



Konstellations

## Le démon au banc des accusés

Par Mahité Breton

Fichier : 0601.12.pdf

Mahité Breton ©

[mahite.b@googlemail.com](mailto:mahite.b@googlemail.com)

« Socrate est coupable, en ce qu'il corrompt les jeunes gens, ne reconnaît pas la religion de l'état, et met à la place des extravagances démoniaques<sup>1</sup> » : ainsi s'énonce l'accusation portée contre Socrate, telle qu'on la retrouve dans l'*Apologie de Socrate* de Platon. Pour la première fois peut-être, en 399 avant notre ère, le démon se retrouvait dans les parages du banc des accusés, ne serait-ce que sous la forme encore informe du « démoniaque ». Le démon connut une carrière littéraire fort fructueuse, et c'est cette carrière, cette longue suite d'inscriptions dans divers discours, qui allait lui donner ses diverses formes. Carrière fructueuse, car il dérange, le démon, il trouble, il perturbe, il inquiète, il titille. Les procès qui, en certains moments de l'histoire, ont été intentés à ceux qui avaient commerce avec lui – je pense entre autres à Socrate mais aussi aux sorcières des 15<sup>e</sup>, 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles, autour desquels j'articulerai mon propos –, ces procès auraient pu résorber l'irritation causée par le démon en éliminant de manière ordonnée ceux qu'on accusait de le côtoyer. Mais la procédure juridique n'était pas suffisante. Le démon, comme nom, comme entité à la fois conceptuelle et historiquement inscrite dans des récits ou des textes, continuait de déranger. Il y avait là un mot qui faisait référence à quelque chose de plus ou moins défini ou d'instable. C'est ce qui déclenche la production de traités destinés à circonscrire et à stabiliser ce que désigne le démon. Ce mot, il fallait l'enchâsser dans un discours ferme qui lui assigne une place dans l'univers humain, et nécessairement le discours structurant doit être repris à mesure que la configuration se modifie et que les liens une fois dessinés ne correspondent plus à la nouvelle donne. Après Socrate et son procès, il y eût (entre plusieurs autres) *De deo Socratis*, un discours qu'Apulée écrivit au 2<sup>e</sup> siècle et que Pascal Quignard a nommé « le seul grand traité de démonologie qui soit resté de l'Antiquité<sup>2</sup> » ; à partir du 15<sup>e</sup> siècle, les procès de sorcellerie ont à leur tour donné naissance à plusieurs traités (c'est à ce moment, d'ailleurs, que le terme « démonologie » apparaît).

### **Apulée et le démon de Socrate**

Le discours d'Apulée commence par situer le démon dans une classification des êtres supérieurs. Le geste d'ordonnement est évident dès la première ligne : « Platon a classé les êtres supérieurs répartis dans toute la nature en trois catégories... » (p. 43) ; il spécifie ensuite qu'il y a des êtres intermédiaires que les Grecs appellent démons, que certains d'entre eux ont un champ de compétences

---

<sup>1</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, trad. Victor Cousin, 1822, 24 b-c.

<sup>2</sup> Apulée, *Le Démon de Socrate*, traduit du latin par Colette Lazam et préface de Pascal Quignard, Paris, Payot & Rivages, 1993, p. 15. Les références suivantes seront indiquées directement dans le texte par le numéro de la page entre parenthèses.

bien spécifique (p. 52), et il décrit les sortes de démons en insistant souvent, dans son argumentation, sur la cohérence de la nature (p. 49, p. 54-55). Partout, de l'ordre et de l'harmonie. Son discours recouvre l'espace d'un cadre ferme : il se trouve divisé en trois régions : la terre, le ciel et la zone intermédiaire délimitée par le sommet de l'Olympe et l'orbite de la lune la plus rapprochée de la Terre ; le milieu physique est quant à lui décomposé en éléments, soit la terre, le feu, l'eau et l'air, chacun ayant ses habitants propres (p. 54-55). Cette disposition de l'univers crée une double nécessité des démons, c'est-à-dire que la dynamique du discours qui déploie ainsi l'ordre du monde laisse un vide, lequel suscite, sur deux plans, une sorte d'appel d'air auquel vient répondre le démon. La première manifestation de cet appel d'air se présente dans le texte sous la forme de l'intervention plaintive d'un auditeur :

