

Trois formules sur la magie

Ces lignes voudraient dire en quel sens concevable la magie existe. Sous pareille thèse, on pose simplement, sans autre présupposé, que la magie « existe » bel et bien comme un régime spécifique du sens, dans la vie éthique et imaginative, que sous ce mode elle suscite des « effets » concrets, tout à fait constatables.

Pour la qualifier, on a retenu trois formules, dont l'entrecroisement vise l'unité de la notion. On peut donc les lire dans n'importe quel sens. Chaque formule aurait pour objet un des caractères que l'on s'accorde à attribuer aux actes ou spéculations magiques. Que l'on s'attache aux ressorts du symbolisme, aux continuités occultes, ou aux aspects volatils de l'expérience, la magie présente un jour différent : à chaque fois se présente une certaine facette.

En effet, trois points de vue sont en usage, pour approcher cet espace. Sous le régime fantastique, on peut d'abord postuler une coïncidence, voire une identité, entre le « sens » et la « force ». On supposerait l'efficacité réelle des signes ou des images, censée véhiculer des « influences » ou de la « puissance » : il s'agit donc essentiellement de pouvoir symbolique, ou plus simplement, de pouvoir. En même temps, la magie fait l'hypothèse d'un flux continu, *vinculum* ou *nexus* secret entre les êtres (souvent identifié, mais pas nécessairement, à une « surnature »), et d'une action « surnaturelle » ou « spirituelle » qui suspend ou détourne le cours ordinaire de la causalité, mais qu'on peut infléchir, par certaines « mises en sympathie » : pour un *medium*, la maîtrise fantastique aura pour objet le contrôle et la circulation de ces flux, esquisses, intentions ou influences : « l'esprit », le monde des esprits. Enfin, le tour magique s'exerce à maîtriser tout le champ de la modalité, à convertir le cours des phénomènes, les inflexions de l'être, en les renvoyant à leur dynamisme profond. Son objet, ce n'est plus le continu, mais le jeu, l'intervention : l'acte magique introduit du jeu dans la causalité, la modalité, élargit le champ du possible, renvoie les événements à leurs réquisits virtuels, spécialement dans les situations volatiles ou catastrophiques qu'il vient modeler ou transformer.

Ces trois perspectives se supposent entre elles. Elles renvoient toutes à un certain régime de l'imagination, où celle-ci vaut comme saisie d'un genre de l'être : saisie directe du virtuel, des potentialités. En pareil cas, l'imagination elle-même se donne une tâche constituante, une tâche de révélation, de vérité, indissociable de son intervention sur l'être : en s'inscrivant réellement dans l'expérience, elle déploie un espace préexistant d'indécision, de jeu et de possibilité au sein de l'être, un espace qu'à son tour elle vient saisir et transformer. Sous la surface de l'imagerie, des représentations, l'activité fantastique ouvre une autre dimension, accès direct à l'être, qu'elle seule peut assumer : le « jeu comme symbole du monde », où viennent au jour les replis cachés de l'être et du temps, ses univers possibles ou parallèles. Dans la magie, il s'agit d'accoucher des mondes¹. A ce point, on ne peut plus vraiment décider si la virtualité, cette aire de jeu, tient à l'imagination elle-même ou à une disponibilité déjà inscrite dans le cours des choses. En effet, dans les deux cas, il s'agit d'un seul et même point, forcément insituable : le point de naissance des actes, des énoncés et

¹ On partira ainsi d'Héraclite : « *le temps* (« aïôn ») *est un enfant qui joue aux dés* ». Sur ces aspects métamorphiques du temps, leur rapport à la modalité comme à l'unité cosmique, voir Gilles Deleuze, son analyse de l'événement et de l'*Aïôn* comme « extra-être » (*Logique du sens*, Paris, Minuit, 1968), ainsi qu'Eugen Fink (*Le jeu comme symbole du monde*, tr. fr. Paris, Minuit, 1963).

des gestes, noeud secret de l'être et du temps, jamais durablement saisi, que l'acte magique cherche à dégager, en manipulant les mondes.

Cercles enchantés

La première formule concerne les formes d'expression : elle s'attache au pouvoir inscrit dans la formule, à la puissance que l'on tire du maniement des signes. C'est donc un pouvoir exercé sur les hommes, les esprits, à qui sont destinés ces symboles : une telle conception postule dans l'action magique une opération qui tend à identifier le « sens » et la « force ». Il s'agirait d'un emploi assez habile des inductions pour susciter parmi les hommes l'illusion de la « force » dans les implications du sens : sorte de ruse ou de détour qui, par l'usage de « leurres », de signes et des images, permettrait de capter, piéger, des intentions, pour les cristalliser sous l'aspect de « puissances » ou d' « influences ». C'est alors un labyrinthe qui se présente en magie, un cercle enchanté entre la force et le sens, les signes et les réalités.

Dans le dialogue du *Sophiste* (ou « de l'être »), Platon, l'anti-mage, tentait de traquer le sophiste, le faux sage, le manipulateur d'illusions. Au moins pour sauver de cette menace la vraie sagesse, et la philosophie, sa recherche. Le sophiste est un « magicien », un trafiquant d'apparences, et sa définition engage, en miroir, celle de la pensée elle-même ; c'est en ce sens que le *Sophiste* entend fonder à nouveau, contre la magie et les « puissances du faux », la possibilité même de la philosophie, de la pensée rationnelle².

