

NEUROPSYCHEDELIA. THE REVIVAL OF HALLUCINOGEN  
RESEARCH SINCE THE DECADE OF THE BRAIN

Nicolas LANGLITZ, Berkeley, University of California Press, 2013, 316 p.

Milana Aronov

S.A.C. | « [Revue d'anthropologie des connaissances](#) »

2017/1 Vol. 11, N°1 | pages 93 à 99

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<http://www.cairn.info/revue-anthropologie-des-connaissances-2017-1-page-93.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Milana Aronov, « Neuropsychedelias. The revival of hallucinogen research since the Decade of the brain. Nicolas LANGLITZ, Berkeley, University of California Press, 2013, 316 p. », *Revue d'anthropologie des connaissances* 2017/1 (Vol. 11, N°1), p. 93-99.

DOI 10.3917/rac.034.0093  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour S.A.C..

© S.A.C.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# NEUROPSYCHEDELIA. THE REVIVAL OF HALLUCINOGEN RESEARCH SINCE THE DECADE OF THE BRAIN

Nicolas LANGLITZ, Berkeley, University of California Press, 2013, 316 p.

MILANA ARONOV

Le terme *psychédélique* est formulé dans les années 1950 à l'issue d'auto-expérimentations de substances hallucinogènes ; l'écrivain et philosophe Aldous Huxley et le psychiatre britannique Humphrey Osmond le définissent comme qualifiant la nature des expériences des substances comme la mescaline ou le LSD, qui agissent comme des révélateurs des potentialités mystiques de l'esprit. C'est ainsi que le roman d'Aldous Huxley, *Brave New World*, représente toujours une ressource allégorique au sein d'importants conseils de bioéthique ; les usages et mésusages du *soma*, dont le roman relate l'histoire, y servent d'analogies à la critique des méfaits de médicaments anxiolytiques et antidépresseurs tels le *Prozac* ou le *Miltown*. Autant de substances destinées à soigner des maux de nature psychique qu'il s'agit, aujourd'hui, de comprendre notamment à l'aide de techniques de neuro-imagerie. Les recherches en neurosciences plus largement jouissent d'un soutien politique marqué depuis la *Décennie du cerveau*, annoncée par George H.W. Bush le 1<sup>er</sup> janvier 1990<sup>1</sup> et renouvelée par Barack Obama en 2013<sup>2</sup>. C'est dans ce contexte que s'inscrit l'enquête ethnographique de l'anthropologue et philosophe des sciences de la New School for Social Research, Nicolas Langlitz : cette dernière porte sur le renouveau officiel, depuis les années 1990, aux États-Unis et en Suisse, des recherches sur les substances *psychédéliques* dans le champ de la neuro-psycho-pharmacologie et sur les pratiques scientifiques au sein du mouvement correspondant, les *Psychedelic Studies*.

---

1 [Texte d'élocution présidentielle]. Project on the Decade of the Brain, « Presidential Proclamation 6158 », <http://www.loc.gov/loc/brain/proclaim.html> (consulté le 23 mai 2016).

2 [Enregistrement audio] The White House, « President Barack Obama speaks on BRAIN initiative and American Innovation », <https://www.whitehouse.gov/photos-and-video/video/2013/04/02/president-obama-speaks-brain-initiative-and-american-innovation#transcript> (consulté le 23 mai 2016).

Se déployant sur plusieurs niveaux argumentatifs, l'ouvrage contient six chapitres. Les deux premiers relatent les conditions socio-historiques des possibilités d'existence de telles recherches en Suisse et aux États-Unis. Les troisième, quatrième et cinquième chapitres présentent les deux enquêtes ethnographiques de l'auteur, à Zurich et San Diego. Le sixième dresse des « portraits » de certains enquêtés<sup>3</sup> et explore la question de savoir « que faire des contenus des expériences des substances hallucinogènes ? » au quotidien.