Mais, dis-moi, l'orateur, que vais-je devenir avec ta conception certes céleste mais presque inhumaine, si les hommes sont bel et bien chassés loin des dieux immortels et exilés dans notre Tartare terrestre au point que leur soit refusée toute relation avec les dieux du ciel et que ne vienne leur rendre visite aucun habitant du ciel comme le font pour leurs troupeaux bêlants, hennissants ou mugissants le berger, l'écuyer ou le bouvier, afin de calmer les excités, guérir les malades et assister les miséreux? (p. 50)

C'est en réponse à cette doléance qu'Apulée introduit les démons comme puissances divines intermédiaires qui font le lien entre les hommes et les dieux. Le commun des mortels tel que mis en scène ici ne se représente pas lui-même comme suffisant et autonome. L'humanité est un troupeau, non une harde sauvage évoluant librement dans les steppes, et le terme même de troupeau appelle comme complément celui de berger (ou de bouvier ou d'écuyer). C'est précisément ce besoin humain d'être guidé qu'Apulée met en scène pour justifier, et même rendre logiquement nécessaire, étant donné l'éloignement des dieux, l'existence des démons.

Le vide que viennent combler les démons est aussi d'ordre spatial. Une fois l'espace divisé et chaque élément pourvu d'habitants, seul l'air reste inoccupé : « Si la raison nous oblige à concevoir comme une évidence que l'air, lui aussi, contient des êtres animés qui lui sont propres, il nous reste à exposer méthodiquement qui sont finalement ces êtres et quelles sont leurs caractéristiques. (...) Il nous faut donc combiner dans notre esprit une nature intermédiaire en rapport avec le caractère intermédiaire de l'espace occupé afin que les qualités du lieu se retrouvent dans celles de ses habitants. Allons! Imaginons, faisons sortir de notre esprit des corps complexes qui ne soient ni aussi pesants que les corps terrestres ni aussi légers que les corps éthérés... » (p. 56). Voilà les démons déduits logiquement de l'ordre de l'univers. Le langage d'Apulée indique certes une part d'imagination à l'origine du concept de démon ainsi déduit (*combiné dans l'esprit, imaginé et sorti de l'esprit*) ; il ne s'en défend pas sinon pour spécifier qu'il ne s'agit pas de fables « à la manière des poètes » et que la nature fournit des exemples de constitutions analogues à celle qu'il imagine pour les démons. L'imagination ne serait alors qu'une façon de produire quelque chose de conforme au donné de la nature.

Le discours d'Apulée tisse ce concept de démon, tout sorti de l'esprit qu'il soit, dans un double réseau de perceptibilité qui lui confère une existence dans le temps et dans l'espace – il ne décrit pas cette existence comme telle, mais donne les marques qui font signe vers cette existence. D'abord, en recourant à plusieurs citations et en associant les démons à des histoires connues (comme les songes d'Hannibal, le bonnet de Tarquin l'Ancien, les oracles de la Sybille – p. 53), il les insère dans un ensemble de références familières et leur donne ainsi une manifestation dans le temps. À cela s'ajoute une visibilité dans l'espace. Apulée énumère les signes divinatoires : les rêves, les fissures dans les viscères, le vol et le chant des oiseaux, l'inspiration des devins, la foudre : « Et si tous ces phénomènes découlent de la volonté, de la puissance et de l'autorité des dieux du ciel, c'est aussi grâce à l'obéissance, à l'activité et au concours des démons qu'ils se réalisent » (p. 53). Les démons *réalisent* les phénomènes visibles, qui sont en quelque sorte leur marque spatiale. En doublant la nécessité logique (sur le plan humain et spatial) de traces dans le temps et dans l'espace, le texte d'Apulée crée une forte présomption d'existence des démons ; il dit, en quelque sorte : nous avons besoin des démons pour que notre monde soit complet, cohérent et harmonieux, et voyez d'ailleurs la marque de leur intervention dans le monde et dans l'histoire.

