

Articoli/5:

## ***Pouvoirs lointains de l'âme et des corps: éléments de réflexion sur l'action à distance entre philosophie et magie, entre Moyen Âge et Renaissance***

di Nicolas Weill-Parot\*

---

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 16/09/2012. Accettato il 27/09/2012.

---

*Abstract:* The article aims at giving some lines of thought concerning the action at a distance from the Middle Ages to the Renaissance. It suggests a typology of actions at a distance depending on whether the mover and that which is moved are souls, inanimate bodies or animate bodies. But a fundamental distinction must also be taken into account: between an action at a distance in the strict sense (i.e. without any *medium*) and that which can be understood in a broader sense. Several medieval explanations are set out and the implications of the new Renaissance frameworks are addressed (e.g. the animistic models of action). The article ends with an approach of the debates concerning magical actions at a distance within the theological and philosophical frames of the Middle Ages (notably the commentators of Aristotle's *Physics* following Jean Buridan or Albert of Saxony) and the Renaissance.

\*\*\*

### **1. Âme et corps: une typologie de l'action à distance**

Comme l'écrivait Alexandre Koyré, «l'action à distance, ainsi que nous le démontre toute l'histoire de la pensée scientifique, est une notion très difficilement acceptable pour la raison. Cette expression – à moins qu'elle ne soit employée dans une acception purement métaphorique, comme par exemple lorsque Aristote nous dit que l'aimé attire l'amant, ou que le foin attire l'âne – recouvre toujours une conception magique de la réalité»<sup>1</sup>. L'action à distance défie l'ordre des causes habituellement observées en provoquant l'étonnement et relève à ce titre tantôt de la science elle-même tantôt de la magie.

Dans cet article, je souhaiterais ébaucher quelques pistes de réflexion, suscitées par des travaux récents et par mes propres recherches, autour des conceptions de l'action à distance telles qu'elles ont pu exister au Moyen Âge et autour de leur devenir ou de leur renouvellement à la Renaissance, et analyser également les implications de ces conceptions sur les critères de définition d'une magie naturelle. Cette analyse ne prétend nullement à

---

\* Je remercie Vittoria Perrone Compagni pour la lecture qu'elle a faite de cet article, ainsi que Roberto Poma pour les riches échanges que j'ai pu avoir avec lui.

<sup>1</sup>A. Koyré, *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard – nrf, 1968, p. 12.

l'exhaustivité: elle est plutôt un premier parcours soumis à l'appréciation du lecteur.

Au sens strict, par action à distance il conviendrait d'entendre toute opération où la cause agit sur un objet distant sans véhicule matériel et sans altération du corps intermédiaire qui les sépare. L'action à distance se présente donc comme un court-circuitage spatial où une chose ici meut autre chose là-bas. Comme l'indique clairement Robin le Poidevin, il convient de distinguer, d'une part, l'action à distance prise dans un sens large «lorsqu'il y a une lacune (*gap*) spatiale ou temporelle (ou les deux) entre la cause et son effet», pour laquelle on dispose de nombreux exemples, comme la page posée devant le regard du lecteur qui en affecte les sens, et, d'autre part, la conception plus «controversée» d'une «action à distance sans médiation (*unmediated*)». Dans cette seconde acception, radicale, il y a non seulement «une lacune entre cause et effet» mais aussi une absence de «causes et d'effets intermédiaires pour la combler»<sup>2</sup>.

Il convient toutefois de distinguer deux grands types d'action à distance selon qu'elle met en jeu un moteur immatériel (l'intelligence, l'âme et ses facultés) ou un moteur matériel (un corps inanimé); à quoi il conviendrait sans doute d'ajouter le moteur hybride et mal défini constitué par le corps animé. Ces grands types d'action à distance se subdivisent eux-mêmes chacun triplement: selon que ce qui est mû à distance directement est une entité immatérielle (une autre âme et ses facultés), un pur corps inanimé (un objet artificiel ou naturel dépourvu de toute âme), ou un corps animé (l'action sur la partie animée de ce corps se faisant indirectement). Ces distinctions aboutissent au schéma suivant:

Moteur	Mû à distance	Type d'action distante
Âme	âme	ex. télépathie; communication angélique
	corps inanimé	ex. télékinésie
	corps animé	ex. mauvais oeil
Corps	âme	ex. talisman agissant sur la volonté
	corps inanimé	ex. sympathie entre les choses
	corps animé	ex. magie talismanique

Dans le cadre de la philosophie ou de la magie médiévale, on trouve peu ou prou ces diverses formes d'action *apparemment* à distance.

<sup>2</sup> Robin le Poidevin, *Action at a distance*, in «Philosophy of Science. Royal Institute of Philosophy Supplement» 61, ed. by Anthony O'Hear, Cambridge 2007, p. 21-36: «In the broadest sense of the phrase, there is action at a distance whenever there is spatial or temporal gap (or both) between a cause and its effect. In this sense, it is not controversial that there is action at a distance. To cite few instances: the page a few inches in front of you is impinging on your senses; the Sun is now warming the Earth; we are still living with the consequences of the Second World War. What is controversial is the idea of *unmediated* action at a distance, where there is both a gap between cause and effect and no intermediate causes and effects to fill it. The three examples just mentioned are cases of action at a distance, certainly, but no surely, unmediated action a distance. What we expect to find, in each case, is a spatially and temporally continuous causal series stretching across time and space».

1. L'action distante de l'âme sur l'âme a reçu son exemplification dans la parapsychologie du XIX<sup>e</sup> siècle avec la «télépathie», cette communication entre deux esprits séparés en dehors de toute médiation. Au Moyen Âge, Guillaume d'Auvergne évoque des phénomènes apparemment voisins comme cette femme tellement éprise de son mari qu'elle sentait sa venue alors même qu'il se trouvait à deux milles de leur demeure. L'évêque de Paris explique cela par le «sens naturel» (*sensus naturae*), qui dépasse en noblesse «toute appréhension humaine» au point de s'approcher de la «prophétie» – mais ce sens, malgré sa noblesse, relève bien aussi de la «nature», c'est-à-dire du corps animé, puisque l'instinct du chien y participe, de sorte qu'il est sans doute plus complexe que l'action d'une âme sur une autre âme<sup>3</sup>. Peut-être pour rester dans le cadre d'une pure communication âme-âme faudrait-il se référer plutôt à celle qui doit exister entre les anges distants. Ainsi, Duns Scot postule que «dans le langage des anges l'action sur l'extrémité (*extremum*) ne dépend en aucune manière de l'action sur le milieu (*medium*)»<sup>4</sup>. Sans doute devrait-on évoquer encore les doctrines de la prophétie évoquées par les tenants du pouvoir transitif de l'imagination<sup>5</sup>.

