

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Soubassements historiques du traitement de la dépression : de l'Antique visage de la  
mélancolie au sujet neuronal.

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

CATHERINE AUDRAIN

Juillet 2006

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

À ma mère,

Je tiens tout d'abord à remercier Isabelle Lasvergnas pour la direction de ce mémoire. Plus qu'un guide, elle est un véritable maître au sens noble du terme. Cent fois sur le métier comme elle me l'a si souvent dit. Certes, ce fut parfois difficile, mais combien formateur. Je tiens à lui exprimer ici toute ma reconnaissance. Sa rigueur intellectuelle, son exigence de clarté et la qualité de son soutien intellectuel m'ont permis une écriture que je n'aurais pu autrement acquérir. Si je suis si heureuse aujourd'hui de cet accomplissement, ce n'est pas étranger au fait qu'elle ait été là, avec toutes ses qualités pédagogiques et personnelles, à m'accompagner tout au long de la rédaction. Encore une fois Madame Lasvergnas, merci de m'avoir fait éprouver toutes les vertus d'un tel effort et exercice de la pensée.

Je tiens à remercier aussi mes proches pour avoir été si compréhensifs et si patients durant toutes ces années. D'abord mes deux filles, Florence et Fannie, pour qui j'éprouve une immense fierté. Durant toutes ces années d'étude, de lecture et d'écriture, captives de tant de temps entre nous, elles ont été si généreuses. Je leur dois en grande partie ce que je suis, leur existence est indissociable de ma passion pour la réflexion. Je voudrais souligner également mes profonds sentiments aux deux hommes importants de ma vie, mon père et mon compagnon. En premier lieu, à mon père que je chéris tant. Le début de l'écriture de ce mémoire a coïncidé avec la mort de sa femme, ma mère. Il est probable que ce grand deuil ait influencé mon propos. Il est dommage qu'elle ne puisse pas partager avec nous le bonheur de cet important moment. Quant à mon compagnon, Louis Cossette, mes sentiments ne peuvent pas vraiment s'exprimer ici, mais je tiens toutefois à lui souligner ma gratitude pour la constance de son soutien et sa passion des discussions. Elles ont éclairé tant d'intuitions. À ma sœur Patricia qui, par sa grande générosité et malgré les

épreuves de ces dernières années, m'a été d'un si grand réconfort, je tiens à exprimer toute mon admiration.

Mes chaleureux remerciements à mes nombreuses amitiés, en particulier à Claudine Bédard, Isabelle Charuest, Madeleine Gagnon, Huguette Caglar, Louise Hébert, Paule Morin, France Mainville, Michel Blais, Louis Coupal et Benoît Laliberté pour le bonheur de leur simple amitié et leur encouragement. Sans oublier les précieux moments passés en toute amitié avec Paul Dumouchel et Mary Baker qui ont nourri ma réflexion. Je tiens aussi à remercier très sincèrement Violaine Dorval, Dominique Baudot, Evelyn Thurber et Mona Thériault pour leur aide à la correction et leurs commentaires toujours féconds ainsi que Jacquelin Cossette pour m'avoir si généreusement fait part de son expérience quant à la méthode diagnostique en psychiatrie. Enfin, j'aimerais adresser une pensée toute spéciale à Monsieur J.J. Lussier, pour m'avoir suivie là où je n'aurais jamais pensé aller et ouvert le chemin jusqu'à l'accomplissement de ce rêve.

## Table des matières

Table des matières.....	iii
Introduction.....	1
Chapitre 1 - La folie : de la nef des fous à l'asile ; lieux d'exclusion et d'enfermement..	13
1. Les racines de l'exclusion du Mal au Moyen Âge.....	14
2. La Renaissance, une révolution souterraine de l'homme européen.....	19
3. L'Homme de la Renaissance, héritier des valeurs antiques et médiévales dans ses représentations de la folie.....	24
4. La Raison et la Folie : Deux sources du génie.....	31
Chapitre 2 - La naissance de l'asile et du métier d'aliéniste entre la fin du XVII <sup>e</sup> et du XVIII <sup>e</sup> siècle. ....	34
1. L'objectivité, une approche constitutive de la science moderne .....	36
2. Le rôle de l'empirisme, du sensualisme et de la pensée libertaire pour le développement d'une science de l'esprit. ....	41
3. L'influence du droit naturel pour le statut de l'aliéné.....	47
Chapitre 3 - Une nouvelle science médicale : La pratique de l'esprit humain.....	58
1. La Révolution française et la révolution Pinel : une double révolution de l'homme.....	63
2. La folie porteuse de langage et la découverte de la dynamique intrapsychique...	69
3. Nouvelle efficacité thérapeutique : le biochimique.....	77
Conclusion.....	88
Bibliographie.....	107

## Introduction

On assiste depuis les deux dernières décennies en Occident et, notamment, dans l'ensemble du Canada, à une importante augmentation de consultations thérapeutiques pour des motifs d'ordre psychologique, de même qu'à une accentuation de la consommation des psychotropes et neuroleptiques : antidépresseurs, stabilisateurs - régulateurs d'humeur, sédatifs, antipsychotiques, hypnotiques ou anxiolytiques de toutes sortes.

En 2001, l'Institut canadien d'information sur la santé<sup>1</sup> (ICIS) indiquait que les dépenses de l'État consacrées aux médicaments prescrits avaient atteint 12,3 milliards de dollars, soit une hausse de 10,6 % en une seule année. Quant aux dépenses totales en médicaments, prescrits et non prescrits, elles étaient estimées à 15,5 milliards de dollars, ayant suivi une courbe de croissance annuelle de 8,7 % entre 1997 et 2001<sup>2</sup>. Au Québec, on observait une tendance comparable. Les données de la Régie d'assurance-maladie du Québec sur les prescriptions des psychotropes dans le traitement de la dépression, de l'anxiété ou de l'hyperactivité, indiquaient une croissance des dépenses publiques de plus de 157 % entre 1997 et 2001<sup>3</sup>.

L'augmentation du coût des médicaments est un facteur en partie responsable de cette croissance, mais il n'en demeure pas moins que selon le *IMS Health, Compuscript*<sup>4</sup>, le Québec avait enregistré une hausse du nombre d'ordonnances de plus de 11 % en une seule année, de 2000 à 2001<sup>5</sup>. Il est sans doute difficile de mesurer avec exactitude dans ce dernier chiffre le pourcentage des ordonnances de psychotropes, mais il est indéniable que nous faisons face à une croissance constante du diagnostic d'états psychologiques rattachés à la vaste catégorie des dépressions et d'états dits dépressifs<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> ICIS dans la suite du texte.

<sup>2</sup> ICIS, <http://www.cihi.ca/french/fmedr/ls/24apr2002f.shtml> Sommaire du 24 avril 2002.

<sup>3</sup> Jonathan Trudel, « L'envers de la pilule », *L'actualité*, 1er avril 2002, p. 23.

<sup>4</sup> Intercontinental Marketing Services.

<sup>5</sup> Jonathan Trudel, « L'envers de la pilule », *op.cit.*, p. 28.

<sup>6</sup> À cette hausse répertoriée par les services officiels s'ajoute en vente libre dans les pharmacies et commerces d'aliments naturels un nombre considérable de produits ayant pour fonction de soulager le

Au niveau international, l'étude de la Charge mondiale de morbidité (CMM) menée par l'Organisation mondiale de la santé<sup>7</sup>, (OMS) classe parmi toutes les maladies la dépression au quatrième rang des causes d'années de vie corrigées de l'incapacité<sup>8</sup> (AVCI). L'OMS prévoit que d'ici les années 2020, la dépression passera du quatrième au deuxième rang comme principale cause d'AVCI. La dépression arrivera alors juste derrière l'insuffisance coronarienne pour les deux sexes<sup>9</sup> et touchera un ensemble de pays.

Les données factuelles démontrant la forte prévalence de la dépression se sont accumulées depuis une vingtaine d'années au sein d'un ensemble de structures situées dans des pays à haut revenu, à moyen revenu et à faible revenu un peu partout dans le monde entier. Ces études montrent des chiffres de prévalence communautaire qui varient selon les pays mais peuvent parfois atteindre 20 %<sup>10</sup>.

Au Québec, selon l'*Enquête sociale et de la santé* parue en 1998, 20,1 % de la population, soit un cinquième de la population québécoise de 15 ans et plus, est classée dans la catégorie élevée selon l'indice de détresse psychologique<sup>11</sup>. Pour sa part, en 1997, la Belgique chiffrait de 35 % à 37 % le nombre de personnes âgées de plus de 15 ans souffrant de « mal-être »<sup>12</sup>, ce qui représente plus du tiers de sa population.

Au-delà de ces chiffres et des inquiétantes perspectives qu'ils soulèvent, chaque institution, voire chaque pays, utilise ses propres terminologies pour décrire la dépression ou la détresse psychologique, le mal-être, le mal de vivre ou encore les états dépressifs. Autant de termes qui impliquent des états d'âme et des humeurs plus ou moins quantifiables et plus ou moins bien cernés. De toute évidence, la littérature scientifique atteste d'un élargissement de la notion de « dépression » qui crée une ambiguïté. L'OMS, pour sa part, définit la dépression de la manière suivante :

---

stress, l'anxiété et la fatigue, autant de symptômes quasi chroniques chez bon nombre de personnes. Sans compter la vente illégale de narcotiques qui ont aussi comme objectif la recherche d'un état de bien-être.

<sup>7</sup> OMS dans la suite du texte.

<sup>8</sup> AVCI dans la suite du texte. AVCI est le sigle utilisé dans les organisations de santé dont l'Organisation mondiale de la santé.

<sup>9</sup> Genève, Organisation mondiale de la santé, Tables rondes ministérielles 2001, 54e assemblée mondiale de la Santé, 2001. *Santé mentale; Les ministres appellent à l'action*. Genève : OMS, p. 46.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>11</sup> Québec, Institut de la statistique du Québec, 2001. *Enquête sociale et de santé 1998: indice de détresse psychologique de Santé Québec - IDPESQ14*. Collection La santé et le bien-être, 2e édition, Québec : M.S.S.S, p. 339.

... un certain nombre de symptômes, en plus de la dysthymie : perte de l'intérêt, mauvaise concentration et étourderie, absence de motivation, fatigue, irritabilité, insomnie et altération de l'appétit. Les attitudes négatives qui caractérisent les individus déprimés constituent peut-être le handicap le plus important de la maladie. L'anxiété est associée à un sentiment de crainte, à des pensées préoccupantes et à des symptômes physiques comme palpitations, sensations de fourmillement, céphalées et douleurs thoraciques. Les symptômes de la dépression et de l'anxiété sont universels et sont observés dans toutes les sociétés étudiées<sup>13</sup>.

Une telle définition regroupe ce que André Le Gall qualifie d'« états timériques » dans *Que sais-je sur l'anxiété et l'angoisse ?* et désigne tout ce qui tourne autour de la crainte, la peur, l'angoisse. Pour Alain Ehrenberg, « les symptômes de tristesse et de douleur morale sont le noyau de l'humeur dépressive. [...] Les rapports entre l'anxiété et la dépression sont particulièrement délicats à définir : si la dépression n'est pas l'anxiété, il existe des dépressions anxieuses<sup>14</sup> ».

Selon le Petit Robert, le terme de dépression réfère à « un abaissement, un enfoncement, un affaissement produit par une pression de haut en bas ou par toute autre cause ». Cette définition empreinte de référents physiques sert de métaphore pour traduire la difficulté fonctionnelle d'un sujet dans ses rapports avec son environnement social selon les normes de son temps.

Nous entendons, pour notre part, que les données statistiques qui annoncent une épidémie de la dépression dans les deux prochaines décennies sont aussi le symptôme d'un mouvement social anémique dû à un conflit entre le sujet et les normes ambiantes. La consommation ou la surconsommation des psychotropes et des psychothérapies, outre la question de la mauvaise utilisation des connaissances en pharmacologie et l'élargissement du spectre de la dépression, pose en effet la question de savoir s'il s'agit d'un signe d'un nouveau malaise dans la société. Si oui, de quel type de malaise ? Le recours à la médication pourrait-il être une sorte de fuite en avant, visant à estomper un conflit interne ? Viser à être un sujet *cool*, à la mode, « comme les autres », peut-il conduire à être un sujet « gelé », sinon drogué ? Serait-ce là la nouvelle posture du sujet du tournant

---

<sup>12</sup> Belgique, Enquête de santé, 1997. *Santé mentale-résumé : Résultats pour la Communauté Française*. 8.2.7.1.

<sup>13</sup> Genève, Organisation mondiale de la santé, Tables rondes ministérielles 2001, 54e assemblée mondiale de la Santé, 2001. *Santé mentale - Les ministres appellent à l'action*, Genève, OMS, p. 45.

du XXI<sup>e</sup> siècle ? Ou encore, l'extension même du diagnostic de dépression à un ensemble d'états dits « dépressifs » ne serait-elle pas une des causes de l'apparente prolifération de cette « maladie » ? Les deux s'alimentent-elles mutuellement, créant un effet multiplicateur, voire exponentiel ?

Différents analystes de la société contemporaine, M. Freitag (1992), G. Lipovetsky (1983) et A. Ehrenberg (1998) parlent de « sociétés de performance » qui ont pour effet d'induire une grandiosité du Moi mise à mal par la réalité du quotidien. Le choc entre le désir de la toute-puissance narcissique et l'épreuve de la réalité contribuerait-il à la prolifération de la dépression ? Alain Ehrenberg soutient que le narcissisme lié à l'idéal du Moi forge, pour le sujet, une sorte de tour d'ivoire interne dans laquelle celui-ci se trouve prisonnier de lui-même, à la recherche de tous les miroirs pouvant lui réfléchir sa propre image idéalisée.

Le narcissisme n'est pas cet amour de soi qui est un des ressorts de la joie de vivre, mais le fait d'être prisonnier d'une image tellement idéale de soi qu'elle rend impuissant, paralyse la personne qui a en permanence besoin d'être rassurée par autrui et peut en devenir dépendante - on voit comment les techniques de groupe peuvent compenser cette fragilité. Les psychanalystes ont un outil pour définir leur pathologie, c'est l'idéal du Moi. La définition de cette notion a varié dans la pensée de Freud, mais on peut schématiquement dire qu'elle est liée au narcissisme comme le Surmoi est lié à l'interdiction : le sentiment d'infériorité est au premier ce que le sentiment de culpabilité est au second. En effet, si le Surmoi invite à ne pas faire, l'idéal du Moi, à l'inverse, convie à faire<sup>15</sup>.