Tout cela est, jusqu'ici, assez éloigné du démon de Socrate. De fait, ce n'est qu'après ces premiers paragraphes, ces premières minutes de discours qui ont quadrillé l'univers de repères solides, qu'Apulée introduit le démon de Socrate : « C'est pourquoi je vais dans l'immédiat éviter de limiter mon discours à ces exemples qui, s'ils ne convainquent pas tout le monde, bénéficient au moins d'une notoriété universelle. Je préfère expliquer en latin que différentes sortes de démons sont attribués aux philosophes afin que vous soyez plus clairement et plus complètement informés sur la prescience de Socrate et sur la divinité qu'il avait pour ami » (p. 62-63). À côté du connu (ce qui est de « notoriété universelle »), le démon de Socrate se présente comme une nouveauté qu'il faut expliquer en latin, introduire, donc, dans l'univers conceptuel commun à ceux qui parlent latin. Ce que Socrate lui-même pouvait avoir dit de son propre démon, et que Platon transmet, est assez limité. Dans l'*Apologie de Socrate*, le vocable *to daimonion*, par exemple, désigne « *quelque chose* de tout à fait *abstrait*<sup>3</sup> », pour reprendre les mots de Kierkegaard. Vu ainsi, le *quelque chose* de démonique de Socrate pourrait susciter inquiétudes et discussions (comme celle que met en scène Plutarque, où les interlocuteurs s'interrogent à savoir si le démon de Socrate n'était pas, en fait, un simple éternuement ou quelque autre signe). Mais

---

<sup>3</sup> Søren Kierkegaard, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* [1841], dans les *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Éditions de l'Orante, 1966, p. 145.

cette inquiétude n'apparaît pas dans le discours d'Apulée qui saisit le démon de Socrate non seulement à travers ce que Platon en dit, mais à travers toute la doctrine platonicienne sur le démon, telle qu'il l'a solidement exposée juste avant. Ce sol est résolument assez solide pour absorber le démon de Socrate, qui devient une sorte de ces démons, et plus précisément, cette sorte de témoin et gardien, qui, « telle une conscience », nous fouille l'âme et pour lequel on ne peut avoir de secret :

Ce démon dont je parle, gardien privé, préfet personnel, garde du corps familial, curateur particulier, garant intime, observateur infatigable, juge inséparable, témoin inévitable, réprobateur quand nous agissons mal, approbateur quand nous agissons bien, si nous lui accordons l'attention qu'il requiert, si nous cherchons de tout cœur à le connaître et si nous l'honorons pieusement comme Socrate l'a honoré avec un esprit de justice et d'innocence, nous offre sa prévoyance dans les situations incertaines, ses conseils dans les situations difficiles, sa protection dans le danger, son assistance dans la détresse et il peut, par des songes, par des signes ou même par sa présence quand le besoin s'en fait sentir, détourner le mal, faire triompher le bien, relever ce qui est à terre, soutenir ce qui chancelle, éclairer ce qui est obscur, diriger la bonne Fortune, corriger la mauvaise. (p. 66)

