

Aufklärung, visions et spectres, entre traditions et nouveaux défis

10 décembre 2012

Journée d'études CIERA/CREG

16 décembre 2011

Université Toulouse-Le Mirail

Compte rendu rédigé par Volker Kuhn, Pauline Landois, Marjorie Maquet, Viviane Rouquier, doctorants, et Etienne Lapalus, étudiant de Master 2.

La journée d'études « *Aufklärung*, visions et spectres, entre traditions et nouveaux défis » était co-organisée par le CIERA et le CREG (EA 4151) à l'université de Toulouse-Le Mirail, avec le soutien de l'IRPALL et des universités de Reims, de Lyon et de Halle-Wittenberg. Elle était placée sous la direction scientifique de Françoise Knopper (professeure, université Toulouse-Le Mirail, CREG), Wolfgang Fink (maître de conférences, université Lyon 2), avec le concours de Thomas Bremer (professeur, université de Halle-Wittenberg), d'Anne Lagny (professeure, ENS de Lyon), de Thomas Nicklas (professeur, université de Reims). L'assistance était composée, outre des intervenants, d'une trentaine de personnes, enseignants chercheurs, doctorants et étudiants de Master 2.

Dans leur discours de bienvenue, les organisateurs de la journée d'études ont présenté l'axe de travail du Pôle de Formation et de Recherche (PFR). L'objet des recherches avait été précédemment centré sur les formes de croyance et les débats entre savants et masses populaires dans la seconde moitié du XVIII^e siècle ; le nouveau PFR va être consacré à l'étude de la dichotomie entre culture des élites et culture populaire, et surtout aux limites de cette dichotomie. La prochaine manifestation est prévue à l'université de Lyon 2, les 17 et 18 février 2012. Une autre journée d'études se tiendra à Reims, en décembre 2012. Elle sera suivie d'une quatrième journée d'études à l'université de Halle-Wittenberg, en mars 2013 puis d'un colloque à l'ENS de Lyon en juin 2013.

Sont signalées la parution, en février 2012, des actes du colloque qui s'est tenu à Reims en novembre 2010 (« Autorité, foi, perception en France. Croyances populaires et pratiques religieuses entre la France et le Saint Empire 1550-1750 ») et celle, à l'été 2012, des actes du colloque qui s'est tenu à Halle en juin 2011, dans une collection bilingue sous le titre de « Discours et savoirs aux XVII^e et XVIII^e siècles / Wissensdiskurse im 17. und 18. Jahrhundert ». Sous réserve d'acceptation par le comité de lecture, cette collection est disposée à accueillir des monographies, des thèses ou des ouvrages collectifs s'inscrivant dans sa thématique.

Cette journée d'études avait été divisée en deux séances pour mettre en perspective, sous l'angle de l'*Aufklärung*, le processus de sécularisation des croyances démonologiques dans un cadre chronologique large. Les premiers exposés ont analysé le monde des visions et spectres dans la littérature norroise et les légendes sur le Nouveau monde dans l'*Indianische Historia* de Nikolaus Federmann, se situant en amont du changement de paradigme qui avait été opéré par les Lumières allemandes. Il a fait l'objet d'une autre communication dans la matinée. Elle a porté sur les théories de la *Geister-Kunde* de Johann Heinrich Jung-Stilling. – La séance de l'après-midi s'est ouverte sur l'étude des *Magazine zur Erfahrungsseelenkunde* dont Karl Philipp Moritz avait été le principal éditeur. Elle était suivie de l'analyse de l'ouvrage *Le ciel et ses merveilles et l'enfer* d'Emmanuel Swedenborg et de la critique des *Arcana coelestia* par Kant dans les *Träume eines Geistersehers*. Après une courte pause, l'étude musicologique sur la revalorisation de l'imaginaire populaire a examiné le gain d'intérêt des élites intellectuelles pour les *Lieder*, ballades et romances, depuis l'époque du *Sturm und Drang*. Elle était suivie de l'analyse des écrits néologiques dans lesquels peut s'observer le retour triomphal des fantômes et revenants, dès la fin du XVIII^e siècle. La dernière communication de cette journée d'études très riche s'est intéressée, à plus d'un siècle d'écart, à la place du poète Georg Heym dans la sécularisation du fantomatique, des fantômes et démons.

En croisant les regards des spécialistes germanistes, historiens, linguistes, médiévistes et musicologues, la journée d'études a permis d'apporter des éléments de réponse quant à

l'analyse des formes de croyance démonologique et à la position des élites cultivées face à une culture populaire réelle et aussi forgée par elles. L'émergence, à l'époque, d'un nouveau modèle d'autorité intellectuelle et d'influences se caractérise, entre autres, par la stratégie phagocytaire de la bourgeoisie cultivée dans son discours supra-social et dans le regard différent qu'elle porte sur le réel.

Le premier exposé a été présenté par **Daniel LACROIX** (professeur de littérature médiévale à l'université de Toulouse – Le Mirail, IRPALL) qui, dans son intervention « Visions et spectres dans la littérature norroise : aperçus sur la culture germanique ancienne », a d'abord rappelé que la conception ordinaire du monde dans la Germanie nordique se décline sur un double plan. Se trouvent d'un côté les vivants, de l'autre les dieux, créatures et autres forces surnaturelles. Cet envers du décor quotidien demeure proche et familier et a marqué de manière profonde les peuples germaniques. Il s'agit donc de tenter d'éclairer ces conceptions anciennes dont les sources les plus anciennes, rédigées par des clercs islandais, remontent au XII^{ème} siècle. Le vaste corpus disponible, conservé en Islande après la fin de la grande période intellectuelle du pays, offre quantité d'éléments afin de comprendre l'organisation de cette bipolarité du réel. Dans un premier temps, D. Lacroix dépeint ce second pan de la réalité comme un univers habité dans lequel gravitent des forces qui interfèrent avec les hommes, jamais seuls ni libres face à la nature. Les dieux saturent le voisinage invisible de l'homme. De plus, une circulation de part et d'autre de la frontière séparant ces deux mondes est possible.

Si l'on ne peut appliquer nos catégories modernes en ce qui concerne la représentation de l'au-delà, nos catégories littéraires peuvent devenir pertinentes en ce qui concerne la place accordée à ce monde de la dualité dans la littérature. Il se trouve que la littérature norroise n'a pas recueilli ni mis en forme ces croyances, mais que leur mise en forme littéraire est un acte d'auteur qui fait sens dans un genre littéraire donné, par rapport à un certain public visé. Ce dernier n'étant plus païen, cette présentation suppose une certaine distance, qui peut même s'avérer amusée. L'on trouve certaines tentatives de séduire le public à l'aide de ces scènes reconstituées à la manière des « temps anciens ».

Le thème du jour, « visions et spectres », a un rapport certain avec cette conception dualiste du monde. En effet, ces deux notions décrivent le même phénomène. Toutefois, le terme français représente un piège du point de vue de l'histoire des mots, le verbe « hanter » correspondant au verbe norrois « hanta », qui signifie en ancien français « habiter, fréquenter ». Or, la signification du verbe moderne « hanter » ne correspond pas au mot norrois, à moins de passer par la langue anglaise. Dans la littérature norroise, les vivants peuvent eux-aussi faire des incursions dans ce monde parallèle, ce qui se traduit par des « visions ». Cette circulation présente également un aspect technique : en effet, l'individu se composant d'une enveloppe physique périssable, il est possible de changer d'apparence si l'on maîtrise l'art de la magie. Ainsi, le dieu Odin, patron des magiciens, passe régulièrement dans l'autre monde.