2. La «télékinésie», définie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, comme la mise en mouvement (local) par le seul esprit d'objets distants a été popularisée par des films comme *Carrie* de Brian de Palma et est un lieu commun du fantastique contemporain. Le cendrier que déplace sur le bureau du proviseur par sa seule pensée ou sa seule névrose la lycéenne jouée par Sissy Spacek en est une illustration frappante. Le mouvement local n'étant dans le cadre aristotélicien qu'un des types de mouvements possibles, il conviendrait d'élargir le cadre de l'action de l'âme sur un corps inanimé à d'autres formes de modification (quantitative, qualitative). Si l'action de l'âme humaine sur des objets inanimés distants ne paraît pas avoir été privilégiée au Moyen Âge, celle des intelligences séparées (en particulier démoniaques) a fait l'objet de nombreux débats<sup>6</sup>. Dans le *De malo*, Thomas d'Aquin admet que les démons, Intelligences séparées, peuvent provoquer des mouvements locaux dans les objets (il refuse, en revanche, leur pouvoir d'induire des modifications substantielles)<sup>7</sup>. L'hétérogénéité entre la pure immatérialité démoniaque et la corporéité pure de l'objet déplacé pourrait *prima facie* suffire à identifier une action «à distance»; Thomas parle en effet d'un «contact virtuel»<sup>8</sup>, or, comme on le verra c'est par le contact virtuel que Duns Scot définit l'action à distance.

3. Le cas le plus fréquent de l'action à distance de l'âme humaine est constituée par ses opérations sur ce qui n'est ni pure matérialité, ni pure âme, à savoir le corps animé – en particulier celui des hommes. L'action à distance se déploie prioritairement dans cette intersection entre le matériel

<sup>3</sup> Guillaume d'Auvergne, *De universo*, I.1.46, dans Id., *Opera*, I, Paris 1674, p. 660b.

<sup>4</sup> *Reportatio parisiensis*, II, d. 9, q. 3, n. 2, cité par Francis J. Kovach, *Action at a Distance in Duns Scotus and Modern Science*, dans C. Bérubé éd., *Regnum Hominis et Regnum Dei. Actus Quarti Congressus Scotistici Internationalis*, Rome 1978, p. 477-490 (479).

<sup>5</sup> Voir *infra* note 10.

<sup>6</sup> Voir notamment M. Ostorero, *Le Diable en sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Florence 2011 (Micrologus'Library, 38), p. 349-355.

<sup>7</sup> Thomas d'Aquin, *De malo*, q. 16, art. 10 (*Utrum demones possint corpora movere localiter*).

<sup>8</sup> *Ibid.*, ad 3, éd. Frères Prêcheurs, Rome-Paris 1982, p. 327: «Ad tertium dicendum quod demonis ad corpus non est contactus corporalis set virtualis, qui quidem requirit convenientiam proportionis moventis ad mobile».

et le spirituel, où l'influence est reçue d'abord puis médiatisée par le corps du récepteur lequel est guidé par l'âme qui à son tour peut être influencée par lui. C'est effectivement l'exemple connu du pouvoir «transitif de l'imagination» exposé depuis les traductions d'Avicenne. Au carrefour de la magie et de la science naturelle, se situe l'exemple devenu classique de l'imagination nocive de la *vetula* capable d'exciter le désir d'un homme à distance<sup>9</sup>. Cette action transitive de l'imagination est bien une action *sine medio* de l'âme et doit être – comme l'a récemment rappelé clairement Vittoria Perrone Compagni – bien différenciée de l'action «intransitive» de l'imagination sur son propre corps dont elle est «un développement théorique» chez Avicenne<sup>10</sup>.

Si l'on passe maintenant au moteur inanimé.

4. L'hypothèse d'une action d'un corps sur une âme serait considérée comme théologiquement inacceptable au Moyen Âge. Néanmoins, à première vue, le cas de talismans agissant sur la volonté humaine semble l'illustrer. Tel texte talismanique n'explique-t-il pas comment incliner un roi à suivre l'avis de tel homme<sup>11</sup>?

5. L'opération d'une chose inanimée sur une autre fait pénétrer dans l'univers harmonique des sympathies entre choses «similaires» qui fonde une bonne partie de la pensée magique, mais qui a reçu à différents moments de l'histoire une formulation philosophique avec les doctrines néoplatonisantes. Dès le Moyen Âge, le *De radiis* d'al-Kindi, peu apprécié des théologiens orthodoxes, mais fort diffusé, affirme que toute chose (animée ou non) rayonne sur les autres choses selon un principe d'affinité<sup>12</sup>. Le renouveau du néoplatonisme au *Quattrocento* contribue à l'essor de théories similaires dans la philosophie naturelle comme dans la magie.

6. C'est une nouvelle fois le corps animé qui est la cible privilégiée d'une action à distance, cette fois avec comme moteur un corps inanimé. La plupart des figurines d'envoûtement et autres talismans ne visent-ils pas à agir à distance sur une victime pour provoquer une altération, le plus souvent nocive, de son corps?

---

<sup>9</sup> Voir notamment B. Delaurenti, *La fascination et l'action à distance: questions médiévales (1230-1370)*, «Médiévales», 50 (2006), p. 137-154.

