

## Marc Duncan

### Vie et carrière (1570 ? - 1640)

Duncan était d'origine écossaise. On ne connaît pas la date et le lieu exacts de sa naissance. Il est probable qu'il vint étudier la médecine à Montpellier. Il s'installa à Saumur à la fin du seizième siècle et épousa une jeune fille de la ville. Le couple eut trois enfants dont l'un, dit Cerisantes, fit carrière dans les armes et dans les lettres. Pierre Bayle consacre à ce fils une notice de son *Dictionnaire historique et critique* qui donne, en note, quelques renseignements sur la carrière du père. Marc Duncan décéda en 1640.

Duncan fait partie de ce groupe de professeurs et de régents écossais comme Craig et Boyd of Trochrig qui furent recrutés par Duplessis Mornay dans les premières années de l'Académie. Une entrée du *Registre* de l'année 1624 nous apprend qu'il débuta comme professeur de philosophie (*Registre* f° 67 r°) en 1608-1609. Son collègue Alexander Locard enseignait la physique et la métaphysique. Duncan fut chargé du cours de logique et d'éthique, matières étudiées en première année de maîtrise. Par la suite, il enseigna lui-même la physique, puisqu'en 1644, le *Registre* mentionne un *compend* qu'il avait publié dans cette matière pour les étudiants et que le Conseil décida de ne pas rééditer « à cause de sa trop grande prolixité » (*Registre* f° 137 r°).

Duncan connaissait le grec. Jusqu'en 1629, il fut chargé d'un cours d'explication de textes destiné aux étudiants de philosophie et de théologie, cours qu'il partageait avec un autre médecin de Saumur, Jean Benoît connu pour son édition de Pindare. Lors du rétablissement de la chaire de grec, en 1631, par le synode national de Vitré en 1631, les rivalités personnelles et professionnelles qui existaient depuis longtemps entre les deux hommes donnèrent lieu à un conflit ouvert que le Conseil eut du mal à apaiser (*Registre* f° 92 r°-100 v°). Benoît démissionna et l'enseignement du grec fut confié aux régents sous la tutelle de Duncan en tant que Principal.

Le Principal était chargé de veiller à la bonne marche de l'établissement ; il devait surveiller la qualité et la régularité de l'enseignement donné par les régents, ainsi que les collégiens paresseux ou indisciplinés. Duncan exerça scrupuleusement et même sévèrement cette charge et à plusieurs reprises ses interventions donnèrent lieu à des affrontements avec des étudiants frondeurs ou avec des régents qui acceptaient mal le contrôle qu'il exerçait sur eux.

Duncan fut désigné Principal en 1615. Un jeune hollandais Franco Burgersijk fut nommé comme second professeur de philosophie, et Duncan devint alors « professeur de mathématiques et métaphysique ». Il devait faire quatre leçons par semaine d'une heure par jour, deux en « histoire ou éloquence » et deux en philosophie. Son cours de philosophie devait « nécessairement » comprendre de l'astronomie (une explication de la *Sphère* de Sacro Bosco), et « un abrégé » de métaphysique. « Et le temps qui restera, il l'emploiera à lire l'arithmétique, les premiers livres d'Euclide ou autre chose qu'il conviendra avec (ledit) Conseil » (*Registre* f° 19 r°). Le futur théologien Josué de La Place, le remplaça un temps en 1621, mais deux années plus tard, Duncan avait repris l'enseignement de la logique et de la physique. Il assura ce cours et sa charge de Principal jusqu'à sa mort en 1640.

Les premières thèses de logique que Duncan fit soutenir à des étudiants datent de septembre 1610. En 1612 Duncan fit paraître, pour la première fois, son traité de logique divisé en cinq livres qui reprenait de façon systématique son cours et développait les positions présentées sous forme sommaire dans les thèses de 1610. Il termina de réviser l'ouvrage en 1626. Une troisième édition posthume « in usum Academiae Salmuriensis » parut chez Desbordes en 1643, et une quatrième et dernière édition chez Delerpinière, en 1655.

L'ouvrage intitulé *Institutionis Logicæ Libri Quinque* est un manuel destiné aux étudiants. Comme Duncan l'explique dans la dédicace de l'ouvrage à Duplessis Mornay, son objectif en publiant ce manuel, était de soulager les étudiants « ...ut discipulis meis dictatorum quotidie excipiendorum parte aliqua minuerem, et ut hoc specimine administrationis meæ rationem aliquam tibi (Mornay), ut par erat, redderem » (*Institutionis Logicæ* ..., f° a3r°). Duncan rompait avec la coutume de dicter le cours. Les annotations marginales que l'on rencontre dans certains exemplaires, le fait que d'autres exemplaires comportent des pages blanches intercalaires destinées à la prise de notes montrent que les étudiants devaient avoir l'ouvrage sous les yeux et que durant le cours Duncan le commentait chapitre par chapitre et en s'attachant à expliquer les points difficiles ou controversés et en développant les citations aux traités d'Aristote. Fidèle en cela au Stagirite, Duncan donnait l'exemple du bon philosophe qui réfléchit à haute voix devant les disciples.