Pour comprendre ces phénomènes, il faut revenir à la conception de l'individu lui-même, ce qui fait référence à des notions norroises intraduisibles. Il faut également revoir nos catégories ordinaires, qui ne valent plus dans le monde du double. Ces représentations mythologiques se réfèrent à une véritable « géographie de l'au-delà ». Durant sa vie terrestre, l'individu suit un parcours tracé pour lui. Son destin est omnipotent et s'incarne parfois dans des figures mythologiques telles que les Walkyries. La multitude des signes du destin est là afin de le prévenir de ce qui l'attend : c'est ainsi que les forces cachées dans le monde parallèle lui apparaissent parfois sous forme de visions. Certains de ces êtres peuvent même parfois s'incarner dans une enveloppe charnelle, comme le fait l'une des Walkyrie en devenant humaine. Pour illustrer cette notion de vision, l'on peut faire appel à l'une des histoires les plus célèbres de la culture médiévale intitulée « La prédiction de la voyante », qui relate par la bouche d'une prophétesse toute l'histoire du monde. Cette vision propre à notre monde, dominante et panoramique, correspond à la culture chrétienne du moyen-âge. L'analogie est possible car l'exploration de l'au-delà chrétien permet la découverte de lieux paradisiaques ou infernaux. L'on pense notamment au travail des clercs irlandais et germaniques du XII^e siècle. Il semble à D. Lacroix qu'il y a là une piste de travail

à creuser. Les manifestations de l'autre monde ne sont jamais anodines et, au plan temporel, se déroulent souvent lors de la nuit de Noël qui est la plus longue de l'année. Ainsi, dans la saga des Groenlandais, le personnage de Gudridhr voit apparaître une ombre de femme. Il s'agit en réalité de son double qui vient la prévenir d'un danger, à savoir de l'arrivée des autochtones. Un certain nombre de ces phénomènes incluent des revenants, dans la mesure où la mort est une occasion de communication entre les deux mondes, ce qu'incarnent entre autres les Walkyries qui apparaissent sur le champ de bataille lorsqu'un combattant trépassé. Ces apparitions ont donc lieu dans un contexte inquiétant. Claude Lecouteux a dressé une série de portraits de revenants apparaissant dans différentes circonstances. Le plus souvent, ces derniers retournent et demeurent où ils ont vécu, surtout si leur mort a eu lieu dans des conditions qu'ils n'arrivent pas à accepter. De plus, il existe quelques cas où l'on fait revenir un mort, ce qui nécessite une « technique » particulière.

Si l'on peut citer en parallèle les récits des pays anglo-saxons ou de langue allemande, il s'avère néanmoins que l'on n'y trouve pas une telle richesse d'exemples. Le seul transfert a lieu au plan littéraire. On pourrait donc étudier certains récits provenant du continent.

Ouvrant la discussion, **T. Nicklas** évoque le fait que l'Europe des campagnes est hantée par l'idée des revenants. Il s'interroge sur la façon dont les constructeurs d'une identité scandinave au XIX^{ème} siècle ont réagi par rapport à ces idées. Les ont-ils intégrées dans cette identité ou au contraire rejetées ? A cela, D. LACROIX répond que ces croyances ont survécu en Islande où elles sont présentes encore aujourd'hui. Dans les autres pays scandinaves, elles ont été intégrées dans le folklore quotidien. Il n'y a pas eu de rejet dans la mesure où elles représentent en réalité un élément identitaire fort.

F. Knopper demande si ces croyances sont vraiment populaires, dans la mesure où les textes proviennent des élites, clercs ou artistes. D. LACROIX répond en évoquant le problème que pose la notion de peuple en Islande. Ce dernier est en effet constitué par les petites élites de Norvège, ce qui explique pourquoi la vie littéraire y est si importante. Des études comparatistes montrent que l'on peut prendre ces textes comme des documents pour étudier les croyances anciennes à condition de prendre garde au fait que ces dernières y sont déjà rationalisées.

M. Coustillac s'interroge quant à elle sur la nature de ces visions. On les dit toujours provoquées par un danger, mais ne peuvent-elles être générées par le désir de revoir un mort ? Autrement dit, une vision ne peut-elle avoir une connotation positive ? D'après D. LACROIX, elles sont liées à une action et ne peuvent être considérées sous l'angle psychologique.

A. Lagny s'interroge enfin sur une éventuelle opposition entre le modèle grec et le modèle nordique, qui serait plus importante en Allemagne qu'ailleurs. D. LACROIX répond en évoquant le problème du statut mythologique en Scandinavie. Le discours que nous en avons est en effet très littéraire, se déroule dans un cadre parfois savant, ce qui est différent de la croyance en les dieux elle-même. Cette dernière peut donc s'avérer difficile à retrouver.

Giovanna MONTENEGRO (doctorante au département de littérature comparée à l'université de la Californie) a proposé un exposé sur les « Monstres dans l'*Indianische Historia* (1557) de Nikolaus Federmann et la cartographie du XVI^e siècle ».

Le récit de voyage de Nikolaus Federmann se déroule au Capitulat du Venezuela dont la régie avait été accordée, au nom de la couronne espagnole, à la maison commerciale Welser de Nuremberg en paiement des dettes envers elle de Charles Quint. L'auteur se fait l'écho des conquistadors allemands dans le contexte transatlantique de la création d'espaces nouveaux et sa relation s'accompagne d'une narration cartographique illustrant les conquêtes de l'époque. Dans *Indianische Historia*, hormis le jugement moral qu'il porte sur l'Autre, l'auteur s'inspire d'une optique hérodotéenne et met l'accent sur l'anthropophagie et la barbarie des allogènes, plutôt que sur le caractère merveilleux des réalités observées, les tropismes du merveilleux relevant d'un autre modèle de récit pour relater les réseaux de commerce et l'émergence d'une infrastructure précapitaliste. En dépendent également la reproduction et la circulation des images grâce auxquelles le voyageur transpose l'expérience esthétique qu'il avait faite du Nouveau monde dans le domaine de la cartographie, même dans sa dimension économique.

L'intervention s'est accompagnée d'exemples de mappemondes. Par exemple, au Moyen Âge, la mappemonde d'Ebstorf qui, avec l'en-tête de la Jérusalem céleste, avait été couronnée par le Christ au-dessus de la tripartition terrestre (Asie, Europe, Afrique) présente de nombreux détails en miniature tels que, dans la région de l'Asie, au bord de la mer Caspienne, une scène d'anthropophagie. Or, le détail d'une carte de 1666 montrant le Venezuela se caractérise par les avancées géographiques et s'accompagne de l'arbre généalogique de la maison Welser qui plonge ses racines dans la sépulture d'un conquistador gisant en haut d'un tas de lances et de bannières.

Dans son souci de repenser le pouvoir des cartes, G. Montenegro a examiné les glissements opérés par Federmann face à la terre inconnue sur la carte, dans *Indianische Historia*, pour démontrer les stratégies qui visent à calomnier l'Autre dans la conquête de l'espace, la terre barbare étant considérée comme une terre à déplacer, à détruire et à rebâtir. Par conséquent, le stéréotype anthropophage qui dépeint les Amérindiens comme des monstres contre-nature vient seconder la conquête d'un monde nouveau. S'y ajoutent d'autres stéréotypes forgés par Federmann ou par ses contemporains qui éveillent l'imagination des Européens. Ils avaient contribué à la formation d'une identité des conquistadors allemands en Amérique du Sud.

