Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Recherches sur les courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Antoine Faivre

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/340>

DOI : 10.4000/asr.340

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 321-328

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Antoine Faivre, « Recherches sur les courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 22 octobre 2008, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/340> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.340>

Recherches sur les courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

I. Approches méthodologiques et constructions théoriques [depuis 1964 environ] portant sur l'objet de la spécialité

Dans le cadre de ce sujet annoncé pour la première heure, nous avons – à la demande légitime de certains étudiants et élèves – consacré cette année la conférence à une classification très générale des manières d'entendre le champ couvert par la spécialité « ésotérisme occidental ».

En introduction, nous avons d'abord brossé un historique de la Direction d'études (donc, depuis 1964) ainsi que des deux autres chaires affectées à la dite spécialité : l'une, créée en 1999 à l'Université d'Amsterdam (« Histoire de la philosophie hermétique et des courants apparentés ») ; l'autre (« Traditions ésotériques occidentales »), créée en 2006 à l'Université d'Exeter (UK) ; ensuite, nous avons exposé en quoi consiste une Société internationale récemment constituée, la « European Society for the Study of Western Esotericism », en montrant l'intérêt qu'elle présente pour les étudiants et élèves travaillant dans notre Direction d'études.

Quant à notre classification, elle porte sur ce qui nous paraît, au sein du monde académique, distinguer les uns des autres les chercheurs « généralistes » – ceux qui traitent d'« ésotérisme occidental » en général – en matière de délimitation du champ couvert par l'objet. En effet, s'il existe bien parmi eux un consensus quant au choix d'aborder l'« ésotérisme occidental » en suivant une démarche objectivante, cela n'implique pas pour autant que tous découpent ce champ selon les mêmes critères. Distinguons donc cinq cas de figure ; ci-après : (1), (2) (3), (4), (5).

Les quatre premiers cas de figure portent essentiellement sur des courants que l'on pense pouvoir identifier comme tels et, partant, sur les discours illustrant ceux-ci. (1) et (2) ont en commun de limiter le champ à la période qui s'étend de l'aube de la Renaissance à nos jours. Mais alors que dans (1) « occidental » porte sur les seuls courants situés à l'intérieur de la culture chrétienne (au sens large), dans (2) cet adjectif porte, en plus, sur d'autres courants, notamment sur ceux qui relèvent de la sphère islamique ou hébraïque, par exemple (comme

Kabbale juive et soufisme). Dans le cas (1), il s'agit seulement d'étudier l'influence de ces derniers sur ceux qui relèvent de la sphère chrétienne. Quant à (3) et à (4), ils ont en commun de porter sur les courants ésotériques occidentaux compris sur une période beaucoup plus longue, qui va de l'Antiquité tardive jusqu'à nos jours. Mais alors que dans (3), « occidental » s'entend comme dans (1), (4) étend le champ à tous les courants couverts par (2).

En résumé, compris comme un ensemble de courants, « ésotérisme occidental » se décline de quatre manières, selon qu'ils sont dits :

(1) modernes, mais seulement situés dans la sphère culturelle chrétienne au sens large (à l'exclusion, donc, de courants spécifiquement juifs ou islamiques, par exemple) ;

(2) modernes, tant ceux qui font partie de la sphère culturelle chrétienne, que ceux (spécifiquement juifs ou islamiques, par exemple) n'appartenant pas à celle-ci ;

(3) présents tout au long des vingt derniers siècles, mais seulement situés dans la sphère culturelle chrétienne au sens large (à l'exclusion, donc, de courants spécifiquement juifs ou islamiques, par exemple) ;

(4) présents tout au long des vingt derniers siècles, y compris ceux (spécifiquement juifs ou islamiques, par exemple) qui sont situés hors de cette sphère culturelle chrétienne.