<sup>10</sup> V. Perrone Compagni, *Artificiose operari. L'immaginazione di Avicenna nel dibattito medievale sulla magia*, dans M. Bettetini et F. Paparella, R. Furlan collab. (éd.), *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve 2009, pp. 271-296 (274-275). Parmi les études plus anciennes: P. Zambelli, *L'immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica e transitiva*, dans Ead., *L'ambigua natura della magia*, Milan 1991, p. 53-75.

<sup>11</sup> Thebit, *De imaginibus*, VI (éd. F. J. Carmody, *The Astronomical Works of Thâbit ibn Qurra*, Berkeley - Los Angeles 1960, p. 179-197 [188-190]).

<sup>12</sup> éd. Marie-Thérèse d'Alverny et Françoise Hudry, *Al-Kindi, De radiis*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 41 (1974), p. 139-260; Nicolas Weill-Parot, *Les «Images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 155-174; Pinella Travaglia, *Magic, Causality and Intentionality. The Doctrine of the Rays of al-Kindi*, Certosa del Galluzzo 1999.

## 2. Conception stricte ou lâche de l'action à distance

L'action à distance au sens strict suppose un hiatus assumé entre le moteur et ce qui est mû, au point que la causalité par laquelle le moteur meut le mû qui lui est distant est à la limite du pensable. En fait, l'action à distance *stricto sensu* est exclue du cadre péripatéticien médiéval, qui, au contraire, affirme la nécessaire contiguïté entre le moteur et le mû. Dans le VII<sup>e</sup> livre de la *Physique*, Aristote explique la nécessité d'un contact entre le moteur et le mobile pendant toute la durée de l'action: «Le moteur premier, non pas au sens de ce en vue de quoi, mais au sens de ce d'où part le principe du mouvement, est ensemble avec ce qui est mû [Par «ensemble» je veux dire que les choses n'ont rien entre elles]»<sup>13</sup>. Rares sont les auteurs médiévaux qui se sont affranchis de cette obligation physique. On peut cependant citer deux auteurs majeurs: Duns Scot et Guillaume d'Ockham. La doctrine du premier a été bien analysée par Francis J. Kovach. En somme, Duns Scot prétend rester dans le cadre «contiguïste» aristotélicien tout en le subvertissant sur ce point: il prétend que le Stagirite n'a pas imposé un contact physique ou «mathématique» entre le moteur et le mû, il suffit en fait que ce contact soit «virtuel» (*contactus virtualis*), c'est-à-dire selon la vertu, selon le pouvoir que le moteur projette au loin vers ce qu'il meut. C'est ainsi qu'il justifie quelques-uns des exemples topiques de l'action apparemment à distance, comme le cas bien connu depuis l'Antiquité du poisson torpille qui, pris dans le filet, engourdit la main du pêcheur sans engourdir le filet<sup>14</sup>, ou celui du soleil qui, sans toucher la terre, engendre en elle des corps composés, ou encore le fait de voir une surface donnée qui ne confère pas au corps intermédiaire (*medium*), l'air, cette même capacité de voir.

Guillaume d'Ockham s'oppose à cette interprétation du texte aristotélicien: il assume, lui, le fait qu'Aristote a bien soutenu la nécessité d'un contact «mathématique». C'est pourtant lui qui propose l'une des formes les plus radicales d'action à distance, bien mise en exergue par André Goddu, sur des bases qui paraissent purement logiques<sup>15</sup>. Ainsi, si l'aimant attire le fer, ce n'est pas, comme le voulait l'explication esquissée par Averroès, parce que le vrai moteur est la vertu magnétique qui, parce qu'elle est en contact avec le fer, n'a aucune difficulté à le mouvoir en respectant le cadre aristotélicien; pour Ockham, si l'aimant attire le fer, c'est que la cause de l'attraction est bien l'aimant et non sa supposée vertu. Une cause motrice est ce en l'absence de quoi le mouvement du mobile ne se produirait pas. En l'absence de l'aimant, le fer ne se meut pas. L'aimant – et l'aimant seul – doit donc être considéré comme cause du mouvement du fer. Cette doctrine s'accorde avec la conception ockhamiste de la causalité et respecte, au fond, son principe d'économie (le célèbre «rasoir d'Ockham»).

Mais chez la plupart des auteurs scolastiques, les exemples d'action apparemment à distance sont en fait ramenés à des explications contiguïstes, qu'il s'agisse, du reste, de l'un ou l'autre des deux grands types de moteurs

<sup>13</sup> Aristote, *Physique*, VII.2 [243a], traduction française de Pierre Pellegrin, Paris, 2<sup>e</sup> éd. 2002, p. 360.

<sup>14</sup> Sur cet exemple: Brian P. Copenhaver, *A Tale of Two Fishes: Magical Objects in Natural History from Antiquity through the Scientific Revolution*, «Journal of the History of Ideas», 52 (1991), p. 373-398.

<sup>15</sup> A. Goddu, *William of Ockham's Arguments for Action at a Distance*, «Franciscan Studies», 44 (1984), p. 227-244.

envisagés: l'âme et le corps. Vittoria Perrone Compagni a bien montré que la doctrine du pouvoir transif de l'imagination assumée comme action à distance n'était pas un courant prédominant chez les auteurs de la scolastique latine qui l'acceptèrent mal; ils se référèrent en revanche à la conception contiguïste d'une imagination agissant sur son propre corps et non sur un autre corps. Les médecins, en particulier, se souvenaient de l'importance accordée par Galien à la confiance du malade dans sa propre guérison<sup>16</sup>.

L'action à distance à partir d'un corps inerte ou d'une faculté de l'âme fut une question débattue par les commentateurs abordant l'énoncé de l'axiome contiguïste au début du livre VII de la *Physique*. C'est en particulier à la faculté des arts de Paris au tournant des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, sans doute sous l'influence de la traduction latine du commentaire des *Météorologiques* d'Alexandre d'Aphrodise réalisée en 1260 par Guillaume de Moerbeke, que se précisa la question centrale en ces termes: comment un moteur peut-il mouvoir un corps qui lui est distant sans mouvoir en même temps le milieu intermédiaire, le *medium*<sup>17</sup>?