Dans le domaine de la cartographie, la théologie médiévale avait été illustrée par des cartes narratives. Avec l'émergence de l'État moderne, la cartographie évolue vers une plus grande visualisation du pouvoir temporel et l'influence croissante de l'entreprise mercantile telle la maison Welser. La construction des territoires se dessine sur une carte avec plus de précision. Quant aux autochtones à l'intérieur des terres à christianiser, ils deviennent l'objet d'un marquage spirituel sous forme de baptême.

La discussion qui a suivi l'exposé était ouverte par **T. Bremer** qui a souligné l'importance, à l'époque, des imprimés populaires. Ils se caractérisent par un système métaphorique de la surenchère (« Übertreibungsmetaphorik »), qui dépeint le Nouveau monde sous des traits exotiques de plus en plus amplifiés. Par exemple, dans les premiers récits populaires sur les Amériques, les voyageurs pouvaient parler d'hommes à cinq têtes, qui étaient dotés de trois jambes. G. Montenegro a précisé que l'œuvre de Federmann dont l'original est conservé à la Herzog-August-Bibliothek ne comporte pas d'illustrations. Elle avait été traduite de l'espagnol et imprimée à Hagenau. Il s'agit d'un ouvrage à visée pratique, militaire. L'intérêt dont l'auteur témoigne pour le Venezuela se décline aussi à la description des ethnies rencontrées.

M. Bremer a ensuite attiré l'attention sur le caractère confessionnel qui, à l'époque, sous-tend les textes de combat des protestants (« protestantische Kampftexte »). En témoigne l'ouvrage de Hans Staden, qui est paru en 1557 à Marbourg sous le titre de *Nus, féroces et anthropophages*. Le soldat et aventurier qui avait échoué au large du Brésil avait été fait prisonnier par une tribu Tupinamba pratiquant l'anthropophagie rituelle. Le récit de sa captivité est agrémenté d'anecdotes au cours desquelles le luthérien hessois est près de passer à la marmite et ne peut se sauver que grâce aux chorales qu'il entame. – Dans la relation de Federmann, la confessionnalité s'inscrit dans la toile de fond d'une entreprise luthérienne aux services des majestés catholiques espagnoles. Hormis la description qu'il fait d'une audience à Saint-Domingue, son récit se fait l'écho des craintes du côté espagnol face à l'avancée des luthériens dans les Caraïbes, comme en témoignent les îles néerlandaises au large du Venezuela sur la carte du voyageur. Selon G. Montenegro, l'auteur prêtait globalement moins attention à des questions confessionnelles.

Plus tard, une autre tradition se développe aussi avec des grilles de lecture différentes dans les relations de Georg Forster. **A. Lagny** a évoqué le rapport différent avec la nature et les populations autochtones pour s'interroger sur un modèle opposant la culture à la nature. Or, dans l'ouvrage de Federmann, la préoccupation des conquistadors relève de leur conquête de l'espace, et les questions tactiques se situent au premier plan, d'après G. Montenegro, qui a laissé entendre que, dans la progression du texte, la nature est plutôt perçue comme un obstacle à franchir. – **T. Nicklas** a argué d'un autre exemple de l'époque, dans les tableaux d'Albrecht Dürer qui ne disposait que d'un vocabulaire assez limité pour parler des paysages.

Une question de **F. Knopper** qui s'était intéressée à son parcours au sein d'un département américain de littérature comparée portait sur l'orientation postcoloniale des recherches de G. Montenegro. Pour faire état de la recherche, l'approche qui s'inspire des études en matière du postcolonialisme est devenue un passage obligé pour tout/e doctorant/e, selon elle. Quant aux écrits de Federmann, la réception qui en avait été faite à partir du XIX^e siècle avait placé le voyageur parmi les précurseurs de l'avènement colonial de l'Allemagne dans une construction historisante visant à affirmer la place de l'Allemagne parmi les autres puissances coloniales. La littérature des « Volksbücher », dans laquelle l'*Indianische Historia* était entrée au XIX^e siècle, venait prêter assistance à la naissance d'une idéologie coloniale allemande.

Puis, **M. Lefèvre** a souligné l'importance de la date de 1557, l'année de la parution de l'ouvrage de Federmann. Elle coïncide avec les débuts d'une reconquête catholique dans les pays habsbourgeois. Il se pourrait que la finalité de l'ouvrage s'inscrive dans l'histoire de la première colonisation protestante. Enfin, la concurrence entre catholiques et protestants du Nouveau monde est un autre phénomène récurrent de l'époque.

La troisième étude de la matinée était présentée par **Wolfgang FINK** (maître de conférences à l'université de Lyon 2) et portait sur les nouveaux paradigmes des *Aufklärer* sous le titre de « Jung-Stilling, die Geister und die Aufklärung ». L'intervention s'est faite en allemand.

Die als Dichotomie geltende Beziehung von Volksglaube und Glaube der Eliten darf für das 17. und 18. Jahrhundert infrage gestellt werden, weil sich das Bildungsniveau der Eliten nur durch die Fähigkeit, lesen zu können, unterschied. Hier schließen sich Fragen danach an, woher das Wissen kommt und wie und von wem es aufgenommen wird. Ein Beispiel stellt die Debatte über die Existenz des Teufels aus den 1760er Jahren der deutschen Aufklärung dar. Protestantische Theologen waren gegen Kollegen und gebildete Schichten aufgetreten, ohne dass die von den Eliten als Selbstverständlichkeit aufgefasste Existenz des Teufels verworfen wurde. Warnungen vor Aberglauben wurden erst Ende des 18. Jahrhunderts in Verbindung mit der Vorstellung von autonom handelnden Menschen deutlicher hörbar. Zur gleichen Zeit wurde in verschiedenen Enzyklopädien der Volksglaube mit dem Glauben an den Teufel und typisch archaischen Volksvorstellungen in Verbindung gebracht. Die vorangegangene Debatte schien aber bereits in Vergessenheit geraten zu sein.

W. Fink führte in seinem Referat drei Thesen zum Umbruch der Epoche aus. Die erste bezieht sich auf den Status von Literaten und die Verarbeitung von Torsos wie den Faust-Stoff. Tiefere Verarbeitungen seien erst möglich geworden, als Theologen dafür Platz geschaffen hatten. Die zweite These stützt sich auf die Diskontinuität der Glaubensformen und geht davon aus, dass sich Wissen und Erkenntnis nicht homogen auf alle Repräsentanten einer Schicht oder Klasse verbreiten, sondern bestenfalls im Sinne Max Webers als Idealtypen darstellbar sind. Im Sinne Nietzsches dient Wissen ferner zur Durchsetzung von Werten und zur Stabilisierung politischer Herrschaft. Ein sichtbares Beispiel besteht in der angeblichen Volksfrömmigkeit, während die Masse des Volkes von der Teilhabe an politischen Entscheidungen ausgeschlossen bleibt.