Michel Freitag rappelle que l'être social est un être qui se constitue, d'une part, dans la reconnaissance des autres humains (dans une interrelation significative horizontale et égalitaire) et, d'autre part, dans une référence « verticale » à un ordre transcendant<sup>16</sup>. Son œuvre propose une théorisation du processus d'affaiblissement de la transcendance dans les sociétés contemporaines qui pourrait bien être une des causes de l'effondrement du sujet dans la dépression. Cet ordre transcendant, qui s'exprimait dans les mythologies des sociétés archaïques, s'est par la suite transféré dans la figure du Dieu et dans l'Idéal des

---

<sup>14</sup> Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000, p. 125-126 (collection Poches).

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>16</sup> Michel Freitag, *Le naufrage de l'université : Et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1995. Voir aussi « La dissolution postmoderne de l'identité transcendantale : la

Lumières pour se voir mener à son terme dans l'idéal démocratique de la Révolution française. Dans les sociétés modernes avancées ou les sociétés postmodernes, la place occupée autrefois par les idéologies de l'universel est aujourd'hui désertée. Selon Otero, cette place laissée vacante pourrait avoir une incidence sur le vide psychique qu'exprime le symptôme dépressif.

L'autocontemplation de Narcisse dans ses multiples et éphémères miroirs fragmentés n'apporte cependant pas le bonheur à l'individu contemporain, mais le plonge dans l'angoisse permanente et dans la dépression. En effet, selon Lasch, le désinvestissement de l'espace public mène à un surinvestissement de l'espace privé qui le transforme en un lieu de tensions et de conflits continuels et insurmontables, mais éventuellement « gérables ». Dans ce contexte, rien d'étonnant à constater que l'individu contemporain ait de plus en plus « besoin » de prothèses psychothérapeutiques pour mener à bien son existence spectaculaire et fragmentée. Lasch insiste lui aussi sur le développement d'une culture ou d'une « sensibilité thérapeutique » qui se présente comme un effet ou une réponse à la « perte de tout espoir de changer la société et même la comprendre ». L'individu narcissique est convaincu que les « solutions politiques n'amènent à rien » et il éprouve également une complète indifférence tant envers le passé qu'envers l'avenir. Il se retourne vers lui-même ou vers tout ce qui semble lui renvoyer son image en se consacrant entièrement à « cultiver un intérêt transcendantal pour soi-même » dans l'ici et maintenant. En effet, « les gens s'intéressent plutôt à des stratégies de survie, à des mesures destinées à prolonger leur propre existence, ou à des programmes qui garantissent la bonne santé et la paix de l'esprit » plutôt qu'à s'engager dans des actions collectives avec des « étrangers » ou à se poser des questions sur leur histoire ou sur l'avenir des générations futures. L'homme contemporain passe ainsi « de l'action politique à l'examen de soi ». Selon Lasch, les « thérapies post-freudiennes » renforcent cette situation en cautionnant l'affranchissement des sujets du devoir, du passé et des investissements collectifs qui apparaissent comme des obstacles à surmonter dans la voie qui mène à l'épanouissement personnel<sup>17</sup>.

De même, Michel Freitag voit dans le sujet « postmoderne »<sup>18</sup> un sujet « télescopique », occupé frénétiquement à capter et décoder tous les signes éventuels de sa reconnaissance par autrui. Cette pseudo-posture subjective traduit l'extrême fragilité du sujet et une forme nouvelle de son aliénation. Le sujet contemporain en quête d'une identité incertaine est convié à se frayer un chemin à travers une multitude de possibles. En outre, il n'est plus structuré dans un rapport au transcendant, mais dans un vacuum de

---

dialectique du rapport entre identité individuelle et forme de participation sociale » in Les solutions sociales de l'inconscient, Paris, juin 1999, CNRS, texte non publié.

<sup>17</sup> Marcelo Otero, « Du psychanalyse à l'impératif de l'adaptation : un nouveau mode de régulation des conduites du sujet », thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1999, p. 38-39.

<sup>18</sup> Pour Michel Freitag, le concept de *postmodernité* s'oppose à l'ère de la modernité, l'affaiblissement de la transcendance constituant une rupture d'avec la logique de la modernité qui, elle, était caractérisée

représentations anarchiques dont la réflexivité se fait de manière horizontale<sup>19</sup>, ou encore dans « un rapport à son semblable », nous dit le philosophe Alain Renaut (2004)<sup>20</sup>. La quête identitaire se caractérise davantage dans un rapport de ressemblance aux autres, dans une recherche de l'identique et de la non-différenciation. Mais la nécessité d'être comme les autres se double paradoxalement d'une valorisation de la différence. Au-delà de certaines tentatives de différenciations, telles les marques sur le corps, tatouages ou *piercing* par exemple, les sujets sont profondément fragilisés et épousent les discours « communs ».

Sur le plan politique, on prône le « politiquement correct » des discours et des attitudes, ce qui, dans la pratique, produit un discours de nivellement des différences. Les questions du Bien et du Mal sont subordonnées aux relations interpersonnelles, elles relèvent du domaine privé alors que le politique gère les droits particuliers<sup>21</sup>. Face au déclin des grandes religions et du slogan soixante-huitard « il est interdit d'interdire », toute morale tombe dans un abîme sans fondement. Ironiquement, on note que le terme éthique, terme plus « politiquement correct » que celui de morale, est de plus en plus utilisé. Quant au terme de morale, il semble être devenu presque tabou!

Du point de vue de la psychanalyse, un des aspects constitutifs de la dépression serait le « masochisme moral ». Freud voit dans le masochisme moral la conséquence d'un sentiment de culpabilité inconscient. La recherche d'une position de victime met en relief un besoin de punition qui se manifeste notamment à travers les deuils pathologiques et la mélancolie. Le Surmoi, en tant qu'instance psychique, joue le rôle de juge et de censeur à l'égard du Moi. Freud voit dans les symptômes de la dépression et la perte de vitalité psychique un conflit intérieur, une sorte de duel interne où la pulsion de mort exerce une domination sur la pulsion de vie. Sans entrer dans la complexité des concepts freudiens, ce qui est mis en relief, c'est que le sujet est constamment aux prises avec son idéal du Moi. Et, selon les degrés de fragilité individuelle, celui-ci peut devenir, « *non pas cet amour de soi qui est un des ressorts de la joie de vivre* », mais un censeur sadique centré sur la

---

par des idéaux transcendants. À ce sujet, voir le *Nauffrage de l'université*, *op. cit.*, et les nombreux travaux de Michel Freitag.

<sup>19</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986 (coll. Connaissance de la société) et *Architecture et société*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1992.

<sup>20</sup> Alain Renaut, *La fin de l'autorité*, France, Flammarion, 2004.

moindre faille existentielle. Dans un tel contexte, on comprend comment la sollicitation venue des idéaux ambiants peut peser sur les sujets qui sont conviés à « agir » et non pas à se retirer dans une posture passive – du moins, est-ce là le seul manifeste de l'injonction qui leur est adressée.

Le sujet postmoderne [...] éprouve plutôt une *disjonction* intérieure, qui est la matrice d'une dispersion indéfinie du « soi » [...] qui, en l'absence de toute articulation catégorique, sépare en lui, pour reprendre les termes d'Habermas, le « monde de la vie » auquel il se rattache encore existentiellement, et sa propre participation fonctionnelle opérationnelle au « monde du système » (qui, faut-il l'ajouter, n'est précisément plus un « monde », mais un réseau de procédés et de procédures opératoires). [...] le sujet postmoderne est un puits sans fond - le correspondant intime de la « boîte noire » - que le sujet doit explorer sans fin non pas pour s'y trouver soi-même (Socrate) mais pour y découvrir tout ce qui l'habite et qu'il devrait « contrôler » pour exister comme personne. Plus précisément, l'individu à la recherche de son fond intérieur y retombe sur la superficialité de sa sensorialité expérientielle immédiate, mais cette sensorialité n'est plus chez l'être humain unifiée a priori comme elle l'était chez l'animal par l'instinct, et elle tend par conséquent à se projeter indéfiniment sur ses objets, dont il lui faut sans cesse renouveler l'expérience « à fleur de peau », comme cela se manifeste par exemple avec la musique dont il faut être continuellement environné. De même, la maîtrise subjective de soi tend à se fondre dans la maîtrise opérationnelle immédiate de l'objet sous le mode d'une réactivité de type stimulus réponse, comme dans les jeux vidéo. En tant que personne, l'individu postmoderne qui initialement voulait être *cool* en échappant à la contrainte intériorisée caractéristique de l'individualité transcendante moderne et en se libérant de son assujettissement à la « loi » universalisée, n'est parvenu finalement qu'à devenir un être *stressé*<sup>22</sup>...

Dans son livre *L'euphorie perpétuelle*, Pascal Bruckner associe le culte du bonheur des sociétés contemporaines occidentales à un stupéfiant. Nous y voyons, pour notre part, un effet anesthésiant au plan collectif de la pensée. Dès lors, on pourrait émettre l'hypothèse que, depuis une trentaine d'années, le symptôme de la dépression cache un paradoxe : d'une part, une certaine idéalisation du sujet comme sujet souffrant et, d'autre part, une « désidéalisation » de la souffrance morale à laquelle se substitue la quête incessante du bonheur.

Le « *Je pense donc je suis* » de Descartes, devenu en quelque sorte un « *Je souffre donc je suis* »<sup>23</sup> depuis le romantisme, fait de la souffrance le substrat de la pensée dont la

---

<sup>21</sup> À ce sujet, voir l'introduction de la thèse de Marcelo Otero, *op. cit.*

<sup>22</sup> Michel Freitag, « *La dissolution postmoderne de l'identité transcendante : la dialectique du rapport entre identité individuelle et forme de la participation sociale* », *op. cit.*, p. 47-49.

<sup>23</sup> Cette formulation m'a été suggérée par Louis Cossette que je remercie ici.

portée serait de conférer une valeur supérieure à la vie et à l'existence. Toutefois, si une telle formulation a pu constituer pendant un certain temps une position identitaire du sujet, aujourd'hui, avec le développement de la chimiothérapie et l'accroissement des consultations psychothérapeutiques, il semblerait que le sujet exprime, par cette recherche, un désir de soulagement de sa souffrance et de façon ultime, un désir de s'y soustraire complètement. Avec l'augmentation de la consommation de psychotropes et des consultations psychologiques, le « *Je souffre donc je suis* » pourrait être devenu le « *Je souffre donc je ne suis pas* ». Et, peut-être, n'y a-t-il qu'un pas de plus pour arriver à la formulation « *Je pense donc je ne suis pas* » ...

Si la pensée est intimement liée à la souffrance, anesthésier la souffrance aurait-elle pour conséquence d'anesthésier la pensée ? Dès lors, émerge un autre paradoxe sociétal : entre la valorisation de la pensée critique et soi-disant créative et, par ailleurs, l'instauration systématisée d'un appareillage d'assujettissement social tels les approches biomédicales et les discours comportementaux.

Parallèlement, si la particularité de l'époque contemporaine se démarque par la perte de repères transcendants au profit d'une horizontalité des rapports interindividuels, la science, quant à elle, semble devenue une figure quasi mythologique. L'efficacité à enrayer le mal et la douleur exerce une fascination toute aussi puissante que la religion - cette drogue du peuple, comme le disait K. Marx. La capacité scientifique d'action guérissante sur le corps confère à la science des traits de pensée magique. Pourtant, dans le cas de la maladie mentale, l'objectif visé par la médication n'est pas tant d'apporter une guérison que de soulager la souffrance vécue. Faire disparaître le symptôme équivaut à une analgésie de la douleur morale. Le « mal » disparu, du moins ne se faisant plus sentir, accroît la confiance dans le savoir médical et dans la médication.

L'approche médicale, fondée depuis Descartes sur une représentation du « corps machine », se jumelle aisément avec l'idéologie ambiante de la fin du XX<sup>e</sup> siècle d'un sujet fonctionnel et, dans ce contexte, la médecine s'emploie à rééquilibrer les forces chimiques du corps afin que le sujet recouvre sa « fonctionnalité », la normalité s'inscrivant dès lors dans les termes de « fonctionnel et dysfonctionnel ». Cependant, plusieurs des interrogations du déprimé demeurent de l'ordre de l'existence, lesquelles n'ont rien à voir

avec une « fonctionnalité mécaniste ». Les « Qui suis-je ? », « Pourquoi suis-je ? », « D'où est-ce que je viens ? », « Où vais-je ? », « Comment être et pourquoi être ? », sont autant de questions qui éveillent des angoisses, et que le fait de « bien fonctionner » s'efforce d'ignorer. L'espérance d'un corps machine sans faille renforce chez le sujet l'esquive de lui-même, c'est-à-dire son histoire, ses affects et tout ce qui peut le faire souffrir. Mais alors, comment demeurer « fonctionnel », par exemple, suite à un deuil important qui implique la perte d'une partie de soi-même ? La médication comme antalgique peut avoir une certaine efficacité, mais celle-ci ne fait-elle pas surtout écho au discours ambiant sur l'efficacité<sup>24</sup> et les dogmes de bien-être et de bonheur ? Le bien-être et le bonheur se vivent-ils uniquement dans le registre de l'euphorique et de la non-limite ? On peut sans doute subjectivement s'identifier aux patients qui recherchent le secours de la médication dès qu'ils ressentent un mal-être et on peut comprendre l'empressement médical à soulager la douleur. De même que l'on peut comprendre la soumission de l'ordre médical à l'idéologie sociale de la « fonctionnalité » qui vise à faire en sorte que le patient recouvre non pas la santé, mais la capacité d'assurer son rôle social et la possibilité d'un sentiment suffisant de bonheur<sup>25</sup>, ou à tout le moins le sentiment d'être à nouveau comme les autres. Réhabilité, sans doute pas guéri mais anesthésié, le sujet poursuit son chemin, bercé par l'illusion que le pseudo-philtre du bonheur est censé lui procurer.

