



Jean Weir

la fabrique

de l'illusion diabolique

La part du diable : Jean Wier et la fabrique de l'illusion diabolique

« ILLUSION, se dit aussi des artifices du Demon qui fait paroistre ce qui n'est pas. La monnoye du Diable sont des feuilles de chesne, qu'il fait paroistre d'or par illusion. Il a tenté les Hermites sous diverses formes qui n'estoient que des illusions. Toutes les apparitions d'esprit sont des illusions. »
Furetière, Dictionnaire universel [...],
1690.

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 (apparitions d'esprits et de revenants, métamorphoses, 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 alpin. Il y puise cependant une nouvelle vigueur, avec la multiplication des procès et des textes qui s'en nourrissent¹, et la cristallisation, dans ces mêmes textes, du mythe du sabbat, autour duquel se structure l'idée d'une secte satanique, d'une « sorcellerie conspiratrice²

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

2. 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.

» travaillant à la ruine de l'Église et de l'État. Né de « stéréotypes antérieurs à propos de déviations religieuses³ », ce sabbat que l'on appelle d'abord « synagogue » gagne vite le devant de la scène diabolique, tout en faisant l'objet d'un ardent débat, qui se focalise d'emblée sur la question du vol nocturne des sorcières. Car ceux qui tiennent pour le « transport réel & corporel »⁴ des suppôts de Satan se voient opposer un dogme formulé plus de cinq siècles plus tôt et amplement diffusé depuis, le canon *Episcopi*⁵. 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 devront prendre en compte les démonologues qui refusent non seulement de voir ce transport comme un simple fantôme diabolique mais, au delà, d'en déduire « que toutes les sorcelleries du monde ne sont que prestiges & illusions de Satan »⁶.

Dans le dernier quart du XVI^{ème} 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 sabbatique, qui sont les plus nombreuses, ou qui, du moins, se font le plus entendre. Leur dernier grand adversaire, pour le XVI^{ème} siècle, est le médecin du duc Guillaume de Clèves, Jean Wier, qui publie en 1563 à Bâle son *De Praestigis daemonum et incantationibus ac venificiis libri V*, traduit en français dès 1567⁷. Un texte singulier, aux conclusions audacieuses ; mais la postérité a eu tendance à exagérer le caractère radical et novateur des arguments, au point de caricaturer quelquefois son auteur et d'en faire le précurseur des aliénistes du XIX^{ème} siècle ou des psychiatres modernes.

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, réel ou illusoire, de leurs activités : « hommes doctes et prudents, mais curieux »⁸, les « magiciens infames » sont des conjurateurs de démons dans la lignée des

3. *Ibid.*

4. L'expression, quasiment figée, est présente chez bon nombre de démonologues. Je cite sans moderniser l'orthographe.

5. Son histoire et l'importance qu'il revêt dans la formation de l'imaginaire de la sorcellerie – avec au premier plan le motif du vol nocturne – ont été largement commentées. Voir notamment : Norman Cohn, *Démonologie et sorcellerie au Moyen Âge : fantasmes et réalités* [1975], Paris, Payot, 1982, pp. 252 sq., et Carlo Ginzburg, *Le Sabbat des sorcières* [1989], Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1992.

6. Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons [...]*, 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 & réel ; qu'on peut quasi asseurer qu'il ne veut dire autre chose sinon que toutes les sorcières resvent & songent, quant elles pensent estre réellement & corporellement transportées au sabbat. »

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 Puy, 1569.

8. *Ibid.*, « Préface au lecteur », p^o v^o.

nécromants du Moyen Age, à l'instar de Faust, dont la légende est alors en train de se construire. 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 imaginaires. La sorcière croit voir le diable ou agir avec lui, mais elle n'est que la proie d'une illusion. Le corps et l'esprit peuvent selon Wier 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 ?⁹

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 pour Wier le créateur des illusions qui les égarerent. Comme il l'annonce dès sa « Préface 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 » :

[...] les sorcieries, 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 [...].¹⁰

Les principales clefs de l'illusion diabolique sont là : « humeurs », « esprits du corps », « faculté imaginative »... et « Diable ». Des clefs complémentaires, en aucun

9. Gratién, *Décrétales*, II, 16, q. V.

10. Jean Wier, *op. cit.*, « Préface au lecteur », f^o v r^o / v.

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 fantasme. Malgré les analyses de Jean Céard ou, plus récemment, celles de Nicole Jacques-Lefèvre et de Stuart Clark¹¹, 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.

