

‘Superstition’ (*Aberglaube*) et organisation des savoirs en Allemagne, ca. 1530 – ca. 1720

Claire Gantet

En 1726, l’un des représentants en vue des ‘premières Lumières’ (*Frühauflklärung*), Johann Georg Walch (1693-1775), définit la ‘superstition’ (*Aberglaube*) en ces termes :

« ... la superstition consiste en une erreur par laquelle on assigne aux choses naturelles et humaines quelque chose de divin, en sorte que cette erreur suscite un affect (*Affect*) non rationnel (*unvernünftig*) dans l’âme rationnelle (*Gemüth*) ; lequel s’empare de toute l’âme de l’homme [...] Lorsqu’il lui est lié un affect non rationnel qui éclate en des actions non rationnelles, alors la superstition apparaît dans sa forme la plus hideuse. Car l’âme rationnelle se révèle avant et après cette erreur occupée de façon dérégulée. Elle cause en particulier une inclination pour l’avarice et la crainte, si bien que l’on se fait de telles imaginations fausses et erronées [...]. Lorsque l’erreur est là, on tombe en proie à nouveau à une espérance et à une crainte non rationnelles, qui conduisent à un culte divin non rationnel. » (Walch, 1775 (1726) : t. 1, „Aberglaube“, col. 2-11, ici col. 2-3)

Cette définition juxtaposait plusieurs éléments, tantôt issus d’une longue tradition héritée de Thomas d’Aquin, tantôt typiques du contexte de la première *Aufklärung*. Si dès l’origine, le terme de ‘superstition’ avait eu une connotation négative, il avait recoupé depuis le début du XVI^e siècle deux aspects. Le terme rassemblait tout ce que l’on considérait devoir relever d’une ritualisation superflue, d’une crainte religieuse exagérée, observée en vue de susciter l’attention divine et d’obtenir un bien – un vaste champ qui recouvrait plusieurs types de comportements religieux (culte indu ou illégitime, vaine observance, divination), apte aussi à servir de repoussoir aux trois confessions qui s’affirmèrent au cours du XVI^e siècle (catholicisme, luthéranisme, calvinisme). Mais très tôt, sauf dans les pamphlets et écrits de circonstance, il ne se réduisit pas à cette acception polémique. On observe plutôt, même dans les controverses doctrinales, que l’emploi des termes ne fut pas indifférent. Face à l’*idolâtrie*, le culte du ou des faux dieux, face à l’*impiété*, le culte non par excès mais par défaut du vrai Dieu, ou face à l’*athéisme*, défaut d’observance du vrai Dieu, la ‘superstition’ se distinguait

par sa dimension scientifique : elle consistait à attribuer un caractère surnaturel aux choses naturelles. Ainsi, elle désignait *ex negativo* la frontière entre le naturel et le super- ou le surnaturel, entre les phénomènes usuels, les faits extraordinaires (comètes, etc.) et les manifestations divines, soit entre la science humaine et la religion transcendante. Ce qui, dans la définition de Johann Georg Walch, relevait plus spécifiquement de la *Frühauflklärung*, c'était l'insistance sur le caractère non rationnel de la superstition, étayé sur une analyse des affects psychiques aptes à susciter la pratique d'un culte religieux « non rationnel ».

Dans la mesure où elles proclament un accès, voire un monopole de la vérité, la religion et la science reposent, chacune à leur façon sur des actes de croyance. L'analyse de l'évolution de la superstition permettra d'étudier comment croyances religieuses et croyances scientifiques ont pu se mêler dans la détermination d'une partition entre le naturel et le surnaturel. Je souhaite donc un instant sortir le sujet des études folkloristes dans lesquelles les historiens l'ont longtemps enfermé, pour relever sa complexité. Car tracer une frontière entre le naturel et le surnaturel signifiait opérer un double découpage : entre le religieux et le non-religieux, et entre ce qui relevait du savoir scientifique (ici les sciences de l'âme) et ce qui y était extérieur. Mais dénoncer un usage comme 'superstitieux', c'était aussi affirmer redresser une vérité, éclairer les 'ignorants', une mission dont la dimension politique devint peu à peu patente. Je me propose d'analyser la variation de ces limites au cours du temps en fonction de la classification des sciences et des conceptions de l'âme. Les sources mobilisées à cette fin sont des traités sur la superstition et sur l'ordre des sciences. Le terme français de 'superstition' rendra le mot *Aberglaube*, une germanisation du latin *superstitio* sans grande nuance lexicale¹.

