

THIBAUT MAUS DE ROLLEY

LA PART DU DIABLE :
JEAN WIER ET LA FABRIQUE DE L'ILLUSION DIABOLIQUE

Prestidigitateur, bateleur, expert en masques, en impostures et en faux-semblants : le Diable que nous présentent les démonologues règne sur un théâtre d'ombres qui lui permet tantôt d'exagérer sa puissance, en offrant des spectacles qui ne sont que prestiges, tantôt d'endormir la méfiance des hommes, bien incapables de discerner, derrière les trompe-l'œil et les simulacres, la réalité de ses crimes et de son action réelle sur le monde. Tout l'objet du discours démonologique est là : tracer, autour et au sein de chaque phénomène diabolique (métamorphoses, apparitions, incubes et succubes, sabbat et transport au sabbat, etc.), de multiples lignes de partage entre le réel et l'illusoire, entre le vrai et le faux, sans qu'il s'agisse jamais de ramener la totalité du fait diabolique d'un côté ou de l'autre.

Ce débat sur les jeux du diable et de l'illusion ne naît pas avec les premières chasses aux sorcières menées dans le second quart du xv^e siècle dans les vallées de l'arc alpin¹. Il y puise cependant une nouvelle vigueur, avec la multiplication des procès et des textes qui s'en nourrissent², et la cristallisation, dans ces mêmes textes, du mythe du sabbat, cette assemblée nocturne et clandestine de sorciers autour de laquelle se structure l'idée d'une secte satanique, d'une « sorcellerie conspiratrice³ » travaillant à la ruine de l'Église et de l'État. Ce sabbat, que l'on appelle d'abord « assemblée » ou « synagogue », gagne vite le devant de la scène diabolique, tout en faisant l'objet d'un ardent débat, qui se focalise

¹ Pour une synthèse de ce débat, de saint Augustin au xiii^e siècle, voir : Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^e-XIII^e siècles)*, Paris, Champion, 1991, t. 1, chap. 2.

² Rédigés entre 1428 et 1440, ces premiers textes ont été réunis dans : Martine Ostorero *et al.* (éd.), *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430 c. – 1440 c.)*, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, n° 26, Lausanne, 1999.

³ Richard Kieckhefer, « Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge », in Robert Muchembled (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1994, p. 35.

d'emblée sur la question du vol nocturne des sorcières. Car ceux qui tiennent pour le « transport reel & corporel » des suppôts de Satan au sabbat se voient opposer un dogme formulé plus de cinq siècles plus tôt et amplement diffusé depuis, le canon *Episcopi*⁴. Quoique n'ayant à l'origine aucun rapport avec la sorcellerie, ce texte qui condamne en quelques lignes ceux qui croient à la réalité des chevauchées nocturnes des femmes séduites par les illusions du démon constitue un écueil que s'efforcent de contourner nombre de démonologues : nier la vérité du transport, c'est en effet mettre en doute la présence réelle des sorcières au sabbat, et se disposer à admettre, comme le souligne Pierre de Lancre, « que toutes les sorcelleries du monde ne sont que prestiges & illusions de Satan⁵. »

Dans le dernier quart du XVI^e siècle, au moment où se multiplient les textes consacrés aux sorcières et aux démons, ce sont ces voix-là, celles qui défendent la réalité du crime sabbatique⁶, qui sont les plus nombreuses, ou qui, du moins, se font davantage entendre. Leur dernier grand adversaire, pour le XVI^e siècle, est le médecin du duc Guillaume de Clèves, Jean Wier, qui publie en 1563 à Bâle son *De Praestigiis daemonum et incantationibus ac venificiis libri V*, traduit en français dès 1567⁷. Un texte singulier, aux conclusions audacieuses, mais dont la postérité a eu tendance à exagérer le caractère radical et novateur des arguments, au point de caricaturer quelquefois son auteur en précurseur des aliénistes du XIX^e siècle ou des psychiatres modernes⁸.

⁴ Vraisemblablement tiré d'un capitulaire franc du IX^e siècle, le canon *Episcopi* apparaît dans un guide de discipline ecclésiastique rédigé vers 906 par Reginon de Prüm, puis est repris par Burchard de Worms dans son *Decretum*, qui l'attribue par erreur au concile d'Ancyre (314). Voir à ce sujet : Norman Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age : fantasmes et réalités* [1975], Paris, Payot, 1982, pp. 252 sq., et Carlo Ginzburg, *Le Sabbat des sorcières* [1989], Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1992.

⁵ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons [...]*, Paris, Nicolas Buon et Jean Berjon, 1612, p. 530 : « [...] ce Canon semble estre si formel, quelque interpretation qu'on luy veuille donner, pour dire que toutes les sorcelleries du monde ne sont que prestiges & illusions de Satan, & qu'il n'y a rien d'essentiel & reel ; qu'on peut quasi assurer qu'il ne veut dire autre chose sinon que toutes les sorcières resvent & songent, quant elles pensent estre reelement & corporellement transportees au sabbat. »

⁶ Rares sont les auteurs, parmi ceux qui affirment la réalité de ces assemblées, qui excluent cependant que les sorcières puissent parfois être bernées par le diable, et qui refusent donc de laisser une place à l'illusion, dès lors qu'elle ne prend pas le pas sur la thèse du transport réel. Ainsi, Pierre de Lancre, qui écrit : « Car je confesse que plusieurs sorcières croient avoir esté & veu au sabbat plusieurs choses, bien qu'elles n'ayent bougé d'une place, & que ce ne soit qu'illusion [...]. Mais de conclure pour cela, qu'il leur advient toujours de mesme, & qu'elles n'y vont corporellement, & n'y ont jamais esté, il ne s'ensuit pas. » (*Ibid.*, p. 86)

⁷ On utilisera ici l'édition de 1569 : Jean Wier, *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantements et sorcelleries [...]*, trad. Jacques Grévin, Paris, Jacques du Puys, 1569.

⁸ Voir par exemple l'avant-propos de la réédition du traité de Wier en 1885 « *aux bureaux du Progrès médical* » (« Jean Wier possédait un cœur généreux, un esprit élevé, dégagé des grossières superstitions de son temps », *Histoires, disputes et discours [...]*, Paris, Delahaye & Decrosnier, 1885, t. 1, p. VII) ou, plus récemment, les commentaires d'Yves Cazaux dans son édition de la traduction de *l'Histoire prodigieuse du Docteur Fauste* par Palma-Cayet : « Jean

Wier a pour particularité de tracer une frontière rigoureuse entre magie et sorcellerie, partage qui tient à la fois au sexe des protagonistes et à la nature, réelle ou illusoire, de leurs activités : « hommes doctes et prudents, mais curieux⁹ », les magiciens sont des conjurateurs de démons dans la lignée des nécromants du Moyen Âge, à l'instar de Faust, dont la légende est alors en train de se construire¹⁰. Sauf cas d'imposture manifeste, ceux-là sont réellement coupables des crimes diaboliques qu'on leur impute, et méritent donc la mort. À l'inverse, les crimes « féminins » des sorcières (possession, assistance et transport au sabbat, maléfices divers) sont pour Wier parfaitement imaginaires¹¹ — le crime d'empoisonnement, bien réel, étant rangé en dehors de la sorcellerie proprement dite.