*L'éther, cependant, en lequel seulement les dieux sont dieux, constitue leur divinité. L'élément de l'éther, ce en quoi la divinité elle-même déploie sa présence, est le sacré. L'élément de l'éther pour l'arrivée des dieux enfuis, le sacré, voilà la trace des dieux enfuis.*

Martin Heidegger. *Les chemins qui ne mènent nulle part.*

\*\*\*

---

<sup>24</sup> En ce qui concerne les discours sur l'efficacité et la fonctionnalité, les différentes conventions collectives, sur les congés sociaux, illustrent bien ce propos. Les jours de congé pour des événements heureux comme le mariage, par exemple, sont plus nombreux (parfois la durée peut s'étendre jusqu'à une semaine) comparativement à des événements moins heureux de la vie comme les décès, pour lesquels on n'accorde qu'une journée, celle de l'enterrement. Pourtant les sentiments de perte et le chagrin qui s'y rattache peuvent prendre plusieurs mois avant de se résorber.

<sup>25</sup> Le bonheur en tant que lié, entre autres, à la performance du sujet.

Ce présent mémoire abordera la question de la dépression comme un symptôme social en voie de devenir le *grand Mal* de la société actuelle. Le sujet moderne semble s'inscrire dans un registre d'un manque qu'évoque le *mal-être* : que celui-ci soit lié à des difficultés dues à une situation particulière, à un moment de l'histoire de la vie, à des difficultés d'identification aux normes ou qu'il prenne l'apparence « d'idées noires », d'attentes irréalistes ou encore de résignation désespérée.

Nous aborderons l'étude de la dépression en tant que notion « fourre-tout » aujourd'hui utilisée dans les milieux soignants et les représentations ambiantes pour tenter de définir des états de mal-être souvent flous, diffus et très divers et, de fait difficilement classifiables. Nous interrogerons également la nosographie plus ou moins bien cernée du *DSM-IV*<sup>26</sup> en tant que référence obligée pour classifier les différents troubles mentaux et les comportements humains. Nous examinerons l'élargissement sémantique des conceptions de la dépression comme la résultante d'un long processus historique dans lequel les diagnostics de santé mentale ont été façonnés par le travail du temps en corollaire avec, d'une part, la recherche du Moi devenue un intérêt croissant autant sur le plan individuel que dans le domaine public, ce qu'atteste l'abondance d'ouvrages de vulgarisation des connaissances psychologiques et d'approches psychothérapeutiques et, d'autre part, des représentations de « corps sujet » conçues de plus en plus sur un mode de « fonctionnalité ».

Dans un premier temps, je m'inspirerai de l'analyse de la folie de Michel Foucault. La lecture de Michel Foucault fait ressortir la généalogie des représentations ambiantes qui, à travers les époques historiques, ont « travaillé » l'espace dit de la folie. La dépression, notion plus récente, a pris la suite, à plusieurs égards, du champ symbolique attribué à la folie et aux diverses manifestations de la déraison et de l'errance. Si la folie a longtemps exprimé une démarcation entre normalité et anormalité, son caractère tragique s'est vu attribuer des qualités positives dont on retrouvera les traces de l'âge romantique jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. L'humeur mélancolique qui fut, durant l'Antiquité et sous la Renaissance, le signe du génie créateur, sera à nouveau magnifiée par le romantisme à

---

<sup>26</sup> American Psychiatric Association, *DSM-IV ; Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, 4e édition (Version internationale, Washington DC, 1995), traduction française par J.-D. Guelfi et autres, Paris, Masson 1996, 1 056 p.

travers les *passions* caractéristiques de cette époque. Le romantisme valorisera la souffrance. Il y verra le fondement de la lucidité humaine et fera de celle-ci un signe positif du sujet, tel que nous le retrouverons exprimé dans le domaine des arts et de la littérature des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, y compris dans différentes sphères du savoir, notamment la psychologie.

La dépression, dont le terme serait apparu pour la première fois en 1787<sup>27</sup>, était vue au début du XIX<sup>e</sup> siècle comme une sous-catégorisation de la manie, et se définissait *grosso modo* comme une perte d'énergie physique ou morale. Elle était une *manie* particulière caractérisée par un abattement profond et une anxiété pouvant conduire au suicide. Quant au terme *dépressif*, entré dans l'usage de la langue en 1856, il référait à une personne qui manifestait de la dépression.

De sous-catégorie de la mélancolie à la fin du XVIIIe, la dépression est devenue à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un diagnostic caractéristique d'un conflit interne. Pour Janet, il s'agissait d'un conflit d'identité, alors que pour Freud, il s'agissait d'un conflit psychique<sup>28</sup> - conflit qui, dans ce dernier cas, se retrouvait tantôt dans le registre de la névrose, dans sa forme la moins grave, tantôt dans celui de la psychose, dans sa forme aggravée -.

Aujourd'hui, en dépit des débats théoriques et de la multiplicité des approches psychothérapeutiques, la maladie mentale demeure un enjeu mal connu. Si les lectures du corps malade et celles du sujet dysfonctionnel et mal adapté se font à partir de symptômes multiples et à partir de troubles de l'humeur variables, comme le propose le *DSM-IV*, les causes et les origines de ces troubles n'en demeurent pas moins obscures.

---

<sup>27</sup> Jean Dubois, dir. publ., *Larousse de la langue française, Lexis*, 1977, sous *dépression* et *dépressif*. Pour les dates d'entrée en usage des termes *dépression* et *dépressif*.

<sup>28</sup> Freud et Janet conçoivent la névrose en termes de conflit psychique tout en ne partageant pas les mêmes prémisses théoriques. Pour Freud, il s'agissait d'un conflit psychique interne, essentiellement entre le moi et le surmoi, alors que pour Janet, il s'agissait d'un conflit d'identité, à l'origine d'un sentiment d'infériorité, qui avait pour effet d'abaisser l'énergie vitale du sujet procurant un sentiment de fatigue prégnante et une impuissance à vivre. C'est dans ce sens que la dépression et ses caractéristiques se sont retrouvées tantôt dans la famille névrotique, tantôt dans celle de la psychose, selon le rapport qu'entretenait le sujet à la réalité dont l'aspect délirant en constituait la forme la plus grave.

Par ailleurs, la vulgarisation des savoirs scientifiques et, en l'occurrence des savoirs psychologiques, a pour effet de réduire la complexité des connaissances scientifiques et philosophiques, et d'amputer substantiellement leurs théories. Si, à l'origine, la volonté de vulgariser les connaissances psychologiques avait pour but de réduire certains tabous et préjugés en matière de maladies dites mentales, la conséquence la plus manifeste en ce qui concerne la dépression est qu'elle soit devenue banale au point d'en être réduite à « ce qui fait partie de ce qui est acceptable, de ce qui peut arriver à tout le monde », nous dit Édouard Zarifian. Celui-ci ajoute : « On insiste en général sur la fréquence de ces troubles en mélangeant d'ailleurs anxiété normale et anxiété pathologique, insomnie vraie (très rare) et sensation d'avoir mal dormi, dépression et tristesse<sup>29</sup> ».

En revanche, si les glissements sémantiques ont pour effet de réduire le concept de dépression à un ensemble d'états confus de mal-être qui la rapproche davantage d'une « crise existentielle », aujourd'hui, la tendance à la surmédicalisation de toute expression triste de la part du sujet confère à la tristesse et au mal-être un caractère pathogène, avec la conséquence que tout sujet pris de tristesse semble être vu comme un malade.

Il s'agira donc, dans ce mémoire, de comprendre l'évolution de la « pratique de l'esprit humain », comme « science de l'âme » et des errements de celle-ci dans le champ médical dans une interrelation avec un processus historique qui a produit une profonde mutation dans les représentations du sujet.

---

<sup>29</sup> Édouard Zarifian, *Les jardiniers de la folie*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000, p. 14 (coll. Poches).

## **Chapitre 1 - La folie : de la nef des fous à l'asile ; lieux d'exclusion et d'enfermement**

Dans ce chapitre, nous nous attacherons à mettre en relief les formes successives d'appréhension de la folie à partir du Moyen Âge (XII<sup>e</sup> siècle) jusqu'à l'âge classique (XVII<sup>e</sup> siècle) en Europe, et particulièrement en France. Ce chapitre sera d'abord consacré à la description des représentations imaginaires de la folie afin de dégager les archétypes sur lesquels se construiront les formes ultérieures d'appréhensions culturelles et institutionnelles de celle-ci. En passant par les royaumes lointains des cités médiévales, où erraient les « belliqueux », et la perfidie, la déportation « des insensés » au-delà des mers ou errant dans des nefes le long des fleuves, jusqu'aux hospices où les premiers médecins vont tenter d'extirper le Mal, nous montrerons comment la folie n'a cessé de hanter l'Homme.

Si au Moyen Âge « la folie », nous dit Michel Foucault, était un objet de répugnance, un Mal vu comme le produit d'un châtement divin, à l'âge classique, elle devient ambiguë, exerçant autant une fascination qu'une répulsion. Une attirance issue d'une féconde association avec la propension au génie, aux connaissances cachées d'un monde intérieur, enracinée dans un contexte de rénovation culturelle, d'exploration et d'interrogations sur l'Homme et sa nature secrète à partir de la deuxième moitié du XV<sup>e</sup> siècle.

La Renaissance est une époque charnière et un important passage dans les représentations de l'Homme moderne. Nous verrons comment, à partir de cette mutation des représentations de l'Homme, la folie va devenir un objet d'attraction, voire d'intérêt. L'esprit de rénovation caractéristique de la Renaissance fera rejaillir certains archétypes positifs associés à la folie durant l'Antiquité, et de la figure figée de la folie au Moyen âge, d'autres visages de la folie verront le jour.

## 1. Les racines de l'exclusion du Mal au Moyen Âge.

L'exclusion de la « folie » a eu, à travers les époques, différentes fonctions symboliques. Outre celle de normaliser les pratiques sociales, cette exclusion a eu pour fonction de refouler le côté sombre et étrange de l'humain. Ce refoulement a pris la forme d'assigner des maladies à des groupes de personnes - les « fous » - sur lesquels étaient projetées toutes les angoisses inavouées d'une collectivité. Devenus les réceptacles de ces angoisses, ces « boucs émissaires »<sup>30</sup> personnifiaient le « Mal » et, ce faisant, étaient rejetés hors du monde et de la cité des hommes. Ce mécanisme d'exclusion sociale, outre l'évacuation hors de soi des « vilenies » insupportables, permettait de délimiter le Bien du Mal : le fou devenant en quelque sorte un « sacrifié ».

Le sacrifice, [...] véritable opération de transfert collectif qui s'effectue aux dépens de la victime [...] porte sur les tensions internes, les rancunes, les rivalités, toutes les velléités réciproques d'agression au sein d'une communauté<sup>31</sup>.

Les origines de l'exclusion du fou au Moyen Âge s'enracinent dans la lèpre qui amenait la mort et renvoyait l'homme à l'état de monstruosité permanente. Investi d'une puissance maléfique due à la force de transmission de son mal et de son apparence monstrueuse, le lépreux semait la terreur. Il fallait s'en éloigner en raison de l'horreur qu'il inspirait. Le mal visible, dont il était atteint, se répandait autour de lui et, à sa seule vue, le lépreux provoquait la fuite. Pour l'Homme du Moyen Âge, le lépreux était possédé d'un mal qui l'apparentait aux possédés du « Mal ».

Au début, les léproseries étaient placées à l'extérieur des villes, hors de leurs enceintes, non pas tant en raison d'une logique médicale qui était jusque là inconnue, mais en raison d'une séparation entre le monde du Bien qu'il fallait protéger, et celui du Mal qu'il fallait circonscrire. L'exclusion du mal prenait la forme d'une exclusion naturelle exercée par la volonté de Dieu et, dans ce sens, elle n'était pas vue comme une punition

---

<sup>30</sup> René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1986 (coll. Biblio essais, livre de Poche).

<sup>31</sup> René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1972, p. 18 (coll. Pluriel).

infligée par la société aux lépreux. « Et combien que tu soyes séparé de l'Église et de la compagnie des Sains, pourtant tu n'es séparé de la grâce de Dieu<sup>32</sup> », évoque Foucault citant Charret. L'exclusion était exercée du fait de la volonté divine pour protéger la société, déculpabilisant celle-ci de la violence des sentiments et des angoisses que suscitait le lépreux. Ainsi mis à l'écart, ce dernier renforçait l'étanchéité entre le Bien et le Mal, et la terreur que la lèpre inspirait soudait la croyance en l'Église.

Foucault rappelle que la période la plus épidémique de la lèpre en Europe, autour du XII<sup>e</sup> siècle, a coïncidé avec un moment « dur » de la pensée occidentale où l'Inquisition se mettait en place. Cette expression forte de la foi chrétienne et du dogme de l'Église correspondait à un temps où la Vérité allait de pair avec la foi en l'Église catholique. C'est à peu près à cette époque d'ailleurs que l'Église développa un discours sur le Diable, personnification par excellence du Mal.

Le dragon, l'« antique serpent » de l'Apocalypse, ennemi de Dieu et de sa Cité céleste, fut assimilé au serpent tentateur d'Ève de la Genèse. Enrichi du mythe de Lucifer, réinterprété par le Père grec Origène et ses disciples occidentaux, l'ensemble donna corps au personnage du diable, qui apparut vers l'an mil pour connaître le succès qu'on sait dans l'imaginaire chrétien médiéval et même moderne<sup>33</sup>.

Le Diable, qui évoquait non seulement le Mal, mais aussi la puissance à se répandre à l'insu des sujets, avait une certaine similitude avec le lépreux. Les sujets atteints, soit par le Diable ou la lèpre, étaient possédés par le Mal. Toutefois, les lépreux n'étaient pas brûlés sur les bûchers de l'Inquisition, à l'encontre des hérétiques qui, eux, atteints d'un mal invisible, celui de l'âme, étaient véritablement possédés par le Diable. À la différence, les lépreux marqués dans leurs corps avaient déjà payé le tribut de la punition divine.

Mon amy, [...] il plaist à Notre Seigneur que tu soyes infect de ceste maladie et te faid Notre Seigneur une grant grâce quand il te veut punir de maux que tu as fait en ce monde<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Saint-Amand (Cher), Gallimard, 1972, p. 16 (coll. Tel).

<sup>33</sup> Anne Brenon, *Les cathares : Pauvres du Christ ou Apôtres de Satan?*, Paris, Gallimard, 1997, p. 25 (coll. Découvertes Gallimard, n° 319).