Ce qu'impose l'existence du sophiste (de la magie, du pouvoir des illusions), c'est tout ensemble une certaine existence du non-être et de l'image, 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, confusion qui peut elle-même miner la pensée de l'intérieur, tant qu'elle n'aura pas accueilli le néant en son sein. Tel est le défi que l'Étranger doit relever, dans le fameux « parricide » de Parménide : pour inscrire le jugement dans la rationalité, il faudra inscrire aussi la sagesse à la lisière de l'être et du non-être ; pour juger en raison les sophistes et les mages, les rendre discernables et s'en dissocier à son tour, il faut alors postuler une certaine existence du néant : supposer, avec Parménide, une plénitude de l'être, c'est rendre indiscernables raison et magie, vérité et illusion. En effet, si le non-être n'a aucune existence, alors le sophiste comme tel ne peut exister, et aucun jugement sur lui non plus³. Cela oblige, en retour, à bouleverser de fond en comble la conception même de l'être, à l'envisager comme une « puissance de communication », un « entrelacs » entre les genres, une faculté de liaison, ce qui suppose alors un espace laissé au non-être⁴, à toutes les puissances du faux.

Tout le mouvement du *Sophiste* tient au statut de l'image, du simulacre : le sophiste ou le mage manipule les *eidola*, les imitations. C'est dire qu'il se tient aux lisières de l'être et du néant, lorsqu'ils se lient l'un à l'autre, dans l'apparence. Dans l'*eidolon*, le fantasma ou l'image fascinante, « il se peut bien que d'une manière très insolite, une certaine liaison entrelace l'être et le non-

² *Le Sophiste*, 235 a : « Il faut établir qu'il est un magicien et un imitateur ». Sur les relations entre magie et philosophie, surtout sur la fondation de la philosophie *contre* la magie, ou en concurrence avec elle, une étude systématique reste à faire, au sujet de la fondation platonicienne, et du statut de la dialectique. Déjà souligné, depuis des angles divers, par plusieurs auteurs contemporains (G. Deleuze, J. Derrida, H. Joly, J.-P. Vernant), cet effort pour exclure la magie et les puissances de l'image gouverne toute la doctrine platonicienne de l'imitation et de la participation.

³ On ne peut le définir ou l'isoler, il doit être nécessairement acquitté comme étant un sage. Voir *Le Sophiste*, 235 a.

⁴ *Ibid.*, 251 e ou 254 c : « puissance de liaison » (*dunamis kononias*), et 253 a : « entrelacs » (*sumploké*). Dans son introduction, Nestor Cordero écrit justement : « L'être n'est qu'une puissance, une sorte de tension, d'énergie, un lien qui met en rapport des étants qui, sans ce lien, n'existeraient pas. Tout ce qui existe dépend de ce lien » (*Le Sophiste*, Paris, G-F, 1993, p. 48). Non sans un profond paradoxe, cette conception de l'être comme « lien » permettra ultérieurement une réconciliation de l'ontologie, de la dialectique et de la magie, dans les spéculations et les « théurgies » du néoplatonisme.

être⁵ ». L'image, l'apparence, est le lieu d'un vertige. Ce qui en elle constitue proprement l'élément magique, c'est une sorte de brouillage, d'oscillation fascinante. Dans l'image se superposent les deux logiques qui servent à décrire l'artifice et l'imagination dans leurs rapports aux phénomènes : la *mimesis* ou la reproduction (qui suppose un horizon « réaliste », « représentatif » ou « passif » de référence aux formes et forces de la nature comme aux continuités naturelles), et la *poiësis*, 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. Le recoupement des deux dimensions ferait toute la magie et les ambiguïtés qu'elle véhicule dans le simulacre. L'activité des fantômes, la *phantasia*, confond justement et originairement ces deux rapports à l'expérience. C'est pourquoi dans les prestiges de l'illusion, la manipulation, viennent s'enchevêtrer les deux régimes fantastiques : représentation et production ne cessent de renvoyer l'un à l'autre, en un labyrinthe infini. De là ce « cercle enchanté » qui caractérise la magie : en un fulgurant court-circuit, c'est tout le système de l'apparence qui prend un tour réflexif et renvoie à ses propres conditions, dans une sorte d'autoréférence vertigineuse⁶.

Dans cet aspect circulaire, on peut isoler un premier trait. Ainsi Marcel Mauss définissait le tour magique comme une mise sous forme circulaire de la croyance; celle-ci forme un cadre *a priori* qui garantit ainsi la fiabilité, autrement dit la réussite de l'acte, lequel prend justement les croyances comme matériau. Ainsi écrivait-il, dans une phrase étrange : « la magie motive la croyance générale qui l'attache à la magie, puisque c'est à elle qu'est réduite la magie, quand on la dépouille de ses enveloppes; et elle alimente cette même croyance, puisque c'est elle qu'anime toutes les formes dont la magie se revêt »⁷. Justement, l'acte rituel consiste à transformer, cristalliser cette disposition vague sur tel ou tel événement qu'elle suscite ou reproduit. La même remarque peut s'appliquer aux formules performatives, lesquelles à l'évidence viennent structurer les actes magiques. Pareils énoncés identifient l'intention et l'acte, l'énoncé et l'énonciation, ils créent souverainement leur propre milieu de réception et tiennent, forcément, le langage spontané de la magie et du pouvoir, puisque leur profération semble créer la réalité même qu'ils énoncent : à chaque énonciation, ils constituent une sorte de petit miracle, en créant leur propre univers de référence.

Qu'est-ce qui fait un performatif⁸ ? Non pas la seule portée pratique d'un énoncé, ou sa puissance d'agir comme un motif dans le jeu social. Cet aspect caractérise toutes les formes « perlocutoires », c'est-à-dire « tendancieuses », et par suite, tous les enjeux rhétoriques ordinaires. En pareils actes, la réussite de l'intention, l'« efficace » de l'énoncé, dépend finalement de sa réception, évidemment variable selon la résistance du contexte. C'est dire que ces intentions exigent pour « réussir » un certain nombre de relais contextuels qui assurent leur prolongement pratique, leur transformation en « fait », mais n'offrent aucune espèce de garantie⁹.