La solution adoptée par les commentateurs parisiens tourne invariablement autour de la même idée: le corps intermédiaire qui sépare le moteur du mû ne subit pas la même altération que le mû car, à la différence de ce dernier, il n'est pas susceptible d'être altéré de cette façon; en revanche il transmet bien de proche en proche la vertu altérante du moteur. En somme, le corps intermédiaire et le corps extrême par leur nature différente réagissent différemment au mouvement imprimé par le moteur. Le fer a une prédisposition à être mû par la vertu magnétique, et non l'air, voilà pourquoi l'air n'est pas attiré vers l'aimant alors que le fer l'est.

Ce travail théorique de réflexion sur le *medium* trouve son point d'aboutissement vers le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle avec l'utilisation *ad hoc* de la doctrine de la multiplication des *species*, une doctrine qui est issue du domaine de la *perspectiva* (ou optique) du XIII<sup>e</sup> siècle et qui trouve l'une de ses premières formulations complètes chez le franciscain Roger Bacon: la théorie de la multiplication des *species*. Chaque objet perçu émet orbiculairement autour de lui les simulacres de lui-même qui se multiplient dans le milieu intermédiaire diaphane (l'air) pour atteindre l'organe de perception (l'œil). Ces simulacres appelés *species* ne sont pas en eux-mêmes matériels mais leur matérialité leur est conférée par le milieu intermédiaire dans lequel ils se multiplient de proche en proche<sup>18</sup>. Cette corporité acquise et immédiatement renouvelée est la clef de l'explication, car elle réintègre le principe de contiguïté sans verser pour autant dans une doctrine atomiste. La théorie dite de la multiplication des *species* déborda le cadre de l'optique et fut au XIV<sup>e</sup> siècle utilisée par les philosophes pour toutes sortes de phénomènes d'apparente action à distance, en particulier le magnétisme où

---

<sup>16</sup> V. Perrone Compagni, "Artificiose operari", *loc. cit.*; Ead., La differenza 156 del *Conciliator*: una rilettura, «Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie)», 15 (2009), pp. 65-107.

<sup>17</sup> N. Weill-Parot, *Points aveugles de la nature: la rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII<sup>e</sup>-milieu du XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2013 (sous presse).

<sup>18</sup> Katherine Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250-1345*, Leyde 1988; Leen Spruit, *Species intelligibilis from Perception to Knowledge*, vol. I: *Classical Roots and Medieval Discussions*, Leyde 1994.

elle permettait d'expliquer la manière dont la vertu de l'aimant atteignait de loin le fer avant de l'attirer.

Parmi les commentateurs de la *Physique* d'Aristote, le premier à insérer pleinement cette doctrine dans l'explication de l'attraction magnétique est sans doute Albert de Saxe dont la proximité intellectuelle avec Jean Buridan est notoire. Il est peut-être le premier, en suivant les sillons d'un commentaire antérieur de Buridan, à formuler clairement que l'aimant envoie des *species* vertueuses vers le fer et qu'ainsi s'explique la dotation en pouvoir magnétique du morceau de fer – avant lui les modalités de cette transmission n'avaient pas reçu une telle précision<sup>19</sup>.

### **3. Les catégories médiévales et leur devenir dans les conceptions de l'action à distance à la Renaissance: pistes de réflexion**

Pour le dire à gros traits, la scolastique médiévale a donc livré quatre doctrines pour appréhender l'attraction apparemment à distance. On peut les classer par ordre décroissant de radicalité.

- Dans le domaine du pouvoir de l'âme ou de l'une de ses facultés (l'imagination), la doctrine avicennienne du pouvoir transitif de l'imagination, de saveur néoplatonisante, fut connue mais peu reconnue des principaux auteurs de la scolastique latine.

- De façon plus globale, incluant les êtres inanimés, la conception de l'action à distance la plus radicale est sans doute celle d'Ockham qui définit strictement une action à distance en assumant un hiatus entre la cause et son effet.

- Une autre conception repose sur le «contact virtuel» ou «selon la vertu»: elle repose sur l'idée que le contact imposé par Aristote ne serait pas nécessairement «mathématique». Ce genre de contact semble ouvrir le champ pour une action de substances immatérielles. Il s'agit donc bien d'une forme d'action à distance, même si la mention d'un «contact» manifeste le souci de regagner *in fine* le cadre contiguïste.

- Enfin s'affirme clairement comme une doctrine contiguïste, utilisée aussi bien pour le pouvoir de l'imagination que pour celui d'un corps inanimé, fondée sur un vecteur immatériel mais recevant du *medium* sa matérialité: les *species*.

Bien entendu les tenants de la scolastique tardive continuent de réaffirmer l'axiome contiguïste. Ainsi, Jérôme Torrella dans son *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis* (1496-c.1500) prend bien soin, lorsqu'il évoque la question du pouvoir de l'imagination, de s'en tenir au pouvoir interne de l'âme et, bien qu'il cite Avicenne, ne se réfère à aucune action transitive. Ainsi, sont mentionnés la confiance du patient dans la guérison, la poule qui vainc un coq et sur laquelle pousse des ergots, l'homme qui se consume lorsqu'il ne peut s'unir à la femme de ses pensées et qui recouvre son état de santé originel lorsqu'il est satisfait, la ressemblance de l'enfant avec celui sur lequel l'imagination de ses parents s'est fixée

---

<sup>19</sup> N. Weill-Parot, *Le contact et la contiguïté dans la physique scolastique à l'épreuve de l'aimant et du vide (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). Jalons pour une réflexion*, dans *Le Contact. Actes du Colloque de l'Institut universitaire de France (2010)*, Saint-Etienne 2010, p. 203-214; Id., *Points aveugles de la nature*; cit.

durant l'accouplement, le bâillement de celui qui voit un autre bâiller, la contemplation de choses rouges qui fait saigner du nez etc.<sup>20</sup>.

