Foucault, Granel, Derrida), on pourrait envisager, certaines impasses de la raison moderne (dans les ambiguïtés de la technique, les aspects toujours plus anoniques des institutions, dans les profondeurs irraisonnées des concepts de « pouvoir » ou de « puissance ») comme la marque d'une origine irréductiblement « magique » au sein de la raison. Une origine d'autant plus prégnante qu'elle demeure occultée, reléguée dans l'ombre, et que ses effets lointains se manifestent sous l'aspect d'une folie interne à la raison, ou bien, dans le meilleur des cas, d'une réflexivité impossible, d'une opacité irréductible au sein de la raison critique.

Un régime critique de la raison, qui puisse éclairer les sourdes logiques oeuvrant dans les folies des hommes, permettrait, peut-être, d'ouvrir davantage la raison à son autre, et aussi d'assumer le pari qui fut celui des Lumières : libérer la raison, au prix exact de l'imagination.

Xavier Papaïs
Paris, novembre 2009