La sorcière croit voir le diable ou agir avec lui, mais elle n'est que la proie d'une illusion. Selon Wier, le corps et l'esprit peuvent produire à eux seuls de tels fantasmes : c'est le cas, nous dit-il, chez les mélancoliques ou les rêveurs. C'est d'ailleurs ce que suggère déjà le canon *Episcopi*, qui esquisse un rapide parallèle entre la sorcière bernée par les illusions du diable et le dormeur que le songe emporte hors de lui-même :

Qui de nous n'est égaré par des songes et ne voit en dormant bien des choses qu'il n'a jamais vues pendant la veille ? Qui peut être assez fou pour s'imaginer que le corps éprouve l'effet de ce qui se passe dans l'esprit seulement ?¹²

Wier [...], un des esprits les plus éclairés de son temps et l'un des lointains prédécesseurs des travaux de l'école de la Salpêtrière sur l'hystérie et certaines formes d'aliénations mentales [...]. » (P.-V. Palma-Cayet, *L'histoire prodigieuse et lamentable du Docteur Fauste* [1598], éd. Y. Cazaux, Droz, 1982, p. 12).

⁹ Jean Wier, *Cinq livres de l'imposture...*, *op. cit.*, « Preface au lecteur », f. v v°.

¹⁰ Le premier ouvrage imprimé consacré à Faust — dit le *Faustbuch* — paraît à Francfort en 1587, mais des anecdotes circulent à son sujet bien avant cette date. Voir à ce sujet : Geneviève Bianquis, *Faust à travers quatre siècles*, Paris, Aubier, 1955. On trouve d'ailleurs dans la réédition augmentée du traité de Wier deux pages consacrées à Faust et à ses disciples (Jean Wier, *Histoire des disputes et discours, des illusions et impostures des diables* [...], [trad. de : *De praestigiis daemonum [...] libri sex*, Bâle, 1577] [Genève], [Jacques Chouet], 1579, pp. 131-132).

¹¹ Les pouvoirs du diable ne sont pas forcément en cause : ainsi, Wier refuse d'admettre que les sorcières se rendent au sabbat par la voie des airs, mais reconnaît que le diable a le pouvoir de transporter les corps, notamment ceux des magiciens (II, 29). Bodin aura beau jeu, dans la *Réfutation des opinions de Jean Wier* qui conclut sa *Démonomanie*, de railler son rival sur ce point, en lui reprochant de faire voler Simon le Magicien tout en laissant les sorcières à terre (Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers* [rééd. de 1587], Paris, Gutenberg reprints, 1979, f. 255 v°). C'est que pour Wier, dont la démonstration est en effet assez confuse, le diable *emporte*, mais ne transporte pas. Le vol est un châtement, pas un moyen de transport. Voir les *Cinq livres de l'imposture...*, f. 143 v°.

¹² Gratien, *Décrétales*, II, 16, q. V.

Wier développe longuement, quoique de façon non systématique, ces arguments qui empruntent aux théories étroitement liées du rêve et des humeurs, ainsi qu'aux discours sur la pathologie de l'imagination. Le premier objet de notre étude sera donc d'analyser ce discours sur les mécanismes psychophysiologiques de l'illusion, en le rapprochant de ceux qui lui sont antérieurs ou contemporains : bien loin de marquer une rupture, la pensée de Wier en cette matière se montre en effet fidèle à celle de son temps.

On prendra cependant garde, en chemin, à ne pas oublier le diable. Car son ombre pèse toujours sur les sorcières. Le plus souvent, il est en effet le créateur des fictions qui les égarent. Comme Wier l'annonce dès sa « Preface au lecteur », si les sorcières avouent des crimes imaginaires, c'est que le démon a su profiter des faiblesses de leur sexe, de leur âge, de leur ignorance et de leur complexion pour les abuser, les « phantastiquer » en distillant ses illusions dans leur « imagination corrompue » :

Je separe en cest endroit les magiciens d'avec les sorcieres, lesquelles à cause de leur sexe estant inconstantes, douteuses en la foy, non assez rassises de leur esprit à raison de leur aage, sont beaucoup plus subjectes aux tromperies du Diable, lequel s'insinuant & meslant en leur faculté imaginative, soit en veillant, ou soit en dormant, leur phantastique toutes formes & apparitions, esmouvant les humeurs & les esprits du corps pour accomplir ses finesses [...] ¹³.

Les principales clefs de l'illusion diabolique sont là : « humeurs », « esprits du corps », « faculté imaginative »... et « Diable ». Des clefs complémentaires, en aucun cas contradictoires. Car pour Wier, c'est bien le diable, ce grand manipulateur, qui pèse *in fine* sur les rouages complexes de la fabrique du fantôme. La vie sorcière est un songe, certes, mais un songe forgé par Satan. Malgré les analyses de Jean Céard ou, plus récemment, celles de Nicole Jacques-Lefèvre et de Stuart Clark¹⁴, ce point fait encore l'objet de bien des malentendus. On essaiera de les dissiper ici, en déterminant quelle est, dans cette œuvre d'illusion diabolique, la part exacte du malin. La sienne et, pour ainsi dire, celle de Wier : car là aussi, notre auteur prolonge des traditions bien plus qu'il ne les inaugure.

¹³ Jean Wier, *Cinq livres de l'imposture...*, *op. cit.*, « Preface au lecteur », f. v r°/v°.

¹⁴ Voir : Jean Céard, « Introduction » à Ambroise Paré, *Des monstres et prodiges*, éd. J. Céard, Droz, 1971, p. XLIII-XLIV et, du même auteur : *La Nature et les prodiges : l'insolite au XVI^e siècle en France*, Genève, Droz, 1977 (notamment le chapitre XIV) ; Nicole Jacques-Chaquin [N. Jacques-Lefèvre], « Nynauld, Bodin et les autres. Les enjeux d'une métamorphose textuelle », in J. de Nynauld, *De la Lycanthropie, transformation et extase des sorciers (1615)*, éd. N. Jacques-Chaquin et M. Préaud, « Diaboliques », frénésie éditions, Paris, 1990, pp. 7-41 ; Stuart Clark, *Thinking with Demons : the Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

Illusion & complexion

Le discours de Wier sur l'illusion est d'abord celui d'un médecin. Les troubles des sens sont pour lui le symptôme d'un déséquilibre humoral, et plus particulièrement un des signes du tempérament mélancolique, au même titre que la propension à la crainte ou la teinte sombre du visage. Sous sa forme la plus simple, l'explication de ces dérèglements est la suivante : les vapeurs produites par l'échauffement des humeurs montent au cerveau et l'« infectent » en l'enfumant littéralement :

Je pourrais icy ramasser une infinité d'exemples, là où vous pourriez voir les sens interesser en diverses sortes, par ce seul humeur, ou par les vapeurs fumeuses de la Melancholie, qui infecte le siege de l'esprit, dont procedent tous ces monstres phantastiques¹⁵.

Le chapitre 24 du livre II (« *De la depravee imagination des melancholiques* ») donne un échantillon de cette « infinité d'exemples », où l'on voit des hommes se prendre pour des bêtes, d'autres pour des rois, d'autres pour des pots de terre. « Tous leurs sens, écrit Wier, sont depravez par un humeur melancolique, respandu dedans le cerveau » : « leurs pensees », mais aussi « leurs paroles, leurs visions & actions¹⁶ ». Cas extrêmes, ces « furieux » assaillis en plein jour par les « monstres phantastiques » ne sont en fait que des dormeurs éveillés, qui subissent à l'état de veille ce qu'il est commun d'éprouver durant le sommeil : « en veillant, [ils] endurent les mesmes choses que font *les autres* en songeant¹⁷ ». « Les autres » : les mélancoliques, bien sûr, habitués à fréquenter en songe les spectres et les cimetières, ainsi que le signale le médecin Ambroise Paré dans l'introduction de ses *Œuvres*¹⁸, mais aussi, de façon plus large, tous les rêveurs, bilieux ou non, dont les humeurs peuvent à l'occasion susciter de semblables visions.

