

**Du progrès et de la promotion des démons :
démonologie et philosophie naturelle
dans l'épistémè européenne aux XVI^e et XVII^e siècles**

Pierre KAPITANIAK
Université de Paris V

Le regain d'intérêt pour la démonologie en Europe au cours du XVI^e et du XVII^e siècle, fut longtemps considéré comme un sursaut de superstitions anciennes dans un monde résolument tourné vers l'investigation scientifique. Une telle opposition entre science et démonologie a depuis été remise en cause. Le présent article s'attachera à analyser dans un premier temps le statut problématique de la démonologie en tant que branche du savoir et le caractère hétérogène des écrits qui la constituent. Dans un second volet, nous examinerons les rapports complexes entre la démonologie et la philosophie naturelle, en nous appuyant sur les thèses que Stuart Clark développe dans *Thinking with Demons*¹

De la science des démons aux sciences du diable

La préoccupation des théologiens pour le monde invisible peuplé de démons est aussi ancienne que la religion chrétienne qui hérite des systèmes démonologiques indo-européens. Pour les théologiens de la Renaissance, Michel Psellos constitue une référence incontournable en matière de classement des démons. S'inscrivant dans une longue tradition chrétienne qui voit les démons comme des anges déchus, sans pouvoir pour autant s'affranchir des opinions des Chaldéens qui distinguent les bons démons des méchants, ce penseur du XI^e siècle est le premier à saisir la nécessité d'un discernement critique systématique². Lorsque les mouvements de Réforme du XVI^e siècle remettent le diable et ses tentations au cœur des débats, les systèmes de discernement se multiplient et deviennent plus complexes, afin de réguler une inflation d'apparitions causée par le développement du purgatoire et par le commerce des suffrages. Malgré cette longue tradition, ce n'est qu'au XVI^e siècle que l'on constate une réelle tentative d'en faire une science, comme le suggère l'apparition de néologismes pour désigner ce champ d'investigation théologique. Ainsi, en 1580 Jean Bodin emploie *démonomanie*, en 1595 Nicolas Rémy intitule son traité latin *daemonolatreia*, et en 1597 Jacques VI d'Écosse choisit *daemonologie*. Sans doute pour des raisons

¹ *Thinking with Demons : The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

² Voir Perikles-Petros Joannou, *Démonologie populaire - démonologie critique au XI^e siècle*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1971, p. 42.

Pierre Kapitaniak

étymologiques, c'est *démonologie* qui s'impose au XVII^e siècle pour désigner leur étude³.

La démonologie ne se limite pas à l'étude des seuls démons, mais recouvre plus largement toute science des êtres spirituels – la future pneumatologie⁴. On peut voir dans le succès des néologismes dérivés de *démon* l'effet des débats théologiques suscités par les Réformes protestante et catholique qui diabolisent les apparitions des morts, rendant ainsi leur étude indissociable de celle des êtres surnaturels qui n'ont aucun lien avec l'âme humaine. Keith Thomas avait postulé une évolution cumulative et continue de la démonologie entre le Moyen Âge et la Renaissance. Fernando Cervantes la rejette, en proposant une rupture qui survient autour du XVI^e siècle. La théologie médiévale niait que le diable pût avoir une substance et une existence ontologique, et assujettissait son pouvoir à la puissance divine. La conviction du milieu monastique que Satan est inoffensif s'estompe avec la sécularisation, car les laïcs n'ont pas les mêmes défenses liturgiques que les moines qui pratiquent l'ascèse, la prière et la méditation au quotidien. Surgit ainsi un sentiment d'impuissance et le danger est ressenti davantage avec l'apparition de mouvements dissidents comme les Cathares ou les Vaudois. Le statut du Diable s'en voit grandi, et la tradition thomiste, qui contribue au scepticisme vis-à-vis des démons, ne suffit pas à infléchir la tendance générale⁵. Une des grandes figures de cette science des démons, le jésuite espagnol Jean Maldonat, reflète parfaitement cette orientation dans son *Traicté des anges et demons* dès 1570, en étudiant non seulement comment “les demons exercent leur puissance sur la volonté de l'homme”, mais aussi leur pouvoir sur les “corps humains” et sur les “choses exterieures”⁶.