⁵ *Ibid.*, 240 c. Autrement dit, l'image — tout comme le sophiste et le magicien — existe sans exister, à moins de supposer que l'être, en miroir de ses simulacres, entrelace également le non-être. Si l'image n'est que non-être (si l'on admet que le non-être ne saurait exister), alors le sophiste ne peut exister en tant que tel. Au contraire, si l'on parvient à assurer un statut au non-être, si l'on peut montrer comment le néant peut s'associer à l'être, et en particulier dans l'image ou l'illusion, alors on pourra distinguer entre les fantômes des illusions et les étants réels.

⁶ Dans sa *Logique du sens*, Gilles Deleuze analysait le « caractère démoniaque du simulacre » et sa puissance de subversion sur l'organisation platonicienne de la *mimesis* et de la participation, la distinction des apparences, entre icônes et simulacres. Voir *Logique du sens*, « Renverser le platonisme », Paris, Minuit, p. 295-303, où le mouvement du simulacre est comparé à l'Éternel Retour, comme *circulus vitiosus*.

⁷ Marcel Mauss : « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1904), in : *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Puf, 1950, p. 111. Cette forme de « cercle enchanté », de réflexivité dans la croyance, a sans doute fait l'argument de toutes les analyses sceptiques ou rationalistes de la magie : de Platon à Pomponazzi (*De Incantationibus*), de Hume (*Natural history of religion*) à Wittgenstein, l'intention magique creuse un milieu spécial, un espace potentiel et fantastique où la croyance entre en coalescence, jusqu'à s'entretenir elle-même.

⁸ Depuis Austin, les discussions sur le statut des performatifs ont permis de formaliser le *tour* ou le *trope* propre à l'intention magique. Cf. John Austin, *How to do things with words*, Oxford University Press, 1962 ; tr. fr. G. Lane, Paris, Seuil, 1970. Pour un usage de la pragmatique linguistique en anthropologie des rites, et pour l'étude des aspects logiques et modaux de la magie, voir les travaux de l'École de Chicago, en particulier S. Tambiah (« The magical power of words », « Form and meaning of magical acts » (1973), in : *Culture, thought, and social action*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985).

⁹ John Austin, *op. cit.*, p. 105-113. Toute la stratégie de l'acte « perlocutoire » consiste donc à ménager une résonance entre l'énoncé et le contexte : à ce propos, on peut parler d'efficacité symbolique « relative », c'est-à-dire médiante, indirecte, puisque toute l'action rhétorique en cours est menacée de précarité, repose toujours en dernier lieu sur sa réception finale.

À ce statut précaire, échappent les formules performatives. En elles, aucun hiatus entre l'énoncé et l'acte, entre l'intention signifiée d'agir et l'action accomplie : dans leur profération, elles créent une identité formelle entre tous ces niveaux. C'est pourquoi elles paraissent créer, et créent effectivement, l'événement par le verbe : l'acte et l'énoncé sont rigoureusement identiques. Mais cette densité exceptionnelle du sens provient moins d'une coïncidence miraculeuse que d'un trope particulier : un repli de l'énonciation sur l'énoncé. En effet, la « résistance » du contexte se trouve neutralisée dans la formule magique : elle semble « s'annuler » au sein d'une énonciation autonome, souveraine ; en cela réside la puissance mystifiante, ou merveilleuse, du procédé¹⁰.

A l'efficacité précaire de l'énoncé tendancieux, qui dépend toujours d'un champ social incertain, on opposera l'efficacité « dense » du performatif, lequel se déploie dans un milieu homogène et réservé. L'une se définit par son aspect médiat, transitif, qui suppose des références extérieures et renvoie à l'horizon indéfini des réalités du monde; l'autre présente un caractère intransitif et circulaire, où tout « conspire » pour que l'acte et le verbe, le locuteur et l'assistance, l'énonciation et son contexte dans le monde se confondent en une même unité, cet événement exceptionnel où le verbe se donne sous l'aspect d'une création miraculeuse, hallucinante¹¹.

Paradoxalement, c'est la dimension cachée du contexte qui constitue en sous-main l'aspect performatif du rite: on peut définir celui-ci comme l'ensemble des tours et moyens mis en œuvre pour identifier les actions symboliques et leurs conditions effectives. Un rite est performatif s'il parvient à instituer une situation ou un lien, en symbolisant justement la relation à établir : quand dire, c'est faire. Dans l'acte magique, il s'agit de convertir l'intention en acte¹², d'insérer l'intentionnalité dans un milieu (social, perceptif, cosmique) tel que le tour magique constitue — ou retrouve — ce qu'il prétend par ailleurs découvrir ou révéler : un montage harmonique, une harmonie préétablie.

Esprits

La seconde formule vise les continuités, les sympathies des intentions et des actes. Elle fait l'hypothèse de potentialités et de continuités secrètes, et sous-jacentes aux formulations, cryptées ou voilées dans la nature, par où celle-ci vient coïncider avec la liberté humaine : en ce sens, la magie suppose un monde virtuel ou parallèle, où se tisse une autre trame du sens, laquelle viendrait par moments se manifester à certains médiums particulièrement disponibles. Dans ce cas, l'univers magique, ce sont les « sympathies », « flux » ou « influences », ou plus simplement les « pensées », qui se tiennent dans l'expérience à l'état d'esquisses, intentions « subtiles » ou « volatiles » que la magie, cet art de sentir, rend perceptibles et contrôlables par l'esprit humain.

¹⁰ Plutôt que d'« annulation », il vaudrait mieux, d'ailleurs, parler de « contexte réduit » ; le trait propre aux performatifs est l'ajustement du contexte à l'acte de langage. En effet, l'acte performatif n'est possible que dans des situations privilégiées où le contexte, possédant les mêmes dimensions que l'énonciation elle-même, ne peut en aucun cas l'excéder. Ainsi, la « force illocutoire » résulterait d'une harmonie, préétablie, fortuite, ou concertée – dans tous les sens, musicale; en elle, la dimension du contexte n'est pas supprimée, elle est simplement réduite aux dimensions de la performance, c'est pourquoi elle ne présente plus de caractère menaçant. Les thèmes de l'*incantatio*, de la berceuse, du leitmotiv ou de la ritournelle – des idées fixes ou répétitives, aussi – et plus généralement de l'automate mental, occupent largement ce très ancien thème.