Dans le Saint Empire, le débat fut particulièrement intense. Dès le début, la (ou les) Réforme(s) protestante(s) se défini(ren)t en effet comme une lutte contre les 'abus' et les 'superstitions' catholiques. À l'issue de la période, l'*Aufklärung* s'affirma comme une lutte contre les 'préjugés' et les 'superstitions', une revendication dont Immanuel Kant hérita lorsqu'il écrivit en 1790 dans la *Critique de la faculté de juger* que « la libération de la superstition se nomme *Aufklärung* » (Kant, s. d. : 53). Deuxième spécificité : contrairement à la France, où au XVIIIe siècle la notion de superstition fut retournée contre la religion en bloc, elle conserva en Allemagne ses connotations scientifique et religieuse, du moins dans le premier tiers du siècle, avant de devenir un objet de dérision condescendante ou de polémique entre médecins.

¹ Cf. Jacob und Wilhelm Grimm, 1854-1960, *Deutsches Wörterbuch*, éd. Leipzig, Hirzel, 16 t., „Aberglaube“, t. 1, col. 32.

Dans les différents emboîtements et configurations de la science et de la religion, trois périodes se dégagent. J'esquisserai d'abord la 'superstition' dans l'ordre de la *divinatio* au XVIe siècle, puis sa fluctuation dans les encyclopédies du savoir du début du XVIIe siècle, avant d'aborder son inscription dans l'éthique et la psychologie empirique, dans la première moitié du XVIIIe siècle.

La première étude de la notion de superstition émana d'un médecin qui, proche des protestants sans se mêler à eux, prenait parti tant sur l'héritage humaniste que sur les turbulences religieuses. Des humanistes italiens néoplatoniciens du XVe siècle, Paracelse (Theophrast von Hohenheim, 1493-1541) retint le cadre épistémologique. L'homme, à ses yeux, ne percevait que les apparences des choses qui se présentaient à ses sens. C'était par l'analyse des signes mis à sa disposition lors de la Création, par l'étude de la nature et la magie ou science des signes, qu'il pouvait extirper la vérité celée. Or l'homme étant un microcosme dans le macrocosme qu'est l'univers, tous les éléments de la nature étaient inscrits en son corps, réceptacle en particulier des influences des étoiles. Entre les processus corporels et les phénomènes naturels et surnaturels, il y avait des relations d'analogie et de continuité, de 'sympathies' et d'antipathies'. Le lieu en l'homme de la communication avec le surnaturel et de la connaissance la plus pure était l'« esprit » (« *mens* », « *animus* », « *Geist* »). La science était donc hiérarchisée selon sa proximité avec le divin. L'annonce de choses futures par la voix divine constituait le degré suprême de la prophétie ; la prédiction par l'observation de la nature, objet de plusieurs sciences (astronomie, médecine, philosophie, physionomie, chiromancie) le second degré ; l'étage suivant était la *divinatio* ou connaissance que l'homme tirait des signes, au sein de laquelle les rêves, apparitions et révélations prenaient une place de choix ; le degré suivant était la prédiction par le recours aux esprits, dénommée *Sortilegium* ou par un pacte avec un esprit (*geomantia*, *austromantia*, *pyromantia*, *hydromantia*) ; enfin, en bas de l'échelle, se trouvaient les augures ou prédiction par l'observation des vols d'oiseaux, entrailles d'animaux, vent, boules de cristal, assimilée à de la 'superstition' (Paracelsus, t. IV, 1932 : 72-75).