La même étiquette “démonologique” s'attache souvent aux manuels de sorcellerie, les démonologues étant aussi bien ceux qui théorisent sur la magie et le

³ *Démonologie* entre dans l'usage courant attesté par les dictionnaires. Littré en donne la première occurrence chez D'Aubigné dans *La Confession catholique du sieur de Sancy* (publiée en 1660, écrite entre 1610 et 1630). Le terme est également utilisé par de Lancre en 1622 (*L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue*), et par Perrault en 1653 (*Demonologie*). En anglais, l'*O.E.D.* attribue la première occurrence au roi Jacques ; le mot anglais fait son entrée dans le dictionnaire de Robert Cawdrey (*A Table Alphabeticall, conteyning and teaching the understanding of hard usuall English wordes*) dès 1604 : “demonologie, belongs to diuels”.

⁴ Le terme n'existe pas encore au XVI^e siècle. Littré ne relève pas d'occurrence avant D'Alembert et l'*O.E.D.* atteste le premier emploi en 1678. Il est intéressant de noter qu'une très rare variante de ce substantif est employée par Sébastien Michaelis dans son traité *Pneumalogie, ou discours des esprits* (1587). En 1613, le mot passe en anglais, cette fois sous sa forme moderne : *Pneumatology, or Discourse of Spirits*. Cela dit, l'ouvrage est exclusivement consacré à l'étude des “malins esprits” : l'auteur y examine la nature et l'œuvre des démons ainsi que les agissements des sorciers et du Diable.

⁵ Fernando Cervantes, “The devil's encounter with America”, in Jonathan Barry, Marianne Hester et Gareth Roberts (éd.), *Witchcraft in Early Modern Europe : Studies in Culture and Belief*, Cambridge, C.U.P., 1996, p. 120-133.

⁶ *De Dæmonibus* (1570) est traduit en français en 1605.

“ *Du progrès et de la promotion des démons : démonologie et philosophie naturelle...* ”

travail des sorciers que ceux qui les jugent. Cela vient du fait que l’on confond de plus en plus les sorciers (en réalité surtout les sorcières) avec les démons et Satan, au point que l’on trouve souvent dans les traités un emploi synonyme de *sorcier* et de *démoniaque*. De nombreux historiens ont mis en évidence le lien indéniable entre l’apparition de la Réforme et les vagues de chasse aux sorcières, mais si l’on remonte au XV^e siècle, on constate que la sorcellerie commence déjà à être assimilée à l’hérésie, à la suite des bulles que publie le pape Innocent VIII en 1484⁷. Plutôt que de chercher une relation de cause à effet, Guy Bechtel penche pour un climat qui a favorisé les deux phénomènes : “ La Réforme et les bûchers ne se sont pas produits en même temps, mais dans le cadre d’une même période de troubles et d’inquiétude. Ils ont l’un et l’autre utilisé les mêmes motifs pour justifier l’action (la nécessité d’une purification) et surtout une même méthode : la violence⁸. ” Les archives étudiées par des historiens comme Robert Mandrou ou Robert Muchembled montrent que le siècle connaît une relative accalmie de la persécution entre 1520 et 1560⁹, qui se reflète également dans le milieu de l’édition. Relativement peu d’ouvrages sur la question paraissent durant cette période et on ne trouve pas non plus de rééditions des grands manuels du XV^e siècle qui continuent pourtant à faire autorité au XVI^e siècle : le *Malleus Maleficarum* par exemple, n’est pas réimprimé entre 1520 et 1574 alors qu’il l’est régulièrement avant et après¹⁰. Le sujet n’en reste pas moins populaire durant cette période, comme le suggère la préface écrite en 1567 par le traducteur français du traité de Jean Wier : “ on dispute diuersement du fait des sorcieres, & se treuue peu d’hommes, qui ayent quelque iugement, qui ne facent des discours à part sur ceste matiere¹¹. ”