Gardien, préfet, garde du corps, curateur, garant, observateur, juge, témoin – le démon ici occupe presque toutes les positions de l'administration et de la justice, sauf évidemment celle d'accusé. Heureux revirement par rapport à l'*Apologie de Socrate*, le démon est définitivement inscrit du côté de l'ordre, de ce qui maintient l'ordre, ou plutôt, étant ici une instance personnelle, ce qui maintient l'individu au sein de l'ordre – cet ordre n'est cependant pas nécessairement celui de la collectivité, et les instances ainsi répliquées dans le démon pourraient fort bien rendre celles de la collectivité superflues pour l'individu qui, comme Socrate, préfère s'en remettre à son démon. Comme dans la première partie de l'exposé, le démon vient combler les lacunes de l'homme, son insuffisance, mais non plus comme berger pour le troupeau humain, non plus dans le cadre de la divination et des cultes (en faisant circuler entre la terre et le ciel les prières dans un sens et les gratifications dans l'autre – p. 52), mais dans le cadre d'une vie individuelle qui chercherait à être la plus juste possible. Le démon est ici une prothèse personnelle qui pallie le handicap de l'être humain. Même Socrate le sage avait parfois besoin de sa prothèse, « dans les cas où [sa] sagesse (...) montrait malgré tout ses limites et où il avait besoin non d'un conseil mais d'un présage pour garder l'équilibre grâce à la divination quand l'hésitation le faisait boiter » (p. 66). Il y a dans cette phrase le curieux amalgame de sagesse, valeur de la philosophie, et de divination, pratique propre au religieux, et c'est précisément cet amalgame qu'Apulée réalise à partir du démon de Socrate.

Car la tradition philosophique avait déjà fait de Socrate la figure du Sage par excellence (ainsi Apulée donne Socrate en exemple à suivre pour se mettre à l'étude de la philosophie – p. 72). Or n'était-il pas étrange que ce Sage suive aussi religieusement les signes de son démon ? L'effort que fait Apulée pour agencer ces deux pratiques, divination et sagesse, laisse deviner, il me semble, que ça n'allait pas de soi : « Nombreuses en effet, oui, nombreuses sont les occasions dans lesquelles même les sages

courent consulter devins et oracles. Ne vois-tu pas assez distinctement chez Homère, comme dans un miroir géant, la manière dont se répartissent ces deux rôles : d'un côté, celui de la divination, de l'autre, celui de la sagesse ? » (p. 67). C'est précisément la jonction de ces deux rôles que permet le démon de Socrate, tel qu'Apulée le définit par son discours. Il l'a introduit en s'appuyant sur le sol bien affermi de la définition du démon comme être intermédiaire entre les divinités et les hommes ; ce faisant, il l'assimile à cet ensemble et crée une continuité avec la pratique des cultes. Du même coup, cependant, il transforme l'ensemble lui-même en y introduisant l'attitude philosophique de Socrate. Car Apulée écrit bien, dans le passage déjà cité, que le démon nous prête son assistance à une condition : « si nous lui accordons l'attention qu'il requiert, si nous cherchons de tout cœur à le connaître et si nous l'honorons pieusement comme Socrate l'a honoré avec un esprit de justice et d'innocence » (p. 66) – or, l'exemple de Socrate invoqué ici (« comme Socrate... ») incite à se mettre à l'étude de la philosophie, il est l'exemple d'une attitude philosophique. Cette autre formule d'Apulée, à la fin de son discours : « ...je veux dire, pour le culte de leur propre démon, culte qui n'est autre qu'un serment de fidélité envers la philosophie » (p. 73-74), est l'expression succincte de l'amalgame réalisé. Sans qu'il y ait rupture apparente, en faisant jouer un élément historique (le démon de Socrate), le discours d'Apulée inscrit le démon, au sens général, dans une configuration nouvelle qui intègre la précédente.