¹¹ On renvoie aux pénétrantes critiques de Pierre Bourdieu (*Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Le Seuil, 2001), qui proposent une déconstruction du montage institutionnel sous-jacent aux performatifs, justement de leur « contexte » de réception. Voir « Le langage autorisé : les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », p. 159-173 et « Sur le pouvoir symbolique », p. 201-211 : « Le pouvoir symbolique comme pouvoir de constituer le donné par l'énonciation, de faire voir et de faire croire, de confirmer ou de transformer la vision du monde et, par là, l'action sur le monde, donc le monde, pouvoir quasi magique qui permet d'obtenir l'équivalent de ce qui est obtenu par la force [...], ne s'exerce que s'il est reconnu, c'est-à-dire méconnu comme arbitraire » (p. 210).

¹² Il faut donc convertir l'intention « perlocutoire » en acte « illocutoire » : la différence entre les deux énoncés tient donc à une progression dans le repli. L'énoncé perlocutoire, ou tendancieux suppose un contexte extérieur, mais le pur performatif parvient à inclure son contexte dans son énonciation même : cela veut dire qu'il replie le contexte au sein de l'expression verbale. Une telle opération de conversion renvoie ainsi à l'activité décrite dans la troisième formule : le « pouvoir symbolique » suppose à une plastique formelle et modale, dont il accomplit la cristallisation.

À côté de ses paradoxes formels ou symboliques, la magie présente donc un autre aspect, animal et sensible¹³ : le sens des intentionnalités errantes ou diffuses, l'association intime d'une intention et d'un contexte, d'un espace de réception. Dans sa fameuse analyse du « mana », il revient encore à Mauss d'avoir formulé cette exigence : l'unité indissoluble, dans le rituel, d'une « force » (à la fois psychique et matérielle), d'une intention efficace, et du « milieu » où celle-ci se déploie¹⁴. En magie, aucune puissance, aucune intention n'est réduite à elle-même : sa visée est directement cosmique, elle se compose immédiatement avec un horizon d'interactions et d'attentes, de conspirations. « Cette notion de force et cette notion de milieu sont inséparables ; elles coïncident absolument et sont exprimées par les mêmes moyens. En effet les formes rituelles, c'est-à-dire les dispositions qui ont pour objet de créer la force magique, sont aussi celles qui créent le milieu et le circonscrivent¹⁵. »

Si « force » et « milieu » ne peuvent se séparer, si la présence de la « force », et donc l'efficacité du rite, suppose la présence sensible du « milieu », c'est qu'en fait ils ne se distinguent plus, ils sont identiques. Autrement dit, c'est par certaines manipulations sur les cadres mêmes de l'expérience (sensibles, esthétiques, cosmiques) et par la création d'un milieu spécial que l'on produira la force magique¹⁶. Susciter pareille puissance, c'est aussi créer et circoncrire le milieu de réception. Alors on peut comprendre l'efficace même de la « force » : c'est un acte de composition, une mise en proportion¹⁷. Puisque le sens peut se déployer directement dans les corps et les actes, les relations de sympathie sont justifiées : la relation de signification n'est plus seulement mimétique, mais constituante ; inversement, la notion « physique » de propriété peut se manifester avec des signes. C'est en ce sens qu'elles manifestent ensemble « cette confusion de l'agent, du rite et des choses qui nous a paru être générale en magie¹⁸ ».

Un tel aspect, que dégagait Mauss à partir du « mana », ouvre une autre piste. Agir en magie, ce n'est plus seulement manipuler les apparences ou susciter des univers fascinants et fermés sur eux-mêmes ; il faut avant tout concevoir un système de liens immanents, dans une dimension voilée, mais sous-jacente, de la réalité, et aussi des pratiques concrètes pour les déployer, il faut concevoir un dédoublement dans l'unité du monde, dotée à présent d'univers virtuels, subtils ou parallèles¹⁹. L'art magique, ce n'est plus la seule technique de l'illusion, les manipulations, mais un accès à certaines affinités dans l'être.

À tous égards, cette « autre » dimension définit la « surnature » : elle correspond à toutes les antiques conceptions de l'« esprit », dans ses multiples aspects — personnels et supra-personnels, culturels —, spécialement dans l'idée qu'un continuum d'intentions se superpose à l'expérience

¹³ Ce deuxième aspect ne concerne plus directement les formes, et les relations sémantiques, mais l'expérience elle-même. C'est pourquoi il ouvre un nouvel espace : et un autre type d'espace : le statut de l'âme, l'animalité de l'« esprit », et un autre type d'enquête : phénoménologique, psychologique, ou plus simplement esthétique.

¹⁴ Marcel Mauss, *op. cit.* : « La distance n'y empêche pas le contact. Les figures et les souhaits y sont immédiatement réalisés ». Il s'agit donc d'un espace potentiel, c'est-à-dire d'un lieu où les cadres de la perception ne se distinguent plus des puissances à l'œuvre dans les corps et les esprits.

¹⁵ *Ibid.* C'est donc la présente implicite d'un tel milieu de réception qui permet, par exemple, le succès d'un énoncé performatif.

¹⁶ En pareil cas, c'est un savoir que connaissent intuitivement tous les professionnels du spectacle. Aussi, ce n'est pas seulement le « mana » qui se manifeste dans le rituel, ce sont aussi les procédures qui produisent le « mana ». Un tel aspect, moins psychologique que cosmologique, permet de comprendre plus largement la spécificité de la « force » en magie, qui s'apparente bien plus à notre notion d'« influence » (au sens d'une communication ou d'un transfert d'influence), puisqu'on peut très bien admettre que l'intensité et les qualités de la force magique dépendent largement de son adaptation au milieu, et en tout cas lui répondent. On peut à la limite imaginer le cas d'une puissance magique qui se déploierait seulement grâce à une adaptation parfaite, sans aucun apport extérieur de « force » : c'est le cas idéal de l'influence morale, du « charme » ou du « charisme ».