La question essentielle suscitée par la Réforme et l'émergence de mouvances spiritualistes (anabaptistes, 'enthousiastes' ou *Schwärmer*, qui contestaient la légitimité des sacrements ecclésiastiques ou 'cérémonies extérieures' au profit d'inspirations directes par le biais de visions ou de rêves) était ce que signifiait 'croire'. Paracelse fit sienne la critique protestante du salut par les œuvres, mais sortit la 'superstition' de son cadre polémique pour lui donner une assise épistémologique. La magie confirmait et renforçait la foi – ainsi lors de

la Nativité, lorsque les trois rois Mages, grâce à leur science, trouvèrent le nouveau-né -, sauf lorsque, mal employée, elle tournait à l'« enchantement » ou au « sortilège » (« *Zauberei* »), c'est-à-dire à la « superstition » (Paracelsus, t. IV, 1932 : 299-303). Ainsi, la contemplation des reliques ou des images religieuses, l'observation de rites indus provoquaient un mouvement du corps, des soupirs, qui suscitaient une croyance, responsable à son tour d'œuvres ou pratiques superstitieuses (Paracelsus, t. IV, 1932 : 205).

La superstition qualifiait ici aussi bien des pratiques non christianisées de prédiction du futur qu'un processus psychique aboutissant à la formation de la croyance sans médiation intellectuelle. Mais la source de cette seconde acception restait la polémique protestante contre les images, les reliques et pratiques cultuelles catholiques.

Comme l'ensemble des protestants, Paracelse s'attachait à réfuter les anabaptistes ou 'enthousiastes' et leur valorisation du rêve et de l'illumination comme moyens de communication avec Dieu. Cela contribua sans nul doute à sa profonde réception jusque dans les rangs les plus orthodoxes, qui s'employèrent à définir la 'vraie croyance'.

C'est ainsi pour conférer un fondement scientifique à la réfutation de la valorisation anabaptiste de l'« esprit » (*Geist*), des visions et des rêves que le traité sur l'âme le plus lu et enseigné, au XVIe siècle, dans les universités protestantes, fut rédigé - et par un disciple de Luther, Philipp Melanchthon. Et c'est le gendre de Melanchthon, Caspar Peucer (1525-1602), qui rédigea la somme sur le thème de la science et la divination - un texte très influent puisqu'il fut édité au moins dix fois en latin jusqu'en 1607. Il juxtaposait plusieurs grilles de lecture.

Comme Paracelse, il mettait en valeur la *divinatio* consistant à collecter et ordonner les signes et à en tirer des conjectures ; elle se déclinait en diverses sciences, chacune attachée à un ensemble de signes. Comme Paracelse, il distinguait la magie, « évocation de bons démons pour obtenir quelque bien », des « enchantements » (« *incantationes* ») « par lesquels on aspire à changer le cours de la nature, qui sont de fausses imaginations », « évocation de mauvais démons pour offenser autrui ». Les augures étaient aussi considérés comme de la superstition. La *divinatio* se divisait ainsi en trois grandes catégories, selon qu'elle était divine, naturelle ou diabolique, si bien qu'il était loisible de « séparer les divines des naturelles et des impostures » pour faire pièce aux 'enthousiastes' qui prenaient leurs visions et rêves diaboliques pour des messages divins. La « superstition » caractérisait la confusion générale entre ces trois plans, divin, naturel, diabolique.

L'idée de fond de ce traité était en effet que le monde avait reçu lors de la Création un ordre déterminé ; employer une créature à des fins qui contrevenaient à l'ordre de la nature voulu par Dieu était un « abus ». Caspar Peucer juxtaposait à cette idée de base deux schémas.