<sup>34</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 16.

Le lépreux incarnait le Mal et la punition divine, sa maladie et son exclusion d'avec la société en étaient le témoignage. Or l'hérétique, l'impie possédé du diable, se multipliait lui aussi à une vitesse épidémique. Il se répandait dans les groupes religieux qui contestaient la Vérité de l'Église, en particulier chez les Cathares, qui durant cette période constituaient le groupe d'opposants le plus puissant. L'épidémie de la lèpre, qui coïncidait avec un manichéisme montant, avait pour effet de faire concorder le Mal visible de la « maladie », avec celui, invisible, de la pensée subversive et critique.

C'est en Rhénanie que se développe, autour d'Eckbert et Élisabeth de Schönau et de la grande Hildegarde de Bingen, une intense prédication de combat contre les hérétiques, introduisant les thèmes d'une hérésie assimilée à la peste ou à la lèpre, ou d'hérétiques semblables à des loups, à des chiens, des renards, des hyènes ou des chacals femelles<sup>35</sup>.

Dès lors, une intime relation va s'établir entre la « maladie » en tant qu'emblème du Mal, et la pensée subversive vue comme de l'hérésie, pour se poursuivre dans l'imaginaire collectif autour de la question de la folie.

Pour les lépreux, leurs vies d'horreurs étaient un châtement, mais l'errance dans laquelle ils étaient plongés était, en quelque sorte, une façon d'être graciés par Dieu. L'errance durant cette époque prenait une double signification : autant elle était péjorative de par son rapprochement avec « les limbes », autant elle constituait une posture mythique idéalisée par l'Évangile. Position « méricordieuse » du sage et du marginal qui était celle des Prophètes de l'Église primitive : pauvres du Christ, errants, fuyant de cité en cité comme des brebis au milieu des loups<sup>36</sup>.

La valorisation de cette position d'errance sera reprise par certains groupes contestataires de l'Église aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, par rapport auxquels l'Église viendra tracer des zones étanches ; pour les uns, dans des « cités maudites » et pour les autres, auprès des Tribunaux de l'Inquisition et les bûchers. La séparation des lieux et la rigueur des rites religieux visaient donc à établir une zone sécuritaire contre un Mal envahissant et scellaient fortement le socle de l'Église fragilisée.

---

<sup>35</sup> Anne Brenon, *Les cathares : Pauvres du Christ ou Apôtres de Satan?*, op. cit., p. 34.

<sup>36</sup> La Bible, Évangile de Matthieu X 16-23.

La gueule de l'enfer, représentée dans un manuscrit de l'Apocalypse du XIII<sup>e</sup> siècle, omniprésente dans la statuaire romane, symbolise l'angoisse du Jugement dernier et de la damnation éternelle dont le peuple chrétien médiéval était la proie depuis que les « terreurs de l'an mil » avaient réactualisé les thèmes de la fin des temps et des signes annonciateurs du retour du Christ en ultime justicier des vivants et des morts. Cette angoisse fut à l'origine de bien des remous et contestations évangéliques, voire de l'hérésie elle-même. La menace du châtimeut éternel, que brandissait l'Église, fut en effet réfutée avec une particulière vigueur par les Cathares, au nom de la toute bonté et de l'infinie capacité de pardon de Dieu le Père. Ils devaient dénoncer dans l'enfer éternel une simple invention des clercs destinée à intimider leurs ouailles<sup>37</sup>.

La coïncidence de l'idée du Mal, entre maladie et hérésie, et le tracé de démarcation entre le Bien et le Mal, établissait par le fait même une certaine représentation de la normalité. Celle-ci prenait subtilement la forme d'un esprit sain dans un corps sain, la santé étant vue à partir de l'image du fidèle serviteur des Saints et son conformisme à la pensée dominante de l'Église, ou plus exactement de l'Église dominatrice.

Au XV<sup>e</sup> siècle, le fléau de la lèpre qui s'estompe vite peu à peu les « cités maudites » mais laissera gravées dans la mémoire collective les images qui lui sont rattachées : de malheureux affligés dans leurs destins de damnés.

La lèpre se retire, abandonnant sans emploi ces bas lieux et ces rites qui n'étaient point destinés à la supprimer, mais à la maintenir dans une distance sacrée, à la fixer dans une exaltation inverse. Ce qui va rester sans doute plus longtemps que la lèpre, et se maintiendra encore à une époque où, depuis des années déjà, les léproseries seront vides, ce sont les valeurs et les images qui s'étaient attachées au personnage du lépreux ; c'est le sens de cette exclusion, l'importance dans le groupe social de cette figure insistante et redoutable qu'on n'écarte pas sans avoir tracé autour d'elle un cercle sacré<sup>38</sup>.

À la fin du XV<sup>e</sup> siècle, les maladies vénériennes succèdent à la lèpre et s'inscrivent en continuité avec elle de telle sorte que même le lépreux va éprouver de la répulsion envers ces nouveaux venus dans le monde de l'horreur. En effet, la maladie vénérienne, en plus d'atteindre le système nerveux et produire une symptomatologie « démentielle », ajoute une dimension sexuelle à la nature du Mal. Le plaisir de la chair est contaminé par

---

<sup>37</sup> Anne Breton, *Les cathares : Pauvres du Christ ou Apôtres de Satan?*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>38</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 15-16.

l'image du Mal au point que se forgera une ségrégation encore plus marquée à l'endroit des vénériens.

En revanche, la maladie vénérienne fait son apparition à l'époque d'un renouveau dans les courants de pensée. Le XV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècles qui signent pour l'Europe un immense élan intellectuel, produisent un élargissement spectaculaire des horizons grâce à un retour à la culture de l'Antiquité. Cet élan intellectuel aura plusieurs conséquences, dont le développement des connaissances médicales d'abord portées par une curiosité de savoir qui fera très tôt de la maladie vénérienne une « chose médicale », nous dit Foucault.

C'est que ce mal, à la différence de la lèpre, est devenu très tôt chose médicale, relevant entièrement du médecin. De tous les côtés on instaure des traitements ; la compagnie de Saint-Côme emprunte aux Arabes l'usage du mercure qui avait l'avantage sur toute autre médication selon Béthencourt dans son *Nouveau carême de pénitence et de purgatoire*<sup>39</sup>.

Toutefois, la fin du Moyen Âge et le tout début de la Renaissance, que l'on doit situer au tournant des années 1400, est une période de transition pour la médecine qui oscille entre un désir de s'émanciper de la tradition chrétienne et une persistance des images et de l'imaginaire rattachés à la lèpre. Nous pouvons en déceler les traces dans le titre même de l'ouvrage de Béthencourt (1527) : *Nouveau carême de pénitence et de purgatoire*, qui évoque le jeûne de la cure médicale en relation avec la pénitence (associée aux remords d'avoir offensé Dieu et de l'intention de réparer ses fautes), et le purgatoire comme lieu expiation des âmes.

Aux yeux des médecins les plus sérieux de ce temps, la folie et toutes ses manifestations qu'aucune cause naturelle ne pouvait expliquer, devinrent non pas des maladies, mais l'effet d'une force surnaturelle, diabolique ou divine qui s'emparait de la créature humaine. [...] La mélancolie devint alors une punition que Dieu envoyait aux hérétiques qui s'écartaient de lui. [...] le mélancolique paraissait être en proie à un mal terrible. De telles descriptions ne sont pas sans rappeler l'image courante du Diable. [...] Dans l'idée que Satan joue sur la fragilité physique pour induire au péché et s'insinue dans l'âme par les points faibles de l'organisme, engourdissement et tristesse devinrent des pièges du Diable. À la suite de saint Marc, saint Luc ou saint Matthieu, qui jugeaient l'épileptique comme un être « vexé du démon », les moralistes rattachèrent la mélancolie à la liste traditionnelle des péchés capitaux. « L'humeur mélancolique est un bain préparé par le Diable » disaient les moines. À

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 18.

l'époque où culminaient les sorcières, la filiation paraissait évidente, presque naturelle, et ne demandait pas de justification. [...] les médecins étaient non seulement habilités à intervenir pour examiner les sujets sur qui pesait une suspicion de sorcellerie et plus encore de possession, mais aussi à prescrire des saignées, puisque le Diable maniait l'humeur mélancolique ou que celle-ci, d'elle-même, fomentait des maladies. [...] Cette humeur noire resta la représentation la plus satisfaisante et la plus synthétique d'une existence dominée par le souci du corps, alourdie de tristesse, pauvre en initiatives et en mouvements. Cette conception humorale survit aujourd'hui encore dans l'esprit populaire : on reste toujours de « mauvaise humeur », on continue d'avoir des « idées noires » ou d'éprouver « des vapeurs »<sup>40</sup>.

Malgré cette posture ambiguë du regard porté par la médecine sur la maladie et le malade à cette époque, la convergence entre le nombre des vénériens, la nécessité de les localiser et l'intérêt scientifique croissant feront revenir les malades à l'intérieur des centres urbains. Ces nouveaux lieux de concentration des malades deviendront les premiers lieux soignants, nommés hospices ou maladreries.

## **2. La Renaissance, une révolution souterraine de l'homme européen.**

L'Inquisition, constituée suite à la montée des hérésies populaires à partir du XII<sup>e</sup> siècle, voit dans la liberté de penser une menace, et si les tribunaux de l'Inquisition s'étaient organisés pour éteindre le fléau des hérésies et asseoir plus fermement le socle de l'Église, leur violence eut, à plus long terme, d'autres incidences que celles de maintenir ses ouailles.

La nécessité éprouvée de renouer avec un passé qui laissait place à la liberté de penser se faisait de plus en plus sentir et le retour aux textes de l'Antiquité reflète ce désir de retrouver la liberté d'esprit des Anciens et le besoin de s'émanciper tant de la scolastique dogmatique que de la tutelle de l'Église. Le retour aux anciens textes soulèvera nombre de querelles à propos de la valeur des savoirs, tels que l'astronomie, la physique, les mathématiques ou la médecine, mais il ouvrira la voie vers un questionnement de l'univers à partir des outils intellectuels de la raison et de la logique.

---

<sup>40</sup> Jean Héritier, « L'humeur noire », *Le magazine littéraire : Littérature et mélancolie*, n° 244, juillet-août 1987, p. 31-32.

En 1543, Copernic fait état de ses découvertes à l'effet que la terre est ronde et qu'elle n'est pas au centre de l'Univers, thèse que le philosophe Giordano Bruno soutiendra à son tour en y ajoutant que l'univers est infini, ce qui l'amènera devant le tribunal de l'Inquisition et entraînera sa condamnation à périr sur le bûcher en 1600. Malgré le fait que ces découvertes aient été l'objet de réfutations et de condamnations de la part de l'Église, elles ouvrirent la voie à un espace nouveau et une conception ouverte du monde. Durant cette période, l'invention de l'imprimerie allait révolutionner la transmission de l'information et permettre une diffusion élargie des connaissances et des idées.

À partir de la fin du XVI<sup>e</sup> et du début du XVII<sup>e</sup> siècle, l'affrontement entre la Réforme et la Contre-Réforme, entre catholiques et protestants, ébranlera le tissu social. Les affrontements intellectuels et religieux remueront les assises séculaires de l'Église et les fondements mêmes de la représentation que le sujet entretenait avec l'univers et le monde. La thèse développée par Luther (1483-1546) situait l'homme dans un rapport direct et personnel à Dieu, faisant disparaître la fonction médiatrice qu'occupaient le prêtre et tous les niveaux supérieurs de l'Église catholique. Cette thèse influencera les représentations du sujet moderne, car elle ajoute aux débats intellectuels l'idée que l'Homme se situe dans une perspective de prédestination, de salut et de damnation, dont Dieu est le seul juge<sup>41</sup>, ce qui entraîne une liberté morale sur le plan individuel et crée une étroite intimité morale entre le sujet et Dieu. Ainsi, l'esprit de la Réforme avait déplacé le rapport à la Vérité ; celle-ci ne provient plus de l'extérieur de l'Homme, mais se situe à l'intérieur de lui. Ce déplacement<sup>42</sup> du lieu de la Vérité reconnaît à l'Homme la capacité non seulement de posséder la Vérité en lui, mais aussi de pouvoir se mesurer à Dieu.

Cette question de la limitation du libre arbitre humain, outre les débats profanes qu'elle soulève entre orthodoxes et réformistes, sera à l'origine d'un débat intellectuel

---

<sup>41</sup> Cette thèse de la prédestination humaine est une reprise partielle de la thèse de saint Augustin qui concevait un certain libre arbitre en l'Homme, dans la mesure où celui-ci choisit son chemin qui le conduit vers Dieu. Pour saint Augustin, la Vérité habite au cœur de l'homme, au plus profond de lui-même, il s'agit d'un chemin intérieur. En ce sens, on peut penser que chez saint Augustin, l'idée d'une intériorité du sujet est déjà présente. « Ne sors pas dehors mais rentre en toi-même ; c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité. » Saint Augustin, « De la vraie religion » In *La foi chrétienne*, XXXIX, 72, Paris, Desclée de Brouwer, 1982, p. 130.

entre scolastiques et humanistes, dont Pic de la Mirandole (1463-1494) et, un peu plus tard, Érasme de Rotterdam (1469-1536) seront les figures dominantes. Pic de la Mirandole tente de réconcilier religion et philosophie avec les outils de la logique en utilisant la pensée de Platon. Il s'agit de faire de l'Idée<sup>43</sup> la possibilité pour l'âme de prendre un essor qui la mette au niveau de Dieu. Il souligne également, dans *Oratio de hominis dignitate* (Sur la dignité de l'homme, 1486) la place centrale de l'Homme dans un moyen terme, entre le céleste et le terrestre. Ce moyen terme est à comprendre comme une absence d'orientation *a priori*, et ouvre, de ce fait, sur un potentiel de liberté qui permettra à l'Homme de devenir le propre sculpteur de sa destinée. Érasme, quant à lui, considérerait que l'autodétermination de l'être humain constitue la base d'une civilisation humaine. Cette thèse, qui marque la grande différence entre l'homme et l'animal, nourrira le champ des réflexions sur les notions, de plus en plus assumées, de volonté et de liberté propres à l'Homme, en relation avec une affirmation personnelle de la Vérité.