L'explication humorale ne vaut certes pas pour tous les songes. Mais au moment où Wier rédige son traité, cela fait déjà quelques siècles que « se dilate », comme l'écrit Jacques Le Goff, « le champ du rêve 'neutre'¹⁹ » — celui issu de l'âme

¹⁵ Jean Wier, *Cinq livres de l'imposture...*, *op. cit.*, f. 129 r^o.

¹⁶ *Ibid.*, f. 128 r^o.

¹⁷ *Ibid.*, f. 132 r^o (je souligne).

¹⁸ « Ils [les mélancoliques] ont songes & idees en dormant fort espouvantables : car quelque fois leur est advis qu'ils voyent des diables, serpens, manoirs obscurs, sepulchres & corps morts, & autres choses semblables, lesquelles impressions sont faites au sens, à cause des vapeurs fuligineuses de l'humeur melancolique qui monte au cerveau, ainsi que nous voyons advenir à ceux qui tombent en hydrophobie. » (A. Paré, *Les Œuvres de M. Ambroise Paré* [...], Paris, Gabriel Buon, 1575, « Introduction », p. 15)

¹⁹ Jacques Le Goff, « Rêves », in J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Fayard, 1999, p. 960.

ou du corps du dormeur – et que la source psychophysiologique du rêve s'affirme dans les traités oniologiques, après avoir été longtemps étouffée par ces deux sources spirituelles opposées que sont Dieu et Satan. Selon l'historien, c'est au XII^e siècle que s'opère cette « renaissance d'un savoir sur les rêves²⁰ », ce « basculement de l'oniromancie vers la médecine et la psychologie²¹ » avec, comme pivot, un traité longtemps attribué à saint Augustin, le *Liber de spiritu et anima*, vraisemblablement rédigé par un moine cistercien, Alcher de Clairvaux²². Un texte que Jean Wier connaît bien, puisqu'il y puise l'essentiel d'un chapitre consacré à la façon dont le Diable « corrompt la phantasie des hommes » (II, 26)²³.

La typologie des rêves que présente le *De spiritu et anima* n'est pas nouvelle. Elle reprend avec quelques variations celle élaborée au V^e siècle par Macrobe dans son *Commentaire au Songe de Scipion*. Alcher de Clairvaux distingue en effet cinq types de rêves : l'*oraculum*, l'oracle, rêve énigmatique envoyé par Dieu à des dormeurs dignes de foi, dont l'autorité morale est établie ; la *visio*, vision claire et prophétique ; le *somnium*, songe énigmatique, qui ne peut être compris sans interprétation. Viennent ensuite les rêves libres de toute signification, sauf pour le médecin : l'*insomnium*, le rêve vain, la « rêverie », qui varie selon la complexion du rêveur, ses affections, son alimentation, ou des circonstances biographiques. Enfin, le *phantasma* (fantasme, apparition, hallucination ?), qui apparaît au dormeur dans son premier sommeil, sous la forme de figures fantomatiques et vagabondes, tantôt impassibles, tantôt agitées. À cette catégorie, poursuit l'auteur du *De spiritu*, appartient l'*Ephialtes*, ce cauchemar où le dormeur sent une force mystérieuse peser sur sa poitrine. Mais c'est là, dit-il, l'opinion commune, qu'il s'empresse aussitôt de corriger. Il ne s'agit en réalité que de l'effet des vapeurs qui montent des organes au cerveau et étouffent les esprits animaux, donnant au dormeur le sentiment d'être lui-même oppressé.

²⁰ Jacques Le Goff, « Le Christianisme et les rêves, II^e – VII^e siècle », in *L'imaginaire médiéval*, repris dans *Un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, « Quarto », p. 702.

²¹ Jacques Le Goff, « Rêves », in J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt, *Dictionnaire raisonné... op. cit.*, p. 961.

²² *Liber de spiritu et anima*, in P. Migne, *Patrologia latina*, t. XL, col. 798-799 (chap. XXV à XXIX). Sur cette question, voir aussi Jean-Claude Schmitt, « Les rêves de Guibert de Nogent », *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 2001, pp. 263-294.

²³ Le *De spiritu et anima* est fréquemment cité par les démonologues des XV^e et XVI^e siècles, et pour cause : en reprenant *in extenso* le texte du canon *Episcopi* dans son chapitre 28 (« *Daemonum in illudendo experientia et artes* »), le Pseudo-Augustin a beaucoup fait pour la diffusion de la thèse de l'illusion et pour la cause de ses partisans. Dès le XVI^e siècle, des voix s'élèvent cependant, dans le camp adverse, pour contester l'attribution du traité à saint Augustin : voir Lambert Daneau, *Deux traitez nouveaux tres-utiles pour ce temps*, J. Baumeat, 1579, p. 66, ou encore Pierre de Lancre, *L'incrudulite et mescreance du sortilege plainement convaincue [...]*, Paris, Nicolas Buon, 1622, traités I et IX.

Cette typologie est reprise dans des traités sur les rêves à l'époque qui nous intéresse, sans modification notable (chez Anselme Julian, par exemple²⁴) ou avec quelques variations, comme dans *Les causes de la veille et du sommeil* de Scipion Dupleix, au début du XVII^e siècle²⁵. Dupleix ajoute en effet une sixième catégorie, qui réintègre le diable comme source possible des songes de nature prophétique. Pour le reste, la théorie macrobienne est approfondie, plus que modifiée. Comme l'auteur du *De spiritu et anima*, Dupleix explique la production des véritables *illusions* nocturnes (*insomnium* et le *phantasma*) par l'effet conjugué des humeurs, des vapeurs et des esprits animaux. Ainsi pour l'*insomne* :

[Or] la confusion des songes & la deformité des visions imaginées procede du meslange confus des vapeurs & fumées qui ont monté à la teste, lesquelles desreglent & confondent les effets de nostre imagination²⁶.

Les premières victimes de ces songes sont donc les malades « à cause de la corruption de leurs humeurs²⁷ ». Quant à l'*Ephialte* des Grecs ou l'*Incube* des Latins²⁸, s'il assaille d'abord les « meschans » et ceux qui ont l'esprit occupé par les visions infernales, il n'est, explique Dupleix, qu'une illusion produite par une alimentation inappropriée :

La commune opinion est que cela procede de la voracité & crudité des viandes que l'estomach surchargé ne peut digerer : d'où s'exhalent des vapeurs lesquelles estoupant les conduits de la respiration & de la voix nous travaillent en sorte qu'il semble qu'on nous suffoque par le surfaix de quelque gros fardeau²⁹.

²⁴ Anselme Julian, *De l'Art et jugement des songes, & visions nocturnes [...]*, Lyon, Benoist Rigaye, 1572, f. 7 r^o.

²⁵ Scipion Dupleix, *Les causes de la veille et du sommeil, des songes, & de la vie & de la mort*, Paris, Sonnius, 1606. On utilise ici une édition plus tardive : Paris, Claude Sonnius, 1626. Sur Scipion Dupleix, et plus largement sur le discours sur les songes au XVII^e siècle, voir l'article de Patrick Dandrey, « La médecine du songe au XVII^e siècle », in J.-L. Gautier (dir.), *Rêver en France au XVII^e siècle, Revue des Sciences Humaines*, n^o211, Lille, Université de Lille III, 1988, pp. 67-101, ainsi que celui d'Yves-Marie Bercé, dans le même numéro de la *R.S.H.* : « La raison des songes, chez Scipion Dupleix (1606) », pp. 123-131.