Le premier – typique des écrits protestants du milieu du XVI^e siècle – était la diabolisation du mal. Les anabaptistes étant promus au rang d'émissaires du diable, la superstition devenait elle-même l'œuvre du diable. Dans la tradition augustinienne, le diable, défini comme un être doté d'un « corps aérien », dominait l'air où il se déplaçait très rapidement en précipitant des vapeurs et des exhalaisons qui créaient des pluies, des tempêtes ou des apparitions susceptibles de prendre la forme de spectres. Ces vapeurs empoisonnées atteignaient l'homme, *via* les cinq sens extérieurs, par l'imagination, imprégnée de visions viciées dénommées « illusions » ou « fantômes », par l'entendement.

Le deuxième schéma développait cette ébauche d'interprétation physiologique de l'œuvre du diable. Une « sympathie admirable » existant entre les mouvements du cerveau et ceux du cœur, appelés affections ou affects, les imaginations du cerveau infectées par le diable étaient portées via les nerfs en appréhensions au cœur qui les transmettait sous forme d'affections au cerveau et les traduisait en actions, inclinations et mœurs. Il convenait donc d'inculquer dès la plus tendre enfance des « tableaux de la vraie doctrine » aux entendements malléables de sorte à façonner des comportements « non superstitieux » ou « moraux » (Peucer, 1553 : I, 1 et II, V).

Dans les traités de la fin du XVI^e siècle, le diable le disputa à l'interprétation médicale. Célèbre pour sa défense des sorcières, victimes à ses yeux d'une illusion provoquée par une pathologie mélancolique, et non actrices du sabbat avec le diable, Johannes Wier/Weyer (1515-1588) définit la superstition comme l'attribution de causes surnaturelles à des phénomènes naturels, résultat d'un désordre naturel (la folie) ou artificiel (une drogue, un onguent), ou d'une imagination dévoyée par le diable. L'antidote, à ses yeux, était la médecine. La superstition consistait aussi à chercher à connaître l'avenir et les choses cachées : l'occulte commençait à ne plus être le fondement du savoir. Wier énumérait un ensemble de pratiques fondées sur un jeu de correspondances symboliques, visant à obtenir un surcroît de puissance sur les êtres et les choses par la conciliation de forces mal connues. Il ajoutait des considérations plus traditionnelles sur le culte d'un faux dieu, voire du diable, ou un culte indu porté au vrai Dieu (Wier, 1563 : V). La conscience de la spécificité des ethos respectifs des médecins, des juristes et des théologiens se mêlait à la polémique confessionnelle traditionnelle.

La fin du XVI^e siècle et la première moitié du XVII^e siècle furent marquées par un mouvement de classification du savoir, animé en partie par la réception du ramisme, un courant pédagogique issu de l'œuvre du calviniste Pierre de La Ramée et visant à rassembler tout le savoir sous la forme de diagrammes. Ce mode de visualisation du savoir fut rapidement adopté à des fins didactiques, toutes confessions confondues, non sans résistance toutefois de la part des facultés de théologie adeptes de la scolastique aristotélicienne. Face aux luthériens, plus soucieux de préserver la spécificité de la Révélation comme source de connaissance, des calvinistes et des jésuites échauffèrent des projets de science universelle destinés à manifester l'union de la science et de la religion. Ces ébauches portèrent cependant les traits d'une période d'indécision, de redéfinitions.