Dans sa lettre À M. Thompson, *précepteur de mes enfants*, inscrits à Saumur aux débuts de l'Académie, le poète Agrippa d'Aubigné se plaignait que « quelques docteurs de ce lieu lassés des intrigues de la logique se défendent du labeur par la conscience... que nostre jeunesse soit instruite à se deffendre plus qu'à enseigner les autres en un siècle où nos adversaires ne pêchent point faute de cognoissances, mais défendent leur gloire et leurs richesses par l'acier de la suptilité... ». « Rendons nous pareils à nos adversaires en l'art de la dispute... » écrivait d'Aubigné. Le manuel répondait donc à un réel besoin en comblant les manques que signalait d'Aubigné, comme en témoigne, on le verra, la partie de l'ouvrage que Duncan consacre à la dialectique. Mais pour Duncan, la logique ne se réduisait pas à un art d'argumenter. L'objet propre de la logique consistait, selon lui, dans la connaissance et la formation des instruments que la raison utilise dans sa quête de la connaissance et l'établissement des règles pour la conduite de la raison dans cette quête.

Cette conception est clairement énoncée dans les thèses I et II de 1610 : «Rationalis instrumenta logica] ornat rebus cognoscendis quæ tria sunt: definitio, divisio et syllogismus... »( *Theses ex logicis*, I). Ces instruments de la raison et leurs différentes parties sont le produit de l'intellect qui, en revenant sur les noms et les notions qu'il a des choses, observe le chemin qu'il a naturellement suivi de lui-même dans sa recherche de la connaissance des choses.: «Hæc cognitionis instrumenta ipsorumque pa[r]tes sunt opera intellectus, sese ad rerum notiones & nomina reflectentis, et viam natura duce sibi, jam antea in venanda rerum cognitione calcatam notantis... » (*Theses ex logicis*, II).

### ***Institutionis Logicæ Libri Quinque***

Dans les Prolégomènes des *Institutionis Logicæ Libri Quinque*, Duncan reprend cette définition de la logique et considère la place et le rôle de cette discipline dans la philosophie. Prenant ses distances avec les logiques péripatéticiennes traditionnelles comme celles d'Augustinus Hunnæus ou de Franciscus Crellius, il place la logique dans la philosophie théorique, dont elle est l'instrument. Pour Duncan, les catégories et le syllogisme appartiennent à la logique, mais ne constituent pas la somme de toute la logique et la division de la logique ne peut en dépendre. Dès les thèses de 1610, Duncan rejette ainsi sans la nommer, la dialectique de Ramus qui réduit les instruments logiques à la définition et à la division : « Quod logicis instrumentis cognoscendum proponitur, aut est simplex terminus, aut enunciatio. Definitio terminos simplex, syllogismus enunciationes cognoscendi instrumentum est ». (*Theses ex logicis*, II).

La logique considère donc à la fois les objets de la connaissance et les règles qui permettent d'aboutir à la connaissance rationnelle (*scientia*) de ces objets. Elle comporte deux parties principales : « una (pars) de materia operationis logicæ objecta...altera de instrumentis

sciendi, sive de fasciendis ut thematis cujuscumque propositi scientiam adipiscamur » (*Institutionis Logicae*...p. 33). Le traité est en cinq livres. Le Livre I traite des termes ou thèmes simples : seuls les thèmes universels qui peuvent être affirmés de plusieurs choses, peuvent faire l'objet d'une connaissance rationnelle (*scientia*), les objets singuliers lui échappent. Duncan rejette les spéculations oiseuses des scolastiques sur l'homonymie.

L'universel dont doit traiter la logique est l'universel réel saisi dans le singulier par l'esprit. Dans cette saisie de l'esprit, la catégorie joue un rôle fondamental : « *categoria est classis generum et specierum primæ notionis sub uno summo genere* » (p.56). Aux questions que se pose l'esprit sur les êtres substantiels correspondent dix catégories, substance, quantité, qualité, relation, action, passion, lieu, temps, situation, manière d'être. Duncan insiste surtout dans son analyse sur les deux premières. Lorsqu'il aborde la quantité, Duncan considère en premier lieu la nature des nombres. À propos du nombre, renvoie Psellius selon qui l'unité n'est pas nombre mais partie du nombre. Comme c'est déjà le cas des thèses de 1610, l'analyse de Duncan ne porte pas seulement sur les nombres, mais aussi sur les grandeurs géométriques. Car, écrit Duncan, la géométrie nous représente comment se forment les grandeurs et quels rapports existent entre une grandeur et les parties qui la composent : « ...*imaginationem nostram juvant in comprehendendo modo magnitudines a terminis suis dicuntur* » (p.72).