Sans jamais faire fi de la profondeur historique, Langlitz présente, dans les grandes lignes, les reconfigurations matérielles et politiques qui sont opérées par les enquêtés autour des *psychédéliques*, en vue de leur requalification dans le champ médico-scientifique. Partant de l'anthropologie du *contemporain* telle qu'énoncée par Paul Rabinow, l'argument de Langlitz n'a pas pour but de montrer comment un nouveau fait scientifique a produit une nouvelle sorte d'êtres humains. Il constate qu'en dépit des contrastes entre les discours relatifs et respectifs aux substances *psychédéliques* et au *Prozac* ; les substances hallucinogènes participèrent de l'émergence de conceptions actuelles de l'esprit et du cerveau comme des espaces d'interventions psychopharmacologiques, voire d'une définition de la « conscience » et de son expansion comme des processus biochimiques.

Motivé par ses expériences personnelles, puis via l'enquête ethnographique, il aspire davantage à une anthropologie philosophique. Au regard des outils mobilisés par les acteurs rencontrés sur le terrain, il s'intéresse à l'histoire et la réactualisation d'une philosophie *pérenne*, transversale à son ethnographie. Initialement élaborée par Agostino Steuco<sup>4</sup>, réappropriée par Aldous Huxley, cette pensée éclectique dans sa constitution, s'appuie sur l'idée d'une unité de la science : une science simultanément universelle et historique, ancrée non pas dans la raison humaine mais dans l'idée d'une entreprise commune aux êtres humains, orientée vers la réalisation d'une sagesse infinie et transcendante des rationalités individuelles.

Nous présenterons les différents arguments de l'auteur avec une attention particulière dédiée aux troisième et quatrième chapitres. Puis la discussion nous amènera à relever les apports notamment méthodologiques de cet ouvrage.

En narrant comment les contextes suisse et étatsunien ont permis le retour officiel des *psychédéliques* dans des laboratoires de neurosciences, les deux premiers chapitres amènent Langlitz à expliquer comment le déclin de l'usage des *psychédéliques* aux États-Unis en psychiatrie fut dû davantage à des débats internes au champ académique qu'aux usages contre-culturels des années 1950 et 1960 en Europe et aux États-Unis. Alors que l'expansion de la psychopharmacologie et la formalisation des essais cliniques randomisés contrôlés, les rapports de pouvoir au sein de comités d'éthique, mais aussi les

3 Utilisant le masculin pluriel pour des raisons de lisibilité dans ce texte, nous faisons évidemment référence aussi bien aux chercheuses qu'aux chercheurs en neurosciences ou en sciences sociales.

4 Agostino Steuco (1497-1548), philosophe humaniste italien, dont le texte fut repris par le philosophe allemand Leibniz (1646-1716) puis par Aldous Huxley dans les années 1940.

thèses et écrits d'Aldous Huxley sur l'expansion de la « conscience » et telles que réappropriées par le psychiatre Timothy Leary (ce dernier revendiquait l'usage des substances *psychédéliques* notamment comme « liberté de croyance » (Langlitz, 2013, p. 17)) ont constitué autant de facteurs dans la disqualification de ces substances dans l'espace médico-scientifique à l'époque. À présent, les chercheurs en neurosciences, rencontrés par Langlitz, défendent l'utilité des *psychédéliques* pour l'investigation des fonctionnements biochimiques du cerveau et de la « conscience », mais aussi comme alternatives aux méfaits des antidépresseurs et anxiolytiques conventionnellement dénoncés comme participant d'un bien-être factice et d'une « déshumanisation » chez les usagers. Ainsi, la simultanéité des thèses du désenchantement vis-à-vis des vertus passées des *psychédéliques* et d'une spiritualisation constitue autant de stratégies politiques des chercheurs en neurosciences pour une requalification de ces substances.

Ces deux premiers chapitres sont l'occasion, pour l'auteur, de problématiser le poids socio-politique de certaines recherches anthropologiques de l'époque. Dans les années 1960 et 1970, les interventions publiques de certains anthropologues défendaient les droits, basés sur des critères d'identité raciale et culturelle, des populations amérindiennes vis-à-vis du gouvernement étatsunien quant à l'usage du peyotl dans un cadre religieux ; quand simultanément les abus de LSD et d'autres substances hallucinogènes, érigés en problèmes de santé publique aux États-Unis, constituaient des opportunités de soutien financier à la recherche en sciences sociales. Aussi, les enquêtes anthropologiques de Franz Boas sur la Native American Church, ou celles des anthropologues Weston LaBarre et Michael Harner sur le shamanisme, dans des cultures « autres » et en quête de catégories universelles, d'après Langlitz, édifièrent, par l'étude comparative de phénomènes dits « religieux », l'opposition « occidentale » à certains états de « conscience » (dont ceux produits par les substances hallucinogènes) davantage comme une exception à la règle (Langlitz, 2013, p. 11). Autant d'enquêtes qui participèrent, selon l'auteur, à légitimer la quête en psychopharmacologie sur les états altérés de « conscience » et à corroborer le substrat d'universalité au cœur d'une philosophie *pérenne* telle qu'existant au XX<sup>e</sup> siècle.