Préparée dans le contexte du mouvement de 'seconde Réforme' de la théologie, de la liturgie et de la société et porteuse de ses aspirations pédagogiques, médicales et hermétiques, l'*Encyclopaedia* de Johann Alsted (1588-1638), publiée dans l'académie calviniste d'Herborn en 1630, présentait sous forme topique et systématique une science universelle ordonnée en 37 disciplines sur 5000 folios, selon l'ordre de l'essence (*ordo essendi*) et celui de la connaissance (*ordo cognoscendi*). Alsted s'employait à embrasser non seulement le cercle des disciplines connues, mais aussi l'ensemble des opinions philosophiques sur chacune d'entre elles. À cette fin, il combinait dans le plus grand éclectisme l'aristotélisme, le ramisme, les arts de la mémoire médiévaux et les spéculations astrologiques de Raymond Lulle. Cela revenait tout d'abord à marginaliser la *divinatio* qui, loin de rassembler tout le savoir, était réduite à la magie et rangée avec la cabbale, la philosophie occulte et l'alchimie, regroupées à côté de la gymnastique et de sciences exotiques dans le septième et dernier tome, intitulé « disciplines autres complexes » (« *farragines disciplinarum* »). La magie, la philosophie occulte et l'alchimie ne relevaient ni de la vraie science ni du diabolique, mais d'une sorte de 'magasin des curiosités'.

Cette extraction de la *divinatio* hors du *cursus philosophicus* usuel ne trouvait toutefois pas de pendant dans le corps du texte. L'alchimie par exemple était définie comme « l'art de préparer correctement la médecine la plus pure pour perfectionner le corps humain et les métaux imparfaits » (Alsted, 1989 : 2275. a. 1), la cabbale comme « l'art qui s'emploie à expliquer le texte hébreu de l'Écriture sainte de façon plus profonde » en vue de « la conservation et la propagation des mystères de l'Écriture sainte » (Alsted, 1989 : 2279. b. 1, 2273. b. 7). Dans le reste de l'*Encyclopaedia*, l'astrologie était considérée comme une science légitime, de même que la médecine paracelsienne. Cette tension dans le texte et le principe de classification des sciences exprimait un tournant. Tandis que jusqu'à la fin du siècle, maints

médecins paracelsiens avaient pignon sur rue dans des cours allemandes et que l'alchimie était une pratique publique, à l'orée du XVIIe siècle, l'adéquation entre l'« eau divine » des alchimistes et l'eau baptismale, l'identification entre les pouvoirs des alchimistes au miracle de la Création et de la résurrection avait suscité la méfiance. Les savants ne cessèrent pas leurs activités occultes, mais les pratiquèrent dorénavant de nuit (Hotson, 2000 : 154-157). La professionnalisation contribua ainsi à infléchir les pratiques puis, dans un second temps, les taxinomies savantes.

Cette latitude caractérisait également l'œuvre du jésuite Athanasius Kircher (1602-1680) qui, dans son *Ars Magna Sciendi* (1669), juxtaposait différents systèmes de classification des sciences. Dans la médecine, il plaçait la « médecine chimique » fondée sur des idées paracelsiennes, et la « médecine magique » « qui utilise des signes, des caractères, des amulettes ou d'autres 'rites superstitieux' pour chasser les maladies ». Dans les « sciences discursives », il mettait les « divinatoires », divisées en « astrologie judiciaire », « physiognomie » (étude du tempérament d'une personne et de son avenir d'après les traits de son visage) et « sortilèges ou sciences superstitieuses » ; mais celles-ci étaient rangées au même niveau que d'autres savoirs très prestigieux tels la grammaire, la rhétorique, la dialectique, la poétique et la logique, c'est-à-dire les disciplines du *trivium* par lequel tout étudiant entamait son parcours universitaire.

L'hypothèse que je souhaite esquisser est que ces nouvelles classifications des sciences pourraient aller de pair avec une promotion de la métaphysique et un déclasserement de l'art de la mémoire sur lequel était fondée la connaissance ainsi que de l'épistémologie du merveilleux. Selon l'art de la mémoire, formulé pour la première fois par Simonide de Céos (ca. 556-468), on mémorisait un discours complexe et abstrait en le décomposant et en plaçant chacun de ses éléments dans des 'lieux' (*loci*) que l'on imprimait dans la mémoire au moyen d'images émotionnelles. Au fil du temps, on articula cette conception à la théorie aristotélicienne de la connaissance selon laquelle d'une part la connaissance commençait avec l'étonnement, et d'autre part toute pensée provenait d'une stimulation des cinq sens extérieurs, transmise sous forme d'image mentale par le biais de l'imagination vers l'entendement.