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 interessez 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 phantastiques.¹²

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 & actions »¹³. 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 songeant »¹⁴. « 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 *Ceuvres*¹⁵, mais aussi, de façon plus large, tous les rêveurs, bilieux ou non, dont les humeurs peuvent à l'occasion susciter de semblables visions.

11. Voir la bibliographie en annexe.

12. Jean Wier, *op. cit.*, p° 129 r°.

13. *Ibid.*, p° 128 r°.

14. *Ibid.*, p° 132 r° (je souligne).

15. « Ils [les mélancoliques] ont songes & idees en dormant fort espouventables : car quelque fois leur est avis qu'ils voyent des diables, serpens, manoirs obscurs, sepulchres & corps morts, & autres choses semblables,

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' »¹⁶ – celui issu de l'âme ou du corps du dormeur – et que la source psychophysologique du rêve s'affirme dans les traités onirologiques, après avoir été longtemps étouffée par ces deux sources « spirituelles » opposées que sont Dieu et Satan. Selon l'historien, c'est au XII^{ème} siècle que s'opère cette « renaissance d'un savoir sur les rêves »¹⁷, ce « basculement de l'oniromancie vers la médecine et la psychologie »¹⁸ avec, comme pivot, un traité longtemps attribué à saint Augustin, le *Liber de spiritu et anima*, vraisemblablement rédigé par un moine cistercien, Alcher de Clairvaux¹⁹. 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)²⁰.

La typologie des rêves que présente le *De spiritu et anima* n'est pas nouvelle. Elle reprend avec quelques variations celle élaborée au V^{ème} 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

lesquelles impressions sont faites au sens, à cause des vapeurs fuligineuses de l'humeur mélancolique qui monte au cerveau, ainsi que nous voyons advenir à ceux qui tombent en hydrophobie. » (Ambroise Paré, *Les Œuvres de M. Ambroise Paré, conseiller, et premier chirurgien du roy* [...], Paris, Gabriel Buon, 1575, p. 15).

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

17. Jacques Le Goff, « Le Christianisme et les rêves, II^{ème} – VII^{ème} siècles », in *L'imaginaire médiéval*, repris dans *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, « Quarto », p. 702.

18. Jacques Le Goff, article « Rêves », in J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt, *op. cit.*, p. 961.

19. *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.

20. *De spiritu et anima* est fréquemment cité par les démonologues des XV^{ème} et XVI^{ème} 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 en effet beaucoup fait pour la diffusion de la thèse de l'illusion et pour la cause de ses partisans. L'attribution du traité à saint Augustin est cependant déjà contestée : voir Lambert Daneau, *Deux traités nouveaux tres-utiles pour ce temps*, J. Baume, 1579, p. 66, ou encore Pierre de Lancre, *L'incrédulité et mescreance du sortilege plainement convaincue* [...], Paris, Nicolas Buon, 1622, traités I et IX.

fantomatiques et vagabondes, tantôt impassibles, tantôt agitées. À cette catégorie, poursuit l'auteur du *De spiritu*, appartient l'*Ephialtes*, ce cauchemar où le dormeur, à l'instar du narrateur du *Horla* de Maupassant, 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.

Cette typologie est reprise dans des traités sur les rêves à l'époque qui nous intéresse, sans modification notable (chez Anselme Julian, par exemple²¹) ou avec quelques variations, comme dans *Les causes de la veille et du sommeil* de Scipion Dupleix, au début du XVII^{ème} siècle²². Dupleix ajoute en effet une sixième catégorie, qui réintègre le diable comme source possible des songes de nature prophétique. Pour le reste, la théorie marcobienne est approfondie, plus que modifiée. Comme l'auteur du *De spiritu et anima*, Dupleix explique la production des véritables *illusions* nocturnes (l'*insomnium* et le *phantasma*) par l'effet conjugué des humeurs, des vapeurs et des esprits animaux. Ainsi pour l'*insomnie* :

[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 imagination.²³

Les premières victimes de ces « resveries » sont donc les malades « à cause de la corruption de leurs humeurs »²⁴. Quant à l'*Ephialte* des Grecs ou l'*Incube* des Latins, 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 surfais de quelque gros fardeau.²⁵

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

22. 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^{ème} siècle, voir l'article de Patrick Dandrey, « La médecine du songe au 17^e siècle », in J.-L. Gautier (dir.), *Rêver en France au XVII^{ème} siècle, Revue des Sciences Humaines*, n°211, Lille, Université de Lille III, 1988, p. 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.