Diese Thesen überprüfte der Referent nunmehr an den Schriften von J.H. Jung-Stilling, der als Professor der Kameralwissenschaften seinerzeit im Zentrum des Wissens stand. Es wurden insbesondere seine Polemik gegen Nicolai, *Die Schleuder eines Hirtenknaben* (1775), die Lucian anverwandte Schrift *Scenen aus dem Geisterreich* (1795-1801) und sein Bestseller *Theorie der Geister-Kunde* (1808) berücksichtigt.

Als Geister gelten körperlose Wesen mit eigenem Willen, Engel oder Dämonen, auch Verstorbene, die alle nicht sinnlich wahrnehmbar sind, sonst handelte es sich um Gespenster. Aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts werden Beispiele von Geistererscheinungen wie die im Jahre 1761 im Braunschweiger Carolinum umherwandernde Seele eines verstorbenen Professors berichtet. Ludwig IX. von Hessen-Kassel teilte den Geisterglauben, und Friedrich Wilhelm II. von Preußen trat 1781 zu den Rosenkreuzern über. Ende der 1770er Jahre habe Johann Kaspar Lavater der in dieser Welt agierenden Seele des Apostels Johannes sogar ein Zimmer zur Verfügung gestellt. Auch während der Hochaufklärung wurde die Unsterblichkeit der Seele niemals infrage gestellt.

Zweifel daran findet sich bei Moses Mendelssohn, der die Unsterblichkeit der Seele im Widerspruch zu ihrer vernunftmäßigen Nachweisbarkeit sieht, nicht aber im Widerspruch zu deren Wahrheit. Unterschwellig geht es ferner um die menschliche Rückbindung an Gott, wie sie in einer zirkulären Argumentation mit anthropologischen Konstanten vorgegeben wird. Auf dem Weg zur Weiter- und Höherentwicklung der Seele bis ins Unendliche stellt demnach der Tod einen nur scheinbaren Bruch dar. Im Ganzen herrsche Kontinuität. Das Dilemma der deutschen Aufklärung bestehe darin, dass die Forderung nach Moralität mit der Vorstellung von Unendlichkeit und Unsterblichkeit der Seele verbunden bleibt. Belege dafür finden sich auch bei Christian Wolff und Immanuel Kant. Ausnahmen bilden hingegen der Pragmatismus Wilhelm Humboldts oder der späte Schiller, der den Gordischen Knoten erst durchschnitten habe, als er im Hinblick auf moralisches Handeln nicht mehr nach der Seele, sondern nach der ästhetischen Erziehung fragte.

Für Jung-Stilling halten die Grenzen von Leben und Tod die Vernunftkenntnis noch in den Grenzen der Religion. Ihm zufolge entwickeln sich die Geister nach dem Kulturstand eines jeweiligen Volkes. Fink hob weiterhin für Jung-Stilling bedeutsame Postulate hervor, zu denen die Fortdauer der Seele nach dem Tod im Vorstellungsschema aus Belohnungen und Strafen gehört. Hinzu kommt seine Kritik an den mechanischen Theorien von Descartes und Newton, die als kopernikanische Wende gelten. Seine Einwände stützen sich u. a. auf die menschliche Empfindungsfähigkeit und darauf, dass das eingeschränkte Wesen des Menschen keine Maschine und dass die menschliche Erkenntnis nicht zur Formulierung von Wahrheit in der Lage sei. Auch Raum und Zeit seien keine Kategorien, um zur Wahrheit zu finden.

Jung-Stillings Vorstellungen stellen durch seine Ablehnung der kopernikanischen Wende einen Bruch mit der Aufklärung dar. Kant betrachtete die Seele als ein Gedankenkonstrukt, das die Vernunft aus sich selbst heraus hervorbringt und das daher nur im rein Spekulativen und im Glauben seinen Platz haben kann. Nach Jung-Stilling gehört die Seele zur Geisterwelt und nicht zur Sinnenwelt. Zu seinen Spekulationen zählt weiterhin, dass der Mensch ein spezifisches Organ besitze, den Äther, der die Seele umgibt und der eine Verbindung zwischen Geistern ermögliche. In ihrer großen Mehrheit seien Geister zu ihrer Läuterung im Hades zu lokalisieren, dem an den Himmel angrenzenden Aufenthaltsort abgeschiedener Seelen. Heilige kämen in den Himmel und Böse in die Hölle. Auf diese Weise kommen gleichzeitig Abstufungen zum Ausdruck, wie sie durch die anzustrebende Vervollkommnung, die Suche nach sich steigernder Glückseligkeit und die Vorbereitung auf das Ewige Leben verstanden wurden. Folglich ließe sich Jung-Stillings Gedankenkonstrukt auch als einen neologischen Versuch betrachten, Aufklärung und Glaube, Religion und Vernunft, in Einklang zu bringen.

Um nunmehr Jung-Stillings Stellung in der Aufklärung darzulegen, fasste W. Fink jene spekulativen Elemente zusammen (Äther als Organ, Hades als Ort weiterlebender Seelen, meist durch Rationalisten bezeugte Geistergeschichten...) Es handelt sich um ein Ende der Aufklärung, da sich der Autor durch Phantasien und Schwärmereien von Erfahrungswerten entfernt, um die Wahrheit der christlichen Religion zu bestätigen und göttliche Offenbarung fortzuschreiben, die im Triumph des Erlösers gipfelte. In dieser Mischung von Elementen aus der Aufklärung wie dem Freien Willen und von Vorstellungen wie der Existenz des Teufels, die als heidnisch oder jüdisch diskreditiert und dem Volksglauben zugeordnet werden, kehrt Jung-Stilling in modifizierter Form zu orthodoxen Glaubensvorstellungen zurück und lässt Teufel und Hexen und die Verinnerlichung des Bösen erneut zur Hintertür herein.

In der jüngsten Jung-Stilling-Forschung wird darüber hinaus von einer „aufgeklärten Reflexion über Geister“ gesprochen, und zwar nicht im Sinne einer Rede über Gegenstände des Glaubens, sondern im Sinne menschlicher Erfahrungen, die sich bei Jung-Stilling selbst aus kolportierten Anekdoten und Spekulationen zusammensetzen. Daher erweist sich aber auch das Postulat der nachprüfbaren Erfahrung in seinen Schriften als unhaltbar. Bei Jung-Stilling geht es um die „Nachglaubbarkeit“ nicht um die Nachprüfbarkeit der Erfahrungen.

Im Jahre 1808 wurde seine *Theorie der Geister-Kunde*, die sich auf wesentliche Elemente der Aufklärung wie die Fortschrittsideologie und den Freien Willen, aber auch auf Hexen und Teufelsdebatten sowie die Korrelation von Alkoholenuss und Gespenstererscheinungen

stützt, in Württemberg und Baden verboten, weil Spekulationen über Hades und anstehendes Weltende seinen Glaubensgenossen als gefährlich erschienen. Seit 1803 nahm der ehemalige Professor als berufsmäßiger Volksaufklärer, der im Auftrag des Herzogs von oben nach unten zur Volksfrömmigkeit beitragen sollte, eine Sonderstellung ein. Von seinem Einfluss zeugt die süddeutsche Emigration nach Russland, das damals für authentische Christen zu einem letzten Zufluchtsort wurde. Die Grenzen der deutschen Aufklärung zeigen sich schließlich im Postulat von der Unsterblichkeit der Seele, das auf deutschem Boden so gut wie nie infrage gestellt worden sei. Es fehlte ihr an einem bedeutenderen Materialismus.