²⁶ Scipion Dupleix, *Les causes de la veille et du sommeil... op. cit.* (1626), p. 113.

²⁷ *Ibid.*, p. 114.

²⁸ Dans son *Liber thesauri occulti* (c. 1165), Pascalis Romanus évoque ce phénomène sous le nom d'« Incubes » ou « Satyres » : « *De incubo autem habet vulgaris opinio quod sit animal parvum ad similitudinem satiri, et sic comprimit dormientes noctu et pene suffocando extingit.* » Là aussi, l'explication est purement physiologique : l'auteur met en cause la position du corps adoptée par le dormeur ; lorsque l'on dort du côté gauche, les humeurs s'accumulent autour du cœur au point de étouffer. Cité par Steven F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), New York, Cambridge U. P., 1992, pp. 70-71.

²⁹ Scipion Dupleix, *Les causes de la veille et du sommeil... op. cit.*, p. 118.

Si la bile noire reste l'humeur la plus propice au rêve, la vision de monstres n'est donc pas réservée aux seuls mélancoliques. Pour Alcher de Clairvaux comme pour Dupleix, tout dormeur peut faire l'expérience de l'*insomnium* ou du *phantasma*, pour peu que le jeu de ses humeurs s'y prête au moment du repos. En tout cas, rien de diabolique là-dedans : « Toutefois les Medecins ont bien jugé que c'estoit une vraye & dangereuse maladie sans intervention d'esprit, ny demon, ny sorcier³⁰ ».

Figures, vapeurs et esprits animaux

On a dit plus haut que pour Wier, ces illusions étaient produites par l'action corruptrice des vapeurs sur le cerveau. Il est en réalité bien plus précis. Ce que « blessent » les vapeurs, c'est, nous dit-il, la « vertu imaginative », cette « phantasie » ou « imagination » – les termes sont utilisés indistinctement – qu'il place au cœur de son chapitre 25 : « *De la Phantasie, & comment elle est interessee* » (livre II). Définie comme l'une des « vertus & facultez de l'ame », l'imagination est pour Wier un « thresor », le réceptacle des impressions fournies par les sens. Elle est aussi, selon l'expression de Claude-Gilbert Dubois, un « véhicule des images en double sens³¹ » qui, par le biais des esprits animaux, assure le relais entre les sens et l'intellect, entre les différents sens de l'âme, ainsi qu'entre ceux-ci et les nerfs, ce qui lui permet d'agir en retour sur les corps :

Jamblique escrit aussi de la Phantasie : La Phantasie est joincte à toutes les vertus & facultez de l'ame : elle figure & represente toutes les similitudes des especes & apparitions, & transporte les impressions des choses és autres : elle esmeut en l'opinion ce qui procede des sens : & ce qui procede de l'intelligence, elle le propose apres à l'opinion : mais elle reçoit en soy les images de toutes choses : elle figure & represente toutes les actions de l'ame, & accomode les choses, de dehors à celles de dedans³².

Scipion Dupleix ou Pierre de la Primaudaye, dans sa *Suite de l'Academie françoise* (1580), fournissent des développements bien plus conséquents sur l'imagination. D'un texte à l'autre, ses attributions exactes varient, ainsi que le nom et le nombre des facultés de l'âme qu'elle dessert, mais le schéma

³⁰ *Idem*. Wier ne dit pas autre chose dans le chapitre qu'il consacre à « l'illusion de l'Incube ». Voir : Jean Wier, *Cinq livres de l'imposture...*, *op. cit.*, chap. 36, f. 172 r^o.

³¹ Claude-Gilbert Dubois, « *Imaginatio phantastica* : le *Discours des spectres et apparitions d'esprits* de Pierre le Loyer (1586) », in *La littérature fantastique. Colloque de Cerisy, 2-12 août 1989*, Paris, Albin Michel, « Cahiers de l'Hermétisme », 1991, p. 87.

³² Jean Wier, *Cinq livres de l'imposture des diables...*, *op. cit.*, f. 129 v^o.

d'ensemble reste inchangé : la fantaisie est à l'âme « comme l'œil au corps³³ », un œil toujours actif, aussi bien à l'état de veille, lorsqu'elle remplit son office de passeur entre les sens et la raison, que dans le sommeil, lorsqu'elle diffuse les impressions et les images reçues le jour.

De ce principe, associé à l'action des vapeurs, Wier et Duplex tirent deux explications différentes de la formation des illusions nocturnes. Reprenant des éléments pris dans les traités *Du sommeil et de la veille* ou *Des rêves* d'Aristote, Wier suggère que les « formes & images conceuës en l'imagination » sont soulevées par les vapeurs au cerveau « tout ainsi comme les images empreintes dedans les nuees, s'eslevent » :

Ainsi les images des songes prennent diverses figures, lesquelles suivent les fumees qui s'eslevent, si bien qu'une fumee cholérique, chaude & seche semble esmouvoir une flamme : celle qui s'esleve du phlegme, se porte quelques fois avec sa douceur jusques à l'organe du goust, là où elle est cognüe, & fait des songes appartenans à l'eau : mais par la fumee melancholique & noire, il apparoit une chose horrible, & quasi une figure de diable³⁴.

Les fumées ne se contentent pas de façonner les images comme les vents sculptent les nuages : au-delà du simple dessin, elles font les figures de la fantaisie à leur image, en leur conférant les propriétés propres aux humeurs dont elles s'exhalent.

Scipion Duplex avance une hypothèse plus précise pour expliquer, par l'action des fumées, la variété des images et des sensations éprouvées lors du sommeil, qui ne se réduisent évidemment pas à l'impression assez mécanique de suffocation vécue par la victime de la « coquemare ». L'idée reste cependant assez proche du discours de Wier pour pouvoir l'éclairer. Pour Duplex, les esprits animaux, ces coursiers de l'imagination, sont au cœur du processus : faits de « la plus simple & subtile substance du sang le plus épuré », ils transmettent au cerveau les impressions reçues des sens « selon que les vapeurs & fumées meslées avec eux, les poussent & entraînent, ou selon qu'eux memes vaguent

³³ Pierre de La Primaudaye, *Suite de l'Academie françoise [...]*, Paris, Guillaume Chaudiere, 1580, Slatkine reprints, 1972, chap. 23, f. 58 r°. Qu'ils apparaissent au dormeur dans le songe ou au « frénétique » à l'état de veille, les produits de l'imagination sont toujours offerts aux yeux de l'esprit, et non du corps. Voir S. Duplex, *Les causes de la veille et du sommeil...*, *op. cit.* p. 63 : « [...] cette vision que nous appellons songe, selon la susdite definition, se represente seulement aux sens interieurs ; d'autant que pendant le sommeil tous les sens extérieurs sont liés & assoupis. ». Il s'agit donc dans tous les cas, pour reprendre la terminologie augustinienne, d'une *visio spiritalis*, faites avec les yeux de l'âme, et non d'une *visio corporalis* (faite avec les yeux du corps) ou de la *visio intellectualis*, « vision rationnelle [...] au-delà de toute image » (J.-Cl. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, *op. cit.*, p. 302).