Une fois les objets rangés dans les diverses catégories, l'esprit institue des rapports entre eux. La suite du Livre I est consacrée à l'étude des relations qui s'établissent entre les objets. Du point de vue logique, ce sont les prédicables (genre, espèce, différence et accident). Du point de vue physique, c'est la relation de la partie au tout et de l'effet à la cause. Duncan fait ici preuve d'originalité, non seulement vis-à-vis de la scolastique mais aussi d'Aristote, notamment dans son analyse de la cause qui est particulièrement poussée.

Pour Duncan, il convient en premier lieu de bien distinguer entre la condition nécessaire et la cause véritable, c'est-à-dire la cause efficiente. La définition qu'en donne Aristote comme principe premier du changement est selon lui trop restrictive : « ...*ea est definitio efficientis per Physicam mutationem, non autem efficientis in genere ; non enim omnis efficiens efficit per mutationem effici* (p.120). La cause efficiente est soit efficiente par elle-même, soit par accident. Elle peut être soit principale, soit secondaire, réciproque ou non, éloignée ou prochaine. Duncan applique à la cause efficiente le modèle factoriel hérité de Galien par lequel les médecins expliquent un événement pathologique : une fièvre peut avoir une cause primitive qui est évidente et manifeste (*evidens et laccessens et primitiva*), par ex. avoir pris froid, une cause intermédiaire antécédente (*antecedens et intermedia*), par ex, la constriction de la peau et une cause proche et attenante (*proxima et continens*) qui est l'inflammation ou putréfaction de l'humeur. Les deux premières peuvent être posées comme présentes sans que l'effet se produise nécessairement. Mais si la troisième se produit, l'effet suivra nécessairement (p. 120).

Le livre II traite de l'*enunciatio*, c'est-à-dire de la proposition ou énoncé, ainsi que ses modes (*affectiones*). Dans le chapitre 5 du livre II (*De æquipolentia, subalternatione et conversione enunciatorum*), Duncan prend position sans ambiguïté contre la spéculation scolastique sur la langue comme expression du concept : il est clair qu'il songe notamment au problème de la paronymie. La grammaire n'appartient pas à la logique. Elle fournit les règles qui régissent l'énonciation (*Institutionis Logicae* p. 182).

Les livres III à V sont consacrés aux instruments logiques. Le Livre III considère les instruments qui s'appliquent au traitement du thème simple. Ces instruments sont la définition et la division. En ce qui concerne la définition, la seule véritablement utile est celle de la chose qui nous sert à connaître le contenu des notions qui se présentent confusément à notre esprit. Duncan insiste à rappeler clairement la différence entre le mot et ce qu'il désigne : « *definitio enim est instrumentum logicum essentialiter et per se, sive in mente lateat, sive*

voce pateat » (id. p. 197). Mais la définition nous permet rarement d'atteindre l'essence de la chose en pénétrant au-delà des accidents, puisque notre connaissance se fait par l'intermédiaire des sens. Duncan cite les *Exercitationes* de Scaliger : nous sommes comme le renard trompé par la cigogne qui ne peut que toucher le vase de sa langue sans accéder à ce qu'il contient. C'est la division qui joue un rôle fondamental dans la méthode d'exposition scientifique : elle permet de dénombrer les parties et de saisir leur enchaînement, de faire apparaître l'ordre naturel des choses. De même que l'ordre de la nature est double, ordre de génération et ordre d'organisation, de même il y a une double voie d'exposition scientifique, la voie synthétique (du simple au composé) et la voie analytique du composé au simple. Dans cette présentation de la méthode d'exposition, Duncan s'inspire certainement des commentaires contemporains de l'*Ars Parva* de Galien.