Les troisième et quatrième chapitres présentent la première enquête ethnographique menée par Langlitz au sein d'un laboratoire privé de l'hôpital psychiatrique universitaire de Zurich. Ce dernier s'y porte volontaire en 2005 pour des essais cliniques qui impliquent l'ingestion de psilocybine. S'y déroulent des recherches qui, par observations, avec des outils de neuro-imagerie, d'états de « conscience » modifiés, induits ou non pharmacologiquement chez des participants en bonne santé, visent à élaborer des modèles pour l'identification des substrats fonctionnels et neurochimiques du « soi ». L'auteur relate les pratiques de recherches matérielles et conceptuelles et rend compte des motivations de ses enquêtés et des difficultés rencontrées par ces derniers. Les effets desdites substances se prêtent difficilement aux standards actuels

des essais cliniques contrôlés, randomisés et en double-aveugle. Ceci amène les chercheurs à réaménager parcellairement les lieux des essais cliniques sur la base de leurs expériences de « première main » des *psychédéliques* et des états de « conscience » correspondants. Langlitz aborde l'importance accordée aux aspects de *set* et *setting* dans ces recherches, soit l'impact des éléments non pharmacologiques qui influencent les effets vécus par les individus qui ingèrent des hallucinogènes (la personnalité, l'humeur, les attentes des participants (*set*) et les environnements culturel, social et matériel de ces derniers (*setting*)). Il entreprend une critique des essais cliniques, contrôlés, randomisés et reconsidère la proposition de l'anthropologue Anthony Wallace, dans les années 1950 et 1960, d'essais cliniques, culturels, contrôlés.

Partant d'une épistémologie historique telle qu'élaborée par les historiens et philosophes des sciences Lorraine Daston et Hans-Jörg Rheinberger, Langlitz soulève alors la question de l'objectivité et de la subjectivité dans la recherche psychopharmacologique, et des différents « modèles » qui coexistent au sein des pratiques de ses enquêtés. Il dresse une histoire des modèles explicatifs au sein desquels certaines substances *psychédéliques* ont pu exister. Un cas exemplaire est celui du LSD dont l'auto-expérimentation a permis tour à tour de produire différentes connaissances expérientielles : celles d'empathie de certains symptômes de la maladie qu'est la psychose (modèle dit psychomimétique des années 1950), celles professionnelles en psychiatrie pour l'administration de substances psychédéliques comme médicaments (les « LSD-psychothérapies » des années 1950 et l'auto-expérimentation comme « clef de voûte » de la formation des psychiatres), celles d'« états de conscience » décrits comme « spirituels » et/ou « mystiques » (modèle psychédélique des années 1960). Ces statuts épistémiques des substances hallucinogènes coexistent aujourd'hui et participent des désaccords internes aux *Psychedelic Studies*. Le recours à une vision *pragmatiste*, inspirée de *La Variété des expériences religieuses* de William James, permet aux chercheurs un déplacement du regard, des substances à leurs conséquences pratiques et aux bénéfices de ces dernières. La mesure des effets (pathologiques, thérapeutiques ou mystiques), au cours d'essais cliniques, à l'aide de questionnaires psychométriques auto-administrés, constitue autant d'outils suffisamment respectueux de l'impénétrabilité de la subjectivité de l'expérience. Les chercheurs enquêtés n'ont donc plus à statuer sur une définition de l'action des *psychédéliques* et à la catégorisation de ces dernières, permettant ainsi le renvoi d'une image de cohésion interne.