³⁴ Jean Wier, *Cinq livres de l'imposture des diables...*, *op. cit.*, f. 131 r°.

par-cy par-là³⁵ ». Or, de la flânerie à l'errance, il n'y a qu'un pas, surtout lorsque de sombres nuées s'agitent sous le crâne du dormeur :

[Car] les images de tous ces objets estans perceuës par le sens commun, se representent mesmes pendant le sommeil à iceluy par le moyen des esprits animaux qui vaguent par le cerveau. Toutefois elles paroissent quelquefois differentes des objets que les sens avoient perceus en veillant à cause du meslange & confusion d'iceux, & des vapeurs & fumées qui s'embroüillent avec les esprits animaux. Car comme du meslange de certaines couleurs, il s'en fait d'autres qui participent un peu de celles qui entrent en la composition : de mesmes de la confusion de plusieurs objets en resultent d'autres qui sont monstrueux, en tant qu'ils sont composés de plusieurs pieces de diverse nature³⁶.

D'où les visions de monstres, de créatures inouïes que les yeux n'ont évidemment jamais pu communiquer à l'imagination. Le cauchemar n'est en somme qu'une image composite, une chimère née de l'anarchique brassage des esprits animaux par les vapeurs humorales.

L'imagination rebelle

Il reste cependant une autre façon d'expliquer l'apparition de ces fictions du songe, sans recours nécessaire à la théorie des humeurs. Les mêmes chimères, poursuit Duplex, peuvent en effet être produites par l'imagination elle-même, de façon parfaitement autonome.

Le songe se peut faire aussi en l'imagination, phantasie ou pensée : laquelle non seulement se représente les objets qu'elle a autrefois imaginés ou pensés : mais aussi en feint & forge beaucoup d'autres à l'imitation de ceux-là, & par la composition & confusion d'iceux : comme des nouveaux mondes, nouveaux animaux, nouvelles plantes, des cerfs volans, des Sphinx, des Hippocentaures, des Hydres, des Chimeres, des monstres, de[s] Phantosmes, des nouvelles couleurs, nouveaux plaisirs, nouvelles douleurs³⁷.

Les humeurs ne sont pas en cause : l'imagination est seule responsable de ce désordre, elle qui, « comme un Protee ou un Cameleon », dit Wier, « outrepassé le

³⁵ Scipion Duplex, *Les causes de la veille et du sommeil...*, *op. cit.*, p. 68.

³⁶ *Ibid.*, p. 71.

³⁷ *Ibid.*, p. 72.

sens, car elle feint des images sans estre esmeuë d'ailleurs³⁸ » : une sorte de cheval de Troie de l'illusion, placé au cœur même de la citadelle de l'esprit.

C'est une autre tradition des discours sur l'imagination qui se fait entendre ici. D'inspiration stoïcienne et néo-platonicienne, ces discours que Grahame Castor regroupe sous le titre de « psychologies normatives³⁹ » et que l'on trouve aussi bien chez Wier, Dupleix ou La Primaudaye présentent cette *faculté* qu'est l'imagination avant tout comme une *force*. Une force qui peut, comme chez Ficin, démontrer la supériorité de l'âme sur le corps, mais qui peut aussi être une puissante maîtresse d'erreur, « *a disruptive transgressive power*⁴⁰ » toujours susceptible d'entrer en rébellion, au point de tromper aussi bien l'esprit que le corps, dès lors que la raison, d'ordinaire en position de juge, se montre incapable de tenir son rang. Autrement dit, lorsqu'il lui est impossible de faire la part du vrai et du faux : soit parce que le cerveau est vicié par les vapeurs de la mélancolie ; soit parce que les facultés de jugement, dans le sommeil, se sont momentanément assoupies ; soit parce que l'imagination, excitant les passions, a rallié pour un temps les humeurs à sa cause. Le cerveau altéré se retrouve alors pris d'assaut par des images que les humeurs, attisées par les « affections », rendent d'autant plus « véhémentes ». À tel point que ces images, portées jusqu'aux nerfs, en viennent à affecter le corps, comme si l'imagination séditeuse imprimait ses images à même la chair. C'est l'idée émise par Ficin au livre XIII de sa *Platonica theologia*, et que Wier reprend, avec quelques variations, dans son chapitre sur la « Phantasie », en ouverture à un développement qui s'inscrit, comme le signale la manchette, dans la tradition des discours sur la force de l'imagination :

[...] il [Ficin] dit qu'il y a quatre effects qui suivent la phantasie, l'appetit, la volonté, la crainte & la douleur. Touts ces effects estans vehemens, agissent incontinent en leur propre corps, & jamais en celuy d'autruy⁴¹.

Suit alors, comme chez Ficin, l'exemple classique de la femme enceinte qui imprime l'image de ses désirs à l'enfant qu'elle porte, « par un subit trepercement des esprits qui se portent aux nerfs⁴² ». Contrairement à l'idée de Ficin, reprise plus tard par Montaigne dans son essai « De la force de l'imagination » (*Essais*, I, 21), Wier rejette l'idée d'une transmission de ces images d'un corps à l'autre⁴³.

³⁸ Jean Wier, *Cinq livres de l'imposture...*, *op. cit.*, f. 130 r°. Voir aussi Pierre de La Primaudaye, *Suite de l'Academie françoise...*, *op. cit.*, f. 61 r°/v°.

³⁹ Voir : Grahame Castor, *La Poétique de la Pléiade. Etude sur la pensée et la terminologie du XVI^e siècle* [1964], Paris, Champion, 1998, p. 225.

⁴⁰ John O'Brien, « Reasoning with the Senses : The Humanist Imagination », in *South Central Review*, vol. 10, n°1, 1993, p. 11.

⁴¹ Jean Wier, *Cinq livres de l'imposture...*, *op. cit.*, f. 130 r°.

⁴² *Idem*.

⁴³ Et, à plus forte raison, celle d'une projection de ces images dans l'espace, par la « vertu ejaculatrice » des regards (Montaigne, *Essais* [I, 21], éd. Pierre Villey, Paris, PUF, 1965, p. 105).

Si le nouveau-né porte les marques d'une grenade ou un bec-de-lièvre, c'est parce qu'au moment où sa mère songeait au fruit ou à l'animal, les deux corps n'en formaient qu'un. Wier passe à vrai dire assez rapidement sur ces effets merveilleux de l'imagination, sans succomber au démon de la compilation. Ainsi, rien n'est dit dans ce chapitre de Cyppus et de ses cornes surgies dans le secret de la nuit, autre célèbre exemple présent dans la *Magie naturelle* de son maître Agrippa⁴⁴ et repris ensuite par Montaigne.

La part du diable

Venons-en au diable : peut-on conclure de tout cela, selon une opinion assez largement partagée, que Wier explique le songe des sorcières « en termes purement médicaux, rapportant aux hallucinations des mélancoliques ce que le songe ordinaire ne peut expliquer⁴⁵ », ou que selon lui, la « pathologie humorale » et la « responsabilité autonome de l'imagination » suffisent à rendre raison des phénomènes de possession et de sorcellerie⁴⁶ ?