Ce mouvement subtil d'intériorisation de la Vérité crée en l'Homme une intériorisation de Dieu. Ce nouveau rapport à la Vérité modifiera la position de l'Homme vis-à-vis de la nature, comme on pourra le constater notamment dans les arts à la fin du XV<sup>e</sup> siècle et au début du XVI<sup>e</sup>. Dès lors, l'Homme peut regarder la nature d'en haut, en aplomb, l'observer et la penser avec la distance d'une rationalité logique, mathématique et physique. Ce processus d'intériorisation de la Vérité chez l'Homme s'ajoute à tout un travail déjà amorcé à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle en ce qui concerne les représentations de l'Homme dans les arts.

En effet, c'est vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, notamment avec les travaux de Giotto (1266-1337), que les artistes avaient annoncé leurs recherches picturales en travaillant sur le volume et l'espace de la représentation, de même que sur l'expression des divers sentiments humains. Ces recherches picturales permettront, en 150 ans, à l'art de sortir de l'iconographie et du thème religieux pour développer la perspective et l'effet de profondeur dans la représentation, notamment avec Uccello (1397-1475). Cette toile de

---

<sup>42</sup> Dans les faits, il ne s'agit pas vraiment d'un déplacement mais d'une restauration, car la conception d'une intériorisation de la Vérité existait déjà dans la pensée antique, notamment chez Platon.

<sup>43</sup> Idée au sens de l'entendement divin, qui réfère au sens logique pour Platon.

fond, sur laquelle reposent de nouvelles représentations de l'Homme et du monde à travers les arts, témoigne également de ce passage historique important pour l'Homme moderne.

Si le XIV<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècles s'ouvrent sur un tableau représentant de nouvelles images qui illustrent les sentiments, la perspective et l'effet de profondeur chez l'être humain, le XVI<sup>e</sup> siècle, avec son mouvement d'intériorisation de la Vérité, signe le croquis d'un nouvel Homme : l'homme créateur à l'image de Dieu dans lequel s'est incarnée la possibilité de Vérité. Dürer (1471-1528) fait de son célèbre autoportrait le témoignage par excellence de ce passage. Ainsi, entre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XVI<sup>e</sup> assiste-t-on à la naissance d'un nouvel homme, l'Homme Dieu doté de Vérité, d'un pouvoir créatif et de liberté, sculpteur de sa propre destinée et de sa propre morale. C'est à partir de cette mutation progressive des représentations de l'Homme que s'édifiera l'Homme moderne dont on peut voir encore les effets chez l'Homme du XX<sup>e</sup> siècle, qui détient lui aussi cette « procuration divine » lui permettant de déterminer les contours de lui-même et de sa liberté<sup>44</sup>.

Cette période de transition ébranle les cadres de références autant pour l'homme que pour la science. La maladie, comme nous l'avons vu, est devenue un objet de curiosité scientifique et si la Renaissance marque un incroyable élan intellectuel, elle garde en filigrane tout un résidu d'anciennes représentations associées aux dogmes de l'Église. La science médicale naissante se construit sur un mouvement paradoxal entre l'emprise d'un mysticisme et une foi encore très forts et la montée d'un idéal scientifique. Malgré la volonté d'affirmer son esprit scientifique, le médecin de l'époque est en quelque sorte un chaman.

---

<sup>44</sup> Pour Jean François Mattéi, il s'agirait là d'une coupure infinie entre l'homme et Dieu qui aurait l'effet « d'interner », au sens fort du terme, l'homme en lui-même. Pour lui, Augustin aura été « la pierre de touche de la constitution de la subjectivité moderne en ordonnant à l'homme d'abandonner les rives de l'extériorité pour s'enfermer dans son sanctuaire intérieur. » In *La barbarie intérieure*, Paris, PUF, 1999, p. 142. Dès lors, on pourrait penser que le sujet enfermé en lui-même se retrouve seul et isolé du monde et que cette coupure pourrait bien être à l'origine de la solitude désoeuvrée de l'Homme contemporain. Un sujet perdu en lui-même, sans repère extérieur le structurant et lui permettant de se constituer plus solidement dans sa relation au monde. Un parallèle avec la thèse de Michel Freitag en ce qui concerne l'affaiblissement de la transcendance dans la Modernité pourrait se faire, et nous l'effleurons plus tard.

« Le souci de guérison et celui d'exclusion se rejoignent ; on enferme dans l'espace sacré du miracle<sup>45</sup> », note Michel Foucault. La médecine opère dans un mouvement de l'ordre de l'exorcisme, et la guérison sera encore longtemps vue comme une extraction du mal. C'est durant cette période et ce, à travers le processus d'intériorisation de la Vérité, ayant pris résidence en l'Homme, que se jouera un déplacement du pouvoir divin vers le médecin. Cette « puissance divine », qui autrefois relevait de la sorcellerie<sup>46</sup>, demeurera longtemps marquée dans l'imaginaire collectif, ne serait-ce qu'à travers une sorte de puissance magique positive conférée au magicien soignant. Cette même puissance messianique sera attribuée aux connaissances scientifiques et, en l'occurrence, à la « médecine de l'âme ». Dans la modernité scientifique, l'aliéniste, le psychiatre, le psychologue et le psychothérapeute seront investis tour à tour d'un pouvoir mystérieux, parce qu'ils possèdent une sorte de langage secret permettant de décoder l'invisible de l'âme humaine. Toutefois, si le mal peut dorénavant être de plus en plus extrait par l'homme de science, les représentations du Mal, ayant un contenu « maléfique » lié à des archétypes chrétiens, demeureront pour longtemps associées à la folie et prendront de multiples figures à travers le temps.

---

<sup>45</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 21.

<sup>46</sup> Dans les sociétés dites archaïques, le sorcier était souvent reconnu comme un sage. Alors que durant la période médiévale et, en particulier à partir de l'Inquisition, ce pouvoir est vu comme un signe d'hérésie.

### 3. L'Homme de la Renaissance, héritier des valeurs antiques et médiévales dans ses représentations de la folie.

La Renaissance prend toute sa signification sur le terrain de la culture et de la science. Outre les interrogations intellectuelles en cours durant cette période, tout un imaginaire du monde de la folie se redessine.

La *Nef des fous* (Narrenschiff), navire mythique dans l'imaginaire de la Renaissance, rappelle le cycle des Argonautes emprunté à l'Antiquité. La *Nef des fous* qui reprend l'idée de déportation et d'étrangeté autrefois présente dans les représentations médiévales de la folie, y ajoute la nostalgie des vaisseaux de l'Antiquité. Sorte de léproserie flottante éloignant par delà les fleuves un monde d'horreur et de contagion, la nef succède aux « cités maudites »<sup>47</sup>. Le fou, l'insensé, qui tantôt revêt le masque du lépreux, tantôt celui du vénérien, tantôt celui du niais, de l'idiot, du crétin ou encore du furieux, semble n'avoir ni destin ni raison. Tour à tour placé dans des cités damnées, sur des navires ou dans les enclaves emmurées des villes, il sème la peur de la contagion et de l'étrangeté. On l'exclut tout en projetant sur lui une « masse obscure » et « opaque » de représentations imaginaires, nous dit Michel Foucault.

De tous les vaisseaux romanesques peints et illustrés, le *Narrenschiff* est le seul qui ait réellement existé parmi les bateaux qui transportaient leur cargaison d'insensés pour débarrasser les villes. « Et il se peut que ces nefes de fous, qui ont hanté l'imagination de la toute première Renaissance, aient été des navires de pèlerinage, des navires hautement symboliques d'insensés en quête de leur raison<sup>48</sup> ».

Outre le fait pratique de confier les insensés aux marins, ce qui permettait de les éloigner des Cités, l'eau ajoutait un ensemble de valeurs propres aux représentations de la mer. La mer emporte avec elle l'Homme devant l'incertitude de son destin, livré à son propre sort devant un horizon ouvert, soumis aux forces associées à la mer, ce qui n'est

---

<sup>47</sup> Les vestiges d'un tel imaginaire seront perceptibles encore au XIXe siècle. Le tableau de Géricault *Radeau de la méduse* illustre bien la filiation de cette représentation.

pas sans rappeler certains versets évangéliques et les images apocalyptiques des manuscrits du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>49</sup>. Tout embarquement est en puissance le dernier, ce qui lui ajoute autant d'angoisses que d'attraits. Pour l'homme du Moyen Âge, le monde des marins est mal connu. C'est un monde nomade, inquiétant, empreint d'un imaginaire de mauvaises mœurs dans les lieux d'escales.

... la mer est, enfin et surtout, un espace religieux et symbolique. L'image de la mer, très présente dans la Bible, est une image terrible, venue de l'abîme chaotique des origines. Dans la Genèse, quand Dieu crée le monde, la mer apparaît comme le monde du chaos, lieu où habitent et agissent les puissances démoniaques, les monstres et les morts, qui vont se déchaîner contre Dieu et les hommes<sup>50</sup>.

À la Renaissance, si la terre se civilise, la mer demeure ambiguë car elle recèle des vestiges de l'Église primitive et médiévale. La mer est ténébreuse et pécheresse tout en étant paradoxalement purificatrice et salvatrice. Car l'eau est aussi synonyme de purification, tel le baptême dans l'imagerie chrétienne. Elle contient autant de figures des plus troublantes et des plus angoissantes issues des bestiaires que d'images de beauté, de liberté et de plénitude. La mer est aussi porteuse de rédemption et au bout de la route liquide se trouvent des îlots de bonheur, des épaves précieuses, des décors paradisiaques de fleurs, d'herbes et d'arbres, une nature luxuriante rappelant ce que dit Jacques Le Goff : « une image primitive, celle des premiers ermites chrétiens plongés dans la nature, dans la solitude merveilleuse d'une île<sup>51</sup> ». Dans l'image de la mer, « le fou est prisonnier au milieu de la plus libre et de la plus ouverte des routes : solidement enchaîné à l'infini carrefour », comme le disait encore Michel Foucault dans son livre *Histoire de la folie*.

Ainsi, l'eau et la folie seront-elles liées pour longtemps dans l'imaginaire de l'homme européen. En Angleterre, par exemple, on expliquera la mélancolie par l'influence marine : le froid, l'humidité, les variations de température ainsi que le fait que la mer emporte avec elle bon nombre de marins<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 20.

<sup>49</sup> Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Saint-Armand (Cher), Gallimard, 1996, p. 543.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 543.

<sup>51</sup> Jacques Le Goff, *Saint Louis*, op. cit., p. 543.

<sup>52</sup> Un bon nombre de chants folkloriques bretons et du littoral des mers nordiques évoquent des sentiments mélancoliques et tragiques. Les populations sont surtout composées de marins, et ce métier

À l'époque classique, on explique volontiers la mélancolie anglaise par l'influence d'un climat [...] et l'instabilité du temps, toutes ces fines gouttelettes d'eau qui pénètrent les canaux et les fibres du corps humain, et lui font perdre sa fermeté, prédisposent à la folie<sup>53</sup>.

La folie sera aussi associée à la lune, le plus aquatique des astres, comme le lunatique pouvait en être un cas de figure. Selon Foucault, le médecin anglais Heinroth parle de la folie comme étant « la manifestation en l'homme d'un élément obscur et aquatique, sombre désordre mouvant, germe et mort de toutes choses, qui s'oppose à la stabilité lumineuse et adulte de l'esprit<sup>54</sup> ». La mer, l'eau, la lune sont associées au côté sombre de la vie et de l'humanité, elles plongent l'homme dans les ténèbres où se jouent démence et mélancolie : visages de l'effroi et de la mort.

Si au Moyen Âge la folie était déjà appréhendée comme un état sans destin ni raison, ces mêmes signes seront conférés aux représentations de la mort au début de la Renaissance. La multiplication des léproseries à la fin des croisades avait marqué l'Europe. Il y en aurait eu jusqu'à 19 000 à travers toute la chrétienté<sup>55</sup>. En plus de la lèpre, la prolifération des maladies vénériennes, les grandes épidémies de peste et les nombreuses guerres avaient provoqué d'innombrables pertes humaines. Ces tragédies, véritables marées de dépeuplement, n'étaient pas sans laisser des traces profondes dans l'imaginaire de la fin du Moyen Âge et du début de la Renaissance. Elles viendront connoter les représentations propres à la folie.

Au tournant du XV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, nombreuses sont les représentations de la folie dominées par toute une imagerie ricanante de la mort. La *danse des fous* de Bruegel, par exemple, représente des fêtes et des spectacles dans des cimetières, notamment au cimetière des Innocents à Paris, tels qu'il s'en donnait régulièrement dans les années 1460-1500. Ces spectacles, sorte de catharsis collective, prêtent à la folie la part sombre de l'humanité. Ils expriment l'effroi devant la mort, mais le transposent aussi dans une forme ironique, nous dit Michel Foucault. Les danses macabres permettent de déjouer, dans une sorte de carnaval parodique, la peur de la mort et sa monstruosité. La dérision de

---

était dangereux du temps de la marine à voiles. (*La paimpolaise* de Théodore Botrel ou *Les marins de groix* d'auteur inconnu, etc.)

<sup>53</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 23.

<sup>54</sup> Cité dans Michel Foucault, *ibid.*, p. 22.

la folie prend ici la relève du tragique de la mort : ainsi, on transforme l'angoisse de la folie et de la mort en leur assignant un caractère pseudo ludique, ce qui permet une relative acceptation de la folie, comme nous le verrons un peu plus tard.

La folie devient une certaine présence de la mort tout comme autrefois le lépreux avait incarné la mort vivante. « La folie, c'est le déjà-là de la mort. En ce sens, l'expérience de la folie est en rigoureuse continuité avec celle de la lèpre. Le rituel d'exclusion du lépreux montrait qu'il était, vivant la présence même de la mort<sup>56</sup> ». Cette présence de la mort à travers la folie permet de dompter l'angoisse, mais le lien entre la folie et la mort réside aussi dans le néant : néant d'existence et de destin, et ce lien subsistera jusqu'à l'âge classique. Mais se pourrait-il qu'il subsiste encore bien au-delà de cette époque à travers, entre autres, la mélancolie et les deuils pathologiques ?