Mais le cadre néoplatonisant qui s'impose dans une grande partie des contributions des «nouveaux philosophes» de la Renaissance pouvait, d'une certaine manière, remettre en cause cet axiome contiguïste. Le concept très flou de «sympathie», instaurant entre les choses distantes un lien d'affinité agissant, était évidemment en mesure de court-circuiter la causalité contiguïste qu'avaient maintenue la plupart des auteurs médiévaux. La «similitude» qui existe à un niveau pré-philosophique ou anthropologique dans une grande partie des formes primitives de magie<sup>21</sup>, ne fut pas ignorée au Moyen Âge; mais dans les spéculations des auteurs scolastiques et même dans les textes magiques, elle était toujours complétée par un vecteur physique justifiant l'efficace de ce principe (propriété occulte, forme spécifique ou entité intelligente). Du reste, Jérôme Torrella ne fait usage du concept de *similitudo* que dans ce sens: elle est la garantie du caractère naturaliste du talisman puisqu'elle reproduit l'une des formes visibles produites dans la nature; mais fondamentalement ce qui importe est la forme substantielle profonde, sous-jacente, qui, elle, est dépositaire de la réalité ontologique et qui obéit dans sa formation à la physique aristotélicienne<sup>22</sup>.

De plus toute sympathie n'impliquait pas nécessairement une action à distance. Les *De magia naturali libri XX* de Gianbattista della Porta ne privilégie pas ce type d'opération lorsqu'il présente au chapitre 7 du premier livre la sympathie et l'antipathie entre les choses. Ces propriétés occultes des animaux et des plantes que leur donnent ces liens de sympathie sont essentiellement envisagés dans le cadre de médicaments que l'on prend, que l'on ingère. Si des confrontations distantes sont parfois évoquées c'est pour en tirer des remèdes agissant par contact: ainsi la haine entre le serpent et l'homme qui fait que l'homme en sa présence tremble et que la femme enceinte accouche sert de justification à la suffumigation à base de peau de serpent préconisée pour favoriser les accouchements<sup>23</sup>.

Il n'en demeure pas moins que la notion de sympathie se charge à la Renaissance d'une puissance considérable susceptible de rendre compte de l'action à distance. La traduction par Marsile Ficin des *Ennéades* de Plotin apporte à cette notion une indéniable radicalité, puisque chez le philosophe antique elle est une notion auto-suffisante qui explique, par elle-même, le fait que la corde d'instrument de musique puisse faire vibrer une autre corde pourtant distante<sup>24</sup>. Cette sympathie trouve cependant une explication par

<sup>20</sup> Jérôme Torrella, *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, éd. N. Weill-Parot, Florence 2008: *Conclusio*, p. 240-243.

<sup>21</sup> Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950, rééd. 1997 (Quadrige), p. 12-13 sur la sympathie magique et religieuse.

<sup>22</sup> N. Weill-Parot, «Les images corporéiformes du *Picatrix* et la magie astrale occidentale», dans A. Caiozzo, J.-P. Boudet et N. Weill-Parot éd., *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris 2011 (collection «Sciences, Techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des Lumières»), p. 117-136

<sup>23</sup> Iohannes Baptista Portae Neapolitanus, *Magiae naturalis libri XX*, Naples, Apud Horatium Saluianum, 1589: I.7. (Les analyses célèbres de Michel Foucault (*Les Mots et les Choses*, Paris 1966, p. 32 sqq) sur les «similitudes» à la Renaissance semblent peu utilisables. On est tenté de souscrire à la critique féroce, mais assez justifiée, de Jean-Marc Mandosio, *Longévitité d'une imposture, Michel Foucault; suivi de Foucaultphiles et foucaultâtres*, Paris 2010).

<sup>24</sup> Plotin, *Ennéades*, IV.4.41.



l'Âme du monde qui unit toutes les parties de l'univers mêmes distantes. L'univers est comme «un animal un» formant un «tout sympathique»<sup>25</sup>. Peut-on parler d'action à distance? Sans doute: certes, quelque chose, l'Âme du monde, est là pour combler la vacance entre les choses distantes qui agissent l'une sur l'autre et vient donc préciser la nature de cette sympathie. Mais comme, par définition, l'Âme du monde est immatérielle, il semble que l'on puisse parler d'une véritable action à distance.

Marsile Ficin lui-même, dans le *De vita coelitus comparanda*, diminue la portée radicale de la sympathie universelle plotinienne en faisant jouer au *spiritus* le rôle de liant que le philosophe antique assignait à l'Âme du monde. Sa cosmologie distingue, en effet, le *spiritus mundi* entre l'*anima mundi* et le *corpus mundi*<sup>26</sup>. Le statut intermédiaire du *spiritus* entre l'immatérialité de l'âme et la matérialité du corps en fait un vecteur physique des liens de sympathie de la *machina mundi*<sup>27</sup>. De ce fait, on peut considérer que l'action distante chez Ficin est moins formellement une action à distance que chez Plotin.

En revanche, un auteur comme William Gilbert, dans le *De magnete* (1600), assume pleinement l'animation générale du cosmos comme facteur suffisant pour expliquer un phénomène comme l'attraction magnétique. Défendant l'animation de la terre, Gilbert considère que l'aimant, «petite terre» (*terrella*), est comme animé et que la force magnétique, qui est animée ou qui «imite l'âme», dépasse en un certain sens l'âme humaine puisqu'elle n'est pas, elle, liée à un corps organique<sup>28</sup>. À cet égard, Gilbert fait la différence entre des phénomènes électriques, où il existe bien un contact *via* des effluves affectant le *medium*, et l'attraction magnétique qui ne fonctionne pas par un vecteur matériel de ce type<sup>29</sup>.

À l'instar de Gilbert, Francis Bacon dans la typologie des actions à distance telle qu'avait pu la reconstituer jadis Mary B. Hesse, distingue lui aussi les apparentes attractions à distance, comme l'attraction électrique, explicables par des émissions corpusculaires (d'où l'influence du milieu intermédiaire) des véritables attractions à distance, comme l'attraction

<sup>25</sup> *Ibid.*, IV.4.32. Voir aussi R.Poma, *Magie et Guérison: la rationalité de la médecine magique*, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup>, Paris 2009, p. 249-253.

<sup>26</sup> Marsilio Ficino, *De vita*, III, cap. 1-4.