Il nous semble que c'est réduire la part du diable à la portion congrue : certes, pour Wier, le sommeil de la raison peut à lui seul engendrer des monstres par ce jeu complexe des figures, des humeurs et des esprits animaux, au point de faire apparaître au dormeur, comme il l'écrit lui-même, « *quasi* une figure de diable⁴⁷ ». Mais cela n'exclut en rien l'existence d'illusions dont le diable est l'auteur, celles, par exemple, qui font croire au sabbat ou au transport dans les airs. Bien au contraire : si l'âme et le corps de l'homme peuvent à eux seuls produire de tels fantômes, à plus forte raison le diable, lui qui « se coule facilement⁴⁸ » dans les replis de l'âme et du corps afin de les manipuler à sa guise, lui le plus subtil des physiiciens, expert ès songes & mélancolie :

Le diable donc n'en pourra-il pas bien faire autant, luy qui est esprit, lequel se peut par la permission de Dieu, entremesler dedans les instruments des sens, esmouvoir les humeurs & vapeurs qui luy sont commodes, ou envoyer un vent idoine dedans les instruments, principalement apres avoir choisi la complexion, l'aage, le sexe, ou autres causes interieures & exterieures, par

⁴⁴ Henri Corneille Agrippa de Nettesheim, *La magie naturelle*, éd. & trad. Jean Servier, Paris, Berg International, « L'Île Verte », 1982, t. 1, p. 184.

⁴⁵ Simone Perrier, « La problématique du songe à la Renaissance : la norme et les marges », in Françoise Charpentier (dir.), *Le songe à la Renaissance, Actes du colloque international de Cannes, 29-31 mai 1987*, Association d'Etudes sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance, Université de Saint-Etienne, 1990, p. 15. La remarque porte à la fois sur Wier, Montaigne et Alciat.

⁴⁶ Pierre Ronzeaud, « L'imagination dans l'*Histoire comique de Francion* : l'autre Naïs », in *Littératures classiques. Charles Sorel, Histoire comique de Francion*, N° 41, Champion, 2001, p. 67.

⁴⁷ Jean Wier, *Cinq livres de l'imposture...*, *op. cit.*, f. 131 r° (je souligne).

⁴⁸ *Ibid.*, « Préface au lecteur », f. vi v°.

lesquelles des nouvelles figures conceuës en la vertu imaginative, sont souventes-fois communiquees à l'esprit de la veuë, par le nerf d'icelle [...] ⁴⁹.

Afin de mieux dégager ce qu'on pourrait appeler la conception psychophysiologique du fantasme chez Wier, nous avons jusqu'ici masqué la présence du diable dans son discours. Mais Satan est partout dans ces chapitres, et l'argument toujours identique : pour susciter ses illusions, le démon, fort de sa science et de ses qualités d'esprit, ne fait que profiter des défauts de la cuirasse humaine, ces brèches par lesquelles les monstres submergent l'esprit et s'engouffrent dans l'âme.

Pour cela, il lui faut d'abord choisir ses proies : les êtres qui, comme le dit le titre du chapitre 22, sont les « plus sujets aux illusions », et donc – la conséquence vient d'elle-même – aux « arts des diables ». Ce seront les mélancoliques, que leur tempérament rend vulnérables aux illusions produites par les humeurs ; ce seront les hérétiques, les méchants, les malicieux, les curieux, tous ceux dont on peut facilement mouvoir les affections, et qu'on « dompte par fascherie & tristesse ⁵⁰ » ; ce seront surtout les femmes, qui cumulent toutes les tares :

Le diable [...] induit volontiers le sexe féminin, lequel est inconstant à raison de sa complexion, de legere croyance, malicieux, impatient & melancolique pour ne pouvoir commander à ses affections : & principalement les vieilles debilles, stupides & d'esprit chancellant ⁵¹.

Aucun prodige dans ce choix, à la portée de tout médecin un peu versé dans les mécanismes des humeurs et du songe... Le diable n'a plus qu'à forger ses propres images, à les imprimer dans les esprits animaux en lieu et place de celles produites par l'imagination, puis à exciter les humeurs de la victime afin de rendre ces visions plus « vehementes ». Cette substitution des images explique l'apparition, dans les fantasmes des sorcières, de figures parfaitement inédites, « choses qui ne furent jamais veues, & ne furent jamais en la nature ⁵² ». Elle explique aussi la cohérence du rêve démoniaque d'une sorcière à l'autre : car comment leurs aveux pourraient-ils s'accorder à ce point, si tous les songes individuels qu'elles récitent n'avaient pas une source commune ? L'argument, implicite chez Wier, est clairement formulé par Pierre de Lancre dans son traité de 1622, *L'Incredulite et mescreance du sortilege plainement convaincue* :

[...] et toutesfois les vieux & les jeunes, les decrepites & les enfans, les riches & les pauvres, ceux qui sont à jeun & les souls, les bilieux & les

⁴⁹ *Ibid.*, f. 129 r^o/v^o.

⁵⁰ *Ibid.*, f. 125 r^o.

⁵¹ *Ibid.*, f. 126 r^o.

⁵² *Ibid.*, f. 129 v^o.

flegmatiques, les sanguins & les melancholiques, des lors qu'ils sont Sorciers font tous mesmes songes, & racontent mesmes choses. Or puis que cela est tres-veritable & ne se peut nier, il faut qu'ils confessent que ces songes sont artificiels, & surpassent la nature, & qu'ils sont procurez & suggerez par le Demon⁵³.

D'où l'importance donnée chez Wier à cette manipulation qui tient à la fois de la médecine, du théâtre de marionnettes et du cinéma – disons plutôt de la *camera obscura*⁵⁴ – et sans laquelle il ne saurait y avoir de véritable illusion diabolique :

Or les diables ayant receu de Dieu, la puissance de faire telles figures, & les imprimer dedans les esprits animaux, monstrent souz ces figures, des personnes, maintenant joyeuses en mangeant, en beuvant, en sautant, en chantant, & en paillardant : maintenant tristes, lesquelles font & endurent toutes ces choses mauvaises : maintenant humaines, maintenant brutalles, maintenant oppressantes & estouffantes & maintenant volantes, par lesquelles les sens de l'ame sont marquez & imprimez, comme si veritablement les choses mesmes y estoient. Il advient de là, que quelquefois un homme pense estre un asne couvert d'un sac, quelquefois un aigle volante, quelques fois il pense estre avec Diane & ses nymphes, ou transporté de plaine en plaine avec quelque autre compagnie de femmes, danser, voyager en loingtains pays, & assister à plusieurs follies. Ainsi telles choses adviennent souventes-fois de nuict en songeant, & non si souvent de jour (si ce n'est à quelques melancholiques & insensez, lesquels en veillant endurent les mesmes choses que font les autres en songeant)⁵⁵.

La sorcière croit se déplacer physiquement de scène en scène, mais c'est en réalité à un spectacle intérieur qu'elle assiste, immobile dans son lit. Sur ces tréteaux dressés pour les seuls yeux de l'âme défile une foule sans cesse changeante de figures et de décors, en un exemple particulièrement réussi

⁵³ Pierre de Lancre, *L'incredulite et mescreance du sortilege...*, *op. cit.*, traité I, p. 43. La même idée est déjà formulée dans le *Tableau de l'inconstance...*, *op. cit.*, p. 539.

⁵⁴ On sait que le principe de la chambre noire, déjà décrit par Alhazen (Ibn al-Haytham) dans son *Traité d'optique* (X^e s.), est connu des savants de l'époque. Giambattista Della Porta y consacre un chapitre de sa *Magie naturelle* de 1558 (l. IV, ch. 1), et décrit même, dans l'édition augmentée de 1589, une installation s'approchant de la lanterne magique (l. XVII, ch. 6). Au début du siècle suivant, Kepler dit avoir fait usage de la *camera obscura* pour ses observations astronomiques. Penser qu'il y a de la rêverie « cinématographique » dans la démonstration de Wier me semble donc moins anachronique qu'il n'y paraît, d'autant plus que ces jeux d'optique, avant d'être ceux de l'astronome, sont du domaine du magicien, fût-il adepte de la magie naturelle.