Qu’il s’agisse de la Réforme qui s’évertue à combattre les superstitions imputées à la religion catholique, ou bien de la Contre-Réforme qui s’acharne à lutter à la fois contre les hérésies nouvelles et contre les superstitions populaires, leurs points de vue sur la sorcellerie ne sont guère éloignés : catholiques et protestants s’accordent pour reconnaître le danger que représentent les sorciers. Mais ce danger n’est qu’un prétexte pour justifier une répression. Robert Muchembled le montre bien en analysant les comptes rendus des procès dans la

⁷ Voir Barbara Rosen, *Witchcraft in England, 1558-1618*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1969, p. 10. La parution dès 1486 du *Malleus Maleficarum* semble se faire comme en réponse à cette nouvelle tendance.

⁸ *La Sorcière et l’Occident : La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Paris, Plon, 1997, p. 272.

⁹ Robert Mandrou, *Magistrats et sorcières en France au XVII^e siècle : une analyse de psychologie historique*, Paris, Seuil, 1968 ; Robert Muchembled, *La sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Julliard, 1979.

¹⁰ Pour un tableau des éditions du *Malleus* entre 1486 et 1669, voir l’introduction d’Amand Danet à son édition du *Marteau des sorcières*, Paris, Jérôme Millon, 2^e éd. 1997, p. 16-17.

¹¹ *Cinq livres de l’imposture et tromperie des diables, des enchantements et sorcelleries, pris du latin de Jean Wier, medecin du Duc de Cleues, & faits François par Jaques Greuin, medecin*, Paris, J. Du Puy, 1567, “ Epistre du translateur ”, [hors pagination].

Pierre Kapitaniak

région du nord de la France : plutôt que de décrire l'aura démoniaque de la sorcellerie, les démonologues la créent autour de la figure de Satan, proposant ainsi une nouvelle esthétique des ténèbres dont l'élément clef est le sabbat. Nicole Jacques-Chaquin parvient aux mêmes conclusions : pour elle, les démonologues “ firent du diable le responsable, le maître de l'activité sorcière, et transformèrent celle-ci en une vaste et mystérieuse entreprise de déstabilisation religieuse et sociale¹² ”. L'œuvre démonologique de cette époque participe donc activement à la construction idéologique d'une véritable anti-église régie par Satan, qui reflète, comme dans un miroir, les rites catholiques avec les sorcières (bien plus que les sorciers) pour officiants.

La démonologie et la philosophie naturelle

Le travail de Stuart Clark offre une lecture alternative de ces changements en relativisant le rôle actif joué par les théories démonologiques dans les chasses aux sorcières. Dans la deuxième partie de *Thinking with Demons*, il retrace l'évolution de la démonologie au cours du XVI^e et du XVII^e siècle, en rapport avec une série de changements radicaux dans les sciences de l'époque. La principale thèse de Clark est qu'il faut associer la démonologie avec le développement des connaissances sur la nature, plutôt qu'avec une stagnation dans ce domaine. Il rejette ainsi la construction moderne d'une corrélation directe entre la montée de la science et le déclin de la magie, et postule que la démonologie fournissait un support privilégié aux interrogations épistémologiques de la science en mutation.

Un système causal incertain

Clark entreprend d'étudier la démonologie dans le cadre structurel de la philosophie naturelle façonnée par l'aristotélisme christianisé au cours du Moyen-Âge. La philosophie naturelle se fonde sur un système de causalité avec des correspondances entre la sphère terrestre et la sphère céleste qui sont de nature spirituelle¹³. Loin de s'opposer à la science, les études sur les démons et la

¹² “ Nocturnes sorciers – Symboliques de la nuit chez quelques démonologues (xv^e-xvii^e siècles) ”, in *La nuit*, Paris, Jérôme Millon, 1995, p. 177. Dans *La sorcière au village*, Robert Muchembled ajoute que la Contre-Réforme imposa “ aux paysans du xvi^e et du xvii^e siècle l'image du démon omniprésent pour frapper leurs esprits et pour les orienter vers le Dieu sauveur ” (*op. cit.*, p. 283).