<sup>27</sup> *De vita* III, cap. 3: «Igitur inter mundi corpus tractabile et ex parte caducum, atque ipsam eius animam, cuius natura nimium ab eiusmodi corpore distat, inest ubique spiritus, sicut inter animam et corpus in nobis, si modo ubique vita est communicata semper ab anima corpori crassiori» (Marsilio Ficino, *Three Books of Life*, éd. C. V. Kaske et J. R. Clarke, Binghamton (N.Y.), 1989, p. 222). Sur le *spiritus* chez Ficino: D.-P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres 1958 (trad. fr. par Marc Rolland: *La Magie spirituelle et angélique de Ficino à Campanella*, Paris 1988, p. 46-52); Giancarlo Zanier, *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*, Rome, 1977, p. 24 et sqq.; G. Federici Vescovini, *Marsilio Ficino e lo spirito celeste*, «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 5 (1993), p. 71-90; Sylvain Matton, *Marsile Ficino et l'alchimie: sa position, son influence*, dans J.-Cl. Margolin et S. Matton (dir.), *Alchimie et Philosophie à la Renaissance*, Paris 1993, p. 123-192 (en partic. p. 142-148).

<sup>28</sup> William Gilbert, *De magnete, magnetisque corporibus et de magno magnete tellure*, Lyon 1600, V.12, p 208-210; Sur William Gilbert, voir notamment: Gad Freudenthal, *Theory of Matter and Cosmology in William Gilbert's De magnete*, «Isis» 74/1 (1983), p. 22-37; John Henry, *Animism and Empiricism: Copernican Physics and the Origins of William Gilbert's Experimental Method*, «Journal of the History of Ideas», 62/1 (2001), p. 99-119.

<sup>29</sup> Mary B. Hesse, *Forces and Fields. The Concept of Action at a Distance in the History of Physics*, Westport Connecticut p. 90-91 a bien analysé cette distinction.

magnétique, où le *medium* n'est pas sollicité et qui se passent de tout corps pour véhiculer cette action<sup>30</sup>.

L'action à distance étant une question partagée par les réflexions relevant de la philosophie naturelle et celles qui traitent de la magie, il semble utile d'essayer de saisir les implications des théories du premier type sur le champ de réflexion ouvert par le second.

#### 4. L'action magique à distance à l'épreuve du «contiguïsme» physique

La question des opérations magiques a aussi été passée au crible des doctrines mises en œuvre pour expliquer une apparente action à distance. C'est ce qu'on observe, par exemple, dans les commentaires de la *Physique* de maîtres de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et du XV<sup>e</sup> siècle de la mouvance «saxo-buridaniennne», c'est-à-dire des maîtres ès-arts qui suivent les modèles proches de Jean Buridan, Albert de Saxe et Marsile d'Inghen – une mouvance dominante. L'explication par la différence de prédisposition des corps est effectivement implicitement mise en question pour un certain nombre d'exemples énumérés dans ces commentaires par un exemple magique qui connaît des modifications au fil de la longue chaîne des commentaires de cette mouvance. Jean Buridan, dans le premier commentaire qu'il donna de la *Physique* (daté de 1350 environ), introduit l'exemple des sorcières (*sortilegae*) qui nuisent physiquement aux hommes pourtant éloignés d'elles, inaugurant là une tradition<sup>31</sup>.

De ce point de vue la façon dont cet exemple est utilisé d'un côté par Albert de Saxe et de l'autre par Jean Buridan et Marsile d'Inghen est significatif du domaine maximal d'application de la théorie naturaliste et de ses limites. Albert de Saxe écrit que des «vieilles femmes à une grande distance provoquent le désir amoureux chez quelques personnes» et que le phénomène s'explique, comme dans le cas de l'aimant, par la multiplication des *species*<sup>32</sup>. Mais le problème à résoudre est plus ardu tel qu'il est formulé dans le dernier commentaire à la *Physique* (daté de 1352-1357) de Jean Buridan: ces «femmes malignes», en effet, en employant des «sortilèges», produisent sur ces hommes distants d'elles des altérations physiques «en les rendant malades» alors même qu'elles ne provoquent pas des altérations du milieu intermédiaire (*medium*); or il est précisé que «les hommes intermédiaires», c'est-à-dire ceux qui se trouvent sur la trajectoire de cette influence nocive mais qui ne sont pas les cibles de ces sorcières, ne subissent, eux, aucun dommage. Le problème est donc le suivant: la nature de ces hommes étant spécifiquement identique à celle de l'homme visé, l'argument de la différence de prédisposition entre le *medium* et l'*extremum* ne peut pas jouer. Buridan ne peut recourir à une explication naturaliste qui sauverait le phénomène comme le serait l'application de la doctrine de

<sup>30</sup> M. B. Hesse, *Forces and Fields*, op. cit., p. 91-97, cfr. notamment Francis Bacon, *Novum organum*, II.37 (trad. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris 1986, p. 268).

<sup>31</sup> Erfurt, Universitäts- und Forshungsbibliothek Erfurt/Gotha, Amplonianus F. 298, 1v-45r, ici: 37va; cfr. N. Weill-Parot, *Points aveugles*, op. cit. (ouvrage auquel je renvoie aussi pour tout le reste du paragraphe).

<sup>32</sup> Édité dans *Expositio et quaestiones in Aristotelis Physicam ad Albertum de Saxonia attributae*, éd. Benoît Patar, Louvain-la-Neuve – Paris 1999, vol. 3, p. 947.

la multiplication des *species*. Il est donc contraint soit de s'en prendre à l'intégrité de hypothèse, en supposant un contact physique – les sorcières étant supposées toucher leur victime par des mets, des boissons, des herbes ou des poisons –, soit de renvoyer à une explication démonologique en posant que les démons peuvent aller auprès de la victime et leur appliquer eux-mêmes, en toute discrétion, des actifs comme des poisons. Pour surmonter le problème insoluble, Buridan est donc conduit à sortir de cadre du la causalité physique pour s'en remettre soit à un artifice soit à une intervention démoniaque<sup>33</sup>.