⁵⁵ Jean Wier, *Cinq livres de l'imposture...*, f. 131 v^o – f. 132 r^o.

d'illusion dramatique⁵⁶ : « comme si véritablement les choses mesmes y estoient ». Pour Wier, cette représentation reste cantonnée à la chambre noire du cerveau, à l'inverse d'autres démonologues pour qui les vapeurs chargées de figures mouvantes peuvent aussi jaillir à l'extérieur du corps de la sorcière. L'idée apparaît dans le *Marteau des sorcières* (1486) de Sprenger et Institoris, le premier grand manuel de la chasse aux sorcières. Dans le chapitre consacré au transport des sorcières, les inquisiteurs expliquent, d'après le témoignage d'une sorcière de Brisach, comment les sorcières peuvent aller au diable sans toutefois se déplacer :

Si dans un cas elles ne voulaient pas être transportées corporellement mais néanmoins voulaient tout savoir de ce qui avait été fait dans l'assemblée par leurs collègues, elles employaient la méthode suivante : au nom de tous les démons elles se couchaient pour dormir sur le côté gauche. Alors une sorte de vapeur glauque s'échappait de leurs bouches, au travers de laquelle elles pouvaient clairement voir ce qui se passait⁵⁷.

Cette « vapeur glauque » issue de la tourbe des humeurs réapparaît chez Maldonat, Del Rio et Pierre de Lancre, qui la comparent à un miroir⁵⁸ : un miroir de sorcière, écran de projection avant l'heure. Pour tous ces démonologues partisans de la thèse du transport « en corps » – et donc adversaires de Wier – c'est une façon de tirer la « vision imaginative » hors du secret des consciences, de lui donner une plus grande matérialité, comme pour en faire une preuve plus indiscutable du dévoiement de la sorcière. Difficile de dire cependant si ce sont les yeux du corps qui profitent des talents de projectionniste du diable, et si d'autres spectateurs peuvent par conséquent assister à la séance. Pour Pierre de Lancre ou Del Rio, la sorcière est bien éveillée lorsqu'elle contemple son miroir. Mais le contexte reste fondamentalement celui du songe. Bien plus, du songe provoqué : la position qu'adopte la sorcière, allongée sur le côté « sinistre », est en effet celle censée susciter le *phantasma*, l'*Ephialtes* ou le rêve érotique⁵⁹.

⁵⁶ Sur la théâtralité des textes démonologiques, notamment chez Wier et De Lancre, voir : Nicole Jacques-Chaquin, « La fable sorcière, ou le *labyrinthe des enchantements* », *L'irrationnel au XVII^e siècle, Littératures classiques*, n°25, 1995, p. 87-96.

⁵⁷ H. Institoris [Heinrich Krämer] et J. Sprenger, *Le Marteau des sorcières* [*Malleus maleficarum*, 1486], éd. et trad. A. Danet, Paris, Plon, 1973, p. 335. Les auteurs présentent ailleurs une version du phénomène plus proche du texte de Wier : « quand elles ne désirent pas être transférées corporellement, leur pratique c'est de se coucher sur le côté gauche au nom de leur diable et des démons, et alors ces choses leur sont révélées en vision imaginative. » (*Ibid.*, p. 279)

⁵⁸ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance...*, *op. cit.*, p. 88 ; Martin Del Rio, *Les controverses et recherches magiques de Martin Delrio*, trad. André du Chesne, Paris, Regnaud Chaudière, 1611, p. 202.

⁵⁹ Sur le rêve érotique, voir Patrick Dandrey, *art. cit.*, p. 83. On peut noter que de façon plus générale, le côté gauche est fréquemment associé, dans les clefs des songes de la Renaissance,

Le diable en physicien des songes

Dans le paragraphe que Wier consacre au spectacle sabbatique offert par le diable à la sorcière, on entend des échos du *De spiritu et anima* (chapitre 25) : ces rêveries inconstantes (« maintenant tristes [...], maintenant joyeuses ») où interviennent les esprits animaux ont quelque chose du *phantasma* hérité de Macrobe, et même de l'*Ephialtes*, dans la mesure où elles aussi peuvent, comme l'écrit Wier, se montrer « oppressantes & estouffantes ». À ce détail près que ces illusions sont bien présentées par Wier, contrairement à l'auteur du *De spiritu*, comme des œuvres du diable. En ce sens, elles sont bien plus proches des « visions fantastiques et illusions diaboliques » qu'évoque le chapitre suivant du texte médiéval (chapitre 26)⁶⁰ – métamorphoses en loups ou en bêtes de somme, d'où, chez Wier, cet « asne couvert d'un sac » – ainsi que de celles décrites encore un peu plus loin, dans le chapitre 28, qui consiste pour l'essentiel en une reprise du canon *Episcopi*, et où apparaît par conséquent le motif du vol nocturne des sorcières emmenées par Diane. Car malgré son refus de considérer le *phantasma* comme un songe diabolique, ou même de laisser une place, dans sa typologie des rêves, à ceux inspirés directement par le malin, l'auteur du *De spiritu et anima* ne nie en aucune façon les pouvoirs d'illusionniste du diable. S'il le prive de ses droits sur le *phantasma* nocturne, c'est pour lui donner en retour les pleins pouvoirs, en marge des rêves, sur ce territoire du *fantastique* qui, selon Francis Dubost, s'affirme alors comme étant sa « spécialité⁶¹ ».

Wier mêle d'une certaine façon les différentes leçons de ces chapitres, en gardant l'idée d'un diable illusionniste, mais qui aurait besoin, pour forger ses prestiges, de recourir aux mécanismes des songes physiologiques. Un diable forcé, pour ainsi dire, de mettre la main à la pâte⁶². Pour reprendre la terminologie de Scipion Dupleix, Wier contraint le diable, d'ordinaire cause extérieure et spirituelle des songes, à avoir recours aux causes intérieures des rêves, qu'elles soient naturelles (complexion) ou animales (imagination), liées au corps ou à l'esprit. Mais ce n'est peut-être qu'une nouvelle ruse : de même qu'il essaie de persuader les juges que les sorcières ne volent que par la vertu de leurs balais, de leurs onguents ou de prétendues formules magiques, afin de dissimuler qu'il

avec le malheur ou la femme. Voir François Berriot, « Clef des songes françaises à la Renaissance », in F. Charpentier (dir.), *Le songe à la Renaissance, op. cit.*, pp. 22-31.

⁶⁰ Dans le texte édité dans la *Patrologia latina* de Migne, le titre du chapitre 26 est « *De spectrorum ratio* ». Dans une édition vénitienne de 1491 du *De spiritu*, il devient : « *De fantasticis visionibus & de illusionibus demonum* » (*De spiritu et anima*, in *Aurelii Augustini opuscula plurima : quedam non plus impressa*, Venitiis, Dionysii Bertochi, 1491).

⁶¹ Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale, op. cit.*, p. 35.

⁶² Sur cette conception d'un diable soumis aux lois naturelles, voir : Jean Céard, « Le diable singe de Dieu », in Jean-Claude Aguerre (dir.), *Le Diable, Cahiers de l'Hermétisme*, Paris, Dervy, 1998.

est le seul agent des vols nocturnes, le diable peut essayer, en passant par la voie des humeurs et des esprits animaux, de masquer les traces de sa participation réelle à la fabrique de la fiction sabbatique...