Le cas (1), qui correspond au modèle opératoire proposé aux alentours de 1990 par le conférencier, a notoirement contribué à fonder épistémologiquement et institutionnellement l'objet de la spécialité ; non que toutes les caractéristiques de ce modèle aient toujours été adoptées telles quelles, mais c'est peu ou prou dans son sillage que s'inscrivent les approches des « généralistes » relevant de (1) et même de (3). Au champ théoriquement couvert par notre Direction d'étude correspond (1). Au choix de (3) correspondent, par exemple, le *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* paru en 2005, et la revue *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* qui a commencé à paraître en 2001. L'expérience montre que la co-existence de (1) et de (3) ne pose pas de problèmes sémantiques et programmatiques considérables. De fait, ils font plutôt bon ménage, tant il est vrai qu'il existe, dans les quinze premiers siècles, des courants présentant avec ceux de la période dite moderne des ressemblances évidentes, et que nombre de ceux qui sont dits « modernes » si situent dans la mouvance de ceux-là. Quant à (2) et à (4), leur rapport avec (1) et (3) est davantage problématique. D'autre part, en raison de l'extensivité du champ qu'ils couvrent, ils tendent tous deux, sinon à déboucher sur un cinquième cas de figure, du moins à en favoriser l'existence.

Selon (5), en effet, il ne s'agit pas tant d'entendre par « ésotérisme occidental », voire par « ésotérisme » tout court, un ensemble de courants identifiés comme tels, que de repérer, là où on pense la déceler, la présence de certaines attitudes ou projets d'ordre philosophique (au sens large) comme, par exemple, « la recherche d'une connaissance absolue », ou la présence de certains « procédés

de discours » dont il s'agit alors d'étudier les modes de fonctionnement et de circulation. En traitant des récents travaux de Kocku von Stuckrad (voir *Annuaire* 114 [2005-2006], p. 366-371), nous avons déjà abordé cet intéressant cas de figure. Par son orientation résolument « etic », (5) se distingue lui aussi (c'est-à-dire, à l'instar des quatre autres) de l'école phénoménologique et se démarque de tout essentialisme. Il n'en étend pas moins de façon considérable le champ de l'« ésotérique », dès lors que par sa nature même il débouche sur une incitation à pratiquer une forme de comparatisme en matière de Sciences Religieuses ou de Philosophie, et du même coup annexe à son territoire maints paysages que les quatre premiers cas de figure ne contiennent pas ; inversement et logiquement, ce qui relève de ceux-ci en matière d'auteurs ou de courants risque de se trouver relégué au second plan ou passé sous silence.

II. Les illustrations des œuvres de Böhme par Michael Andreae (1682)

Nous avons présenté un exemple d'art visuel relevant du courant théosophique chrétien. Il s'agit d'une série de gravures sur cuivre illustrant les « œuvres complètes » (pour l'époque...) de Jacob Böhme, dans l'édition de 1682 (Amsterdam) procurée par Johann Georg Gichtel. L'auteur de ces illustrations a tenté de traduire en images les visions et le système théosophique de Böhme, en conférant une forme figurative aux divers niveaux interconnectés de réalité (humain, naturel, céleste, supercéleste) que ce visionnaire avait, de 1610 à 1624, décrits dans sa prose. L'artiste s'est ainsi efforcé de saisir la nature de la *Zentralschau* (vision, ou contemplation « centrale ») dont Böhme pensait avoir été gratifié. Gichtel lui aussi a prétendu avoir été l'objet d'une telle grâce, mais il devait échoir à quelqu'un d'autre de réaliser les dites illustrations. Leur paternité ne fut découverte que récemment par Frank Lamoën (voir son article « Der unbekannte Illustrator : Michael Andreae », dans *Jacob Böhmes Weg in die Welt*, Amsterdam 2007). Chacune de ces belles gravures sur cuivre (une vingtaine) est imprimée sur une page de 10/16 cm, pliée et collée sur la page de titre du traité correspondant. Un court commentaire anonyme l'accompagne, et un écrit publié en 1731 prétend fournir des explications complémentaires de l'ensemble. Toutefois, aucun de ces deux textes ne nous aide beaucoup à interpréter les significations ; quant aux commentaires qu'en a donné Christoph Geissmar dans son excellent livre *Das Auge Gottes. Bilder zu Jakob Böhme* (Wiesbaden 1993), qui contient une vraie mine d'informations bibliographiques, ils portent seulement sur certains des thèmes récurrents.