23. Scipion Dupleix, *op. cit.* (1626), p. 113.

24. *Ibid.*, p. 114.

25. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 118.

Si la bile noire reste l'humeur la plus propice au rêve, la vision de « monstres phantastiques » 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 sorcier.²⁶

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 se montre en réalité bien plus précis. Ce que « blesent » les vapeurs, ce qu'elles « intéressent », 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 interessée* » (livre II). Définie comme l'une des « vertus & facultez de l'ame », l'imagination est pour Wier un « thésor », le réceptacle des impressions fournies par les sens. Elle est aussi, selon l'expression de Claude-Gilbert Dubois, un « véhicule des images en double sens »²⁷ 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 jointe à toutes les vertus & facultez de l'ame : elle figure & represente toutes les similitudes des especes & apparitions, & transporte les impressions des choses es 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 dedans.²⁸

26. *Idem*. Wier ne dit pas autre chose dans le chapitre qu'il consacre à « l'illusion de l'Incube » : « Tous ces accidens procedent de la chaleur diminuee : & se font lors que les esprits animaux qui habitent dedans le cerveau, sont tellement offusquez par les vapeurs, qui montent & procedent du phlegme & de la melancholie, que leur vertu en est oppressee. » Jean Wier, *op. cit.*, chap. 36 (« De l'illusion de l'Incube, suscouché ou Coquemare demoniacle, & de l'Incube, ou Coquemare naturelle »), p° 172 r°.

27. 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.

28. Jean Wier, *op. cit.* p° 129 v°.

Scipion Dupleix ou Pierre de la Primaudaye, dans sa *Suite de l'Academie françoise*, une vingtaine d'années plus tôt (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 d'ensemble reste inchangé : la fantaisie est à l'âme « comme l'œil au corps »²⁹, 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 fumeuses », Wier et Dupleix 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 cognuë, & fait des songes appartenans à l'eau : mais par la fumee melancholique & noire, il apparoit une chose horrible, & quasi une figure de diable.³⁰

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 Dupleix 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 Dupleix, les esprits animaux, ces coursiers de l'imagination, sont

29. 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 « frenetique » à l'état de veille, les produits de l'imagination sont toujours offerts aux « yeux de l'esprit », et non du corps. Cf. S. Dupleix, *op. cit.* p. 63 : « [...] cette vision que nous appellons songe, selon la susdite definition, se represente seulement aux sens interieurs ; dautant 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 »].-Cl. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps, op. cit.*, p. 302.

30. Jean Wier, *op. cit.*, f° 131 r°.

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 « indiscrettement & indifféremment », « selon que les vapeurs & fumées meslées avec eux, les poussent & entraînent, ou selon qu'eux mesmes vaguent par-cy par-là »³¹. 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 différentes 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 nature.³²

D'où les visions de monstres, de créatures inouïes que les yeux n'ont évidemment jamais pu communiquer au « magasin » de 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 humorale. 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 Chimères, des monstres, de[s] Phantosmes, des nouvelles couleurs, nouveaux plaisirs, nouvelles douleurs.³³

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 sens, car elle

31. Scipion Duplex, *op. cit.*, p. 68.

32. *Ibid.*, p. 71.

33. *Ibid.*, p. 72.

feint des images sans estre esmeuë d'ailleurs »³⁴ : 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 normatives »³⁵ 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* »³⁶ 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 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 « vehementes ». À tel point que ces images, portées jusqu'aux nerfs, en viennent à affecter le corps, comme si l'imagination séditieuse 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 effets qui suivent la phantasie, l'appetit, la volonté, la crainte & la douleur. Touts ces effets estans vehemens, agissent incontinent en leur propre corps, & jamais en celuy d'autruy.³⁷

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 treperement des esprits qui se portent aux nerfs »³⁸. 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'autre³⁹. Si le nouveau-né porte les

34. Jean Wier, *op. cit.*, f° 130 r°.

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

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

37. Jean Wier, *op. cit.*, f° 130 r°.

38. *Idem*.