Le Livre IV étudie l'instrument logique qui s'applique à la proposition, c'est-à-dire le syllogisme, ici considéré du point de vue de sa forme et non du point de vue de sa matière qui fera l'objet du livre suivant. Il en donne les quatre figures et les quatre opérations. Dans un appendice « De investigatione medii » (chapitre 5), il en donne les règles en renvoyant aux *Premiers Analytiques* d'Aristote (c. 26-32), dont il résume ainsi en tête de chapitre : « Primo enim considerandum est quanta et qualis conclusio sit inferenda ; deinde, an in una tantum figura et modo, an vero in pluribus talis et tanta conclusio inferri possit, quibus peractis, quali medio de quo agitur concludi possit, manifestum evadet » (p. 257-60). Le chapitre 7 (p. 269-280), comparé à d'autres logiques du temps, est original en ce qu'il traite aussi de modes d'argumentation autre que syllogistiques, entre autres l'enthymème et le sorite, modes que Duncan désigne par le terme de « syllogismes cryptiques » : « appellari possunt syllogismi crypti, quia in illis forma syllogismi occultatur, vel partis alicuius suppressione, vel redundantia, vel partium transpositione » (p. 269-70).

Dans le Livre V, les chapitres II et III forment comme un court traité sur la recherche de la vérité dans la science. Duncan rappelle en premier lieu que si par l'intuition, nous pouvons saisir les vérités évidentes par elles-mêmes, pour atteindre les autres vérités nous devons faire appel à la démonstration. Duncan va donc considérer le syllogisme scientifique, du point de vue de son objet. Il étudie successivement de ce point de vue le syllogisme *to dioti* qui donne le pourquoi de la chose le syllogisme et le syllogisme *to oti* qui établit l'existence de la chose. Seul le syllogisme *to dioti* nous donne une connaissance complète, puisque en connaissant la cause de la chose, on connaît son existence, ce qui inversement n'est pas le cas. Mais la méthode qui associe les deux constitue la véritable méthode scientifique.

Le chapitre II du Livre V étudie les conditions de la démonstration *to dioti* : « ad constitutionem demonstrationis *to dioti* duplices conspirare oportet conditiones. Aliæ enim ad questionem spectant quæ demonstranda est ; aliæ ad principia per quæ demonstranda est. (p. 288). Il faut d'une part que l'objet en soit réel, il faut d'autre part qu'il y ait un moyen terme qui établisse la connexion unique entre les extrêmes. La démonstration *to dioti* permet de déterminer non seulement les accidents propres à un sujet donné, mais aussi des accidents communs, qu'ils soient ou non nécessaires, à condition qu'ils soient liés au sujet par une cause unique, réelle et nécessaire. Aristote, contrairement à ce que certains interprètes avancent, déclare Duncan, n'a jamais exclu la possibilité d'une démonstration de ce qui se produit à plusieurs reprises (par ex. le tonnerre ou l'éclipse) et même si ce n'était pas le cas, les faits le montrent (voyez la démonstration des causes des éclipses).

La démonstration *to dioti*, doit reposer sur des axiomes et les thèses ; l'axiome est donné immédiatement, il est vrai de lui même et sa vérité ne dépend d'aucune cause ; la thèse inclut la définition et l'hypothèse (p. 294-5). Dans la section 5, Duncan rejette l'existence de principes qui nous seraient innés (des *notiones insitæ*). Nos notions communes s'inscrivent dans notre esprit par l'intermédiaire de nos sens : « Sunt qui contendunt nobis nascentibus insitas esse quasdam « koinas ennoias », id est communes notiones...at ego cum Aristotele 3

de Anima cap. 4, existimo hominis cujusque nascentis animum esse ad instar ...tabulæ cui nihil actu inscriptum est, communes autem notiones sive axiomata colligi ex singularibus sensu perspectis... » (p. 297).

Reprenant son analyse de la causalité du point de vue de la méthode scientifique, Duncan rappelle que dans le syllogisme *to dioti* la cause doit être déterminante du fait. Son apparition ou sa disparition doivent entraîner l'apparition ou la disparition de l'effet, c'est-à-dire qu'elle doit être adéquate, réciproque et prochaine : « Principium simplex sive medium demonstrationis *to dioti*, debet esse causa affectionis reciproca & proxima & vel in genere efficientis, vel finis. Sed non est necesse ut sit causa subjecti in ullo causæ genere » (p.300).

Duncan passe alors, dans le chapitre III, à l'analyse de la démonstration *to oti*. Cette démonstration procède de l'effet à la cause distante. Elle s'applique lorsque l'effet est manifeste aux sens mais la cause est cachée : « Demonstratione per effectum vitimur cum *to oti* effecti manifestum est et sensibile sed *to oti* causa occultum » (p. 304). La vue d'un événement physique suggère à l'esprit des causes lointaines et cachées sur lesquelles il forme des hypothèses, dont l'une constitue le principe explicatif.