Le cinquième chapitre présente le second terrain d'enquête de Langlitz, en 2006 à San Diego. Dans un laboratoire de neurosciences psychiatriques du Heffter Research Institute, Mark A. Geyer et ses doctorants s'intéressent au réflexe de sursaut acoustique chez des rongeurs qui reçoivent des injections d'ayahuasca. Un réflexe historiquement conçu, en psychiatrie, comme déficitaire chez les personnes souffrant de schizophrénie. Partant d'une anthropologie des ontologies telle que théorisée par Philippe Descola, Langlitz mène ici l'enquête sur les relations humain-animal. Sur le terrain, ces relations se déploient dans un

espace au croisement de directives de comités d'éthique (intermédiaires entre les activistes, défenseurs des droits des animaux, et les chercheurs en neuro-psycho-pharmacologie) et de méthodes de recherche issues d'approches de psychologie behavioriste. Des approches qui visent à produire des informations, au travers de chaînes de traductions qui soient, à terme, pertinentes pour comprendre des souffrances humaines. Or pour les enquêtés, certifier que les comportements mesurés chez les animaux sont analogues à ceux observés chez d'autres espèces constitue un exercice malaisé, traversé en permanence par une tension entre la nécessité de non-anthropomorphisation des animaux et celle de traiter les corps des animaux de manière analogue à ceux des participants humains dans les recherches cliniques. C'est l'occasion pour l'auteur de revenir sur l'influence d'Aldous Huxley et sa théorie de la « valve de réduction cérébrale » sur le modèle animal conçu par Mark A. Geyer. Ces observations ethnographiques permettent à Langlitz d'amorcer la question d'un « biomysticisme » latent aux pratiques de recherche de ces psychiatres et neuroscientifiques, y compris dans les recherches animales.

Le sixième chapitre porte sur les quêtes d'explications des chercheurs rencontrés sur leurs propres états de « conscience », expérimentés au moyen de substances hallucinogènes. Langlitz retrace ici les « troubles » d'une relation malaisée chez ces derniers, entre deux perspectives qui sont les leurs vis-à-vis desdites substances : celle qui se doit d'être scientifiquement « détachée » relativement à celle qui est « existentiellement » engagée. En somme, « que faire des contenus des expériences des substances hallucinogènes » au quotidien ? L'auteur discute le déploiement des outils mobilisés par certains chercheurs en vue de faire sens de leurs expériences ; soit des écrits adoptant des perspectives de philosophie *pérenne* et *pragmatique*. Partant, il développe la question des appariements possibles entre certaines formes de mysticisme et des pratiques qui relèvent d'une approche, conventionnellement admise, comme matérialiste dans le cadre de recherches en neurosciences. Ainsi, il revient sur les propos de médecins et de neuroscientifiques qui définissent la notion de « biomysticisme » ; soit un mysticisme du biologique, opposé à une biologie du mystique, et relié par l'auteur à la question du *Désenchantement du monde* telle que théorisée par Max Weber. Un désenchantement qui consiste en une perte de certitudes quant à la calculabilité et l'intelligibilité du monde et de la nature humaine, et non en la conviction de l'existence de forces super naturelles.

*In fine*, une fois relevé que des questions appartenant au registre du spirituel continuent d'alimenter le renouveau des recherches sur les *psychédéliques*, Langlitz change de perspective énonciative et utilise désormais le pronom « nous ». Il aborde ses auto-expérimentations et celles de ses enquêtés comme un lieu problématique de potentielle connivence entre ces pratiques scientifiques et de recherche en neuro-psycho-pharmacologie, les siennes et celles de ses pairs en anthropologie lorsqu'il est question d'enquêtes sur l'usage de substances hallucinogènes dans des cultures « autres ». Des