Ce mélange d'intervention diabolique et de mécanismes physiologiques se retrouve dans des textes plus tardifs⁶³, sans que l'on puisse dire si Wier en est la source. Car lui-même n'en invente pas le principe. La même idée se trouve ainsi dans le *De lamiis et phitonicis mulieribus* d'Ulrich Molitor (« Des sorcières et des devineresses », Cologne, 1489), autre pièce maîtresse du débat sur le caractère réel ou illusoire du crime sorcier, et dont on sait qu'il a été lu par Wier. Comme Wier, Molitor, partisan de la thèse de l'illusion, connaît le *De spiritu et anima*⁶⁴. Mais quand il explique, par la voix d'Ulrich – le texte se présente comme un « dialogue » réunissant l'auteur, l'archiduc Sigismond et un magistrat chasseur de sorcières – que les fantômes diaboliques naissent de la manipulation, par Satan, de la fantaisie ou des sécrétions humorales de l'homme, c'est sur un autre texte qu'il s'appuie : le *Commentaire des Sentences* de Thomas d'Aquin (1252-1254), écrit sans doute peu après le *De spiritu*.

Au livre II, distinction 8, Thomas s'interroge sur la possibilité qu'ont les anges et les démons (*Angeli boni et mali*) d'apparaître aux hommes en assumant un corps aérien, de se nourrir, de parler ou d'engendrer à l'aide de ce corps, mais aussi d'envahir celui des hommes et d'agir sur leurs organes. Sur ce dernier point, la réponse est affirmative. Bons ou mauvais, les anges peuvent opérer des modifications sur le corps humain. Ainsi s'expliquent les prestiges diaboliques : soit le diable, écrit Thomas, fait apparaître aux organes des sens les images et impressions conservées par l'imagination, suivant le mécanisme à l'œuvre dans le songe, soit il agit sur les organes et leurs sécrétions afin d'affecter les capacités de jugement des sens⁶⁵. Ulrich récite fidèlement la leçon :

⁶³ Jean Céard évoque Pierre Martyr et Ambroise Paré (in A. Paré, *Des monstres et prodiges*, op. cit., p. XLIII) ; Patrick Dandrey cite les noms de Marandé et de Sennert (P. Dandrey, art. cit., p. 93).

⁶⁴ Il le cite explicitement à la question IV, au sujet, encore une fois, des métamorphoses en loups et en juments. Une remarque : s'il défend le caractère illusoire des métamorphoses opérées par le diable et refuse d'admettre, conformément à la leçon du canon *Episcopi*, que « les sorcières parcourent des milliers de stades dans le silence de la nuit pour se rendre au Sabbat », Molitor ne nie pas que les sabbats puissent avoir lieu, dès lors que les sorciers et les sorcières s'y transportent par des « moyens naturels » (*cursum naturalem*), « soit sur un âne, un cheval, un bœuf ou un chameau, etc., comme tout le monde [...] ». Ulrich Molitor, *Des sorcières et des devineresses [De lamiis et phitonicis mulieribus]*, trad. & fac-similé d'après éd. de Cologne 1489, « Bibliothèque magique des XV^e et XVI^e siècles », Paris, E. Nourry, 1926, p. 71.

⁶⁵ Voir : S. Thomas d'Aquin, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, trad. Carmelo Pandolfi & P. Roberto Coggi, libro secondo, Distinzioni 1-20, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000, l. II, dist. 8, art. 5, p. 415.

D'après le sentiment de saint Thomas [...] et d'autres docteurs, je crois pouvoir établir comment, par le seul moyen d'illusion, le Diable pourrait se jouer de nos sens au dedans de nous-mêmes, en animant dans notre imagination des images fictives, ressemblances de choses existantes, et en les portant jusqu'aux organes de nos sens extérieurs. Ainsi dans les rêves, où nous verrions et entendrions beaucoup de choses du fait du mouvement des images fictives et de leur trajet vers les organes des sens extérieurs, comme la vision et l'ouïe, qui enregistrent les choses visibles et les sons. Il en est de même lorsque, à l'état de veille, se manifestent certaines apparitions, comme il arrive aux frénétiques et à ceux qui sont atteints de fièvre violente, etc. D'une autre manière, nos sens peuvent être fortement influencés par des simulacres dont la ressemblance est telle que nous les croyons réels. [...] *Comme le Démon n'ignore pas ces moyens, je dis donc qu'il peut disposer l'état de nos organes de manière à nous faire prendre une chose pour une autre* [je souligne]. Ainsi l'abondante sécrétion de l'humeur colérique nous fera juger amers tous les aliments que nous mangeons, encore que ce soient des aliments doux. De même, par suite de congestion du sang et de ses vapeurs enflammées répandues sur nos yeux, il arrive que tout ce que nous voyons nous semble rouge⁶⁶.

Ce rapide détour par Molitor et Thomas d'Aquin, sur lequel nous concluons, nous montre à quel point l'approche de Wier reste fidèle à des théories qui lui sont antérieures de plusieurs siècles. Il apparaît en effet que le principe d'un diable physicien, manipulateur des organes et des facultés humaines, évolue assez peu entre le *Commentaire des Sentences* et le livre II des *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables*⁶⁷. À moins d'occulter chez Wier la part du diable, pour ne laisser place qu'à l'action autonome des humeurs ou de l'imagination. Un coup de force encore trop fréquent, et qui ne suffit pas, d'ailleurs, pour soutenir la statue de Wier en Charcot du XVI^e siècle finissant : car en ce qui concerne les mécanismes psychophysiologiques de l'illusion prétendument diabolique, Wier hérite, là aussi, de théories plus anciennes, largement partagées par les érudits de son temps.

En définitive, ce ne sont pas les rouages de sa fabrique de l'illusion qui font la singularité de la pensée de Wier, mais bien l'emprise qu'il lui donne sur les

⁶⁶ Ulrich Molitor, *Des sorcières et des devineresses*, op. cit., chap. XI, pp. 66-67. Je reprends avec quelques modifications la traduction de l'éditeur.

⁶⁷ Il faudrait inclure, dans cette chaîne qui court de Thomas d'Aquin à Jean Wier, Jean Nider et le chapitre 11 du livre V de son *Formicarius* (voir Jean Nider, *Les sorciers et leurs tromperies : La fourmière, livre V*, éd. & trad. Jean Céard, Grenoble, J. Millon, 2005), ainsi que Nicolas de Lyre, auquel Nider fait référence dans ce même chapitre. Je remercie vivement Jean Céard de m'en avoir fait la remarque et, plus généralement, d'avoir fait profiter cet article de ses commentaires.

terres du diable. Ou plutôt, sur certaines d'entre elles : car si Satan est chez Wier le plus grand des auteurs de fictions, c'est, rappelons-le, d'abord à un public féminin qu'il les destine. Du moins dans un premier temps. Dans la stratégie du diable, ce public gagné d'avance, incapable de discerner le faux du vrai, n'est après tout qu'un intermédiaire, un dernier maillon chargé de mettre en récits les images apparues aux seuls yeux de la conscience. C'est peut-être là l'ultime ruse du diable : se servir de la voix des femmes pour donner définitivement à ses fictions toute la force et la saveur des « vraies histoires⁶⁸ », celles qui sauront séduire les juges, les démonologues et leurs lecteurs.

⁶⁸ L'expression est de Pierre de Lancre (*Tableau de l'inconstance...*, *op. cit.*, « Advertissemens »).