Après avoir développé ces aspects proprement historiques, nous avons entrepris de commenter trois de ces gravures. Elles accompagnent, respectivement : le premier traité, qui contient une biographie de Böhme ; le traité *Sechs Theosophische Punkte* ; et le traité *Der Weg zu Christo*. Il ne s'agissait pas, bien entendu, d'en proposer une herméneutique de type essentialiste ou universaliste, à laquelle ces images ne se prêteraient que trop facilement (de les considérer, par exemple, comme des « mandalas »), mais plutôt d'essayer d'assumer le rôle du « spectateur idéal » – celui qui entend respecter les intentions qui ont pu être celles de l'artiste. Ainsi, en nous référant à ces trois gravures en

particulier (mais aussi à l'ensemble de la série), nous avons tenté de les replacer dans le contexte historique qui est le leur, celui de la production de planches emblématiques dont la littérature théosophique et alchimique du xvii^e siècle (et dans une moindre mesure, du xviii^e) fut prodigue ; également, dans le contexte des traités qu'elles sont censées illustrer, étant entendu qu'une image ne correspond pas nécessairement au contenu du traité qu'elle est supposée illustrer. Nous avons aussi tenté de montrer qu'en dépit du style iconographique destiné à créer une impression de mystère, leur caractère énigmatique est susceptible de se dissiper une fois repérées dans les traités de Böhme les clefs permettant de déchiffrer les significations – sans que pour autant nous fussions parvenu à fournir une interprétation exhaustive des éléments contenus dans les trois images principalement retenues. Enfin, à la lumière de cette présentation nous avons commenté l'heureuse expression de Pierre Deghayé qui voyait dans la théosophie chrétienne une « théologie de l'image ».

III. Nouvelles enquêtes portant sur l'« éloquence magique »

Nous avons poursuivi l'étude commencée l'an dernier sur « magnétisme animal et théosophie » (voir *Annuaire* 113 [2004-2005], p. 341s), en mettant cette fois l'accent sur ce que nous avons déjà appelé alors « éloquence magique ». Nous entendons par là une certaine catégorie de discours tenus par des personnes dites « clairvoyantes », lesquels portent sur des « réalités ultimes » : le sujet fait une expérience de type noétique (« gnostique »), en ceci qu'il pense avoir accès à des mystères ontologiques concernant, par exemple, le monde divin, le mésocosme (situé entre le monde divin et le nôtre), les côtés « cachés » de la Nature, les liens qui unissent tous ces niveaux, etc. Cette catégorie de discours, riches en descriptions de visites dans des paysages de l'au-delà, nous a paru devoir être désignée spécifiquement – par ce terme « éloquence magique », en l'occurrence –, pour la distinguer de celle qui porte sur des récits d'expériences de clairvoyants avec des entités appartenant elles aussi à l'au-delà (comme anges et/ou défunts), mais non pas sur ces « réalités ultimes » et ces paysages mentionnés *supra*. Cela dit, les dites entités sont aussi presque toujours présentes dans la première de ces deux catégories.

Notre terme « éloquence magique » s'applique à une grande partie de la littérature théosophique chrétienne, qu'il s'agisse de Jacob Böhme au xvii^e siècle ou d'Emanuel Swedenborg au xviii^e. Mais il s'applique aussi à certaines « révélations » consignées d'après des discours tenus par des sujets en état dit de « sommeil magnétique » (c'est-à-dire, provoqué dans le cadre de pratiques relevant du magnétisme animal). Dans le sillage de notre conférence de l'an dernier, celle de cette année a porté, d'une part, sur des exemples de « révélations somnambuliques » choisis parmi ceux dont la première moitié du xix^e siècle fut prodigue ; et d'autre part, sur la manière dont certains magnétiseurs et philosophes de la même époque s'en sont fait les commentateurs. Parmi ceux-ci figurent, notamment, des représentants de ce qu'on appelle la *Naturphilosophie* romantique allemande, qui fleurit de la fin du xviii^e jusqu'au milieu du xix^e siècle.