Die dem Vortrag folgende Diskussion wurde von **T. Bremer** eröffnet, der die darin herausgearbeiteten pietistischen Elemente bei Jung-Stilling begrüßte und in eine Dialektik der Aufklärung einordnete. Er bezog sich auf ein Zitat über Magnetismus, Galvanismus und Elektrizität aus der *Theorie der Geisterkunde*. Daran wird deutlich, wie das mechanische Wissen auch die intellektuelle Entwicklung unter Druck setzte. Geisterglaube wurde seinerzeit auch durch das Wissen begünstigt, da z. B. Galvanis Muskelreizungen an toten Fröschen den wissenschaftlichen Beweis erbracht hätten, dass unsichtbare Kräfte existieren und tatsächlich weiterwirken. Nach Knigge brauche der Mensch immer größeren Ersatz, je mehr er lerne und erfahre. In diesem Sinne geben auch Jung-Stillings Schriften ein Panorama des 18. Jahrhunderts wieder.

T. Nicklas ging weiterhin auf Fragen nach den Umständen des Buchverbots von 1808 und auf die Bedeutung der Basler Christengesellschaft ein. Der ab 1803 im Dienst des Herzogs von Württemberg stehende Volksschriftsteller Jung-Stilling war u. a. auch durch theologische Anklageschriften einer massiven Kritik aus Genf ausgesetzt, dessen Kontext noch unbekannt ist. Auch in der Schweiz ist Jung-Stilling nicht gedruckt worden und zirkulierte nur unter der Hand, während seine Schriften über Geisterglaube in Bayern, das unter dem Einfluss der katholischen Theologie stand, kein Problem darstellten. Jung-Stilling ist in Nürnberg gedruckt worden.

Auf die Frage nach dem Verhältnis von Jung-Stilling zu dem etwa 1780 einsetzenden neuen Spiritismus und zu Geisterbeschwörungen führte **W. Fink** aus, dass der Autor zu diesen Kreisen keinen Kontakt hatte. Er ging davon aus, dass Geister existierten, aber dass der Mensch mit ihnen nicht in Kontakt treten darf. Schließlich beantwortete der Referent die Frage einer Doktorandin nach der Wirkung von Jung-Stillings Autobiographie aus dem Jahre 1777 mit dem Hinweis darauf, dass der Volksschriftsteller auch etwa 15 000 Briefe mit seiner Leserschaft ausgetauscht hatte. Sie bilden einen weiteren Fundus zur Erforschung des Verhältnisses von geistigen Eliten und ihrem Einfluss auf die sogenannte Volkskultur.

La séance de l'après-midi s'est ouverte sur l'exposé d'**Anne LAGNY** (professeure à l'ENS de Lyon), qui a analysé les *Magazine zur Erfahrungsseelenkunde* de Karl Philipp Moritz.

A. Lagny concentre sa réflexion sur le « Magazine zur Erfahrung Seelenkunde », édité par Karl Philipp Moritz, et rappelle qu'il représente une approche psychologique expérimentale ou empirique. Ce « forum », qui a pour but d'élargir la connaissance sur l'homme, pose la question de la relation entre les élites intellectuelles du « Magazine » et les hommes du commun, dont on rapporte les délires religieux. Toutes se sont engagées à pratiquer à leur niveau l'observation psychologique sur eux et sur les autres. Par conséquent, la revue représente un moment privilégié où la connaissance n'est pas figée dans un système, mais où au contraire elle prend la forme de projet et doit apparaître à ceux qui se font observateurs. Si cette posture est susceptible de changer la relation entre les élites et le peuple, il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'un échange marqué par un projet précis. Néanmoins, cela peut être fédérateur. Ainsi, l'entreprise du « Magazine » pose la double question de la formation et de la formalisation d'un savoir. Au niveau du cadre intellectuel de référence, il a pour horizon la pensée cartésienne qui critique l'illusion. Se pose ensuite le problème de la mise en forme de ce matériau. Le « Magazine » choisit de relater des cas accompagnés de textes cadres qui précisent la portée et l'enjeu de la revue. Cette dernière a principalement pour but de faire reculer le point de vue religieux par rapport aux phénomènes de délires religieux et d'en proposer de nouveaux types d'analyse.

A ce stade l'exposé, A. Lagny précise qu'elle se penchera sur la refondation du « Magazine », c'est-à-dire sur sa seconde édition en 1789, lorsque Moritz, contestant l'orientation qui lui a été donnée, en reprend les rênes. Il redéfinit le concept d'action par la raison, ainsi que les périmètres de l'action observée. L'illusion de la « Vorstellungskraft » ne serait pas nécessairement disqualifiant dans la mesure où l'on peut quand même en tirer des leçons. En effet, le psychologue se met à l'école du mystique pour porter son regard sur l'au-delà de la raison. Cette exploration, qui s'interroge sur ce que peut nous apprendre l'espace mystique, relève des Lumières. Elle propose un mode de traitement à l'échelle individuelle, dans la mesure où tout individu doit pratiquer cette observation sur lui-même par un auto-examen.

A. Lagny donne quelques repères pour mieux cadrer son exposé. Elle rappelle que Karl Philipp Moritz est né en 1756 et décédé en 1793 et qu'il était un auteur autobiographique de la seconde moitié du XVIIIème siècle, dont la pensée est en relation étroite avec le « Magazine ». Son « état », d'un point de vue religieux, se caractérise par une pensée piétiste, mais également par un combat contre la misère sociale et pour l'accès à la culture. Il a fréquenté le milieu des Lumières berlinoises et, du fait de sa grande activité pédagogique, a eu un rôle important dans le débat pédagogique d'alors. Il est également réputé pour avoir fréquenté le salon de la fille de Moses Mendelsohn avec Marcus Herz – un médecin disciple de Kant- et Salomon Maimon, dont Moritz a édité l'autobiographie. On lui connaît également un voyage en Angleterre et en Italie.

En ce qui concerne le « Magazine », Moritz, en tant que vulgarisateur de la science psychologique, en est l'éditeur entre 1783 et 1793 et conçoit ce dernier : « als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte », ce qui pose la question du rapport entre les savants et le public non érudit. On peut se demander s'il faut qualifier sa démarche « d'expérimentale » ou bien « d'empirique ». La première option équivaut à une représentation de la recherche scientifique qui se déroulerait dans un laboratoire, avec un sujet coupé de son environnement habituel. Il est donc préférable de qualifier sa démarche d'empirique, sans pour autant gommer la notion d'expérience.

Le « Magazine » devient un organe décisif dans l'organisation scientifique psychologique qui était en phase de construction. Il rassemble des matériaux divers tels que des études de cas, des récits de traitements, de cures, des biographies et autobiographies des patients, tout cela en vue d'une étude de la vie psychique. Il évoque différentes pathologies, des signes de la vie psychique, va jusqu'à se pencher sur la diététique. Il s'intéresse également à tous les états intérieurs comme les rêves, ou ceux causés par la fièvre, la fatigue, l'ivresse, le délire, la dépression ou encore le délire religieux. Les « pathologies religieuses » y sont décrites en très grand nombre. On y trouve également les récits de succès thérapeutiques, ou encore des débats d'époque, notamment en ce qui concerne la représentation de la mort. Mais ce sont surtout les témoignages qui y trouvent une grande place, notamment ceux de la mystique Mme Guyon. Il faut toutefois prendre garde à ne pas confondre la psychologie moritzienne avec de la métaphysique pure dans la mesure où la première privilégie l'expérience. De plus, elle nécessite de s'appuyer sur différents savoirs comme la médecine ou encore les sciences du langage. Il en résulte que le concept de l'homme est très complexe et ne peut se réduire seulement à l'âme. On met en cause la validité des normes de santé ou d'équilibre et l'on développe l'idée d'une cure psychologique, notamment en cas d'une hypertrophie de l'imagination. Ceci rejoint l'idée que l'homme peut dans une certaine mesure contenir ses représentations.