39. Et, à plus forte raison, celle d'une projection de ces images dans l'espace, par la « ve rju ejaculatrice » des

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 Cypus et de ses cornes surgies dans le secret de la nuit, autre célèbre exemple présent dans la *Magie naturelle* de son maître Agrippa⁴⁰ 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 expliquer »⁴¹, ou que selon lui, la « pathologie humorale » et la « responsabilité autonome de l'imagination » suffisent à rendre raison des phénomènes de possession et de sorcellerie⁴² ? Peut-on même estimer, comme l'écrit Maxime Préaud, que Wier « attribue les activités sabbatiques des sorcières à leur seule imagination, soit par les rêves qu'elles peuvent avoir en dormant et que le diable néanmoins leur insuffle peut-être, soit par les visions fantastiques qui leur surviennent en veillant si elles sont, par nature ou par accident, affligées de mélancolie »⁴³ ?

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 diable »⁴⁴. 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'hom-

regards (Montaigne, *Essais*, éd. Pierre Villey, Paris, PUF, 1965, p. 105), par des « raisons » ou des « esprits poussez hors du corps », hypothèse évoquée par l'érudit théologien Martin Del Rio (*Les controverses et recherches magiques de Martin Delrio [...] traduit & abrégé du latin par André du Chesne Tourangeau*, Paris, Regnaud Chaudiere, 1611, p. 37).

40. Henri Cornéille Agrippa, *La magie naturelle [De occulta philosophia, 1533]*, éd. & trad. Jean Servier, Paris, Berg International, « L'île Verte », 1982, t. 1, p. 184.

41. 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'Érudits 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.

42. 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.

43. Maxime Préaud, « Le rêve du sabbat », in J.-L. Gautier (dir.), *Rêver en France au 17^e siècle, op. cit.*, p. 106.

44. Jean Wier, *op. cit.*, f° 131 r° (je souligne).

me peuvent à eux seuls produire de tels « monstres phantastiques », à plus forte raison le diable, lui qui peut s'insinuer dans les replis de l'âme et du corps afin de les manipuler à sa guise, lui le plus subtil des physiciens, 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 lesquelles des nouvelles figures conceuës en la vertu imaginative, sont souventes-fois communiqees à l'esprit de la veuë, par le nerf d'icelle [...].⁴⁵

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, l'explication de chaque illusion « naturelle » conduisant toujours au même argument : 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'en-gouffrent 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 « vapeurs fumeuses » ; 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 »⁴⁶ ; 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.⁴⁷

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 nature⁴⁸ ». Elle explique aussi la cohérence du rêve démoniaque d'une

45. *Ibid.*, p° 129 r°/v°.

46. *Ibid.*, p° 125 r°.

47. *Ibid.*, p° 126 r°.

48. *Ibid.*, p° 129 v°.

sorcière à l'autre : car comment leurs aveux peuvent-ils s'accorder à ce point, si tous les songes individuels qu'elles récitent n'ont 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 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 Demon.⁴⁹

D'où l'importance donnée chez Wier à cette manipulation qui tient à la fois de la médecine et du cinéma – disons plutôt de la lanterne magique – 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 quelque-fois 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 nuit 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).⁵⁰

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 d'illusion dramatique : « comme si veritablement les choses mesmes y estoient ». Pour Wier, cette représentation reste cantonnée à la chambre obscure du cerveau, à l'inverse d'autres démonologies pour qui les vapeurs chargées de figures mouvantes peuvent aussi jaillir à l'extérieur du corps de la sorcière. L'idée apparaît dans le *Ma rteau des sorcières* (1486) de Sprenger et Institoris, ce 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 :

49. Pierre de Lancre, *L'Incredulite et mescreance du sortilege*, op. cit., Traité I, p. 43.

50. Jean Wier, op. cit., f° 131 v° - f° 132 r°.

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 passait.⁵¹

Cette « vapeur glauque » issue de la tourbe des humeurs réapparaît chez Maldonat, Del Rio et Pierre de Lancre, qui la comparent à un miroir⁵² : un miroir de sorcière, écran de cinéma 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 érotique⁵³.