¹³ Initiée par Aristote, la philosophie naturelle cherche à expliquer le monde sensible. Dans sa *Physique*, Aristote imagine que tout changement est l'effet d'une cause (tout comme Platon dans le *Phédon*) et en distingue quatre : matérielle (l'objet existe parce qu'il est constitué d'une matière bien précise) ; efficiente (la force exercée par l'outil ou le milieu ambiant – poussée ou traction) ; formelle (ce en quoi l'objet est changé, l'objet achevé) ; finale (l'idée que le sculpteur a de la statue, la beauté de l'objet, le lieu où doit se rendre l'objet). En outre, Aristote distingue le monde supralunaire

“ *Du progrès et de la promotion des démons : démonologie et philosophie naturelle...* ”

sorcellerie relèvent d’une approche scientifique naturaliste (perceptible dès le début du XVI^e siècle)¹⁴, qui tente de déterminer empiriquement les pouvoirs des démons, les rejetant souvent dans le domaine de l’illusion (alternative fondamentale depuis le *Canon Episcopi*, IX^e siècle). La confusion entre *mira* (merveilles) et *miracula* (miracles, seuls au-dessus de la nature et réservés à Dieu) marque les limites de cette approche en raison des défauts de connaissances dans le domaine. Toutefois, ce qui semble être une constante tout au long de la période est l’importance du savoir constitué, plutôt que d’établir si l’on croit ou non à ces phénomènes.

Selon l’orthodoxie renaissante, les démons existent *dans* la nature et obéissent à ses lois. Satan est le plus grand mage ou manipulateur : sa connaissance de la nature dépasse celle de tous les savants réunis, mais il reste limité par les lois de la nature. C’est ce qu’écrit Thomas Erastus dès 1578 :

Les sorcieres ne peuuent nullement faire ces meruelles qu’on estime cōmunement qu’elles¹⁵ font. Car il apert qu’elles n’ont ce pouuoir par les forces & facultez de nature .

Engagés dans une tâche de “ démystification scientifique ”, les démonologues cherchent à déterminer les limites de Satan et de ses démons, et surtout ce qu’ils ne peuvent accomplir (comme faire revivre les morts). La principale évolution du statut de la sorcellerie est un déplacement du seuil entre “ naturel ” et “ non-naturel ”. Et si les pouvoirs des démons paraissent surnaturels, c’est parce qu’ils dépassent ceux des hommes, tout en restant dans le cadre naturel.

Deux éléments viennent brouiller cette démarche : d’une part, le pouvoir d’illusion et de tromperie du Diable (car malgré ses limitations naturelles, il peut faire croire n’importe quoi) ; d’autre part, l’existence de prodiges naturels qu’il est difficile de distinguer de la Providence. On peut distinguer ainsi quatre possibilités d’explication d’événements extraordinaires :

“ real demonic effects ”	“ illusory demonic effects ”
“ real non-demonic effects ”	“ illusory non-demonic effects ”

Mais en aucun cas le diable n’accomplit de tâches surnaturelles, même si on constate une certaine incohérence lexicale dans l’usage de mots comme

d’essence divine du monde terrestre et postule des correspondances et influences entre les deux sphères, qui sont de nature spirituelle. Ces “ actions à distance ” s’expliquent par des forces “ occultes ”.

¹⁴ Voir Agostino Nifo, *De daemonibus*, 1503.

¹⁵ *Repetitio disputationis de lamiis* (1578), trad. française en 1579, in Wier, *op. cit.*, p. 761-762.

Pierre Kapitaniak

“*unnatural*” ou “surnaturel”, voire “miracle”, à propos de démons. En fait, il faut comprendre ces termes à la fois au sens de ce qui va à l’encontre du cours “normal” de la nature et de ce qui dépasse la perception de la nature par l’homme, comme l’explique très clairement John Cotta :

The Diuell as a Spirit doth many things, which in respect of our nature are supernaturall, yet in respect of the power of Nature in vniuersall, they are but naturall vnto himselfe and other Spirits, who also are a kinde of creature contained within the generall nature of things created : Opposite therefore, contrary, against or aboute the generall power of Nature, hee can do nothing¹⁶.