Pour le domaine francophone, les phénomènes rapportés par Alphonse Louis Cahagnet, qui se seraient produits dans sa maison d'Argenteuil, ont retenu particulièrement notre attention. Ce contemporain d'Éliphas Lévi nous apparaît comme une des principales figures du courant dit occultiste à ses débuts. Il fut aussi l'un des plus actifs propagateurs du swedenborgisme en France. Dans les années 1840 il a commencé à réunir autour de lui diverses personnes en vue de les magnétiser. Parmi elles figuraient surtout, comme producteurs d'éloquence magique, Adèle Maginot et Bruno Binet ; leurs récits visionnaires figurent dans l'ouvrage principal de Cahagnet, *Arcanes de la vie future dévoilés*, dont le premier volume parut en 1845. On y trouve, notamment, des récits de voyages dans les sphères célestes, souvent effectués avec Swedenborg pour guide. Nous avons commenté un certain nombre de ces textes. Pour le domaine anglo-saxon, nous avons évoqué l'an dernier le cas d'Andrew Jackson Davis aux États-Unis, et cette fois nous nous sommes penchés sur celui de Harriet Martineau en Angleterre. Connue surtout comme journaliste politique, elle fut aussi, dans les années 1843 à 1845, un excellent sujet pour ses magnétiseurs. Au cours de l'année 1844 elle publia dans la revue *Athenaeum* une partie de ses expériences, sous le titre « Letters on Mesmerism ». En état de transe il lui arrivait de voir la marche suivie par la race humaine tout entière, ainsi que d'avoir la révélation des mystères du fondement même de la vie.

Le reste de cette partie II, 2 de notre conférence a porté sur des exemples tirés du contexte germanique, en raison surtout des exégèses dont ils ont fait l'objet de la part de *Naturphilosophen*. L'an dernier nous avons étudié le cas d'Annie Spielmann (magnétisée par Franz von Baader en 1817), et de la célèbre Friederike Hauffe (magnétisée par Justinus Kerner dans les années 1820). Il nous a paru nécessaire de nous pencher de nouveau sur celui de Friederike en étudiant particulièrement, cette fois, les fameux « Cercles » (*Sonnenzirkel* et *Lebenszirkel*) anthropocosmiques qu'elle a dessinés. Puis nous avons présenté trois autres cas : Mlle Römer, Philippine Demuth Bäuerle, et R. D.

Mlle Römer fut magnétisée par son père, le médecin C. Römer, qui consigna les visions de sa fille dans un ouvrage intitulé *Ausführliche historische Darstellung einer höchst merkwürdigen Somnambule, nebst dem Versuche einer philosophischen Würdigung des Magnetismus* (Stuttgart 1821). Philippine Demuth Bäuerle, qui résidait dans un village du Wurtemberg, fut dans les années 1832 et 1833, à l'âge de dix-sept ans, gratifiée de visions provoquées par le somnambulisme magnétique ; elles ont fait l'objet d'une publication anonyme parue en 1834 (et rééditée une trentaine de fois, jusque dans les années 1920) sous le titre *Reisen in den Mond, in mehrere Sterne und in die Sonne*. R. D., âgée de dix-huit ans, habitait un petit village souabe, possédait des dons de chanteuse et de musicienne ; le *Naturphilosoph* Heinrich Werner, qui pratiquait sur elle le magnétisme, lui a consacré une grande partie de son ouvrage *Die Schutzgeister, oder merkwürdige Blicke zweier Seherinnen in die Geisterwelt* (1840 ; édition en anglais, 1847). Nous avons choisi et commenté des extraits de ces trois publications. Considérées dans leur ensemble, celles-ci constituent comme une sorte de guide touristique bariolé et contrasté qui conduit le lecteur

dans la Lune, Jupiter, le Soleil, les étoiles, la Jérusalem céleste, etc., en lui faisant visiter maints merveilleux paysages de l'au-delà. Quant aux exégèses proposées par des *Naturphilosophen*, elles s'organisent autour de trois thèmes principaux, complémentaires les uns des autres :

a) Il leur arrive de se poser la question de l'adéquation entre ces visions et les réalités qu'elles sont censées décrire. Pour clairement et distinctement qu'elles puissent se présenter aux magnétisées, les premières ne sont jamais pour autant, pensent-ils, la réplique ou le fac-similé des secondes. En effet, pour se manifester à nous, celles-ci doivent prendre la forme d'images qui nous sont déjà plus ou moins familières; sinon elles ne seraient pas reconnues, ni à plus forte raison comprises. Justinus Kerner et Johann Friedrich von Meyer, notamment, sont très clairs à ce sujet (et il en va de même du Français Cahagnet). Dans un passage de son livre *Die Seherin von Prevorst* (1829), en parlant en son propre nom et en celui de sa voyante Friederike, Kerner se réclame de l'autorité d'Immanuel Kant, qui déjà avait insisté sur ce point à propos de Swedenborg. Dans un article paru en 1835, où il traite des visions de Philippine, Meyer soutient que les lieux qu'elle avait visités et si merveilleusement décrits sont bien réels, mais ne font pas partie du monde visible et concret des planètes sur lesquelles elle a séjourné; ils relèvent plutôt d'un autre espace, d'ordre spirituel, qui « accompagne » celles-ci.