¹⁷ On retrouvera ici toutes les spéculations musicales et métaphysiques sur l'« harmonie des sphères ». On renvoie par exemple aux travaux de D. P. Walker sur Marsile Ficin et sa théorie musicale de l'esprit : *La magie spirituelle et angélique*, chap.I., p. 19-36, comme au grand livre de Gilbert Rouget : *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980.

¹⁸ Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 100.

¹⁹ Mauss conclut de la sorte : « On pourrait dire encore, pour mieux exprimer comment le monde de la magie se superpose à l'autre sans s'en détacher, que tout s'y passe comme s'il était construit sur une quatrième dimension de l'espace... L'image s'applique même si bien à la magie que les magiciens modernes, dès que fut découverte la géométrie à plus de trois dimensions, se sont emparés de ses spéculations pour légitimer leurs rites et leurs idées » (p. 111).

physique, et vient garantir les transferts de sympathies. Dans les spéculations de l'animisme, c'est la présence plus ou moins voilée de cet « esprit » qui constitue le milieu immanent au déploiement des « influences » ou « affinités » qui parcourent le monde, flux que certains initiés peuvent tenter de saisir ou contrôler.

L'antique notion d'« esprit » correspond à cette continuité. Dans les anciennes traditions savantes, comme dans le « mana » mélanésien, elle est absolument requise pour fonder et l'univers animiste et la possibilité des charmes : elle leur donne leurs principaux contenus, en particulier pour le poids ontologique qu'elle donne à l'imagination comme aux médiations imaginaires, par suite aux possibilités d'une action fantastique sur le monde.

L'« esprit fantastique », c'est à la fois le « souffle », l'« aura », le « spectre » ou l'« ange ». C'est le corps « subtil », « éthéré », qui enveloppe les âmes et coïncide immédiatement avec l'imagination, et en même temps, c'est le *medium*, le « véhicule » qui assure le transport de l'âme dans l'éther et le milieu subtil²⁰. C'est lui qui assure les translations et relations entre les âmes, la possibilité d'une action spirituelle, puisque en lui l'imagination est à la fois le véhicule de puissances effectives et un milieu réel d'exercice (un corps et un milieu de réception, une scène, un écran d'inscription), aussi bien dans le continu de l'éther ou dans « l'espace fantastique », celui du rêve, de l'extase ou du rite. C'est encore lui qui fournit les médiations entre l'âme et le corps, les images et les actes physiques, comme toutes les continuités nécessaires à la transmission des sorts, des influences. C'est enfin lui qui assure un substrat à la vie subliminale, à la vie propre aux images (simulacres, visions, apparitions), et plus généralement au principe magique par excellence d'une plastique des formes et de l'expérience, dotée de lois et propriétés particulières. En lui, images et fantômes ne correspondent plus à une simple activité d'imitation ou d'illusion, ils constituent un ordre propre de la réalité, ou mieux encore, de l'expression entre les êtres, lien démonique que l'activité fantastique peut accepter d'assumer, d'effectuer²¹.

Le *pneuma* ou l'« esprit » des traditions anciennes, c'est en dernier lieu cette intuition qu'on peut modeler « en esprit », et « selon l'esprit », la composition des corps singuliers, par delà leur distribution physique, puisque en lui l'imagination constitue aussi bien une sorte de corps (« subtil », « éthéré ») qu'un milieu plastique où déployer les tours magiques. Médiation continue entre les âmes et les corps, dans l'unité du sens et de l'acte, de l'intention et du milieu, l'esprit fantastique se tient tout entier dans l'espace de cette coïncidence²².

Par excellence, ces liens d'esprit font le tissu de tout « lien » magique : dans l'extase, la sorcellerie, la possession (mystique, amoureuse ou musicale). C'est l'univers des charmes, visions, apparitions : selon Ficin, « éclats du beau », « étincelles d'éros » qui réveillent les âmes, les restituent à leur condition « éthérée », fantasmatique ou spectrale. En telles pratiques, ces liens manifestent les divers peuplements du *continuum* fantastique, tous les flux démoniques, supra-

²⁰ On renvoie bien sûr aux études de R. Klein : « Spirito peregrino » et « L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno », dans *La Forme et l'Intelligible*, Paris, Gallimard, 1970, p. 33-63 et 65-87, et de D. P. Walker : *La Magie spirituelle et angélique, de Ficin à Campanella*, tr. fr. M. Rolland, Paris, Dervy, 1988, p. 41-56, comme à l'étude de G. Verbeke : *L'Évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945, p. 512-543.

²¹ Aussi bien dans la sorcellerie, la mantique ou le prophétisme. Sur la base des savoirs pneumatiques, le *De Insomniis* de Synesius de Cyrène déploie toute une science des fantômes, des apparitions (*I Sogni*, tr. D. Susanetti, Bari, Adriatica, 1992). Voir aussi le *De radiis* d'Al-Kindi, (tr. fr. D. Ottaviani, Paris, Allia, 2003), autre source de Ficin, dans sa reprise des conceptions de « l'esprit fantastique ». Pour Synesius, l'esprit fantastique en chacun réfléchit le *pneuma* du monde : indissociable d'une ascèse de l'être entier, la magie éveille l'âme, l'exerce à réfléchir le macrocosme, et à guetter les puissances à l'œuvre dans le monde, afin d'agir sur les turbulences qui parcourent le *pneuma* cosmique.