Les vrais miracles eux sont aussi admirables pour les hommes que pour les démons, et pour ces derniers le terme de “préternaturel¹⁷” convient mieux. Ce qui opacifie le débat c’est l’incertitude au sujet des limites exactes des lois de la nature. Les interrogations démonologiques mènent ainsi au doute : Cardan va jusqu’à mettre en cause les Évangiles ; Descartes choisit l’exemple de la sorcellerie pour illustrer le doute. Toutefois, la remise en cause des Évangiles est restreinte par le fait que Dieu ne laisserait jamais le diable tromper complètement les hommes, comme l’explique Joseph Glanvill, qui croit à la sorcellerie tout en étant sceptique :

And to say that *Providence* will suffer us to be deceived in things of the greatest concernment, when we use the best of our care and endeavours to prevent it, is to speak hard things of *God*; and in effect to affirm, That He hath nothing to do in the Government of the World, or doth not concern himself in the affairs of poor forlorn men. And if the *Providence* and *Goodness* of God be not a security unto us against such *Deceptions*, we cannot be assured, but that we are always abused by those *mischievous Agents*, in the *Objects of plain sense*, and in all the matters of our daily Converses¹⁸.

Ainsi, les deux extrêmes de la classification des phénomènes extraordinaires sont sujets à des incertitudes : les miracles font l’objet de nouvelles luttes théologiques avec la Réforme et la Contre-Réforme ; la nature est en train de subir une révolution empirique.

Croyances et scepticisme

Contrairement à Michel Foucauld (pour qui la sorcellerie devint objet du savoir lorsqu’on commença à l’expliquer en termes médicaux et autres au XVI^e siècle), Clark postule que la sorcellerie devint *visible* en raison d’un changement

¹⁶ John Cotta, *The Triall of Witch-craft*, Londres, 1616, p. 34.

¹⁷ Le terme latin apparaît pour la première fois chez Albert le Grand (1255) et passe en français au XVI^e siècle, et en anglais vers 1580.

¹⁸ Joseph Glanvill, *Saducismus triumphatus*, Londres, 1681, p. 70.

“ *Du progrès et de la promotion des démons : démonologie et philosophie naturelle...* ”

structurel des codes de la perception de la philosophie naturelle. Il rejette la dichotomie croyant/sceptique montrant que Bodin, Rémy ou Scot faisaient plutôt figure d'exception : “ Demonology was always a debate, never a closed system of dogmatic and uncritical thought¹⁹. ” Ce qui en fait un débat, c'est la variété d'explications fournies pour les phénomènes préternaturels.

Par exemple, les pathologies démoniaques étaient aussi bien (et semblablement) abordées dans les traités sur les démons (supposés croyants) et dans les traités sur la médecine (supposés sceptiques) et ce jusqu'à la Restauration, comme en témoigne cette définition qui inaugure le traité médical de William Drage :

A Disease of Witchcraft is a Sickness that arises from strange and preternatural Causes, and from Diabolical Power in the use of strange and ridiculous Ceremonies by Witches or Necromancers, afflicting with strange and unaccustomed Symptoms, and commonly preternaturally violent, very seldom or not at all curable by Ordinary and Natural Remedies²⁰.

Parmi celles-ci on étudiait surtout les maladies causées par les démons, la capacité de prédire l'avenir (ce que tous nient) et la lycanthropie (seul Bodin admet sa réalité).