b) Chez Kerner, chez Meyer, comme chez Carl August Eschenmayer (*Mysterien des inneren Lebens*, 1830), il est fréquent de trouver des comparaisons entre les récits de ces somnambules et les écrits de Böhme, de Swedenborg ou de Louis-Claude de Saint-Martin – du second surtout –, malgré les préventions qu'ils nourrissent généralement à son endroit en matière d'interprétation du message chrétien. En fait, nous avons affaire ici à des discours qui fonctionnent en deux directions complémentaires. D'un côté, la littérature théosophique sert à justifier l'authenticité des visions dont l'éloquence magique fait état; de l'autre, celles-ci servent à confirmer la véracité de ce dont les théosophes disaient avoir fait l'expérience. C'est qu'en effet le mythe originel de la chute et de la réintégration, dans la version qu'en donnaient Böhme et ses successeurs, sous-tend les spéculations de ces *Naturphilosophen*, en maints domaines et tout particulièrement dans celui du magnétisme animal – dont ce mythe paraît justement fournir une explication ontologique satisfaisante. Ici, l'idée maîtresse est qu'au moment de la chute originelle notre vision de l'univers et des choses s'est tout à coup obscurcie, mais que cette clarté perdue peut être récupérée en partie dans l'état de sommeil magnétique (nous avons l'an dernier traité des vues de Baader sur cette question; voir *Annuaire* 113 [2004-2005], p. 341).

c) Presque tous nos philosophes magnétiseurs utilisent aussi des modèles à caractère « physico-spirituel » pour rendre compte de ces visions. Il s'agit de constructions anthropologiques portant sur les rapports entre notre corps, notre âme et notre esprit – ainsi qu'entre ceux-ci et l'univers matériel et spirituel (à plusieurs exemples de cette tripartition, relevés chez divers auteurs, nous avons consacré quelques conférences; voir *Annuaire* 108 [1999-2000], p. 381-383; et

t. 109 [2000-2001], p. 413-414). Leur attention avait été attirée par un ouvrage qui venait de connaître un assez vif succès : *Theorie der Geisterkunde* (1808), de Johann Heinrich Jung-Stilling, dans lequel se trouvait posée l'existence d'une « substance lumineuse (ou spirituelle) éthérique » (*ätherisches [oder geistiges] Lichtwesen*) jouant le rôle de médiateur entre nos sens et le « monde des esprits » (*Geisterwelt*). Or, c'est dans la mouvance de cet ouvrage qu'ils se sont efforcés de découvrir la nature des liens entre corps, âme et esprit. Ils pensèrent d'abord la trouver dans ce qu'on appelait alors le système ganglionnaire (anatomiquement, le système sympathique). Nous avons fait état de la littérature de l'époque, consacrée à ce sujet (y compris chez Friedrich Hegel *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817), en nous penchant plus particulièrement sur le livre du *Naturphilosoph* Gotthilf Heinrich von Schubert, *Die Symbolik des Traumes* (1814). Parmi diverses considérations sur d'autres thèmes, Schubert présente là, clairement, la nature et le rôle de cette partie de notre anatomie. Il tient qu'elle constitue la contrepartie polaire du système cérébro-spinal. En effet, alors que le cerveau est le siège de la conscience, du raisonnement, de la pensée abstraite, le système ganglionnaire, quant à lui, nous relie directement à la Terre, à la Nature, au cosmos. Il n'est lui-même que le résidu d'un organe qui était bien plus développé avant la chute originelle. Malgré les ravages causés par celle-ci, il reste pour nous une sorte de sens physico-spirituel (en plus des cinq autres sens) susceptible de nous ouvrir, par-delà les limitations de l'espace, de la corporéité matérielle et des lois de la gravitation, aux vivantes influences d'un univers à la fois proche et lointain, spirituel et corporel. Les phénomènes de clairvoyance produits dans l'état de transe magnétique ne dépendent pas, selon Schubert, du système cérébral, mais exclusivement du système ganglionnaire.