Dans le contexte de définition subjective découlant du rapport à la Vérité qui se situe de plus en plus à l'intérieur de l'Homme, l'Homme de la Renaissance s'ouvre à certaines représentations de la folie qui sommeillent en lui. L'Homme intériorise progressivement cette part déraisonnable qu'il retrouve dans ses rêves. Les rêves, comme témoignage de l'intériorité de l'homme, seront associés avec le temps à une part de vérité comme source de connaissance de soi et du monde<sup>57</sup>. Avec cette « hospitalité » du rêve dans la demeure du sujet, la folie trouvera elle aussi son propre hospice à l'intérieur de l'homme et ne sera plus totalement vue comme un châtiment imposé par Dieu<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 13.

<sup>56</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 26.

<sup>57</sup> Notamment avec Freud, dont le rêve constitue la voie royale d'accès à l'inconscient, entendu comme une vérité du sujet.

<sup>58</sup> Notamment avec la génétique, l'intériorisation de la « folie » ou de certaines de ses caractéristiques comme la dépression pourrait bien être rendue à son paroxysme. En effet, il existe une polémique entre les scientifiques autour de l'existence possible de gènes de la dépression. Pour certains, la dépression pourrait aussi être inscrite dans les gènes de l'individu. Voir à ce sujet A. Caspi et autres, *Influence of Life Stress on Depression : Moderation by a Polymorphism in the 5-HTT Gene*, Science, 2003. 301 (5631) : p. 386-389. Cette « intériorisation » aura une incidence, comme nous le verrons plus tard, sur certains discours psychologiques à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Discours qui placeront le sujet au centre de ses responsabilités de ses difficultés autant psychologiques que sociales. En retirant toute responsabilité de sources extérieures et plaçant le sujet au centre de ses responsabilités, le sujet devient un mauvais gestionnaire de ses sentiments et de ses relations, le rendant responsable de tout. Cette idée, tout en excluant d'autres causes de détresse, aliène le sujet dans sa propre demeure en lui donnant l'illusion qu'il détient un immense pouvoir sur son environnement.

Par sa familiarité avec le rêve, la folie exerce une nouvelle fascination et, à travers elle, toute une imagerie s'approprie. Il en va ainsi des monstres qui autrefois empruntaient diverses figures aux bestiaires, mi-homme, mi-monstre, telle la figure du « grylle », sorte d'humain sans tronc au visage grotesque posé sur le ventre illustrant l'homme de désir dont l'âme est devenue prisonnière de la bête. Cette métaphore d'origine platonicienne dénonçait l'avitement de l'esprit et était devenue la figure privilégiée des tentations dans l'iconographie moyenâgeuse, constituant aussi la forme achevée dans laquelle culminait la figure du lépreux et du vénérien. Or, pour la Renaissance, le caractère fantastique des animaux humains et une imagination en folie sont devenus la secrète nature de l'homme. En ayant recours aux bestiaires médiévaux et aux sources alchimiques, mystiques et magiques, les œuvres de Jérôme Bosch illustrent le caractère onirique prêté à la folie. Celle-ci, dès lors, est moins liée aux tentations externes qu'à cette part étrangère en l'homme qui se manifeste à travers ses rêves : « Ce qui assaille la tranquillité de l'Ermitte, ce ne sont pas les objets de désirs ; ce sont les formes démentes, fermées sur le secret, qui sont montées d'un rêve, et demeurent là, à la surface d'un monde, silencieuses et furtives<sup>59</sup> ».

À la Renaissance, la folie fascine. Outre la répulsion qu'évoquent la monstruosité, la mort et le Mal avec tous ses reliquats médiévaux, voilà que la folie séduit et attire l'homme vers des contrées secrètes en lui-même. Le pouvoir d'attraction réside dans l'étrangeté, la liberté, même si elle est effrayante, des rêves et du savoir occulte qui s'y rattachent. Un savoir difficile d'accès qui relève d'une pensée ésotérique. « Quand l'homme déploie l'arbitraire de sa folie, il rencontre la sombre nécessité du monde ; l'animal qui hante ses cauchemars et ses nuits de privation, c'est sa propre nature, celle qui mettra à nu l'impitoyable vérité de l'Enfer<sup>60</sup> ».

Si la folie a été longtemps associée à une sorte de possession de l'Homme par le Mal que les tentations externes procuraient, à la Renaissance et au début de l'âge classique, la folie ne guette plus l'homme de l'extérieur mais s'insinue en lui dans le rapport subtil que l'homme entretient avec lui-même. En l'Homme, à la notion d'intériorité qui s'était déjà progressivement mise en place, s'ajoute une double instance

---

<sup>59</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 30.

<sup>60</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 31.

interne, une instance raisonnable et une autre, déraisonnable. Érasme, qui vécut une vingtaine d'années de plus que Jérôme Bosch et qui côtoya à Bâle l'esprit luthérien, témoigne de ce tournant en formulant, dans son traité intitulé *Éloge de la folie*, l'idée qu'il n'existe que des formes humaines de la folie. C'est avec Érasme que nous pouvons percevoir le processus par lequel les représentations à caractère dérisoire et grotesque ne proviennent plus d'une instance extérieure du sujet mais d'une instance agissante à l'intérieur de lui. Avec Érasme, on peut dire que la folie devient intrinsèque à l'homme. Cette thèse lui vaudra le statut de pionnier de l'esprit de tolérance pour l'homme moderne.

Érasme (1469-1536) influencera les formes d'appréhension de la folie à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. En prétendant que la folie est immanente à la raison, il suggère deux conceptions concomitantes de la folie : la « folle folie », et la « sage folie », comme dira Michel Foucault. Dans l'*Éloge de la folie*, Érasme fait de la « sage folie » une source d'admiration. Suivant la théorie platonicienne, Érasme voit en toute chose son contraire, et c'est dans ce sens que la folie devient pour lui l'envers de la raison et la raison, l'envers de la folie. Dialectique dans laquelle la folie contient elle-même sa propre raison, et vice versa.

« Toutes choses ont deux visages, dit Sébastien Franck, parce que Dieu a résolu de s'opposer au monde, de laisser l'apparence à celui-ci et de prendre la vérité et l'essence des choses pour lui... C'est pour cela que chaque chose est le contraire de ce qu'elle paraît être dans le monde : un Silène renversé<sup>61</sup> ». Tel est l'abîme de folie où sont plongés les hommes que l'apparence de vérité qui s'y trouve donnée en est la rigoureuse contradiction. Mais il y a plus encore : cette contradiction entre apparence et vérité, elle est présente déjà à l'intérieur même de l'apparence ; car si l'apparence était cohérente avec elle-même, elle serait au moins allusion à la vérité et comme sa forme vide. C'est dans les choses elles-mêmes qu'il faut découvrir ce renversement—renversement qui sera dès lors sans direction unique ni terme pré-établi ; non pas de l'apparence vers la vérité, mais de l'apparence à cette autre qui la nie, puis à nouveau vers ce qui conteste et renie cette négation, de telle sorte que le mouvement jamais ne peut être arrêté, et qu'avant même cette grande conversion que demandait Calvin ou Franck, Érasme se sait arrêté par les mille conversions mineures que l'apparence lui prescrit à son propre niveau ; le Silène renversé n'est pas le symbole de la vérité que Dieu nous a retirée ; il est beaucoup plus et beaucoup moins : le symbole, à ras de terre, des choses elles-mêmes, cette implication des contraires qui nous dérobe, pour toujours peut-être, l'unique et droit chemin vers la vérité. Chaque chose « montre deux faces. La face extérieure montre la mort ; regardez

---

<sup>61</sup> Sébastien Franck, *Paradoxes*, Éditions Ziegler, p. 57-91, in Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 42.

à l'intérieur, il y a la vie, ou inversement. La beauté recouvre la laideur, la richesse l'indigence, l'infamie la gloire, le savoir l'ignorance... En somme ouvrez le Silène, vous rencontrerez le contraire de ce qu'il montre<sup>62</sup> ». Rien qui ne soit plongé dans l'immédiate contradiction, rien qui n'incite l'homme à adhérer de lui-même à sa propre folie ; mesuré à la vérité des essences et de Dieu, tout l'ordre humain n'est que folie<sup>63</sup>.

Malgré le fait que la folie soit devenue la face cachée de la raison au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, dissipant ainsi certaines de ses images les plus tragiques des époques précédentes, le vieux thème chrétien voulant que le monde est folie aux yeux de Dieu se maintient néanmoins. En effet, la déraison entendue comme face cachée de la raison, donnant une certaine légitimité à la folie comme part intrinsèque à l'homme, est ambiguë. Elle est marquée par l'héritage des conceptions de l'homme qui prévalaient à la Renaissance, à savoir que la faculté créative propre à l'homme rencontre une certaine similitude avec la création divine. Toutefois, cette puissance créatrice s'accompagne d'une part d'ombre, celle de la mélancolie. On considère alors que le tempérament mélancolique, dominé par Saturne, correspond à un penchant, à une « paresse triste », voire à l'aliénation mentale. La tristesse et l'aliénation mentale seraient donc le prix à payer pour le génie.

Dürer, dans son autoportrait en 1514, donne figure au génie mélancolique pour qui tristesse et désespoir de vivre sont vus comme source de profondeur et de création. Sous les traits du Christ, celui qui a souffert sur la croix, Dürer suggère ainsi que le prix à payer pour atteindre une part de la connaissance divine est la souffrance, l'incompréhension du monde et la solitude. Ce portrait n'est pas sans rappeler, outre les images primitives de la chrétienté, celles du châtement réservé aux esprits « subversifs » à l'époque de l'Inquisition. À travers cette esquisse du portrait du mélancolique se dessine en filigrane le visage précoce du romantisme, dans lequel l'intériorité depuis l'ère chrétienne, réaffirmée par saint Augustin, implique une certaine idéalisation de la solitude et de la souffrance. Une image réflexive qui implique une ressemblance à la vie du Christ, cet homme sensible à la misère du monde, portant lourdement tout le poids de sa lucidité, le fardeau de l'humanité toute entière. René Girard souligne que l'on a fait de Jésus un bouc émissaire : « Grâce à la Bible, les stratégies de l'inconscient pour enrayer la violence sont dévoilées : freiner les entreprises de « lynchage », de mise à mort en faisant faire à chacun sa propre

---

<sup>62</sup> Érasme, *Éloge de la folie*, trad. de P. de Nolhac, in Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 42.

introspection. En empêchant la lapidation du plus petit, du mendiant, de Marie-Madeleine...<sup>64</sup> ». Avec le portrait du mélancolique, devenu l'apôtre de Jésus, le « génie » mélancolique de l'Antiquité refait surface dans une figure remodelée par les représentations du sujet que la Renaissance a apportées : l'homme moderne et avec lui, l'homme romantique et *anthropomorphite*<sup>65</sup>.

Parallèlement à toutes ces considérations sur la folie durant la Renaissance et au cours de l'âge classique, le sot, lui, a été maintenu en filigrane dans la silhouette de la folie. N'étant ni du côté de la « sage folie », ni tout à fait du côté de la « folle folie », le sot illustre l'entre-deux, celui qui, ironiquement, se joue de la raison : le sot est la figure inquiétante d'une raison sans raison. Cette figure ironique de la raison dans un monde où la raison est devenue l'idéal et l'ultime moyen d'émancipation de l'homme n'est pas sans provoquer une certaine angoisse. À la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup>, un plaisir renouvelé, faisant office de catharsis, refait surface sur la scène sociale et de manière encore plus vive que pouvaient l'être les danses macabres : les fêtes de sots. On prend plaisir à regarder leurs fêtes et leurs différentes manifestations publiques. Toute une littérature déferle dans laquelle le sot est mis en scène en exhibant sa sottise devenue caricaturale. Cet ensemble de dispositions positives dans leurs formes caricaturales et domptables confère de plus en plus « d'hospitalité » pour le fou et la folie. « Elle est là, au cœur des choses et des hommes, signe ironique qui brouille les repères du vrai et du chimérique, gardant à peine le souvenir des grandes menaces tragiques -- vie plus lourde qu'inquiétante, agitation dérisoire dans la société, mobilité de la raison<sup>66</sup> ».

#### 4. La Raison et la Folie : Deux sources du génie

Depuis la Renaissance, certaines valeurs de la folie sont magnifiées : à l'intérieur de l'Homme, comme sources de connaissances que le rêve recèle, ouvrant sur la liberté humaine et par la suite, la lucidité douloureuse de la figure du mélancolique ; à l'extérieur de l'homme, sur la scène sociale, l'exorcisation de la mort et de la sottise sur le mode

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>64</sup> René Girard, « Comprendre la religion à travers la violence », Montréal, *La Presse*, 4 décembre 1999, cahier *Plus*, section B, première page.

<sup>65</sup> Ancien nom, lat. ecclés. *Anthropomorpha* « hérétique qui attribuait à Dieu la forme humaine », Petit Robert, 2002.

caricatural. Autant de figures de la folie qui se sont progressivement intégrées dans la culture. Toutefois, chaque figure « positive » s'est construite à partir de tensions, dans un mouvement constant d'oscillation entre intégrer et rejeter, entre tragique et burlesque. Avec l'ouverture du Silène, s'ouvre une interrogation sur la folie dans sa double dimension négative et positive. La raison et la folie étant l'envers l'une de l'autre de manière proportionnelle, l'élévation de la raison s'apparente à la proximité de la plus profonde folie. Grâce à son envers, la raison, la folie engendre la grandeur d'âme et devient même source de liberté et de créativité.

Qui ne sait combien est imperceptible le voisinage d'entre la folie avec les gaillardes élévations d'un esprit libre et les effets d'une vertu suprême et extraordinaire ? Mais il y a sujet à paradoxale admiration. Car n'est-ce pas le signe que de cette même folie, la raison tirait les ressources les plus étranges<sup>67</sup>.

La folie s'insère dans la nature même de la raison, de telle sorte que la nier serait être fou. « Les hommes sont nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou<sup>68</sup> ».

L'intériorité d'abord suggérée par la recherche de la vérité et, par la suite, la recherche de la part déraisonnable en soi, a ouvert sur l'introspection. Avec Montaigne (1533-1592), se prenant lui-même comme objet de connaissance lorsqu'il écrit dans ses *Essais* : « Je suis moi-même le sujet de mon livre », nous pouvons apercevoir cette nouvelle forme de recherche de l'homme. Aucun auteur avant lui ne s'est révélé aussi introspectif, et nous le verrons de manière plus manifeste notamment chez Rousseau. Autant de figures annonciatrices du romantisme.