Pour montrer le manque de pertinence de la dichotomie croyant/sceptique, Clark examine deux cas de démonologues : un “croyant ” — Henri Boguet — et un “sceptique ” — Jean Wier. Le premier analyse la sorcellerie en catégories de possibilité et d'impossibilité en utilisant la philosophie naturelle de Thomas d'Aquin (retenant les quatre catégories citées ci-dessus). Le second adopte le postulat que la sorcellerie est le fait de vieilles femmes et l'explique en termes de pathologie clinique qui les rend vulnérables aux ruses du diable. Les maléfices deviennent soit l'œuvre de démons, soit une supercherie, et Wier distingue les sorciers des hérétiques, car ils ne montrent pas d'obstination. En revanche, il analyse la sorcellerie dans les mêmes termes que Boguet et leurs conclusions sont souvent identiques. Ainsi, Wier ne fait que varier le degré des termes de ses explications, sans proposer de véritable alternative. En introduisant la folie comme défense possible dans les procès, ce n'est pas le discours démonologique, mais juridique que Wier modifie en profondeur. Sur le plan démonologique, Wier s'avère en fait peu cohérent, car il admet le contrat avec les démons pour les magiciens (hommes), mais non pour les sorcières.

S'inscrivant dans le sillage d'Érasme et de ses idéaux de modération et de tolérance, Wier voit ses idées sceptiques reprises par Jodocus Hocker (1569),

¹⁹ Clark, p. 184.

²⁰ William Drage, *Daimonomegia*, Londres, 1665, p. 3.

Pierre Kapitaniak

Johann Ewich (1584), Hermann Witekind (1597), mais après 1600, on remarque une pause jusqu'aux années 1620, où le scepticisme porte davantage sur la jurisprudence, souvent dans l'indifférence des problèmes démonologiques. En fait, derrière le scepticisme légal, il y a une confirmation de l'existence réelle de la sorcellerie : Adam Tanner, Paul Laymann, Friedrich von Spee et Johann Meyfart (qui sont théologiens et non juristes) ne cherchent pas l'abandon des poursuites, mais leur réforme : le vrai crime est le contact avec le démon et non plus les dégâts causés.

Bref, il ne suffisait pas de nier les pouvoirs des sorcières pour être sceptique. L'évolution du scepticisme au XVII^e siècle se concentra ainsi sur des détails, laissant intacte la croyance fondamentale dans la sorcellerie, car aller au bout de cette logique eût conduit à nier tout rapport entre hommes et démons, c'est-à-dire toute magie et, au-delà, à nier le rapport avec Dieu²¹.

Les qualités occultes

Pour revenir à la philosophie naturelle, il faut souligner le rôle prépondérant joué par les "qualités occultes", ces formes substantielles rejetées par Descartes, aussi bien dans les études néoplatoniciennes sur la *magia naturalis*, que dans la médecine de Galien et dans l'Aristotélisme chrétien, ou encore chez Francis Bacon, qui rejette l'ésotérisme, mais se réclame de la magie "persane"²². On constate une dualité quasi-manichéenne entre magie naturelle et démoniaque sur le plan moral, mais sur le plan épistémologique elles se confondent, à l'exception de l'objectif ultime :

And therefore we can find no other ground or reason of dividing Magick into natural and Diabolical, but only that they differ in the end and use: for otherwise they both work by a natural agency and means, seeing the Devil can do nothing above or contrary to that course that God hath set in nature. Therefore may men do without the aid of Devils whatsoever they can do, seeing they have no advantage over us, but operate only by applying active things to passive, like as Men do²³...

En effet, la magie démoniaque se retrouve presque en concurrence avec la magie naturelle (Agrippa, Cardan) ou l'alchimie (Paracelse). Tous ces auteurs ont souvent

²¹ Ce fut le cas de Cornelius Loos (1593) qui dut abjurer 16 articles de son ouvrage. À cet égard, c'est Reginald Scot qui fut le sceptique le plus radical de toute la période et il faut attendre Balthasar Bekker en 1694 pour voir ses thèses reprises. À l'opposé, les thèses extrêmes de Bodin eurent une grande influence sur le débat.

²² "was not the *Persian* Magicke a reduction or correspondence of the Principles & Architectures of Nature, to the rules and policie of Governments?", *The tvvoo bookes of Francis Bacon. Of the proficience and advancement of learning*, Londres, 1605.

²³ John Webster, *The displaying of supposed witchcraft*, 1677, chap. vii, p. 152.