Le déclasserement de l'art de la mémoire dans les traités encyclopédiques pourrait accompagner l'inflexion épistémique générale par laquelle la réalité était peu à peu appréhendée non plus comme un ensemble de signes, mais de faits. Johann Alsted définissait encore la magie comme « l'art attaché aux effets merveilleux [*apotelesmas*], et incroyables au vulgaire » (Alsted, 1989 : 2267). Cent ans plus tard en revanche, Walch, dans son

Philosophisches Lexicon, ne caractérisait plus la magie par sa relation au merveilleux, mais comme « une connaissance des choses secrètes et cachées, que l'on met au jour au moyen d'effets étranges et inhabituels qui semblent aller au-delà des forces naturelles » (Walch, 1775 (1726) : t. 2, „Magie“, col. 16-22, ici 16). La promotion du fait face au signe aurait accompagné la relégation de la magie comme ‘art superstitieux’.

La deuxième caractéristique des encyclopédies du savoir est qu'en visualisant sous forme de diagrammes la science dans ses limites relatives aux facultés et affections de l'âme, elles tendaient à substituer à la problématique des relations de l'âme et du cosmos celle des liens entre l'âme et le corps.

À l'issue du XVIIe siècle, les critiques se multiplièrent contre ces classifications qui reposaient sur le postulat optimiste d'une corrélation entre les savoirs et la mesure de l'intellect humain, et attribuaient la superstition au savoir (dans la tradition de la *curiositas*), plus qu'au sujet connaissant. Ce n'est pas un hasard si les auteurs des innombrables traités sur la superstition entre 1690 et 1720 furent très majoritairement des luthériens adeptes de l'éclectisme des sciences qui reprirent le thème, ébauché au milieu du XVIe siècle, de l'imagination mélancolique superstitieuse. Dorénavant, c'est toutefois à travers la question des relations entre l'âme et le corps que l'on formula des critères de vérité. Il s'ensuivit une ‘pathologisation’ de la superstition.

Le débat fut lancé par Gottfried Arnold (1660-1714) qui, en 1688, en vue de soutenir les nouveaux ‘enthousiastes’, les piétistes, affirma que les différentes Églises au cours du temps avaient assimilé les dissidences religieuses à des erreurs dogmatiques au lieu d'observer le comportement desdits hérétiques. Or ceux-ci avaient dévié de la norme de la Bible non par un vice de doctrine, mais à cause de leur constitution physique. Il déclencha une vive discussion sur le rêve et sa dimension pathologique, sur l'enthousiasme et les critères de la vérité. Elle rebondit sous l'influence de la réception du *Tractatus theologico-politicus* où Spinoza attribuait les représentations de Dieu que les hommes se sont fait au cours de l'histoire à leur tempérament et leur imagination. La controverse fut animée par la publication de divers écrits qui niaient la réalité du sabbat des sorcières et réduisaient le diable à un principe moral. La superstition devint ainsi un problème éthique, politique et médical.

Nombre d'auteurs renouèrent avec la tradition galénique des humeurs et tempéraments (sanguin, mélancolique, coléreux, flegmatique) en vue d'expliquer le comportement moral. Directement suscité par l'œuvre de Gottfried Arnold, l'opuscule de Christian Thomasius (1665-1728) *An Haeresis sit crimen?* (1697) distinguait une « croyance du cerveau » d'une