C'est aussi dans les mêmes termes que Marsile d'Inghen traite, dans son propre commentaire cet exemple des sorcières en lui apportant des caractéristiques particulières: il s'agit de sorcières qui piquent une image de cire à Paris et produisent des dommages sur un homme qui se trouve à Avignon. L'explication avancée met en jeu l'esprit malin qui, avec la permission divine, inflige directement par contact les blessures à la victime<sup>34</sup>.

Toujours tributaires de ce modèle saxo-buridanien, d'autres commentateurs continuent d'affronter cet exemple qu'ils présentent chacun à leur manière. Ainsi, Johann Rucherat von Wesel (†1481), qui, après des études à Erfurt où il fut gradué ès-arts en 1445, devint théologien et fut l'un des pré-réformateurs, dans ses *Quaestiones de libris physicorum*, évoque ces sorcières qui, cette fois, au moyen de clous en fer ou en cuivre, provoquent à distance la cécité de leurs victimes. Comme Buridan, il se réfère à une explication de type démonologique<sup>35</sup>. En revanche, Jean de Chymiaco, devenu maître ès-arts à Paris en 1377, rapproche les sorcières agissant par leur «sortilèges» sur des hommes distants du modèle du basilic paralysant à distance par son regard – un rapprochement qui rappelle celui qu'effectue Albert de Saxe<sup>36</sup>.

Qu'il s'agisse de l'explication naturaliste ou de l'explication démonologique, on ne saurait *stricto sensu* considérer l'action des sorcières comme une réelle action à distance. Un véhicule, la *species* ou le démon, assure le contact entre le moteur et le mû. Le statut de ce véhicule dans le cas des *species* le situe à l'extrémité du matériel et du spirituel; dans le cas du démon, il est admis généralement qu'il peut mouvoir localement des corps en raison d'un contact certes ambigu puisque certains le qualifient précisément de «virtuel» (type de contact utilisé comme une forme d'action à distance non assumée chez Duns Scot).

## **5. La magie entre Moyen Âge et Renaissance: norme théologique et sympathie**

À partir du XIII<sup>e</sup> siècle, les critères théologiques et scientifiques de délimitation entre la magie naturelle et la magie démoniaque se précisent. J'ai, à plusieurs reprises, proposé d'appeler «destinativité» le critère déterminant

<sup>33</sup> Iohannes Buridanus, *Subtilissimae quaestiones super octo physicorum libros Aristotelis*, éd. Johannes Dullaert, Paris 1509: VII, f. 96ra.

<sup>34</sup> Marsilius Inghen, *Abbreviationes super octo libros physicorum Aristotelis*, Venise, heredium Octaviani Scoti et sociorum 1521: VII, f. 31ra.

<sup>35</sup> Erfurt, UFB, Amplonianus Q. 307, f. 159v.

<sup>36</sup> Ivi, Q. 304, f. 137rb.

permettant de faire le partage entre les deux types de magie<sup>37</sup>. Toutes les pratiques mises en œuvre qui peuvent être interprétées (selon les points de vue: celui du magicien ou celui du théologien) comme des signes adressés, destinés, à une intelligence supérieure (ange, démon ou esprit neutre) sont «destinatives». Or toute destinativité effectuée en dehors du cadre du rituel officiel de l'Église est, pour un théologien comme Thomas d'Aquin, considérée comme illicite et explicitement ou implicitement démoniaque (puisque les anges ne sauraient se commettre dans de telles pratiques magiques). Dès lors, la magie naturelle est précisément celle qui n'est pas destinative, c'est-à-dire celle qui parvient à substituer intégralement une causalité naturelle à une sémiologie démoniaque – même si une part de cette causalité doit garder une part d'occultation pour que l'opération demeure malgré tout magique et ne soit pas tout entière absorbée dans la science (la doctrine des propriétés occultes permettaient de surmonter ce paradoxe<sup>38</sup>). La notion d'«image astrologique», de talisman ne tirant son pouvoir que de l'influence naturelle des astres, forgée par le *Speculum astronomiae* au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup>, répond entièrement à ce critère. Mais ce critère ne prend sa valeur que dans un cadre philosophique donné: celui du péripatétisme scolastique, où précisément la causalité contiguïste règne sans partage. La magie non destinative est celle où un enchaînement de causes contiguës parviennent à produire l'opération; celles où au contraire on constate une étrange béance dans la chaîne sont rapportées à l'illusion démoniaque, non parce que le démon pourrait enfreindre l'ordre des causes naturelles, mais parce qu'il peut grâce à son habileté et sa rapidité supérieures à celles de l'homme jouer sur des causes naturelles (autres que celles qui semblent habituelles ou manifestes) pour produire l'effet demandé. La figure d'envoûtement piquée par le magicien n'est en rien changée substantiellement au point de pouvoir agir à distance sur l'ennemi visé, elle n'est qu'un signe adressé au démon qui ensuite se charge directement d'aller blesser cet homme. Certes, on a vu que les modalités selon lesquelles l'être spirituel qu'est le démon agit sur la matière ne sont pas simples et pourraient jusqu'à un certain point être interprétées en termes d'action à distance, mais, au niveau de spéculation où l'on se situe ici, il est évident que l'action à distance au sens le plus commun n'est pas réalisée dans l'opération magique aux yeux du philosophe ou du théologien.

Cette nécessaire contiguïté explique aussi le hiatus entre *ars* et *natura* qui caractérise cette philosophie. En effet, l'opération artificielle humaine ne peut causer un effet que dans ce qui est immédiatement contigu et ne peut modifier la matière substantiellement; toute l'explication naturaliste du talisman naturaliste (ou «image astrologique») réside précisément dans

<sup>37</sup> N. Weill-Parot, *Les «Images astrologiques»*, op. cit., notamment, p. 36-37 et 905; id., *Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries). Astrological Images' and the Concept of «Addressative' Magic»*, dans J. Bremmer et J. R. Veenstra éd., *The Metamorphosis of Magic From Late Antiquity to Early Modern Period*, Louvain 2002, p. 167-187; id., *L'irréductible "destinativité" des images: les voies de l'explication naturaliste des talismans dans la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle*, dans Ph. Morel éd., *L'Art de la Renaissance entre science et magie*, Rome – Paris 2006, p. 469-481.