²² Comme l'a dégagé Robert Klein dans ses études esthétiques sur la Renaissance, si l'« esprit fantastique » cristallise sur sa notion les théories et pratiques anciennes de l'imagination, du simulacre et de l'image, de la magie spirituelle et démonique (charmes, sorcellerie), comme les conceptions religieuses, médicales et théosophiques de l'âme migratrice, c'est qu'il constitue le substrat anthropologique de toutes ces conceptions. En particulier, c'est tout le fond orphique ou chamanique des cultes à extases, des pratiques de divination ou de lectures des rêves qui se trouve cristallisé dans l'élaboration de la notion. Pour les liens entre les savoirs ésotériques antiques et les traditions chamaniques, voir les travaux de P. O. Kristeller et E. Dodds, et pour la Renaissance, les études de R. Klein sur Ficin et Bruno. On renvoie aussi aux méditations parallèles de Lévy-Bruhl sur la « participation » et les « appartenances », lesquelles analysent avec fascination ce caractère englobant, de « l'esprit », défini comme un milieu : voir les *Carnets*, Paris, PUF, 1949, rééd. « Quadrige », 1998.

personnels, les nœuds de désir ou de sympathie qui relient les êtres entre eux, en un même milieu ambiant, et par-delà, au « cosmos »²³. C'est pourquoi ces liens renvoient aussi l'identité personnelle à son extrême précarité : ils reconduisent « l'âme » ou « la personne » à sa condition périlleuse de « participation » et de transfert – d'aliénation – où viennent agir les enchantements²⁴. Exemple entre tous, le fameux « amour magicien » de Ficin porte à sa plus simple expression ce principe de continuité pneumatique : lien des liens, « grand démon » à qui renvoient toutes les formes de lien et de connexion. « Mais pourquoi pensons-nous qu'Amour est magicien ? Parce que toute la puissance de la magie consiste dans l'amour²⁵. »

Métamorphoses

Unité d'un monde et de ses doubles intentionnels, d'un geste et d'un milieu, l'opération magique suppose les deux caractères : elle est justement, tout entière, dans ce lien. Mais en dernier lieu, pour que ce lien advienne, elle requiert également un « tour », une mise en jeu qui noue, effectue, ligature ce lien. C'est l'objet de la troisième formule. En effet, la magie n'a de sens que pour restaurer, ou inventer, une continuité perdue ou à naître, pour instaurer de l'être, susciter un événement dans une absence, une faille de l'expérience ou du sens. Il s'agit de pouvoir transformer le cours du monde, il s'agit toujours en fin de compte de suppléer aux failles du monde, en constituant des mondes parallèles qui viennent le compléter²⁶.

Une telle option — de jeu, de conversion — suppose bien sûr un monde de turbulences qu'il s'agit d'arranger, réajuster : si le *pneuma* désigne bien un milieu continu, ce milieu reste turbulent, convulsé. Seul cet aspect volatil, catastrophique, toujours monstrueux ou chaotique, justifie les interventions magiques censées répondre à ce désordre : l'acte magique n'a pas de sens, sans

²³ Sur sorcellerie et participation, voir toujours les *Carnets* de Lucien Lévy-Bruhl, les travaux de Jeanne Favret-Saada (*Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1980) ou encore, pour le sortilège érotique, par exemple, Marsile Ficin, *De Amore*, VII, 4 et 10 (« Comment les amants sont fascinés »), ou Giordano Bruno : *De la magie*, tr. fr D. Sonnier et B. Donné, Paris, Allia, 2000, p. 55 suiv. (« De l'analogie des esprits »), ou p. 67 et suiv. (« Des liens des esprits »). On doit aussi renvoyer à I. P. Couliano : *Éros et magie à la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1984.

²⁴ De ce point de vue, c'est un fait déterminant, pour le déclin historique de la magie, que l'association intime, dans la modernité, de l'individualisme et de l'acosmisme : la destruction des mondes anciens, sous l'aspect du mécanisme, va de pair avec la promotion – protestante et cartésienne – d'un sujet libre et responsable. On renvoie par exemple à Jean Calvin : *Advertissement contre l'astrologie judiciaire* (1549), éd. O. Millet, Genève, Droz, 1985. Inversement, la sorcellerie, qui joue sur la pluralité des participations, les échanges et trafics d'identité, appuie toutes ses conspirations sur les partages d'identité, a constitution fictive et intersubjective de la personne : à l'unité subjective, elle substitue un réseau d'images personnelles interdépendantes, où chaque sujet joue son destin, et son unité, dans les réseaux de l'« intrigue », des échanges, de la « rumeur », autrement dit, le partage des images personnelles,

²⁵ Marsile Ficin : *De amore*, VI, 10, tr. P. Laurens, Paris, Belles Lettres, 2002, p. 166 : « L'opération de la magie est l'attraction d'une chose par une autre en vertu d'une affinité naturelle. L'« amour magicien » est aussi « sophiste » : il réhabilite dans la continuité des êtres et des dieux la figure du sophiste, du « *trickster* ».

²⁶ C'est le cas de tous les rites de passage, qui rejouent en eux le chaos, tout comme la fondation de l'ordre, à travers son inversion ou sa subversion possibles. On renvoie à A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Alcan, 1909, à V. Turner, *The ritual process. Structure and Anti-structure*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974; tr. fr. *Le phénomène rituel*, Paris, 1990, et bien sûr aux conceptions lévi-straussiennes du bricolage. En ce sens, tout comme l'« *Eros métaxu* » de Platon, Plotin et Ficin, le magicien est toujours un *trickster*, un bricoleur et un truqueur.

supposer ce fond de chaos et d'incomplétude²⁷. C'est pourquoi l'espace « subtil » du *pneuma* constitue également un espace potentiel, virtuel et plastique, un champ de forces et de luttes²⁸.