“ *Du progrès et de la promotion des démons : démonologie et philosophie naturelle...* ”

du mal à admettre l’agent démoniaque. Des sceptiques comme Holland, Wier ou Scot ont recours à la magie naturelle pour rejeter la démoniaque²⁴. Ces derniers s’inspirent en cela de Pomponace, qui réduisit la religion à la nature et dont les vues étaient condamnées par la démonologie orthodoxe. En fait, la magie naturelle tient un rôle neutre dans le débat démonologique, tantôt confortant, tantôt rejetant la magie démoniaque. Comme la magie naturelle et la magie démoniaque sont perçues comme deux versants indissociables d’un même art magique, l’enthousiasme renaissant pour la magie naturelle, fait que la démonologie a sa place dans le débat scientifique indépendamment des chasses aux sorcières.

Ainsi nos auteurs n’écrivent pas nécessairement dans un contexte de procès de sorcellerie, mais sont aussi des philosophes qui se penchent sur un ensemble particulier de causes occultes. Un rôle primordial est joué dans ce contexte par le projet de Francis Bacon de faire une “histoire de la Preternature”, qui insiste sur l’importance des “déviation” pour étudier la nature. Il n’exclut pas la sorcellerie lorsqu’elle est avérée : pour lui, elle constitue une des “prerogative instances” et offre (de par son incertitude) un terrain privilégié d’expérimentation à la philosophie naturelle²⁵.

Le débat démonologique doit beaucoup sa survie à la confusion généralisée des écoles de pensée et des catégories, ce que von Leyden appelle “révolution catégorielle²⁶”. Ce besoin de catégories se fit d’autant plus sentir dans le contexte de réformes religieuses et de la polémique sur les miracles. Les explications surnaturelles cédèrent peu à peu le pas aux explications préternaturelles, et celles-ci à leur tour aux alternatives naturelles²⁷. D’autre part, l’accent fut mis sur l’erreur et l’illusion dans la connaissance humaine (cette “crise pyrrhonienne” dont parle Popkin). Les démons restent ainsi incontournables dans le système causal jusqu’au début du XVIII^e siècle. En fait, c’est la répétition et la familiarité de certains phénomènes qui finit par amoindrir leur dimension merveilleuse et les fit entrer dans la nature ordinaire.

Enfin, rejetant la vision d’une science “moderne” triomphant de la magie et la superstition, Stuart Clark montre que les ouvrages les plus sceptiques sur la sorcellerie dans la seconde moitié du XVII^e siècle furent ceux, réimprimés, de Reginald Scot et ceux de John Webster et John Wagstaffe, dont l’argumentaire est enraciné dans la théologie, bien plus que dans la science. De même, des scientifiques comme Glanvill défendaient les croyances aux sorcières et aux

²⁴ Même le scepticisme radical de Scot ne s’appuie pas sur des vues scientifiques, mais plutôt religieuses et morales, niant l’activité matérielle des démons.

²⁵ Clark, p. 253.

²⁶ W. von Leyden, *Seventeenth-Century Metaphysics, An Examination of some Main Concepts and Theories*, Londres, Gerald Duckworth, 1968, p. 4-5.

²⁷ Clark, p. 264.

Pierre Kapitaniak

démons²⁸. Sans doute le fait que la philosophie mécanique en Angleterre était liée de près à la théologie et à la politique y fut-il pour quelque chose. Et l'enthousiasme pour la nouvelle philosophie pouvait aller de pair avec la croyance aux sorcières.

D'une part une philosophie mécanique "modifiée" permet de garantir l'orthodoxie religieuse de la Royal Society (même Locke parle de "Beings above us" et à la Restauration ce n'est plus la sorcellerie qui constitue une menace pour la société, mais le fait de douter de sa réalité). D'autre part, on admet des phénomènes de sorcellerie comme la gravité de Newton : car on ne peut en démontrer le fonctionnement par les causes mécaniques. Glanvill, More et Boyle essayaient d'appliquer le programme de Bacon en faisant de la démonologie une "prerogative instance".