Cela dit, certaines mises en garde formulées à la fin du livre, relatives à des aspects négatifs du système ganglionnaire, ont certainement contribué au remplacement de cette théorie par une autre – celle du *Nervengeist*. Dans une conférence antérieure (voir *Annuaire* 108 [1999-2000], p. 382-383), nous nous étions déjà penchés sur ce terme. Cette fois, après avoir passé en revue nombre de textes de l'époque dans lesquels il apparaît, nous avons tenté de démêler, de façon plus systématique, le sens qu'il revêt chez les philosophes magnétiseurs du cercle de Kerner (tels que Meyer, Eschenmayer, Baader, etc.). L'idée généralement retenue par eux est que l'être humain est composé de cinq éléments : 1. le corps extérieur (*der äussere Leib*), qui disparaît après la mort ; 2. le corps intérieur (*der innere Leib*), qui maintient la cohésion du corps extérieur et deviendra notre corps de résurrection) ; 3. le *Nervengeist*, qui réside dans l'âme, relie celle-ci au corps intérieur, et par le truchement de celui-ci au corps extérieur ; il est l'enveloppe éthérique de l'âme et une sorte d'étincelle divine en l'homme ; 4. l'âme (*Seele*), qui relie l'esprit au *Nervengeist*, au corps intérieur et au corps extérieur ; 5. l'esprit (*Geist*), qui est l'élément le plus élevé des cinq.

Eschenmayer a pu écrire (dans *Mysterien des inneren Lebens*, voir *supra*) cette formule lapidaire : « Faute d'admettre [l'existence du *Nervengeist*], notre

physiologie se trouverait bloquée de partout, et encore moins pourrions-nous expliquer le magnétisme, lequel ne peut que par lui jouer son principal rôle ». Or, bien que ce terme apparaisse souvent dans les discours de ces philosophes magnétiseurs, on ne trouve nulle part – du moins, à notre connaissance – une présentation exhaustive (plus fine que celle évoquée dans le paragraphe précédent) des rapports complexes qui s'établissent entre cet élément constitutif de l'être humain et les quatre autres. En compilant et collationnant les nombreux passages y relatifs de leurs écrits, nous sommes parvenus cette fois à dégager un schéma peut-être susceptible de rendre compte de tous ces divers rapports (nous l'avons présenté dans notre séminaire, et nous proposons de le publier dans un article) – en particulier, de ceux qui s'établissent entre le *Nervengeist*, d'une part, et les discours produits par le somnambulisme magnétique, d'autre part.

Posons donc, pour résumer le résultat de nos lectures, que le rôle clef du *Nervengeist* dans le fonctionnement de l'être humain compris globalement est dû à cinq liens qu'il entretient avec les quatre autres composantes. C'est ainsi qu'il existe un lien étroit entre le *Nervengeist* et les phénomènes de clairvoyance magnétique rapportés dans les récits du type éloquence magique. En effet, non seulement les phénomènes de clairvoyance en général, et les expériences de magnétisme animal en particulier, ne seraient pas possibles sans son existence, mais encore le fait qu'il relie 4 (l'âme) et 2 (le corps intérieur) suffirait à rendre compte des voyages visionnaires au cœur d'un ordre supérieur de réalité peuplé d'entités intermédiaires qui ne sont pas seulement des décédés. Enfin, le fait que les personnes mortes en état d'insuffisante pureté emportent avec elles leur *Nervengeist*, grâce auquel elles pourront se manifester aux vivants, leur permet de jouer auprès de sujets magnétisés le rôle de guides à travers des mondes qui touchent au divin et dont les descriptions constellent les récits relevant de l'éloquence magique.

Cette conférence s'est achevée sur la présentation de passages que nous avons tirés de trois romans et dans lesquels il est question soit du *Nervengeist*, soit plus généralement d'éloquence magique dans un contexte de magnétisme animal : , Karl L Immermann, *Münchhausen : Eine Geschichte in Arabesken* (1836); Margaret Fuller, *Summer On The Lakes in 1843* (1843); Emma Harding Britten, *Ghostland, or Researches into the Mysteries of Occultism [...] with Extracts from the Records of Magical Seances* (1876). Le conte d'Edgar Allan Poe, *Mesmeric Revelation* (1844), quant à lui, avait déjà fait l'objet d'un commentaire de notre part l'an dernier (voir *Annuaire* 113 [2004-2005], p. 342).