expériences que l'auteur discute non pas comme strictement psychologiques, mais avant tout comme culturelles, historiques et biologiques. Il s'est agi pour lui d'enquêter sur des expériences d'altérations pharmacologiques d'états de « conscience » humains, définies par extension comme des altérités du « self ». Il s'appuie sur l'analyse du philosophe des sciences Ian Hacking quant à la place du dualisme corps-esprit pour aborder son terrain d'enquête. L'observation des pratiques médico-scientifiques de ses enquêtés l'amène au constat qu'ici le dualisme corps-esprit n'est pas fondé en soi, mais réalisé, ou performé, via des pratiques matérielles et conceptuelles, tant dans les recherches cliniques qu'animales. Partant, il questionne les propositions de chercheurs en sciences sociales tels Nicholas Rose ou Alain Ehrenberg, et le postulat que l'objectivation des expériences d'états « conscience » permises par les neuro- et les technosciences évacueraient à terme toute possibilité d'expérience subjective chez les individus. Selon Langlitz, malgré l'évacuation d'un paradigme évolutionniste dans les années 1970 la discipline de l'anthropologie culturelle a exclu avant tout des approches biologiques pour l'étude de cultures « autres » ; laissant un refus de traiter les ontologies des « mondes autres » observés dans le cadre d'études des pratiques « spirituelles » et religieuses « autres ». Un lieu vide qui, d'après Langlitz, au sein de l'anthropologie culturelle et sociale, mais davantage dans celle cognitive, a entretenu, et continue de ce faire, le présupposé de l'existence d'une seule nature et d'une multiplicité (cognitive et/ou culturelle) de représentations de cette dernière. Mobilisant le concept de *terrain en philosophie* de John L. Austin, il conclut en proposant le projet d'une anthropologie *du* pérenne, par opposition à une anthropologie *pérenne* en quête de catégories universelles et transhistoriques.

Articulant les approches propres aux *Science and Technology Studies* et celle d'une anthropologie du *contemporain*, l'étude de ce cas *a priori* marginal proposée par Nicolas Langlitz est pertinente à plus d'un titre. L'articulation d'outils issus de l'anthropologie et de l'histoire permet de comprendre le retour crédible et actuel des *psychédéliques* dans le champ médico-scientifique, sans en relayer l'explication à un imperméable partage des « espaces » politique et scientifique. Du point de vue méthodologique, l'exercice de réflexivité n'est ici pas destiné à comprendre les limites d'une éventuelle autorité ethnographique vis-à-vis des enquêtés, mais bien plus le passage et sa maîtrise d'un questionnement singulier et individuel vers l'enquête anthropologique.

Ce dernier traite aussi de la thématique complexe qu'est la « valeur de vérité » de l'expérience dite « subjective » et les différents espaces, *a priori* incommensurables, dans lesquels elle se déploie. Ceci au sein d'un terrain d'enquête où les auto-expérimentations, officiellement disqualifiantes, deviennent des ressources, pour ses enquêtés, d'assemblages et d'opérationnalisation d'entités *a priori* inconciliables ; telles que peuvent l'être, historiquement, des pratiques scientifiques et des convictions dites *spirituelles*<sup>5</sup>. Dans l'ouvrage,

5 Ici, les « jeux » de distance-proximité entre chercheurs et participants qui ont cours dans les essais cliniques, mais aussi avant la formalisation internationale de cette forme d'administration de la preuve en psychopharmacologie dans les années 1950-1960.

les auto-expérimentations de ses enquêtés ne sont présentées ni comme indiscutables parce que vécues à la première personne, ni caduques parce qu'individuelles, singulières et partant « non objectives ». Les actions des substances hallucinogènes, au sein des *Psychedelic Studies*, ne relèvent ni de la découverte ni de l'invention socio-historiquement située ; ces dernières sont finement discutées comme à la fois réelles et historiques. Extrinsèquement aux *Psychedelic Studies*, le recours à une histoire de la philosophie pérenne apparaît central pour comprendre les connivences – et leurs ancrages historiques – entre pratiques scientifiques respectives de l'anthropologie et des neurosciences. *In fine et a posteriori*, cet ouvrage constitue aussi une ethnographie des usages d'écrits-outils philosophiques dans des contextes singuliers, tant par des membres d'importants conseils de bioéthique<sup>6</sup> que par les chercheurs rencontrés par l'auteur. *Neuropsychedelia* présente une articulation intéressante des pratiques de recherche en neurosciences liées aux registres de la spiritualité et de la psychopharmacologie avec les contenus mêmes de réflexions entamées par certains auteurs philosophes. Réflexions dont les circulations éventuelles et les écrits participent, si ce n'est de l'élaboration de chartes « bonnes pratiques » cliniques et de recherches, du moins des réflexions entamées au sein de comités de bio- ou de neuro-éthique et des enjeux socio-politiques qui les sous-tendent.

---

**Milana ARONOV**

Faculté des sciences sociales et politiques, Université de Lausanne

---

---

6 À titre d'exemple, le Conseil présidentiel de bioéthique étasunien (PCBE) (Langlitz, 2013, p. 5).