Cet aspect suppose un jeu permanent sur la modalité, les modes de l'être : en magie, on lève le mécanisme et la nécessité, on ramène les chaînes causales à leurs virtualités profondes, en ce fond d'indécision dans l'être où mécanisme et contingence, destin et liberté, peuvent s'échanger ou fusionner, où les aspects du temps rentrent ou résonnent les uns dans les autres²⁹. Cela suppose que s'ouvre un écart, une part d'indécision, une dimension plastique et disponible au sein de l'être : selon les lignes du *Sophiste*, au point où « être et non-être s'entrelacent », dans les puissances communes de l'être et du non-être.

De là, le recours aux « tours », aux tropes. A ces mouvements possibles, il faut répondre par des synthèses, des fusions, des condensations : susciter des concrétions dans l'être — fût-ce au prix d'un passage par le néant. Pareille exigence ouvre tout un jeu entre les formes et les forces : dans les zones d'indécision, d'ambiguïté ou de turbulences, le tour magique entend répondre par l'inscription d'un geste, d'une décision. L'immense magasin des tours, liens et ligatures, formules et jets de sorts, talismans, apparitions gracieuses ou terrifiantes, correspond à l'histoire de ce savoir : de ce savoir-faire. Dans l'art du tour, il s'agit de lier sur un geste, une figure ou un objet fini, le sens et la direction, l'*inflexion* que l'on recherche pour l'esprit d'une situation ; à ces synthèses, il faudra donner leur sphère et leurs limites propres, leur donner un visage³⁰.

L'élément de ces conversions, c'est l'image : l'*eidolon* du *Sophiste*.

Dans l'oscillation magique entre les modes de l'être, dans cette mise en « puissance »³¹ des aspects de l'expérience, c'est l'espace imaginaire qui opère les transformations : c'est aux images, non plus aux actions ou aux signes, que sont déléguées les conversions modales qu'assument le raisonnement et l'action dans les pratiques ordinaires. La « puissance magique » se déploie dans un espace parallèle de l'expérience, délaissé par la pratique directe et l'organisation des signes : dans l'espace hautement plastique du possible ou du probable, du virtuel, de l'ignorance et du doute, des espoirs et des craintes de l'imagination, des attentes de la passion. Cet espace « sublime » ou « vide », disponible, qu'occupe le tour magique, désigne un au-delà du sens, excès et réserve à la

²⁷ Incomplétude cosmologique dans le cas des *tricksters* ou encore des luttes « héroïques » ou « démoniaques », et plus largement incomplétude de l'expérience, concernant l'ordre et l'équilibre du monde. De nos jours, Claude Lévi-Strauss a réactualisé cet aspect sous le thème fameux de l'« incomplétude du symbolique » et du « signifiant flottant » qui fonde l'activité magique sur la nécessité de réparer constamment le monde. Cette activité de réparation ou de bricolage, fonction première de la pensée symbolique, exige un « symbole à l'état pur, donc susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique », « dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer malgré la contradiction qui lui est propre » : « force et action, qualité et état, substantif, adjectif et verbe », « le mana est tout cela à la fois ; mais précisément, n'est-ce pas parce qu'il n'est rien de tout cela ? » Voir Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. Mauss, *op. cit.*, p. L.

²⁸ Cet espace de forces, c'était bien sûr l'objet d'Artaud, dans ses fameux « cris-souffles », ses spéculations sur le « corps sans organes », comme dans l'idée d'un « théâtre de la cruauté », restituant l'esprit des anciens théâtres chamaniques. Ce dernier aspect concerne tout le champ, immense, des conversions et métamorphoses en magie : possibilités de transport (*raptus*, extase, « vol de l'âme »), voyages, rétroactions et récursions prophétiques dans le continuum de l'espace et du temps, mise en oeuvre de « liens », « tours » et « tropes » de l'esprit dans l'imagerie et les incantations, la sorcellerie et la manipulation de talismans, aptitude à induire métamorphoses et catastrophes au sein des âmes, des corps et des situations éthiques - tout un potentiel de « conversion » qui détermine aussi bien les puissances noires, mauvaises, de la sorcellerie et des liens de pouvoir que la possibilité d'une libération et d'une grâce (d'une plastique de l'esprit sur lui-même) dans les ascèses et les théurgies.

²⁹ « Amour, écrivait Ficin, règne avant Nécessité » (*De amore*, V, 11, p.118). Voir aussi l'*Asclépius* : « L'*Heimarménè* vient en premier, qui enfante les commencements de toutes choses, cependant que la Nécessité fait aboutir par force à leur effet dernier toutes ces choses qui ont commencé d'être... » (*Corpus Hermeticum*, tr.fr. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 2002, t. II, p. 349).

³⁰ Ce qui justifie les pliures symboliques, objet de la première formule. Si l'acte magique s'insère dans une continuité, il tend nécessairement à se fermer en boucle, à constituer un monde autonome pour suppléer aux failles du monde. La conduite résolue du «tour» définit la décision symbolique, qui exprime l'unicité d'un acte, l'acte d'un pouvoir. À partir de Hume, Nietzsche ou Wittgenstein, on peut tenter de définir le symbolisme (et le « pouvoir symbolique ») comme le résultat de cette activité pratique. On doit toutefois ajouter que le « tour », le trope, ne peut fonctionner qu'à condition de se rapporter à un milieu continu qui, lui, demeure forcément sans visage.

³¹ dans tous les sens de la puissance : comme possibilité et comme force, comme virtualité et comme tendance...

fois, un lieu où les signes et leurs références ne se recouvrent plus que par diffraction, précisément dans le geste du tour : l'espace imaginaire³².

En cet espace, l'image oscille à l'infini. Elle concentre ou confond tous les aspects de la modalité, ordinairement disjoints dans l'expérience commune : le réel ou l'effectif, le virtuel, le possible³³. De là, cette capacité de conversion propre aux images, laquelle autorise à son tour des conversions dans l'être : le mystère de la magie tiendrait justement à ces transformations modales, à leur traduction en émotions et en actions, une métamorphose que rendrait possible l'oscillation de l'image. En effet, l'image marque toujours un seuil vers l'invisible, une possibilité d'assumer les ambiguïtés, les diffractions, les contradictions, en les faisant coexister sur elle³⁴. De fait, ce n'est pas l'imitation, mais la variation et le geste qui sourdent au fond de l'image.