### **Henri Boguet, Grand Juge de la terre de Saint-Claude**

Les démons auxquels a affaire Henri Boguet, dans les années qui chevauchent le passage du 16<sup>e</sup> au 17<sup>e</sup> siècle, sont des démons christianisés, c'est-à-dire déçus et associés au mal. Henri Boguet était juge en France ; il a instruit pendant vingt ans plusieurs procès contre des sorcières et condamné 28 d'entre elles. Son *Discours exécration des sorciers* fut publié une première fois en 1602, puis réédité à plusieurs reprises jusqu'en 1610. C'était alors la deuxième vague d'inquisition en Europe. Cet ouvrage s'inscrit donc dans une tradition de textes inquisitoriaux que la critique fait généralement remonter au *Marteau des sorcières*, un texte latin de 1486. Boguet était un juge laïque ; le pouvoir civil avait pris peu à peu (et non sans tensions) le dessus sur les tribunaux religieux qui avaient instruits les premiers procès contre les sorcières. L'Europe est alors ébranlée par les hérésies, la Réforme et les guerres de religion, ainsi que par des épidémies de peste et des famines.

Henri Boguet amorce son traité, dans la préface, en évoquant l'étrangeté du phénomène des sorciers et des démons :

Je ne nie pas que ce que l'on rapporte des sorciers soit fort étrange, car l'on trouve bien nouvelle la figure dont se revêt Satan lorsqu'il les aborde. L'on admire leur transport au sabbat, l'on s'émerveille de leurs offrandes, de leurs danses, de leurs baisers honteux, de leurs festins et de leurs accouplements charnels avec leur maître. On ne peut

comprendre comment ils fabriquent la grêle et la tempête pour gâter les fruits de la terre, et comment ils font mourir une personne et rendent le bétail malade. On considère comme une chose impossible (...). Bref, on tient les œuvres des sorciers pour surnaturelles et miraculeuses, et pour cela on ne peut y ajouter foi<sup>4</sup>.

Il écrit « pour mieux faire voir » que « ce que l'on dit des sorciers n'est pas une fable » (p. 9). « ce que l'on dit des sorciers », voilà qui était chose fort foisonnante, riche en variantes et contradictions, au moins aussi déroutante que les mots de Socrate. Le sujet, « mon sujet », comme dit Boguet, doit être organisé et condensé : « Et quoique je me sois appliqué à être bref, j'espère avoir touché les points principaux de mon sujet, comme l'on peut s'en rendre compte grâce à la table des chapitres contenus dans ce discours, à la fin duquel j'ai ajouté une petite instruction pour les juges qui se trouvent confrontés à ce domaine » (p. 10). Les phénomènes étranges doivent être assignés à leur juste place, arrimés, insérés dans un réseau connu de références juridiques, religieuses, historiques, littéraires, le tout pêle-mêle puisque Boguet ne distingue pas les domaines. Prenons par exemple le chapitre où il examine, et c'est le titre du chapitre : « Si l'accouplement de Satan avec le sorcier est seulement imaginaire ».

Saint Augustin, écrit-il, semble être du nombre de ces derniers [*de ceux qui croient que l'accouplement est seulement imaginaire*], comme aussi saint Thomas d'Aquin et plusieurs autres grands personnages qui ont écrit après eux. Mais les confessions des sorciers que j'ai eues en main me font croire qu'il en est quelque chose, car ils ont tous reconnu qu'ils s'étaient accouplés avec le Diable et que la semence qu'il jette est fort froide, ce qui est conforme à ce qu'en rapporte Paul Grilland et les inquisiteurs de la foi. Jacquema Paget [*une sorcière qu'il a jugée*] ajoutait qu'elle avait empoigné plusieurs fois avec la main le membre du démon qui la connaissait et que le membre était froid comme de la glace, long d'un bon doigt et moindre en grosseur que celui d'un homme (p. 40).