L'on développe donc une « culture du fait » contre un bavardage moralisateur, et l'on recherche une vérité humaine en partant de l'extérieur pour tenter de pénétrer l'intérieur. Le moment est par conséquent propice pour accéder à une conscience nouvelle. Cette perspective d'une nouvelle maîtrise des choses par la raison s'appuie sur l'individu singulier. Ce dernier est certes un sujet d'expérience, mais également un tout, achevé en soi. Ainsi, dans la critique de l'expérience religieuse, les débordements de fanatisme sont observés et traités comme des faits d'humanité en soi, et non comme des comportements ridicules.

Après son retour d'Italie, Moritz refonde le « Magazine » en s'opposant clairement à l'expression d'une raison moralisante et étriquée, orientation qui avait été donnée durant son

voyage par Karl Friedrich Pockels. Moritz va recentrer et redéfinir l'entreprise du « Magazin » et porte un jugement très sévère sur un type caricatural de représentant des Lumières, qui réduirait la superstition à un phénomène facilement explicable. Si l'on peut effectivement y voir un phénomène naturel, l'enjeu est néanmoins de ne pas s'en débarrasser d'emblée, mais d'attendre que ses mécanismes psychologiques se soient élucidés d'eux-mêmes. Avant de les réduire à une explication, il faut leur donner corps, sinon manque le point d'appui qu'ont ces croyances dans l'esprit humain.

On a donc affaire à un périmètre élargi de l'expérience admise ainsi qu'à une certaine tolérance pour des formes d'expression non normées. L'expérience mystique intéresse le psychologue qui cherche à produire de la connaissance dans la mesure où elle a une consistance, ainsi que des répercussions sur l'âme humaine. Ecarter l'illusion n'a jamais suffi à la supprimer. Au contraire, il faut la désintégrer en la laissant s'exprimer. Il s'agit dans cette entreprise d'explicitier les phénomènes sans les normer arbitrairement, afin de les ramener dans le périmètre de la connaissance humaine élargie.

Ouvrant la discussion, **A. Cozic** demande si cette démarche correspond à un espoir des scientifiques d'expliquer un jour l'irrationnel, ce qui expliquerait cette fascination pour tout ce qui n'est pas les Lumières. D'après A. Lagny, dans le cas de Moritz, l'on cherche à progresser dans la connaissance de l'homme, à en élucider la nature.

F. Malkani s'interroge quant à lui sur le choix du titre de la revue. Selon A. Lagny, le terme « Erfahrungsseelenkunde » induit une prise en compte de l'expérience, ce qui permet de réguler le discours de la raison. Elle doit en effet être première et dégager des réflexions qui renverront à l'expérience. On doit donc assister à une sorte de va et viens continu entre expérience et raison. Elle rappelle que la science est en cours de constitution au moment où l'on cherche à intégrer le discours de l'autre, par exemple celui de Mme Guyon. M. Iehl demande si Moritz a pris parti contre Mme Guyon, dans la mesure où elle était souvent très mal vue. A. Lagny répond qu'il a été marqué par cette spiritualité mais s'en est finalement détaché.

Aleksandra WOJDA (doctorante au département de musicologie à l'université de la Toulouse Le Mirail) travaille sur le lien entre poésie et musique et analyse ici la popularisation des spectres dans les ballades du Sturm und Drang à partir de 1770. Elle décèle une convergence spécifique, un dialogue, entre le discours poétique et l'envahissement du réel par les fantômes. Chacun des deux éléments sont en devenir.

Elle rappelle d'abord le rôle de Herder, Bürger et Goethe, qui attirent l'attention des savants sur la poésie populaire, dans laquelle la vision du monde est radicalement différente. Cela s'accompagne d'un procédé de rythmisation de la langue. Par exemple, la traduction d'*Ossian* par Herder répond à la conviction que les fantômes appartiennent au langage du peuple et doivent être compris en fonction de leur spécificité. Une caractéristique de cette esthétique est l'importance des émotions et la dramatisation du récit. Aucun narrateur n'intervient pour rassurer. Herder souligne en outre le fait que la transmission est orale et chantée, mais le chanteur ne neutralise pas les personnages, ne les rend pas objectifs, ne les généralise pas. Herder garde la dimension organique, l'unité entre des éléments contradictoires.

Goethe insiste sur la structure du texte et le lien au rythme, cf. sa célèbre citation : « Die Ballade hat etwas Mysteriöses, ohne mystisch zu sein; diese letzte Eigenschaft eines Gedichts liegt im Stoff, jene in der Behandlung. Das Geheimnisvolle der Ballade entspringt aus der Vortragsweise ».

Herder explore les procédés poétiques, le rythme, l'imitation des plaintes. L'enjeu est que le motif du spectre populaire puisse faire observer le fonctionnement du discours poétique. La ballade devient un laboratoire où la langue se réfléchit elle-même. Les Lieder, jusque-là strophiques, vont être ensuite retravaillés ; par exemple 1797 est l'année où la *Lenore*, que Bürger avait écrite en 1773, sera reprise pour voix et piano.

Lors de la discussion, il a été demandé s'il y aurait encore d'autres traductions que l'on pourrait étudier en fonction de cette double approche. A. Wojda souligne que les textes

populaires avaient été transmis par des savants et que Herder les a encore retravaillés en fonction du modèle esthétique qui l'intéressait et en les rendant conforme à son épistémè.

T. Bremer estime que l'élite se construisait une culture « populaire », de sorte que plus sa foi diminuait, plus elle attribuait cet élan religieux aux milieux populaires.

F. Malkani ôse une question sur la peur et sur l'ouïe qui est ici l'organe de la peur, qui accompagne l'irruption du fantôme. L'auditeur entend ce qu'on ne peut qu'imaginer. Et, à partir de 1790, on s'adresse aux émotions des auditeurs.

Fabrice MALKANI (professeur à l'université de Lyon 2) présente un exposé sur « Swedenborg (*Le Ciel et ses merveilles et l'enfer*) et la critique des '*Arcana coelestia*' par Kant dans les '*Träume eines Geistersehers*'. ». Il expose comment Swedenborg articulait science, rationalisme, mystique. Ce Suédois fut connu et reconnu comme savant de l'époque des Lumières, mathématicien, spécialiste de musique, astronome. Il a notamment fondé une revue scientifique : *Daedalus Hyperboreus. %ais, victime de vertiges et de rêves, il a alors beaucoup voyagé. Puis il devint théosophe et se déplaça en esprit dans l'au-delà. Il a commenté la Genèse en fonctions des êtres spirituels qu'il rencontrait, transcrivit ses visions en un tout cohérent, ses Arcana coelestia (1749-1756). Il reprit plus tard le manuscrit du texte *Le Ciel et ses merveilles et l'enfer* et le raccourcit.*

De façon générale, il chercha le sens interne des mots, estimant que la parole est écrite par correspondances, analogie, et doit être décodée. Les correspondances justifient tout ce qui se produit sur terre. La réception de ces textes en fut contrastée : Swedenborg fut déclaré hérétique par le clergé établi mais il eut des contacts avec des savants tels que Wesley et Lichtenberg.