Duncan est ainsi conduit à cette définition de la démarche scientifique « postquam autem *to oti* causa cognitum est, instituitur comparatio causæ cum effecto : ut primum mens, insita sibi vi, illam causam esse et hoc effectum esse comperit, sit regressus a causa ad effectum per demonstrationem *to dioti* » (p. 304-5). Dans un premier temps (*to oti*), devant un événement physique qui se présente à lui comme l'effet d'une cause, l'esprit est conduit à faire des suppositions quant à ses causes. Par un processus d'élimination, en comparant effet et cause supposée, l'esprit aboutit à la cause adéquate réciproque et prochaine ; puis dans un second mouvement *to dioti*, l'esprit en fait la démonstration en descendant de la cause à l'effet.

L'explication que donne Duncan de ce qu'il appelle la *demonstratio ostensiva*, témoigne qu'il était familier des spéculations des Padouans en particulier de Zabarella, sur la démarche *a-priori* et *a-posteriori*. Il applique aux phénomènes physiques un modèle de la causalité hérité de la réflexion médicale contemporaine sur la détermination des causes de la maladie. Dans la façon dont il associe voie ascendante et voie descendante et recherche de la cause prochaine, on peut voir comme l'anticipation d'une véritable méthode scientifique. Toutefois, ni les mathématiques ni l'expérimentation proprement dite ne trouvent place dans sa conception de l'« inventio scientiarum ». Dans cette conception Duncan se rapproche plutôt de Bacon.

Le livre V est consacré à l'opinion véridique, l'*opinio vera*. Duncan y traite de la dialectique et de la topique. Il passe en revue les lieux et montre leur usage. Puis dans le chapitre VII, il énonce les règles du *conflictus dialecticus*, c'est-à-dire de la dispute. Cette joute dialectique jouait en effet un rôle important dans l'enseignement des étudiants en philosophie. Le *respondens* propose des thèses et les défend contre celui qui l'interroge, l'*interrogans* ou *adversarius*. Le but de ce dernier, écrit Duncan est de prendre au piège son adversaire en le conduisant à des conséquences contraires à la thèse qu'il défend. Pour ce faire l'*adversarius* doit cacher son jeu : « interrogantis est celare institutum suum, quoad ejus fieri potest, quia respondens nescius quo spectent interrogationes facilius concedit quæ thesi, ita propria concessionem capit quam tueretur, non sint consentanea » (p. 333). Quant au *respondens*, son rôle est d'aboutir par le biais de la distinction à la confirmation de la thèse et de conduire son adversaire à reconnaître en reconnaître le bien-fondé. Pour se faire, il usera de distinctions, débusquant les paralogismes de son adversaire et le contraignant à reformuler les syllogismes dont il use.

Les *Institutionis Logicæ Libri Quinque* sont donc un manuel très complet. Grâce à sa progression claire et rigoureuse qui va du simple au complexe dans la présentation des matières, Duncan rétablit et rend apparente la cohérence interne de la logique aristotélicienne,

telle qu'elle peut être construite à partir des divers traités. Son traité offre une lecture d'Aristote « selon l'ordre des raisons » qui prend à l'occasion ses distances vis-à-vis de sa pensée, mais qui reconnaît dans l'*Organon* une œuvre divine, *divinum opus*. Dans une brève postface (p. 354-555) (imprimée en italiques dans l'édition de 1655), Duncan explique qu'il a évité de traiter de minuties ou de questions épineuses, suivant en cela la recommandation du synode national de Vitré en 1620, d'éviter les « questions curieuses et recherches vaines des scolastiques » (*Registre* f° 55 v° -56 r°).

La mise en texte du traité témoigne d'un souci pédagogique de clarté dans sa présentation de la part de son auteur. Dans chaque chapitre, le titre est de courtes propositions imprimées en italiques qui résument les points qui y sont traités. Chacune de ces propositions est reprise en italiques dans le texte et sert d'en-tête au développement qui suit. Des références abrégées aux citations grecques d'Aristote et le cas échéant aux autorités sont souvent indiquées en marge.

### ***Le Discours de la Possession des Religieuses Ursulines de Lodun (1634)***

En 1634, Duncan eut l'occasion de mettre à l'épreuve son savoir médical et son sens de l'analyse, lorsqu'il fut appelé pour procéder avec d'autres médecins à l'expertise des religieuses ursulines de Loudun qui se disaient possédées. Il fit paraître anonymement un court *Discours de la Possession des Religieuses Ursulines de Lodun* (1634), publié sans adresse typographique, où il rendait compte de ses observations et réfute la possession.