Et il continue en rapportant d'autres témoignages tenus devant lui, puis citant un cas arrivé à Paris dont il a entendu parler, puis « ce que l'on dit de Pasiphaé et de ses semblables », puis les écrits sur les faunes, les satyres et les sylvains, puis « ce que les histoires nous rapportent des embrassements de Numa et de la nymphe Égérie et de plusieurs autres semblables dont les poètes ont particulièrement parlé » (p. 41). Le discours ratisse large, tisse ensemble les références aux Écritures, aux docteurs de l'Église, aux ragots, aux témoignages qu'il a lui-même entendus, aux poètes et aux légendes, cherchant à créer une cohérence qui ne semble pas évidente à nos yeux (car cette façon citer sans distinction de genre est propre au 16<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>, aujourd'hui on ferait autrement, on éliminerait les légendes, par exemple, mais le principe reste le même : on citerait des autorités, on ferait référence à ce qui est admis). Le discours de Boguet convainquait d'ailleurs ses contemporains, puisque des juges utilisaient son traité et le livre, comme la plupart des écrits démonologiques, connut un grand succès.

---

<sup>4</sup> Henri Boguet, *Discours exécration des sorciers* [1602], Paris, Éditions le Sycomore, 1980, p. 8. Les références à cet ouvrage seront par la suite indiquées entre parenthèses par le numéro de la page.

<sup>5</sup> Voir Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 54-55 en particulier.

L'effort de Boguet pour mettre de l'ordre dans les phénomènes étranges associés aux démons se lit également dans son insistance à délimiter les pouvoirs de ces derniers par rapport à Dieu et aux humains.

Mais quoi, ne savons-nous pas combien est grand le savoir et l'expérience des démons? Il est assuré qu'ils ont une connaissance profonde de toutes choses. Car il n'y a théologien qui ne puisse mieux interpréter la Sainte Écriture qu'eux. Il n'y a jurisconsulte qui ne sache mieux ce que sont les testaments, contrats et actions. Il n'y a médecins ni philosophe qui ne connaissent mieux la composition du corps humain et la vertu des cieux (...) (p. 8).

Théologien, jurisconsulte, médecin, philosophe : les connaissances des démons sont grandes, mais strictement terrestres, du même ordre que celles des hommes et en rien équivalentes aux pouvoirs divins : « ...les démons ne se servent jamais que des causes secondes et naturelles; encore que pour la vitesse et la subtilité dont ils font preuve dans leurs actions, il semble que ce qu'ils font soit miracle, qui ne leur peut cependant jamais être attribué, puisque cela appartient à Dieu seul, comme dit le psalmiste » (p. 8). La toute-puissance et la transcendance sont réservées toutes entières à Dieu. Quant aux sorciers, ils ont peu de pouvoir : « Car ni l'attouchement, ni l'image de cire, ni la parole ne servent d'autre chose que de signe du pacte que le sorcier a avec le Diable, lequel donne la mort ou la maladie en ce cas par quelques moyens secrets » (p. 9).

De présenter les gestes sorciers comme un signe du pacte avec le diable inscrit ces gestes dans le registre non de la causalité (ils ne sont pas la cause du mal dont souffre la victime), mais du visible. Cette façon de penser et de présenter les choses témoigne d'un trait de la pensée au 16<sup>e</sup> siècle. Dans le chapitre de *Les mots et les choses* qui porte sur cette période, Michel Foucault explique que le monde présentait alors à l'être humain une face marquée, une face semée de signes qui indiquaient les rapports invisibles<sup>6</sup> – c'est exactement ce qu'est le geste du sorcier par rapport à la relation invisible de celui-ci avec le diable. Elle témoigne aussi, et peut-être surtout, de la volonté du juge de convaincre de l'existence du démon et de son intervention dans la réalité humaine en déployant toute une rhétorique du perceptible. Il discute de la voix du démon (comment il la produit et quelle tonalité elle peut avoir), de l'odeur qu'il dégage, de la marque qu'il inflige aux sorciers, des comportements qu'il leur impose (par exemple, puisqu'il déteste les larmes, il les empêche de pleurer) et des attitudes qui, chez les sorciers, trahissent sa présence (par exemple, les accusés tiennent les yeux baissés devant le juge : « Mais je