<sup>38</sup> N. Weill-Parot, *Science et magie au Moyen Âge*, dans J. Hamesse éd., *Bilan et perspectives des études médiévales (1993-1998). Actes du II<sup>e</sup> Congrès Européen d'Études Médiévales*, Turnhout 2004, p. 527-559; id., *Astrology, Astral Influences and Occult Properties in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, «Traditio» 65 (2010), p. 201-230.

<sup>39</sup> N. Weill-Parot, *Les «Images astrologiques»*, op. cit., p. 27 sqq.

le fait que l'homme prédispose simplement la matière à recevoir du cours de la nature la nouvelle forme substantielle. Il ne peut convoquer des forces distantes<sup>40</sup>.

Les seules entités distantes qui entrent en jeu dans la magie sont les intelligences séparées qui perçoivent le signe envoyé par le nigromant dans les opérations de magie non naturelles. Le signe, par sa nature intellectuelle, ouvre une distance possible avec l'agent véritable de l'opération (le démon) – même si ensuite cette distance est comblée par l'intervention du démon qui agit dans le cadre de l'ordre naturel contiguïste.

Dans le cadre de la théologie et la philosophie naturelle scolastiques, l'impossibilité d'une action physique autre que contiguë ferme la porte à toute magie naturelle qui intégrerait une action à distance. En ce sens, même les rapports de *similitudo* sont toujours fondés sur un contact (l'intégration d'une nouvelle forme substantielle à la matière).

Or dans modèles néoplatonisants fondés sur les relations de sympathie, attestés au Moyen Âge à travers des œuvres comme le *De radiis* d'al-Kindi, mais triomphants dans la magie post-ficinienne<sup>41</sup>, les causes pouvant avoir des effets naturels distants, de ce fait même les figures artificielles peuvent se trouver par le pouvoir de leur *figura* dotées de pouvoir par les archétypes qu'elles copient. Dans une telle *machina mundi* même les signes les plus irréductiblement destinatifs, comme les paroles ou les lettres écrites, peuvent se trouver dotées d'un pouvoir «naturel», puisque comme l'a rappelé Vittoria Perrone Compagni, la nature elle-même est étendue à un cosmos élargi qui intègre même les esprits, la nature est «magicienne»<sup>42</sup>.

Le critère de la destinativité n'est plus pertinent dans ce nouveau contexte. Puisque même les rituels les plus explicitement destinés à des Intelligences peuvent recevoir une explication naturaliste à l'aide d'explication générale en termes de sympathie. Les formes d'action à distance, même dans leur version modérée (celle du *spiritus* ficinien), contribuent donc au dépassement du critère théologique de la destinativité.

### Conclusion provisoire

La magie la plus complètement magique est celle qui ne fournirait aucune explication (démonologique, naturaliste etc.), mais se contenterait de constater l'efficacité d'une pratique ou d'un rituel; elle réaliserait pleinement l'essence magique qui réside dans le mystère de la cause: il suffit d'envisager le cas d'un non-initié mettant en œuvre une recette magique trouvée dans un livre<sup>43</sup>. De même, l'action à distance n'est réellement et pleinement action à distance que lorsqu'elle réalise un court-circuitage complet de l'espace

<sup>40</sup> N. Weill-Parot, *Causalité astrale et «science des images» au Moyen Âge. Éléments de réflexion*, «Revue d'histoire des sciences», 52/2 (1999), p. 207-240.

<sup>41</sup> Sur la magie talismanique ficinienne, voir, entre autres, N. Weill-Parot, *Pénombre ficinienne: le renouveau de la théorie de la magie talismanique et ses ambiguïtés*, dans S. Toussaint éd., *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*, Paris 2002, p. 71-90 (série *Les Cahiers de l'humanisme*, 2); V. Perrone Compagni, *Ficino e la magia naturale*, dans S. Toussaint éd., *Il pensiero di Marsilio Ficino. Atti del convegno di Figline Valdarno, 19 Maggio 2006*, Paris 2007, p. 69-83 («Cahiers accademia», 7).

<sup>42</sup> V. Perrone Compagni, *Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia*, dans D. Giovannozzi et M. Veneziani éd., *Natura. XII Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, Florence 2008, p. 243-267.

<sup>43</sup> Voir note 38.

(voire du temps) entre la cause et son effet. En somme, l'action à distance n'est complètement ce qu'elle est que quand elle est inexplicable. Sans doute l'interprétation ockhamiste de l'attraction magnétique, pour frustrante qu'elle soit pour qui l'observe en dehors de son cadre philosophique, celui d'une causalité fondée sur le principe d'économie, est sans doute celle qui s'approche le plus du sens maximal de l'attraction à distance. Mais ce modèle fut très isolé dans l'histoire de la physique médiévale. La voie néoplatonisante que proposent certains auteurs de la Renaissance, comme William Gilbert, confie à un véhicule le pouvoir attractif, mais comme ce véhicule est totalement immatériel, l'opération peut à bon droit être assimilée à une action à distance. Pour la magie, si les formes plus ou moins radicales d'action à distance «sympathique» facilitèrent les justifications naturalistes des opérations évoquées, elles le firent au prix d'un brouillage décisif du critère médiéval de la destinativité<sup>44</sup>.

Le caractère paradoxal du point de vue causal de l'hypothèse d'une action à distance est sans doute encore visible aujourd'hui dans l'es débats de la physique contemporaine autour de l'alternative entre la physique quantique et le modèle d'Einstein<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Pour une étude récente sur la sympathie aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles: R. Poma, *Magie et Guérison*, op. cit.

<sup>45</sup> A.E. Chubykalo, V. Pope, Roman Smirnov-Rueda éd., *Instantaneous Action at a Distance in Modern Physics: "Pro" and "Contra"*, Huttington N.Y. 2001, p. ix: «This is the so-far unanswered question of whether the movements of distance-separated objects are correlated in the way quantum physics requires or whether, according to Einstein, they can influence one another only by mechanical agencies travelling between them at speeds limited to that of light».