Dans ce *Discours*, Duncan examine les raisons « morales » et les raisons « naturelles » qui pourraient prouver la possession. La majeure partie du *Discours* est consacrée aux raisons « naturelles. Duncan rappelle aux exorcistes et à l'Évêque de Poitiers qui était présent lors de sa consultation, que sauf le respect qui leur est dû, les ecclésiastiques ne sont pas plus infaillibles que d'autres en matière de faits. Il appartient « plutôt aux Naturalistes & aux Médecins qu'aux Théologiens de juger de la puissance & portée des causes naturelles » (p. 6). Or tous les médecins consultés, à part lui, se sont déclarés en faveur de la possession. La majeure partie du *Discours* est donc consacrée à l'examen des signes de la possession que les médecins ont cru pouvoir observer chez les religieuses. L'analyse de Duncan porte donc sur certaines de ces marques, telles que les reconnaît le Rituel romain. Celles-ci sont au nombre de cinq : capacité de parler en une langue que l'on n'a pas apprise ; connaissance de choses inconnues ; mouvements hors nature ; stigmates ; prédiction de l'avenir.

Duncan a vite fait de disposer des arguments avancés en faveur des marques qui ne sont pas corporelles. Il ironise sur le fait que les diables qui possèdent les religieuses ignorent l'hébreu et le grec (p.25) et sur le fait que Grésil (!), un des démons particuliers de la Mère Supérieure, Jeanne des Anges, confond son nom avec ceux de deux autres médecins de Saumur, dont Benoît ! Duncan examine, de plus près, en médecin, deux des trois marques corporelles. Il renvoie tout d'abord à la distinction établie par Saint Augustin lui-même dans le *De Civitate Dei* (L. xiv, ch. 2) entre ce qui est « *extra usitatum naturæ modum* » et « ce qui est absolument & entièrement *extra naturam* » (p.34). Les monstres par exemple sont « outre ou contre la nature », mais ils sont aussi « selon nature » puisqu'ils sont des effets aberrants de la nature. « Quand donc nous voyons, écrit Duncan, en quelqu'un quelque chose d'extraordinaire & qui nous semble étrange, nous ne la devons pas juger incontinent surnaturelle. Car ce pas cy est fort glissant... ».

Duncan a beau jeu de montrer que les contorsions auxquelles se livrent les religieuses ne supportent pas la comparaison avec les acrobaties que font les bateleurs et les acrobates sur des tréteaux de foire. Il examine de plus près les roulements d'yeux que réussissent à faire

certaines religieuses. Même si ces roulements sont involontaires, il n'y a aucune raison de les attribuer à une cause surnaturelle : « la mélancolie esmue et l'imagination blessée ne pourroient-elle pas causer des convulsions, puisqu'une frayeur subite ou autre forte et véhémence passion de l'âme en peut causer en aucunes personnes » (52).

Toutefois, Duncan n'avance pas plus loin dans cette voie. Ce qu'il dit de la mélancolie n'est pas présenté comme constituant son diagnostic. À aucun moment du *Discours*, il ne fait état d'hystérie. Dans les conceptions du temps en effet ces deux maladies de l'âme sont des désordres particuliers à la personne qui en souffre. L'hystérie résulte chez une femme de l'étouffement de la matrice. La cause de la mélancolie est due chez le patient à un excès de sa bile noire dont les vapeurs troublent son cerveau. Ni l'une ni l'autre ne se transmettent. Dans cette conception toute somatique, il ne peut y avoir d'hystérie ou de mélancolie collective.

C'est dans l'analyse des « raisons morales » que Duncan a placée au début de son *Discours*, qu'il faut trouver, sans qu'il le déclare ouvertement, son véritable diagnostic. Cette analyse repose sur la prémisse que les religieuses sont victimes de ce que l'on appellerait de nos jours leurs propres obsessions mais logicien habile et prudent, Duncan pratique l'enthymème et il ne fait que le suggérer sous forme de question : « Ne peut-il se faire que par folie & erreur d'imagination, elles (les religieuses) se croient être possédées ne l'estant point ? », écrit-il page 13. Duncan ne se propose pas de faire « le dénombrement des folles et extravagantes imaginations des mélancoliques » comme le font Avicenne et Ætius. Il s'agit pour lui de suggérer les « raisons » qui font que les religieuses s'imaginent possédées.

Duncan fait preuve d'une pénétration d'esprit rare pour l'époque et d'une audace certaine, étant donné sa croyance de protestant pour qui la venue du Christ a mis fin à la possession démoniaque. Il note que les religieuses ne peuvent manquer d'être affectées par l'histoire récente de leur ordre : « il y a grande apparence », écrit-il, que les religieuses « étant curieuses de ce qui concerne leur Ordre, elles auront leu l'Histoire de la possession de quelque Ursulines d'Aix en Provence par le maléfice de Gauffredy mise en lumière par le père Sebastian Michaelis... » (p. 11). Les pratiques de la vie religieuse, « jeunes, veilles & profondes meditations des peines des enfers & des Diables et de leurs artifices.... », ne peuvent que renforcer le sentiment de l'omniprésence du démon dans l'esprit des religieuses.