---

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 40-45. L'analyse de Foucault est beaucoup plus précise ; il explique que les rapports en étaient de similitude (sous différentes formes) et que les signes étaient aussi une forme de similitude – mais pas la même forme que celle qu'ils avaient pour fonction de signaler. Cet aspect n'apparaît pas clairement dans le traité de Boguet, mais son insistance sur les signes s'inscrit bien dans cet *épistémè*.

tiens plutôt qu'ils prennent conseil de Satan sur la réponse qu'ils doivent donner aux interrogations des juges ; d'autant que, par ce moyen, ils marmonnent je ne sais quoi entre leurs dents... » [p. 114]). Il donne par là autant de marques qui renvoient à l'action des démons, autant de signes à partir desquels on peut conclure à leur intervention dans la réalité. Henri Boguet ne pousse pas la verve littéraire jusqu'à faire parler le démon, mais un autre démonologue, Nicolas Rémy, ne s'en prive pas, et son traité intitulé « La Démonolâtrie » ouvre gracieusement les guillemets pour rapporter directement le discours du diable, en précisant son ton et les sentiments qui l'habitent.

Il n'y a pas, dans le traité de Boguet, la mise en place d'une nouvelle configuration qui intégrerait une configuration déjà existante et bien définie, comme ce qui semble se produire dans le texte d'Apulée. En fait, le juge laïque ne possède pas de théorie de base aussi stable que la doctrine platonicienne que maîtrise et expose Apulée au début de son discours. Il y avait certes, au moment où il rédige son traité, une idée du démon fort répandue qui circulait depuis plusieurs siècles, notamment par les représentations picturales, mais cette idée était floue et variable. De plus, les auteurs de traités démonologiques de l'époque ne sont pas théologiens et ne s'intéressent pas uniquement à la doctrine chrétienne. La base de leur discours est formée par leur expérience des procès, les confessions des accusés, en plus de leurs lectures et de leur culture générale. C'est là un donné touffu, variable, contradictoire, qui n'est pas saisi à partir d'une doctrine définie et maîtrisée. Le lecteur assiste alors plutôt à un effort constant pour stabiliser et ordonner ce donné foisonnant, et surtout pour convaincre de l'intervention du démon dans la réalité humaine (Boguet en fait le but avoué de son traité dans la préface déjà citée). Et c'est là qu'il rejoint le discours d'Apulée : dans cet effort pour doubler le concept du démon (fût-il bien défini ou en cours d'élaboration) d'une existence dans le temps et dans l'espace.

Cette façon de décrire leur discours (i.e., les mots que j'utilise) s'inspire d'une partie de la pensée de Kant (de même que de l'explication qu'en donne Gilles Deleuze). La doctrine de Kant décortique les relations entre l'esprit et les phénomènes. Or, surtout dans le cas des ouvrages de démonologie, ce sont ces relations qui sont le champ à maîtriser. En tant que représentants d'une institution qui condamnait et brûlait les sorcières, les juges avaient à convaincre de la réalité concrète des démons, une réalité qui se laisse rarement intuitionner directement, moins facilement, du moins, que les fleurs ou les pattes de la table ; ils avaient à montrer ses manifestations dans le monde sensible, non pas seulement par des cas particuliers, mais surtout par des règles qui permettraient de les reconnaître en tout temps. Ils atteignent ce maximum de réalité concrète en doublant le concept de ce que Kant appelle le schème, c'est-à-dire une sorte de règle de production par laquelle le concept pourrait s'incarner adéquatement dans l'espace