Si la magie est possible, c'est qu'en elle l'imagination peut intervenir dans le sens, produire ou transformer ce sens, dans les failles du symbolisme. En cela, l'image, la croyance et le fantasme ne se séparent pas d'un fond potentiel, animal, où la fantaisie renvoie moins à un champ de représentations (l'imagerie) qu'au désir de libérer les possibles de l'expérience, l'accès humain au virtuel, aux sources du sens, lesquelles croisent aussi celles du non-sens : ce point oscillant d'indécision, de conversion, ce point virtuel de liberté et d'inquiétude, dégagé du réel, où l'expérience s'éprouve alors comme un horizon possible et transformable³⁵.

Dans les trois formules, on voulait cerner l'unité de la magie. Cette unité, si elle « existe », tient avant tout aux ambiguïtés du virtuel, à son double statut, oscillant entre idéal et réel, « plus qu'idéal » et « moins que réel », elle courbe l'entrelacs qui relie la réalité au fantastique. Que l'on veuille insérer la « force » dans les signes, tisser à nouveau la chaîne des êtres, ou infléchir leur mode d'existence, dans tous les cas, la magie dégage un type d'expérience à inventer, où le symbolisme, le sens humain, pourrait prolonger les virtualités naturelles. L'espace imaginaire se tient justement de deux côtés, les replis du fantastique et les potentialités du monde. En leur coïncidence, on ne peut plus vraiment décider si l'enjeu jeu tient à l'imagination elle-même ou à une disponibilité déjà inscrite dans le cours des choses : la magie, c'est sa fonction, rend justement les deux aspects indiscernables³⁶.

L'oscillation fantastique ferait tout le ressort de la magie, et de ses tours. S'il est courant de qualifier la magie comme le « pouvoir des images » ou le « pouvoir de l'imagination », et si, de fait, la magie « est possible », c'est qu'en elle l'imagination peut produire, dans le sens, des références et garanties elles-mêmes « feintes » et fabriquées, mais pourtant rigoureusement déterminées, et que cette mise en œuvre peut assumer jusqu'aux aspects les plus fondateurs de l'expérience : justement

³² Ce qui définirait l'imaginaire, ce serait donc à la fois *l'incomplétude du sens*, que l'imaginaire vient remplir, et *la conversion modale* qu'il introduit et même « autorise », en produisant des univers fictifs auto-référés, par substitution ou recouvrement des cadres ordinaires de l'expérience. Une telle définition comporte deux conséquences. En premier lieu, et c'est un thème constant, de Lucrèce à Hume, de Rabelais et Cervantès à Lévi-Strauss, la magie ne se déploie que sur fond d'ignorance, dans les failles de l'expérience et de la causalité : c'est en ce sens qu'elle englobe la crédulité et la superstition. En second lieu, cela veut dire que dans certains cas de l'expérience où la magie est requise, où les hommes doivent ritualiser pour rapiécer leur univers, ce n'est plus avec du sens, mais avec des images, des figures, que l'on tisse le monde. L'« efficacité symbolique » supposerait alors un « au-delà du symbolisme ».

³³ Comme le suggère François Roustang, dans *Qu'est-ce que l'hypnose ?* (Paris, Minuit, 1994, rééd. 2003), le phénomène de l'hypnose, comme « veille paradoxale » et « quatrième état de l'organisme » correspond à cette activité primitive d'infléchir les potentialités et les dispositions, à partir de conversions imaginaires. On renvoie également aux travaux de Sami-Ali : *L'espace imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974.

³⁴ C'est en ce sens précis que l'image est toujours, avant tout, un *medium*. Si l'image est toujours le ressort de la magie, s'il y a bien une « puissance » propre à l'image, c'est qu'elle transforme des intentions (espoirs et croyances, attentes et passions) en expériences sensibles, émotions et perceptions ; elle fait passer le sens dans les corps.

³⁵ Pour reprendre une formule de Gilles Deleuze, qui concerne les paradoxes fantastiques : « Le pouvoir de l'imagination, c'est d'imaginer le pouvoir. »

³⁶ C'est la formule du merveilleux. En ce sens, le fonds propre de l'imagination, ce n'est plus la faculté d'imitation, de représentation (*mimesis*), ce n'est pas non plus la capacité de fiction ou d'invention artificieuse (*poiësis*) : à l'intersection des deux facultés, et à leur source, la fantastique (*phantasia*) a pour élément premier un jeu, un écart dans la structure du phénomène, autrement dit, l'entrelacs de l'apparence et de ses virtualités, de ses transformations possibles.

ces fondations de l'expérience qui, si souvent, restent à établir, ou rétablir, en magie, car l'expérience, en bien des cas, ne se soutient pas d'elle-même.

On le dira encore : la magie vient accoucher les mondes. Son enjeu dernier, ce serait donc : faire exister (ce qui n'est pas, ou manque à être). Ce qui n'existe pas, il faudrait l'inventer. En ce sens, par un renversement au fond bien naturel, il devient peut-être absurde, ou vain, de demander « si la magie existe », puisqu'elle a justement pour objet de faire être ce qui n'est pas. Et qu'au moment où s'effectue ce tour improbable, elle a cessé d'exister comme telle, s'est déjà retirée dans son antre infranchissable, en son essentielle ambiguïté, accoucheuse du réel et gardienne du non-être : « l'image aussi a sa part dans la région baignée de lumière³⁷. »

Xavier Papaïs

³⁷ *Oracles chaldaïques*, fr. 158, tr. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, rééd. 1996.