« croyance du cœur », plus subtile. La superstition était un « préjugé », une erreur du cerveau, plus précisément de l'entendement. Elle reposait la plupart du temps sur un « préjugé d'autorité » (*praejudicium auctoritatis*), c'est-à-dire sur la croyance aveugle au récit d'autrui, due à un « manque de réflexion ». Thomasius invitait à sonder le statut épistémologique du témoignage et inscrivait la superstition dans la nature humaine. La volonté était guidée soit par l'« amour raisonnable », base de la vie sociale, soit par trois affects négatifs principaux, l'ambition, l'avarice et la volupté, issus de combinaisons de corpuscules dans le sang. Pour Thomasius ainsi que pour certains de ses successeurs qui radicalisèrent sa pensée, tel Nikolaus Hieronymus Gundling (1671-1729), la superstition était le résultat d'un certain dosage des éléments du sang et d'une circulation sanguine lente, paralysant l'action de l'âme, provoquant l'avarice et la crainte. Gundling alla jusqu'à définir le tempérament comme une „*concretio corporis in anima*“ (Pott, 1992 : 278-287, 304-309).

Les apories de cette interprétation ne tardèrent pas à apparaître. L'anthropologie pessimiste de Thomasius, sa théorie rigide des tempéraments corporels et moraux, le postulat que ces types étaient invariables au cours de l'histoire annihilèrent tout espoir de correction et d'amélioration, base de l'éthique. C'est pourquoi d'aucuns, tel Andreas Rüdiger (1673-1731), s'attachèrent à séparer les tempéraments moraux des facteurs médicaux et tendirent à remettre en honneur le rôle directeur de l'âme dans et sur le corps.

C'est en plaçant au centre de son intérêt le fonctionnement des facultés de l'âme que Christian Wolff fonda une psychologie empirique indépendante de la métaphysique. Dès les années 1720, il évoqua le lien étroit entre les appétits ou désirs (*appetitus, Begierde*) et une connaissance (*repraesentatio*) du bien et du mal. Les impressions sensuelles et l'imagination fournissaient des représentations claires mais indistinctes qui s'alliaient selon le degré de leur intensité aux appétits sensuels, les affects. L'appétit devenait volonté lorsque par la médiation de l'entendement et de la raison, des représentations claires et distinctes du bien et du mal se formaient. La volonté était ainsi définie comme un *appetitus rationalis*, fondement de la liberté. La mission de l'éthique consistait à arracher l'homme à l'esclavage de ses affects et améliorer sa volonté en l'associant à l'entendement.

La pensée de Wolff fut popularisée par Georg Friedrich Meier (1718-1777) qui, en 1761, l'appliqua à la superstition. Rompant définitivement avec le schéma des quatre humeurs (cf. ci-dessus), il développait une analyse des facultés psychiques inférieures impliquées dans la superstition. Son pouvoir s'expliquait par le fait qu'elle jouait aux niveaux de la perception sensuelle, de l'imagination, et des affects. Elle transgressait ainsi le fonctionnement des facultés épistémologiques (entendement, raison, imagination, poésie, etc.) et appétitives

(volonté, affects et passions) de l'âme. Ainsi, si le jeu de peu de facultés suffisait à la produire, elle s'approchait de la folie.

Même si elle ne se confond pas avec le luthéranisme, l'histoire de la 'superstition', en Allemagne, lui est fortement liée. Par souci d'autolégitimation, ils firent du discours contre les « superstitions catholiques » un trait de leur identité. En vue de rehausser la transcendance du Dieu tout-puissant, ils le présentèrent capable d'intervenir à tout moment en envoyant des signes de son courroux aux hommes : les phénomènes surnaturels. Enfin, en conséquence de leur anthropologie pessimistes, ils présentèrent le diable s'attaquer non pas seulement au corps, comme dans la pratique catholique des exorcismes, mais l'âme *via* l'imagination.