\*\*\*

Si le « génie » mélancolique de l'Antiquité refait surface à la Renaissance et que sa figure en est remodelée par les nouvelles représentations du sujet, l'esprit des Lumières à l'horizon du XVII<sup>e</sup> siècle va apporter un autre type de dualisme conceptuel, entre raison et sensualisme, lequel, à son tour, ajoutera certaines valeurs à la folie.

---

<sup>66</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>67</sup> Montaigne, *Essais*, livre II, chapitre XII, Paris, Garnier, tome II, p. 56, in Michel Foucault, *op. cit.*

<sup>68</sup> Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvieg, n° 414.

À partir du XVI<sup>e</sup> siècle, le concept de passion jouera un rôle central pour unifier la connaissance du corps humain et de ses rapports avec l'âme. Aux folles folies et aux sages folies s'ajouteront les folies des « passions désespérées », ce qui donne un autre caractère tragique à la « folie ». Durant la période classique, une nouvelle distinction commence à s'opérer dans le champ des interrogations sur la folie. Deux grands axes seront alors délimités de manière plus nette entre la sage folie et la folle folie. Si la sage folie se maintient dans une relative positivité, la folle folie, quant à elle, subira une division entre deux grands champs d'investigation : les criminels et les personnes déclarées insensées. La passion désespérée empruntera deux voies elle aussi : l'une, de l'illusion qui la rapproche du délire, sorte de vide de sens qui l'apparente à la mort, et l'autre, qui se caractérise par l'excès, tel l'amour déçu. À l'âge classique, c'est tout un champ d'investigations de l'Homme et de ses passions qui se fait jour. On verra plus loin à quel point cet intérêt montant pour les passions jouera un rôle important dans le développement des connaissances sur la folie à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Le XVI<sup>e</sup> siècle et l'horizon des Lumières mettent en relief de manière patente cette tension entre reconnaître et intégrer cette part déraisonnable que sont les passions de l'âme, et le « vouloir agir » sur elles en tentant de les contrôler par la raison. Certaines formes de la déraison étant acquises, la Raison deviendra la dompteuse des passions et il s'agira de bien « conduire sa raison », nous dira Descartes, autant sur le plan individuel (moral) que sur le plan scientifique (science). Les considérations intellectuelles seront de plus en plus réfléchies entre raison et passion qui mèneront à deux grandes tendances dans le monde de la rationalité : le rationalisme moderne et son contrepoids, l'empirisme et le sensualisme, dont les affrontements théoriques tournent autour des questions de la science et de la vérité. C'est aussi durant cette période que la médecine commence à s'interroger sur les causes et les sources de la folie.

À cette époque de grandes découvertes, la posture de l'homme, comme investigateur de sa propre demeure intime, se trouvera également au cœur de l'investigation scientifique. Le médecin de l'époque n'est plus seulement un chaman, il est un chaman doté des connaissances supérieures que la science lui confère. Sa curiosité le pousse à investiguer la folie non pas seulement comme une maladie, mais comme l'accès à une connaissance du secret de la nature humaine.

## Chapitre 2 - La naissance de l'asile et du métier d'aliéniste entre la fin du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle.

En 1690, en France, la lente progression des tentatives pour appréhender la folie par la science médicale aboutit à la désignation des lieux d'enfermement en termes d'hospices et d'asiles. C'est dans ces lieux que, pendant près d'un siècle, la médecine de l'âme humaine tâtonnera jusqu'à la Révolution française. Ces termes d'hospices et d'asiles évoquant l'accueil et le répit que l'on doit à l'infortuné, montrent qu'un souci de charité envers les aliénés s'est constitué dans le champ médical. Au tout début, la médecine sera surtout centrée sur la description des diverses affectations, et les maladies seront surtout investiguées sous l'angle physiologique et organique d'altérations du cerveau. Malgré le peu d'avancées sur le plan des connaissances scientifiques, quant à la nature de l'aliénation mentale, et les pratiques archaïques qui perdureront dans les institutions asilaires, la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle annonce cependant une véritable révolution soignante.

Entre les années 1750 et 1800, les questions sur l'origine de la folie sont profondément litigieuses : une altération du cerveau qui fait de la folie un état permanent ou une manifestation des passions « dérégées » pouvant être curables. À partir du moment où la folie est entrevue comme une manifestation des passions dérégées, les causes et les origines de ce dérèglement ouvrent le champ d'un nouvel axe spéculatif à cette science naissante. Dans un contexte où certaines catégories d'aliénations mentales sont entrevues comme temporaires, l'insensé recouvre *de facto* des aspects humains et doit être considéré d'une manière différente des criminels qui, eux, sont considérés comme incurables. Ces considérations séparent l'aliénation mentale en deux grandes catégories : les insensés et les criminels. Cette différenciation renforce le souci philanthropique des aliénistes pour les insensés, et certains médecins comme Cabanis et Pinel, plus enclins à la réflexion philosophique et marqués par l'humanisme montant du XVIII<sup>e</sup> siècle, tenteront d'humaniser leurs pratiques en dénonçant notamment la violence de certaines pratiques envers ces aliénés. C'est dans cet espace philanthropique et médical que se développeront la science et la thérapeutique de l'aliéniste. Tandis que le criminel, lui, ne suscite aucune compassion et ne présente aucun espoir, aucune prescription ne pouvant être envisagée

dans son cas, il portera longtemps l'habit de la monstruosité et sera maintenu en réclusion pénitentiaire.

Deux voies sont dès lors tracées de manière nette : l'une, menant vers le monde médical où le souci thérapeutique s'humanisera de plus en plus, et l'autre, débouchant sur les pénitenciers qui resteront longtemps des lieux d'horreurs, avant que les criminels n'acquièrent eux aussi tardivement certains droits. Cette séparation radicale des espaces sociaux de la folie démontre que malgré les efforts d'intégrer certaines parties de la nature humaine, l'emprise séculaire d'un imaginaire animalier et l'effroi devant certaines caractéristiques de l'homme demeurent toujours vifs. C'est sur le visage du criminel que seront projetées massivement toutes les figures de la monstruosité de jadis et que leurs contentions seront violemment prescrites.

Avec Cabanis (1757-1808), l'asile ne doit pas être un lieu de châtement, mais un lieu de répit dû au malade. Cette prédisposition porte l'idée corollaire que la folie est intermittente, pas nécessairement incurable, accompagnée d'un autre principe, celui que le mal dont le sujet est atteint n'est pas punissable. Cette conception porte aussi l'idée d'un devoir que la société doit avoir envers ces infortunés. La folie pouvant être traitée, le sujet atteint peut donc recouvrer la santé et éventuellement retrouver son statut civil. Ces considérations ne sont pas étrangères aux grands débats en cours durant cette période de l'histoire, dont la naissance du métier d'aliéniste est indissociable : autant de débats intellectuels sur les différentes questions que sont la science, la liberté, la volonté, la raison, la vertu, l'âme, la morale, le droit, la citoyenneté, la justice et autres, toutes révélatrices d'une « science du sujet » en devenir.

Ces débats aboutiront au XIX<sup>e</sup> siècle à la formation de deux grands axes d'appréhension de la folie et de ses traitements, dont l'un sera désigné par le terme de psychiatrie et l'autre, de psychologie. Ils auront tous deux pour principale fonction l'investigation de l'esprit humain. Schématiquement, l'un sera plus fortement inspiré à ses débuts par la philosophie et l'autre, par la médecine organiste.

## 1. L'objectivité, une approche constitutive de la science moderne

Une nouvelle idéalité du rationalisme émerge avec Descartes (1596-1650). Une rationalité moderne, avec sa conception mathématique de l'espace et de la nature, qui s'inscrit en continuité avec l'éclosion spectaculaire des champs de références que la Renaissance avait apportée. Dès lors, la compréhension du monde est à partir du sujet observateur comme processus pensant de production du monde avec une schématisation mathématique et logique de l'espace et des objets. S'inscrivant en continuité avec les philosophes grecs tels que Platon et Aristote, et proche des conceptions fréquentes du Moyen Âge comme celles de saint Thomas d'Aquin en ce qui concerne la science, Descartes sera attaché au sens fort de celle-ci : la connaissance que Dieu a du monde, synonyme de savoir universel.

Qu'un athée puisse reconnaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je ne le nie pas : mais je maintiens seulement que la connaissance qu'il en a n'est pas une vraie science, parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée du nom de science<sup>69</sup>.

Pour Descartes, la science n'est pas une habileté technique ou « un ensemble de connaissances et de recherches ayant un degré suffisant d'unité, de généralité, et susceptible d'amener les hommes qui s'y consacrent à des conclusions concordantes<sup>70</sup> », elle est le degré le plus élevé dans la hiérarchie des connaissances. Tout comme ses prédécesseurs, Descartes opposera la science aux sensations.

Si l'évidence est ce dont on ne peut douter, ce que nous percevons pourrait être tenu pour vrai dès lors que nous en avons une connaissance sensible. Or, les sens peuvent nous tromper, comme la cire, dans l'aspect qu'elle prend selon que l'on fait varier sa forme ; pourtant c'est toujours de la cire, nous le savons par une « inspection de l'esprit », une connaissance rationnelle qui nous permet de dégager l'essence des choses à travers leur apparence. L'idée de la cire préexiste dans notre esprit, elle est innée, immuable dans son essence. Ainsi, par cette « intuition » rationnelle, et de cette façon seulement, pouvons-nous parvenir à la connaissance. Tout autre mode de connaissance est source d'erreur<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> René Descartes, *Réponses aux 2e objections*, 1re partie, in André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 17e éd., France, PUF, 1991, sous « science; sens D. », p. 956.

<sup>70</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., p. 954.

<sup>71</sup> René Descartes, *Méditations métaphysiques* : « Le morceau de cire », Paris, Garnier-Flammarion.

Le rationalisme de Descartes donne un caractère de « pureté » à la raison en faisant de la raison le moyen de parvenir à la vérité. Descartes fonde la connaissance de la réalité dans la pensée qui n'englobe pas que les données de l'expérience mais aussi les causes ultimes de la structure du monde. Le philosophe doit *voir les choses comme elles sont*. Le monde physique fonctionne comme une machine, tel le corps, et est séparé de l'esprit. Pour le connaître, on doit le détacher des sens. Une pensée qui s'élève au-dessus du corps, qui en est distincte dans une certaine mesure.

Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est<sup>72</sup>.

À travers cette volonté d'appréhender le monde et la nature avec des moyens mathématiques, logiques, et l'observation distanciée des sens, on retrouve en partie chez Descartes cette conception séculaire platonicienne si chère à la théologie scolastique, qui veut séparer le monde des idées (la vérité) du terrestre, de la matière et du corps en tant que siège des sens impropres à la connaissance du monde<sup>73</sup>. Cette conception de la vérité vient retirer, dans une certaine mesure, le contenu positif du génie mélancolique. Car l'homme, « troublé par les noires vapeurs de la bile<sup>74</sup> », dominé par les sens qui le trompent, perd pour Descartes son statut d'homme raisonnable.

---

<sup>72</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, 4e partie, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 60.

<sup>73</sup> Pour Descartes, les émotions ont une valeur de vérité individuelle et il précisera ses conceptions dans son *Traité des passions de l'âme*. Les passions qui se logent dans le corps sont des émotions individuelles et en tant que telles, elles sont des vérités du sujet dans le corps. Les émotions sont des états vécus à la première personne et sur lesquels on ne peut se tromper. Par exemple, la fierté, la honte, sont des émotions qui appellent à une interrelation de valeurs sociales. Pour Descartes, les valeurs de vérité individuelle ne sont pas objets scientifiques au sens où il l'entend, c'est-à-dire universels. Cette question sera un objet de débat sur les émotions : sont-elles universelles ou sociales, c'est-à-dire dans une interrelation particulière entre deux personnes, culturelles ou autre? Voir à ce sujet Paul Dumouchel, *Émotions, essai sur le corps social*, La Flèche (France), Institut Synthélabo, pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson, 202 p. (coll. Les empêcheurs de penser en rond).

<sup>74</sup> Depuis l'Antiquité, les *vapeurs noires de la bile* sont associées au tempérament mélancolique et le demeureront longtemps dans la représentation médicale. On associait la mélancolie à l'homme angoissé, troublé et disposé à voir la vie sombre. Le mélancolique avait un sang épais et particulièrement foncé, ce qui était la justification médicale pour le traitement des saignées à la Renaissance et à l'âge classique. « Quand la crainte et la tristesse persistent longtemps, c'est un état mélancolique » (Hippocrate, *Aphorisme*). La *bile noire*, substance épaisse, rongeanche, ténébreuse que désigne le sens littéral de « mélancolie ». La mélancolie est une humeur naturelle du corps, comme le sang, comme la *bile jaune*, comme la *pituïte*, et de la même façon que les autres humeurs, elle peut

Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? Si ce n'est peut-être que je me compare à des insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres. [...] Mais quoi? Ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples<sup>75</sup>.

Pour Descartes, le mélancolique s'apparente au fou, et le fou n'est pas libre, car il est prisonnier de ses illusions ou de ses « volontés corporelles ». Pour Descartes, la raison s'oppose à la folie, car l'homme passionné raisonne mal, contrairement aux lois logiques. Son intérêt, durant la majeure partie de sa vie, est davantage porté sur la pensée, en tant que libre arbitre, plutôt qu'à l'ordre du monde et de la perfection des comportements instinctifs. Pour lui, le libre arbitre est à la fois l'image de Dieu et la principale perfection de l'homme.

Toutefois, malgré son intérêt marqué pour la pensée, Descartes étudiera aussi le corps de l'homme mais comme tout autre corps de la nature, en le distinguant de son âme. Le corps humain est de plus en plus vu comme une machine animée par un mécanisme intérieur, tel un automate articulé par des liens qui constituent l'assemblage du corps<sup>76</sup> au même titre que celui de l'animal, en tant que fonctionnement. Cette représentation du corps physique émerge à l'âge classique en analogie avec le fonctionnement de l'horloge<sup>77</sup>. Descartes résume bien l'esprit de cette représentation articulée du corps :

---

surabonder, se déplacer hors de son siège naturel, s'enflammer, se corrompre. Il en résultera diverses maladies : épilepsie, folie furieuse (manie), tristesse, lésions cutanées, etc. « L'état que nous appelons aujourd'hui mélancolie n'est que l'une des multiples expressions du pouvoir pathogène de la bile noire, lorsque son excès ou son altération qualitative compromettent l'isonomie (c'est-à-dire l'équilibre harmonieux) des humeurs. » Jean Starobonski, « La mélancolie au jardin des racines grecques ; d'Homère à Galien, le diagnostic et les remèdes d'une maladie dont les symptômes cardinaux étaient la tristesse et la crainte. », *Le magazine littéraire : Littérature et mélancolie*, n° 244, juillet-août 1987, p. 24-30. L'image de la bile est encore aujourd'hui présente pour qualifier les idées noires, les tourments ou les soucis, comme l'illustre l'expression « se faire de la bile ».