Dans l'univers clôt du couvent cette présence devient réalité. « Et seroit à désirer, oset-il ajouter, que de tels esprits ne s'adonnassent pas à la vie solitaire & religieuse, car la fréquentation ordinaire des hommes leur pourroit servir de préservatif (p.14-15). Mais c'est principalement par la parole que l'obsession démoniaque prend forme et se transmet, parole du confesseur, d'abord : « S'il leur disoit que tels ou tels mauvais désirs comme de quitter le couvent & se marier viennent de la tentation & suggestion du Diable... (il) leur feroit imaginer avoir toujours un diable à la queue » (p.15). Parole surtout des religieuses elles-mêmes : « Si de telles pensées saisissent une fois les esprits de deux ou trois d'entre elles, soudain elles s'estendent & se communiquent à toutes les autres ... ensuite s'effrayent & à force d'y penser jour et nuit, elles rapportent leurs songes pour visions & leurs appréhensions pour vérités & si elles entendent le bruit d'une souris dans les ténèbres elles croient que c'est un demon, ou si un chat monte sur leur lit, elles croient que c'est un magicien qui seroit entré par la cheminée ou par une losange rompue de la fenestre pour attenter à leur pudicité » (p.16-17).

En avançant que des facteurs autres que somatiques pourraient expliquer la possession, Duncan fait preuve d'originalité par rapport à la doctrine galénique qui avait cours à l'époque. Il est particulièrement frappant qu'il ait perçu le rôle joué par le langage dans la formation de l'obsession démoniaque des religieuses. Dans les dernières pages du *Discours*, lorsqu'il considère la façon dont les religieuses réagissent aux questionnements des exorcistes, il note que celui-ci entraîne une recrudescence de leur délire langagier. Aussi Duncan va-t-il jusqu'à suggérer que la parole pourrait aussi faire fonction de cure. « Quand

les médecins et philosophes, écrit-il, disent que les paroles ne peuvent rien sur les maladies, il faut excepter celles qui dépendent de la mélancolie et imagination blessée » (p.53).

Au début du *Discours*, Duncan avait envisagé la possibilité d'une supercherie, car, écrit-il, «il est plus aisé à douze ou quinze renfermées dans une maison commune et séquestrées de la fréquentation du monde, de tenir une affaire secrète qu'à trois ou quatre qui soyent en diverses maisons particulières» (p.13). Mais il n'avait pas la possibilité de le montrer en séparant et isolant les possédées, étant donné les dimensions politiques et religieuses de l'affaire. Loudun était une ville en majorité protestante à quelques lieux de la ville et du château de Richelieu. Laubardemont, le procureur qui instruisit l'affaire et fit condamner au bûcher le malheureux curé Urbain Grandier accusé d'avoir ensorcelé les religieuses, était une créature du Cardinal qui vit dans l'affaire l'occasion d'affirmer son pouvoir de cardinal, homme d'état sur la ville.

D'autre part, Duncan ne pouvait procéder à un examen direct des possédées. Leur état de religieuses le lui interdisait tout contact avec elles. Le *Discours* est muet sur les stigmates que seule la Mère Jeanne des Anges portait. Ce n'est que deux décennies plus tard qu'un curieux Balthazar de Monconys put, par un subterfuge, prendre au piège la Mère Jeanne des Anges et constater que les stigmates qu'elle portait toujours avaient été peints sur sa main droite.

Selon l'auteur des *Historiettes*, Tallemant des Réaux, Duncan aurait dit en plaisantant qu'un médecin était « de ces animaux qu'on ne peut brûler pour cause de religion » (*animal incombustibile propter religionem*). Il n'empêche qu'en publiant son *Discours*, il courait de gros risques, car Laubardemont avait par ordonnance, interdit toute publication sur l'affaire. Duncan bénéficia certainement de la protection du Gouverneur de Saumur, Urbain de Maillé-Brézé, qui était un honnête homme et dont il avait soigné l'épouse. Il reste qu'il apparaît à nos yeux comme un esprit original et un homme courageux qui mérite d'être mieux connu comme un exemple de probité et d'imagination intellectuelles.

## Références

### Sources

Marc Duncan, *Theses ex logicis et ethicis selectæ, in quibus, cum spe divinif avoris, publice adversus tentatores quoslibet propugnandis, more Academia Salmuriensis anniversario, periculum facturi sunt ejusdem Academiae alumni quorum nomina versa pagella indicabit. Disputabuntur idib. Septem. Anni 1610 à Septima matutina ad vesperam, Præsides Marco Duncano Philosophiæ professore, Salmurii, ex typographia Thomæ Portæ, Academiae Salmuriensis Typographi, An. M. DC. X* (exemplaire de la BPU Genève).