Ainsi, plutôt que du simple progrès de la science, Clark rapproche la disparition de la démonologie du passage de la théologie naturelle (théisme²⁹) à la théologie rationnelle (déisme³⁰) vers les années 1740. Dans une nouvelle épistémè où il n'est plus besoin de démontrer coûte que coûte la main de Dieu dans la marche du monde, la démonologie, qui au début du XVIII^e siècle offrait encore un solide rempart contre l'athéisme, perd sa dernière raison d'être et par conséquent quitte le domaine du savoir, dont elle avait toujours constitué une branche sans objet.

²⁸ En revanche, la majorité des démonologues rejettent le pouvoir des mots : c'est le diable qui agit, les mots ne font que signifier. Pour une approche intéressante de la question du langage dans les écrits démonologiques voir Armando Maggi, *Satan's Rhetoric, A Study of Renaissance Demonology*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

²⁹ Doctrine qui admet l'existence d'un Dieu unique et personnel comme cause transcendante du monde. Doctrine opposée à l'athéisme, au panthéisme et au polythéisme.

³⁰ Position philosophique de ceux qui admettent l'existence d'une divinité, mais sans adhérer à une religion, à une foi révélée.

“ Du progrès et de la promotion des démons : démonologie et philosophie naturelle... ”

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES

- Agostino Nifo** (c.1470-c.1538), *De daemonibus* (1503).
- Girolamo Cardano** (1501-1576), *De subtilitate libri xxi*, Nuremberg, 1550 ; *De rerum varietate libri XVII*, Bâle, 1554.
- Jean Wier (Johannes Weyer)** (c.1515-1588), *De Præstigijs Dæmonum et incantationibus ac veneficijs*, Bâle, 1563, trad. *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables*, Paris, 1567.
- Jodocus Hocker** (1510-1566), *Der Teufel selbs das ist Warhafftiger*, Frankfurt, 1569.
- Jean Maldonat** (1534-1583), *De Dæmonibus* (1570), trad. *Traicté des anges et demons*, Paris, 1605.
- Thomas Erastus** (1524-1583), *Repetitio disputationis de lamijs* (1578).
- Jean Bodin** (1530-1596), *De la démonomanie des sorciers*, Paris, 1580.
- Johann Ewich** (1525-1588), *De Sagarum... natura, arte, viribus et factis*, Brême, 1584.
- Reginald Scot** (1538-1599), *The discoverie of witchcraft*, Londres, 1584.
- Henry Holland** (1555-1603), *Treatise against vvitchcraft*, Cambridge, 1590.
- Nicolas Rémy** (1530-1612), *Dæmonolatreia*, Lyon, 1595.
- Jacques VI d'Écosse** (1566-1625), *Dæmonologie*, Edinburgh, 1597
- Martin Del Río** (1551-1608), *Disquisitionum Magicarum libri sex*, Mayence, 1599.
- Henri Boguet** (1550-1619), *Discours execrable des sorciers*, Lyon, 1602.
- John Cotta** (1575-1650), *The Triall of Witch-craft*, Londres, 1616.
- Friederich von Spee** (1591-1635), *Cautio Criminalis, seu de Processibus contra Sagas liber*, Rinteln, 1631, trad. *Advis aux criminalistes sur les abus qui se glissent dans les procès de sorcellerie*, Lyon, 1660.
- William Drage** (1637-1669), *Daimonomageia*, Londres, 1665.
- Joseph Glanvill** (1636-1680), *Saducismus Triumphatus: or, Full and Plain Evidence Concerning Witches and Apparitions*, Londres, 1681 (1^e éd. 1666).
- John Wagstaffe** (1633-1677), *The question of witchcraft debated*, Londres, 1669.
- John Webster** (1610-1682), *The displaying of supposed witchcraft*, Londres, 1677.
- Balthasar Bekker** (1634-1698), *Die Bezauberte Welt*, Amsterdam, 1693, trad. *Le Monde enchanté ou examen des communs sentiments touchant les Esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration, et leurs opérations*, Amsterdam, 1694.