Kant commente les écrits de Swedenborg dans *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. F. Malkani se réfère à l'étude *La folie dans la raison pure : Kant lecteur de Swedenborg* de Monique David-Ménard, qui démontre que la métaphysique peut être une sorte de folie. Il conseille de compléter cette lecture par *Swedenborg in Deutschland* de Ernst Benz, qui inclut dans son étude le théosophe Oetinger et montrer la transmission que ce dernier a assumée envers les romantiques.

Kant se place sous le signe de l'ironie, posant au début des *Träume* la question : comment un philosophe raisonnable peut nier les aspirations d'esprits ? Il avance des arguments contre la métaphysique et critique Leibniz. Mais on voit aussi le malaise de Kant car, en définitive, comment nier la vision d'un autre ? Kant se distancie des divagations de Swedenborg, il ne le considère pas comme un philosophe, se moquant des émotions du public.

Kant parle aussi de Swedenborg dans d'autres textes. Par exemple dans une lettre à Knoblauch. Il y semble beaucoup moins critique. Kant note la polysémie du mot « Geist », impliquant l'intellect et le spirituel. La position de Kant est donc ambiguë. Certains critiques estiment qu'il y a un parallélisme entre la construction d'un idéalisme chez Kant et la « folie ». Mais il ne faut pas oublier que c'est en philosophe que Kant s'intéresse à l'occultisme et à la vision de ce qui est invisible.

Lors de la discussion, la question s'est posée de savoir si l'ironie n'aurait pas été l'unique moyen de remettre en cause ce mysticisme. Il a en outre été souligné que Swedenborg part du « mot » pour remonter vers le « sens ». Et que pour Kant, le magnétisme pourrait être reconnu comme une science le jour où il serait prouvé, ce qui permettrait de laisser la question en suspens.

Pour son exposé intitulé « De la chasse aux fantômes à l'époque de Joseph II », **Françoise KNOPPER** (professeure à l'université de Toulouse Le Mirail) a choisi des textes parus dans les années 1780, époque où les débats sur la croyance aux miracles commencent à perdre de leur actualité et où il est donc de plus en plus aisé de pratiquer une véritable chasse aux fantômes. Elle signale la convergence entre les décrets josphistes combattant la superstition et le relais assuré par des ouvrages destinés à expliquer et justifier ces décrets. Trois documents vont illustrer ces propos :

1. *Legende für den gemeinen Mann*, paru à München chez l'éditeur Johann Baptist Strobl en 1788. C'est une œuvre en quatre tomes. Les trois premiers illustrent une volonté didactique. Il n'est question de fantômes que dans le dernier tome.
2. *Die Hexe von Trommelsdorf, ein komisches Neujahrgeschenk. Das Gespenst, de Sonnenfels.*
3. *Legenden von S. A.[Albrecht]* paru en 1797, à Altona et Leipzig chez l'éditeur Bechtold.

L'ouvrage dispense des conseils pour les gens du peuple: *Legende für den gemeinen Mann zum nützlichen Unterricht über Religion, Welt- und Menschenkenntniß, Folgen der Tugend und des Lasters, Kinderzucht und Ausartung, Gesundheit und Behandlung der Krankheiten an Menschen und Vieh, über Acker- und Feldbau, und allerhand wirthschaftliche Dinge, schädliche und gute Sachen.* Le sous-titre *In Erzählungen unsern herzlich geliebten Mitmenschen des gemeinen Standes vorgelegt, und jedem redlichen Menschenfreunde gewidmet*, agrémenté d'une petite vignette, montre le lien qui se nouait entre la bourgeoisie cultivée et le peuple auquel elle s'adressait. Des récits démontrent que la simplicité du cœur d'un honnête homme, la simplicité d'esprit, l'ignorance de ce qui est bien, ne rendent service à personne quand on est confronté à « certaines situations », c'est-à-dire aux superstitions.

Il s'agit en fait d'un traité comparable à celui de Rudolf Zacharias Becker, *Noth- und Hülfsbüchlein für Bauersleute*. On y trouve peu de « légendes » pieuses, toutefois plusieurs pages sont consacrées à la présentation d'une fête (Rosenfest) qui aurait été instaurée par l'évêque saint Médard (né en 456), et donnerait le bon exemple de l'association du pouvoir civil et du pouvoir religieux comme l'auteur la préconise. Cette fête des roses de Salency est illustrée par une gravure où l'on peut voir, entourés par les paysans endimanchés, une jeune fille et un jeune homme couronnés de roses « pour leur zèle, leur vertu et leur mérite ». L'arbre qui enserre tout le décor est orné des instruments et des fruits des travaux des champs. Il ne s'agit toutefois pas d'un arbre de la liberté, car personne ne danse tout autour. Il symbolise la place du village, le centre de la vie publique. Selon l'auteur, pour organiser une telle fête, le prêtre ou le pasteur devrait se tourner vers le seigneur, de sorte que les enfants soient plus vertueux et que les parents soient encouragés à mieux éduquer leurs enfants, et dans le but de concilier le peuple et les responsables politiques. On remarque néanmoins que les trois musiciens présents sur cette scène de village sont bien à part, à l'arrière-plan, suggérant ainsi qu'il n'est pas fait l'éloge de la musique populaire, qui reste contrôlée à la fois par l'autorité ecclésiastique et par le pouvoir politique.

Le tome quatre est consacré à démonter, à l'aide de preuves scientifiques, les superstitions populaires encore en cours dans les campagnes dans les années 1780 et que l'auteur s'attache à recenser. Il cite l'exemple d'un diable que les habitants d'un village sont censés voir dans un bocal : le prêtre prend un bocal avec quelque chose de noir et tout le monde y voit le diable avec des cornes. Il sort en réalité un puceron du bocal, le place sous une loupe et démontre ainsi que c'est un insecte, grossi par le verre, et non le diable. Il se réfère ainsi aux travaux de physique expérimentale de Georg Christoph Lichtenberg. L'élite intellectuelle veut imposer ses positions en matière de foi et de science. C'est le microscope qui doit avoir le dernier mot. Les ecclésiastiques se comprenaient comme relais du pouvoir, en prenant en charge la mise en application des décrets et en les expliquant de manière plus simple que les juristes. Les réformes posant davantage de problèmes dans les régions catholiques de l'Allemagne du Sud, la clé de l'ouvrage est de faire appliquer les réformes juridiques de tous les conseillers de Joseph II. Cet ouvrage témoigne de surcroît d'une chasse aux sorcières pratiquée par une culture dominante et le clergé qui veut prendre le relais du pouvoir.