Le diable en physicien des songes

Re venons à Wier. On entend dans le dernier paragraphe cité 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 peuvent parfois 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 médiéval⁵⁴ – métamorphoses en loups ou en bêtes

51. 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)

52. Pierre de Lancre, *op. cit.*, p. 88 ; Marin Del Rio, *op. cit.*, p. 202.

53. 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, 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.

54. Dans le texte édité dans la *Patrologia latina* de Migne, le titre du chapitre est « De spectrorum ratio ». Dans une édition vénitienne de 1491 du *De spiritu*, il devient : « De fantasticis visionibus & de illusionibus de-

de somme, d'où, chez Wier, cet « asne couvert d'un sac » – ainsi que de celles décrites 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 & ses nymphes ». 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 la « spécialité du diable »⁵⁵.

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 pâte. Pour reprendre la terminologie de Scipion Duplex, 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 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 l'illusion...

Ce mélange d'intervention diabolique et de mécanismes physiologiques se retrouve dans des textes plus tardifs⁵⁶, 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*⁵⁷. Mais quand il explique, par la voix d'Ulrich

monum » (*De spiritu et anima*, in *Aurelii Augustini opuscula plurima : quedam non plus impressa*, Venetiis, Dionysii Beuchii, 1491).

55. Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIème-XIIIème siècles)*, Paris, Champion, 1991, t. 1, p. 35. Une remarque : accorder ce pouvoir d'illusion au diable, c'est évidemment, par contrecoup, limiter ses capacités à agir réellement sur le monde.

56. Jean Céard évoque Pierre Marandé 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).

57. 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

– le texte se présente comme un « triologue » 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 sens⁵⁸. Ulrich récite fidèlement la leçon :

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 rouge.⁵⁹

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 naturalium*), « 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^{ème} et XVI^{ème} siècles », Paris, E. Nourry, 1926, p. 71.

58. Voir : S. Tommaso d’Aquino, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, trad. Carmelo Pandolfi & P. Roberto Coggi, libro secondo, Distinzioni 1-20, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000, livre II, distinction 8, art. 5, p. 415.

59. Ulrich Molitor, *op. cit.*, chap. XI, pp. 66-67. Je reprends avec quelques modifications la traduction de l’éditeur.

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 tromperies des diables*. 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^{ème} 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 terres du diable. Sur certaines, du moins : car si Satan est chez Wier le maître des fantômes, c'est, rappelons-le, surtout auprès des femmes... Une forme d'« illusion sélective » ?

Thibaut Maus de Rolley
mauserolley@hotmail.com

Bibliographie critique

- CÉARD J., *La nature et les prodiges : l'insolite au XVI^e siècle en France*, Genève, Droz, 1977.
- CÉARD J., « Introduction » à Ambroise PARÉ, *Des monstres et prodiges*, éd. J. Céard, Droz, 1971.
- CHARPENTIER F. (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.
- CLARK S., *Thinking with demons : the idea of witchcraft in early modern Europe*, New York, Oxford University Press, 1997.
- CLOSSON M., *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650) : genèse de la littérature fantastique*, Droz, 2000.
- COHN N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age : fantômes et réalités* [1975], Paris, Payot, 1982.

- GAUTIER J.-L. (dir.), *Rêver en France au XVII^{ème} siècle*, *Revue des Sciences Humaines*, n°211, Lille, Université de Lille III, 1988.
- GINZBURG C., *Le Sabbat des sorcières* [1989], Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1992.
- JACQUES-CHAQUIN N., *Le théosophe et la sorcière : deux imaginaires du monde des signes. Etudes sur l'illuminisme saint-martinien et sur la démonologie*, thèse d'État, Université Paris VII, 1994.
- JACQUES-CHAQUIN N., « Nynauld, Bodin et les autres. Les enjeux d'une métamorphose textuelle », in de NYNAULD J., *De la Lycanthropie, transformation et extase des sorciers (1615)*, éd. N. Jacques-Chaquin et M. Préaud, « Diaboliques », frénésie éditions, Paris, 1990, pp. 7-41.
- PIGEAUD J., *Folies et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine. La manie*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- SCHMITT J.-Cl., *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 2001.
- SCHMITT J.-Cl., *Les revenants : les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1994.