Au XVIe siècle, surtout donc chez les auteurs luthériens attentifs à préserver l'hétérogénéité des sources de connaissance, la superstition était considérée comme un agent extérieur apte, en particulier chez les mélancoliques, à pénétrer l'esprit humain par le biais de l'imagination. Au XVIIe siècle, par désir de parvenir à une organisation encyclopédique du savoir, des érudits soulignèrent l'unité de la science, sa conformité avec la religion et son ordonnancement culminant avec la métaphysique, et s'appliquèrent à inventer des catégories pour chaque domaine du savoir (d'où l'apparition de la pneumatologie ou science de l'âme spirituelle). Ils mirent à part des sciences dites superstitieuses, dans lesquelles ils tendirent à placer la magie, l'alchimie et la divination. Au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles, des savants – surtout luthériens – revinrent à l'éclectisme et centrèrent le débat autour de la question du commerce de l'âme et du corps, rendant problématique la définition de la vérité. La superstition étant considérée comme une propriété du sujet connaissant, les premiers *Aufklärer* renouvelèrent le paradigme de la mélancolie en en proposant une analyse morale puis psychologique.

Lorsque l'*Aufklärung* s'afficha comme un combat contre la superstition, les philosophes se partagèrent entre le sourire condescendant face à ce qui tenait à perdre un statut scientifique, et la pathologisation du phénomène, ancrée dans une analyse de plus en plus défiante de l'imagination. Le diable avait certes disparu, mais il avait été remplacé par la folie. C'est ainsi que Kant définit la superstition comme une « *Krankheit des Gemüts* », « maladie de l'âme rationnelle ».

Références

Sources :

Alsted Johann Heinrich, 1989, *Encyclopaedia [septem tomis distincta]. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Herborn 1630 mit einem Vorwort von Wilhelm Schmidt-Biggemann und einer Bibliographie von Jörg Jungmayr*, 4 t., Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Arnold Gottfried, 1967, *Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

Gundling Hieronymus, 1713-1715, *Via ad veritatem*, Pars I-III, Halle.

Kant Immanuel, 1790, *Kritik der Urteilskraft*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Akademie Verlag, t. XI.

[Kircher Athanasius], 1669, *Athanasii Kircheri ars magna sciendi, in XII libros digesta...*, Amstelodami, Waesberge & Weyerstræet, 1669.

Meier Georg Friedrich, 1761, *Philosophische Betrachtungen über die Christliche Religion*, 1761-1767, pièce 1, not. Id., *Von der Macht des Aberglaubens über die menschlichen Gemüther*, Halle.

Paracelsus, 1926-1932, *Sämtliche Werke*, éd. par Bernhard Aschner, Iéna, Verlag von Gustav Fischer, ici t. 4 (1932).

Peucer Caspar, 1553, *Commentarij De praecipvis Divinationvm Generibvs*, Wittenbergae.

Thomasius Christian, 1987 (1^e éd. 1986), *Vom Laster der Zauberei. Über die Hexenprozesse. De Crimine Magiae. Processus Inquisitorii contra Sagas*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag.

Walch Johann Georg, 1775 (1^e éd. 1726), *Philosophisches Lexicon*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Reprint de l'éd. Leipzig.

Wier Johannes, 1563, *De Praestigiis Daemonum, et in cantationibus ac veneficiis*, Basel, per Ioannem Oporinum.

Wolff Christian, 1720, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen und allen Dingen überhaupt...*, *Deutsche Metaphysik*, Halle. Reprint de l'édition Halle 1751 éd. par Jean École, Hildesheim, Olm, 1983.

- Littérature secondaire :

Clark Stuart, 1997, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Daston Lorraine, 2001, *Wunder, Beweise und Tatsachen: Zur Geschichte der Rationalität*, Francfort sur le Main, Fischer, (Fischer Taschenbuch Wissenschaft, 14763).

Hotson Howard, 2000, *Johann Heinrich Alsted, 1588-1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford, Clarendon Press.

Pott Martin, 1992, *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag (Studien zur deutschen Literatur, 119).

Schings Hans-Jürgen, 1977, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

Webster Charles, 1982, *From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science*, Cambridge et al., Cambridge University Press.