F. Knopper rappelle ensuite que l'élite intellectuelle aimait à se distraire en se jouant du thème des fantômes, tout en en réservant la croyance aux milieux populaires. On peut citer les *Volksmärchende* Musäus. Dans la même veine, un périodique satirique a été rédigé uniquement pour railler ce genre d'histoires. Même Sonnenfels, dans le document deux, utilise ce motif des fantômes, avec humour, à la manière de Wieland. (Frédéric II aurait, par exemple, banni les fantômes en Égypte.) Il traite Swedenborg de rêveur en matière de religion. Selon lui, il faut se moquer de toutes les légendes qui ne sont que de pures escroqueries et dont on ne peut que faire la satire. Sonnenfels a aussi écrit des traités

juridiques. Il convient de citer également sa revue hebdomadaire *Der Mann ohne Vorurtheile* qui parut entre 1765 et 1775, dans laquelle, en esprit éclairé, il pourfendait les travers des ordres et des classes sociales de l'Autriche, critiquant sans concession les diverses prérogatives de la fonction ecclésiastique, de l'administration, de la vie politique et de l'armée. À vrai dire, selon F. Knopper, tous ces textes humoristiques ne font peut-être que marquer aussi l'agacement de leurs auteurs qui constatent leur impuissance à extirper définitivement le goût, l'intérêt et même la fascination du public pour ce genre de fantasmagories, car plus l'élite disait ne pas croire aux fantômes, plus elle investissait ce territoire populaire.

D'ailleurs, on voit émerger des romans qui, tout en ménageant une issue apaisante et sans déjà basculer dans le fantastique, font voisiner des scènes où l'étrange fait irruption dans le quotidien. C'est le cas de *Legende von S. A.*, un roman paru en 1797, qui relève de la *Spätaufklärung*. C'est l'histoire d'une jeune veuve qui souffre d'affliction la plus grave et se retire à la campagne pour y passer la fin de sa vie dans la solitude. Au cours de ses promenades, elle croise deux dames dont l'une est pensive, elle les questionne sans obtenir de réponse. Un jour enfin, la dame pensive lui donne un prénom. La jeune veuve désirant connaître son identité demande au couvent l'autorisation d'accéder aux archives. Elle découvre que cette dame pensive avait été égoïste et méchante, ce qui expliquait son attitude. Au moment de cette découverte, la jeune veuve se rend compte qu'elle a été guérie par la lecture, c'est-à-dire le savoir, elle repose le manuscrit et décide de revenir en ville pour reprendre une vie normale. Dans ce roman la présence du fantastique est concrétisée par le passage furtif d'un fantôme. La mélancolie est omniprésente, mais la thématique, en définitive, se passe de la religion, le personnage du moine et les archives faisant partie d'un autre temps. La génération suivante ira plus loin, récupèrera la culture populaire, la transposera et la valorisera par le biais d'une nouvelle esthétique.

F. Knopper tire la conclusion, à travers ces trois documents, que la chasse aux fantômes a alors été un moyen, pour certains représentants du clergé et pour des fonctionnaires, de contrôler le peuple et ses loisirs, mais aussi, en accordant des responsabilités aux classes moyennes, de tenter d'influencer les nobles et de s'immiscer dans l'administration. La lutte contre la superstition s'associe à la lutte contre les idées subversives. Les textes étaient en effet diffusés par les colporteurs, derrière ces histoires de fantômes se cachaient aussi des idées révolutionnaires, colportées par les biais du sournois et du fantastique.

La discussion, lancée par T. Bremer, a porté sur la politisation de ce genre d'écrits, en particulier dans les régions de l'*Aufklärung* catholique et chez les Illuminés de Bavière. Les positions de Strobl et celle du mari de Sophie Albrecht sont significatives de ce courant.

M. Lefèvre rappelle ensuite l'étymologie de « *Legende* », texte à lire ; la racine « *leg* » signifie « élire » : il s'agit donc en fait de la norma fixée par l'élite, la « *lex* » ou loi, qui, une fois écrite, est donc un texte qu'il faut lire – « *ad legendum* » -. C'est sans doute sous cette acception du terme qu'il faut comprendre le titre de l'ouvrage attribué à Strobl, ce qui expliquerait l'absence de légendes populaires dans la majeure partie de son recueil.

Pour ouvrir la réflexion sur le réemploi de la thématique des démons au XXe siècle, il a été demandé à **M Dominique IEHL** de parler de « La place du poète Georg Heym dans la sécularisation du fantomatique, des fantômes et des démons »

M. Iehl rappelle que le poète Georg Heym (1887-1912), qui est en train de publier la traduction des poèmes de cet auteur, est connu en France grâce à plusieurs études réalisées dans les années 1970. Ses œuvres lyriques, souvent des ébauches, ont été publiées en deux ans, en 1911-1912. Né en Silésie dans une famille bourgeoise conservatrice d'un père magistrat austère et d'une mère effacée, il souffre des relations difficiles qui les lient et est écoeuré par les études de droit qu'il a été contraint de faire. Il fréquente le *Nouveau Club de Berlin*, une association d'étudiants et d'artistes fondée en 1909 par Kurt Hiller et y participe à des lectures en public au cours de manifestations qui ont lieu sous le nom de *Neopathetisches Kabarett*. C'est un jeune homme très sportif, très vital et très désespéré, un 'spleener', qui cultive l'amour de la vie et un dionysisme accentué dans la lignée de la vague néoromantique du début du siècle. Il porte Georg Büchner au pinacle,

se référant au troisième acte de *La mort de Danton* : « Le néant est mort, il continue à pourrir ».

D. Iehl distingue trois parts de lyrisme dans son œuvre :

- les images de la nature, de très beaux paysages tempérés par le lyrisme inspiré de Verlaine,
- l'éloge de la Grèce et la nostalgie de l'Antiquité (*Marathon* en 24 chants),
- le dionysisme grotesque et la poésie de décomposition.

Dans ce troisième volet de son œuvre lyrique, on observe toute une démonologie, une démonisation du monde. Les démons sont associés aux images de l'univers, aux animaux comme 'le pulpe jaune de la fièvre' ou 'les chiens rouges de la ville', ou l'image de Baal qui enflamme la ville. La société industrielle est un monde de destruction, les maisons sont des images du meurtre.

Dominique Iehl observe aussi une autre tendance chez Heym, une tendance à l'effacement complet, à la suppression de toute chose. Le fantastique est alors créé par ses images du vide. Heym est un poète du fantomatique qui rejoint le thème de la fin du monde en disant qu'il n'y a plus de place dans ce monde, qu'il faut qu'il s'en aille.

On quitte le démoniaque pour le spectral avec la description du *Hollandais volant* dont le masque dévoile une éternité morte (« eine tote Ewigkeit »). Le voyage sans fin du poème *Ophélie* symbolise le voyage de Heym.

En conclusion, D. Iehl précise que le fantomatique chez Heym réside dans sa peinture de l'effritement complet du monde, de toute chose, car, à partir du moment où on perd la 'Heimlichkeit', on est dans le fantomatique. Heym choisit le vide et s'enfonce dans le vide. C'est le poète de la mort, du mourir. Heym et Trakl reprennent du Baudelaire, mais en plus violent, ils espèrent trouver Dionysos dans la mort. L'homme qui doit les conduire dans la mort, Hermès, disparaît. L'enfer, c'est la vie. Heym vit une vie infernale, sans intérêt.

Cette journée d'études a donné lieu à deux publications importantes :

Cahiers d'Etudes Germaniques n° 62 : *Diabls et spectres ; croyances et jeux littéraires* (articles réunis par Françoise Knopper et Wolfgang Fink), Aix-en-Provence 2012, partie 1, p. 7-261.

Cahiers d'Etudes Germaniques n° 63 : *Diabls et spectres ; croyances et jeux littéraires* (articles réunis par Françoise Knopper et Wolfgang Fink), Aix-en-Provence 2012, partie 2, p. 265-543.