*Marci Duncani Philosophiæ in Academia Saluriensis professoris institutionis logicæ libri quinque. Titulos librorum et capitum doctrinæ in illis comprehensorum primæ post Epistolam dedicatorem pagellæ indicabunt, Salmurii, ex typographia Thomæ Portæ, 1612.*

*Institutionis logicæ in usum Academiae Salmuriensis libri quinque, quartum editi ut errant ab auctore recogniti, Salmurii, ex Typographia Joh. Ribotelli, apud S. Delerpinière, 1655* (exemplaire ayant appartenu à Élie Bouhéreau, Marsh's Library, Dublin).

*Discours de la possession des religieuses de Loudun*, s.l. s.d., [Saumur, I. Desbordes, 1634]

Balthazar de Monconys, *Journal des voyages de M. de Monconys, ... publié par le Sr de Liergues, son fils....*, Paris, L. Billaine, 1677.

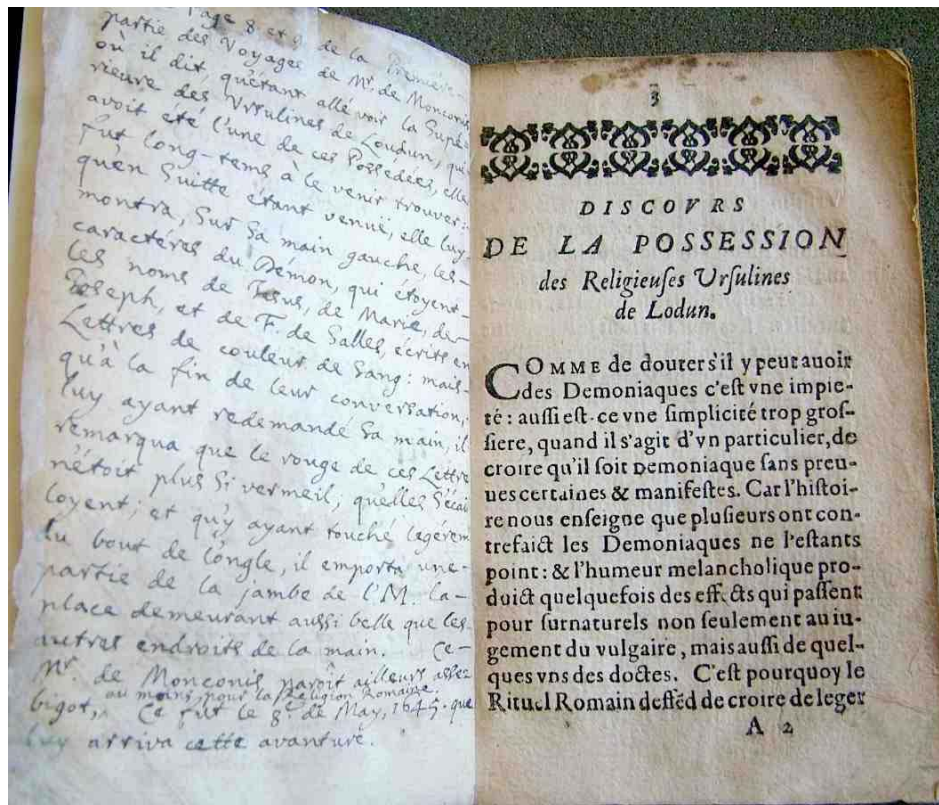
### Etudes

Michel de Certeau, *La possession de Loudun, présentée par Michel de Certeau*, [Paris], Gallimard & Julliard, coll. Archives, 1989.

Neal Ward Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, New York & London, Columbia University Press, 1960.

Jean-Paul Pittion, "Notre maître à tous: Aristote et la pensée réformée française au XVIIIe siècle", in *De L'Humanisme aux Lumières*, éd. M. C. Pitassi, R. Whelan & A. McKenna, Oxford, Voltaire Foundation, 1996, T. I

Joseph Prost, *La Philosophie à l'Académie protestante de Saumur (1606-1685)*, Paris, Henri Paulin et C<sup>ie</sup>, 1907.



Première page du *Discours de la possession des Ursulines de Lodun* (Saumur 1634), exemplaire du médecin rochelais Élie Bouhéreau. Une note de sa main rappelle l'épisode relaté par Monconys dans son *Journal des voyages*... (Paris, L. Billaine, 1677) : en faisant semblant de baiser la main de la Supérieure du couvent, la Mère Jeanne des Anges, il découvre la supercherie des stigmates qu'elle prétendait toujours porter.

Texte © J. P. Pittion ; illustration © Marsh's Library, Dublin