et le temps<sup>7</sup>. À mon sens, les énoncés sur le corps ou la voix des démons et tout le discours sur la marque des sorciers et leur attitude pourraient être compris comme un effort d'établissement d'un schème du démon (comment il se manifeste dans l'espace et le temps ; comment certains signes que l'on perçoit doivent renvoyer, dans l'esprit de celui qui les perçoit, au démon). Lorsque Henri Boguet donne une image concrète du démon (par exemple, qu'il apparut à Françoise Secretain sous l'apparence d'un grand homme noir), c'est seulement à titre d'exemples dont il tire des énoncés généraux. Et c'est cette façon de procéder qui donne le plus de force à leur discours. S'ils avaient cherché à définir une image précise du démon (grandeur, couleur, etc.) – ce qui aurait été fort difficile compte tenu que les aveux offraient un portrait varié et contradictoire –, il aurait été d'un impact plus limité. Cette image ne se serait sans doute pas trouvée souvent donnée à l'expérience du lecteur. Par contre, en fournissant le schème du démon, l'image devient toujours possible, imminente, prête à surgir dans l'esprit du lecteur. Et d'autant plus efficace qu'elle est justement produite dans l'esprit du lecteur, par celui-ci, qui s'y trouve impliqué.

## Reprises

De Socrate à Apulée, et de celui-ci aux juges du 16<sup>e</sup> siècle, le démon est repris dans différents discours, enchâssé dans différentes configurations. De l'une à l'autre, est-ce que quelque chose demeure, quelque chose de plus que le mot (traduit) ? Il ne s'agit pas, chaque fois, d'une chose complètement nouvelle. Il serait sans doute possible de serrer de plus près les transformations du démon à travers les apparitions du mot dans les textes successifs, pour suivre son évolution et en tirer quelque lumière. Mais même cet effort n'éliminerait pas les hiatus ; il y aurait toujours de l'espace, entre deux textes, pour se demander si quelque chose s'est transmis intact, s'il y a une sorte de noyau dur du démon. Si une telle chose existe, ce n'est ni le concept, ni le schème. Ni l'image. Ce qui est repris d'une fois à l'autre pourrait être la figure, mais elle ne demeure qu'en tant qu'elle se transforme à chaque réinscription. La figure serait alors un mot dans une configuration, et n'existerait qu'avec cette configuration, sans se réduire ni à celle-ci, ni au mot. À chaque réinscription, la figure précédente est irrémédiablement perdue, puisque la nouvelle configuration la modifie. Il n'y aurait donc pas quelque chose comme un noyau intemporel sous le nom « démon ». Si j'essaie de saisir la figure du démon dans le texte d'Apulée, l'idée que je m'en fais sera nécessairement contaminée par la configuration chrétienne

---

<sup>7</sup> Voir, dans *l'Analytique des principes*, « Du schématisme des concepts purs de l'entendement » : « C'est alors cette représentation d'une méthode générale de l'imagination pour procurer à un concept son image que j'appelle le schème correspondant à ce concept » (Tiré de : Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction et présentation d'Alain Renaut, 2<sup>e</sup> édition, Flammarion, 2001, p. 226).

dans lequel il a été inséré par la suite. La figure du démon d'Apulée n'existe plus, elle est irrémédiablement perdue – et en même temps sauvée dans les autres configurations tissées autour du démon, en ce sens qu'elle les contamine aussi.

### Bibliographie

APULÉE, *Le Démon de Socrate*, traduit du latin par Colette Lazam et préface de Pascal Quignard, Paris, Payot & Rivages, 1993.

BOGUET, Henri, *Discours exécration des sorciers* [1602], Paris, Éditions le Sycomore, 1980.

DELEUZE, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, 3<sup>e</sup> édition « Quadrige » [2004], Paris, Presses universitaires de France, 1963.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduction et présentation d'Alain Renaut, 2<sup>e</sup> édition, Flammarion, 2001.

KIERKEGAARD, Søren, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* [1841], dans les *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Éditions de l'Orante, 1966.

PLATON, *Apologie de Socrate*, traduction de Victor Cousin, 1822, [en ligne]  
<http://philoctetes.free.fr/apologiedesocrate.htm> (page consultée le 24 avril 2006).