<sup>75</sup> Pierre Guenancia, *Descartes - Bien conduire sa raison*, Evreux, Gallimard, 1996, p. 67 (coll. Découvertes Gallimard, n° 294).

<sup>76</sup> Cette métaphore du corps sera à l'origine des travaux neurologiques en médecine.

<sup>77</sup> Nous retrouvons également ce type de représentation du corps dans le *Léviathan* de Thomas Hobbes. Lui aussi donne une représentation du fonctionnement du corps à la manière d'une horloge : « La vie n'est qu'un mouvement des membres, dont le commencement se trouve en quelque partie principale située au dedans, pourquoi ne dirait-on pas que tous les *automates* (c'est-à-dire les engins qui se meuvent eux-mêmes, comme le fait une montre, par des ressorts et des roues), possèdent une vie artificielle? Car qu'est-ce le coeur, sinon un ressort, les nerfs, sinon autant de cordons, les articulations, sinon autant de roues, le tout donnant le mouvement à l'ensemble du corps

« Toutes les fonctions attribuées à la machine corporelle suivent naturellement de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que tous les mouvements d'une horloge, autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues<sup>78</sup> ». Cette description corporelle de l'homme, comme un assemblage d'articulations ressemblant à un mécanisme, le rend semblable aux animaux. Toutefois, il développera une théorie du sujet comme spécificité qui distinguera l'homme de l'animal. Car même si du point de vue de la « machine corporelle », une relation peut être établie entre l'homme et l'animal, Descartes exclut la possibilité d'accorder à l'animal un statut intermédiaire entre l'homme et la machine. Malgré le fait qu'il s'agisse là de la même nature, l'homme agit par la médiation de son âme. Pour Descartes, l'âme radicalise la différence entre l'homme et l'animal dans la mesure où tous les appétits de l'homme sont des volontés. Descartes affirme qu'il ne faut pas confondre les pensées que l'âme forme en elle-même avec celles qu'elle n'aurait pas si elle n'était pas jointe à un corps, telles les sensations internes provoquées par les besoins (faim, soif, etc.) ou les passions (joie, tristesse, amour, haine et désir). Ces pensées se produisent dans l'âme, elles ne dépendent pas d'elle, car la véritable force de l'âme est la vertu (la sagesse pratique issue du désir de savoir ce qui est bien et ce qui est mal).

L'âme revêt les dispositions de la pensée, de la raison et de la morale, qui sont des facultés humaines, et il s'agit pour Descartes de développer l'art de bien les conduire. L'âme, pure chose qui pense, qui agit et pâtit avec le corps, forme un tout qu'on appelle l'homme. Ce qui fait l'Homme, pour Descartes, c'est sa pensée en tant que vertu. Le fou n'est plus tant un animal qu'une personne ne pouvant accéder à la vertu, à sa propre humanité. Avec Descartes, la folie devient déraison.

Outre ses conceptions métaphysiques, le dessein philosophique de Descartes est en quelque sorte une démonstration méthodologique des principes qui régissent la connaissance et la vérité<sup>79</sup>, ce qui lui fera jouer un rôle déterminant dans l'évolution de la

---

conformément à l'intention de l'artisan ». Trad. par François Tricaud, Éditions Sirey, introduction p. 5.

<sup>78</sup> Pierre Guenancia, *Descartes - Bien conduire sa raison, op. cit.*, p. 46.

<sup>79</sup> « Je voudrais ici expliquer l'ordre qu'il me semble qu'on doit tenir pour s'instruire. Premièrement, un homme qui n'a encore que la connaissance vulgaire et imparfaite doit, avant tout, tâcher de se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie, à cause que cela ne souffre point de délai, et que nous devons surtout tâcher de bien vivre. Après cela, il doit aussi étudier la logique, non pas celle de l'École, car elle n'est, à proprement parler, qu'une dialectique qui enseigne les moyens

science et lui donnera le statut de « père » de la science moderne. Sa méthode, soucieuse de précision, de localisation et de clarification, en fait un manuel pratique que la science, et par conséquent la science médicale, utilisera de plus en plus.

Par ailleurs, cette attitude scientifique, qui s'exprime d'abord à travers la séparation des corps, voire le morcellement, telle une dissection, pour mieux les analyser et les connaître tout en leur soustrayant cette part si difficile à connaître que sont les sens, exprime en filigrane une volonté de contrôler cette partie si étrangère pour l'homme. En effet, malgré les efforts théoriques afin de parvenir à assimiler les sens, qui pour Descartes se conçoivent en termes de volonté pour l'homme, nous retrouvons à travers cette attitude scientifique-mécaniciste une coupure méthodologique et conceptuelle, entre l'étude de la machine corporelle et le rapport à la sagesse. Ce « clivage » n'est pas sans rappeler la vieille dichotomie de l'âme (vue comme vérité chez les scolastiques) et des sens que le christianisme avait opérée en influant aux sens et aux passions un caractère négatif. Toutefois, avec Descartes, le caractère négatif des sens prend la forme d'une connaissance incertaine, d'un brouillage rendant impossible l'accès à la véritable connaissance, à la vérité et à la sagesse.

La célèbre phrase de Descartes « Je pense donc je suis » signe également la position du sujet moderne. Si la méthode marque le point de départ de la connaissance objective de la réalité, le sujet, quant à lui, se dote progressivement d'une nouvelle

---

de faire entendre à autrui les choses qu'on sait, ou même aussi de dire sans jugement plusieurs paroles touchant celles qu'on ne sait pas, et ainsi elle corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente ; mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore ; et, parce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'il s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant les questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques. Puis, lorsqu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions, il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. La seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé ; puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux. En suite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux, et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles. Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale ; j'entends la plus haute et la plus

disposition d'existence : un sujet pensant, critique et autonome, sachant bien conduire sa raison. La Raison sera le nouveau flambeau de l'homme moderne, lequel fera la lumière sur les points aveugles de la tradition et de la crédulité des Anciens. La rationalité moderne va s'employer à couper en de nombreux endroits le lien mythique des significations qui assemblait les choses, nous dit Foucault, et la folie, le fou et l'aliéniste emprunteront le chemin d'un certain « mysticisme ». D'une part, la folie sera vue comme une inadéquation de la pensée<sup>80</sup> sur le plan individuel, et d'autre part, comme une « science » vide d'intérêt, dans la mesure où la connaissance ne pourra être reconnue de manière véritablement scientifique. Malgré les efforts des scientifiques (aliénistes), leurs observations sur la folie et leurs théories seront toujours difficilement reconnues comme une véritable science. Elles seront considérées inexactes, toujours spéculatives et par le fait même pas véritablement intéressantes ni productives sur le plan de la vérité universelle. Pire encore, elles relèveront davantage de la croyance.

Malgré l'importance du statut de la raison à l'âge classique, l'empirisme et le sensualisme apporteront une contribution notable en matière de possibilité de connaissances et c'est sans doute ces courants qui ont permis de frayer le chemin le plus important pour cette nouvelle profession à caractère scientifique qu'est l'aliéniste à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'empirisme qui part d'une démarche sensorielle et fait reposer la connaissance du vrai sur l'expérience du point de vue psychologique, admet l'existence, chez l'individu, de principes de connaissances évidents. Cette dualité sur laquelle repose le principe de vérité apportera, sur la scène intellectuelle, des débats et des recherches qui marqueront, nous le verrons un peu plus loin, la science naissante de l'aliéniste.

## **2. Le rôle de l'empirisme, du sensualisme et de la pensée libertaire pour le développement d'une science de l'esprit.**

*Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment. Mais la fantaisie est semblable et contraire au sentiment, de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces*

---

parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. » René Descartes, *Principes de philosophie*, Vrin, Introduction.

<sup>80</sup> Pour Descartes, la pensée n'est plus l'envers de la folie car pour lui, la folie est la condition d'impossibilité de la pensée.

*contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment. Il faudrait avoir une règle. La raison s'offre, mais elle est ployable à tout sens ; et ainsi il n'y en a point.*

Pascal, *Pensées*, 530, Seuil, coll. L'Intégrale.

\*\*\*

À ses débuts, l'empirisme se construit comme pensée par opposition à celle du rationalisme cartésien. Il a, pour figures de proue, Locke (1632-1704) et Hume (1711-1776) en Angleterre, et Condillac (1741-1780) en France. Locke, refusant les hypothèses rationalistes précédant l'expérience et tout savoir fondé sur les idées innées, élabore une théorie de la connaissance fondée sur l'expérience : d'une part, le traitement (sensation) et d'autre part, la combinaison de nos représentations (réflexion). Il considère que l'entendement constitue initialement une *tabula rasa*, une page vierge (image déjà utilisée par Aristote) sur laquelle viennent s'imprimer les expériences. Quant à Hume, c'est dans la perception sensorielle que réside la source de tout savoir. Sa conception repose sur la notion d'impression, sous forme de sensations immédiates et de sentiments, et sur celle d'idées, reflets de ces impressions. Grâce à l'imagination, l'homme est en mesure de fabriquer des représentations complexes en se servant d'idées simples. Cette conception inscrit l'imagination au fondement même de la capacité réflexive du sujet, ce qui aura une grande portée sur le développement des connaissances de l'aliénation et du regard porté sur le fou, en tant que sujet doté de possibilité d'entendement.

Quant à Condillac, outre sa filiation avec la doctrine de Locke en ce qui a trait au passage des impressions sensibles aux idées abstraites sur le plan ontologique, il ajoutera, comme fondement dynamique de la connaissance, les impressions externes, c'est-à-dire que la conscience n'est pas autonome et pour que l'activité de l'âme puisse se produire, il doit y avoir une interrelation sensorielle. Malgré le fait qu'il soit resté un peu dans l'ombre de la tradition philosophique, l'apport d'Étienne Bonnot de Condillac est cependant incontournable, non seulement pour le développement de la pensée empirique en France, mais aussi pour l'influence qu'il exerça sur les aliénistes français de son époque, tels Cabanis, Esquirol et Pinel. Les thèses empiristes nourriront la réflexion de ces aliénistes dans une perspective d'altération de l'entendement. Ces aliénistes de formation scientifique et médicale mettront à profit autant l'observation méthodique, qui leur

permettra de circonscrire les différents types de manies, que l'étude empirique<sup>81</sup>, qui nourrira leur réflexion sur les causes possibles de l'aliénation, autrement qu'une altération du cerveau. Les conceptions des empiristes, notamment celle du passage des impressions sensibles aux idées abstraites, vont permettre aux aliénistes d'entrevoir l'aliénation comme une altération de l'entendement, permanente ou temporaire avec divers degrés de déficience. De plus, le système dynamique entre les impressions externes et internes permettra d'envisager la folie comme une maladie dont les causes pourraient provenir d'un ensemble de relations entre le sujet et son environnement social. Outre ses travaux sur les sensations, l'apport original de Condillac concerne également l'analyse du langage qui, pour lui, est inséparable de la pensée en tant que fonction spécifique de l'humanité. Ses conceptions de la langue en tant que système de signes auront également une grande influence pour le développement de cette science naissante. Dès lors, l'investigation de l'âme s'orientera de plus en plus dans une perspective de déchiffrement d'un langage propre au sujet.

Contre Descartes, Condillac récuse l'idée de l'assimilation du moi à une substance<sup>82</sup> et construit une théorie du moi comme lieu des sensations et de la parole. Le langage est constitutif des idées elles-mêmes et la faculté qui reçoit les idées et qui les juge est, pour Condillac, l'entendement. La réflexion (l'entendement) est donc ce qui distingue l'homme de l'animal et c'est la capacité de réflexion qui détermine le niveau de liberté chez l'homme. Alors que pour Descartes, les volontés sont des appétits, pour Condillac, la volonté est liée à la liberté, plus proche du désir. L'homme qui se meut sous l'impulsion des circonstances n'est pas libre et serait plus près de la bête, de l'instinct, dira Condillac.

... *je veux* ne signifie pas seulement qu'une chose m'est agréable, il signifie encore qu'elle est l'objet de mon choix : or on ne choisit que parmi les choses dont on dispose. On ne dispose de rien, quand on ne fait qu'obéir à ses habitudes. On suit seulement l'impulsion donnée par les circonstances. Le droit de choisir, la liberté n'appartient donc qu'à la réflexion. Mais les circonstances commandent les bêtes :

---

<sup>81</sup> Empirique pris au sens du courant philosophique.

<sup>82</sup> La notion de substance chez Descartes réfère à une « chose qui subsiste indépendamment des autres créatures, et dont toute l'essence ou nature, c'est-à-dire ce qui la constitue, s'exprime par un attribut principal : la pensée. ». *Principes*, I, p 51-53, in René Descartes, *Discours de la méthode, op. cit.*, p. 60.

l'homme au contraire les juge, il s'y prête, il s'y refuse, il se conduit lui-même, il veut, il est libre<sup>83</sup>.

L'aliéné, prisonnier de ses passions, est l'homme le plus prisonnier des prisonniers. Malgré le fait que les considérations sur l'Homme s'articulent de plus en plus en termes de volonté et de liberté, des représentations animalières demeurent en filigrane, entre autres, lorsqu'il s'agit de voir les aliénés comme des hommes assujettis à leurs impulsions circonstancielles. Toutefois, le climat politique des Lumières favorisera une inclinaison philanthropique, notamment par un souci envers les plus démunis qui se développe sur la scène sociale en relation avec les abus de pouvoir du politique de plus en plus contesté. Nous verrons plus tard que cette inclinaison philanthropique fera des aliénés des cas de figures parmi les plus démunis et laissés pour compte.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle cristallise le mouvement émancipateur de l'homme moderne annoncé depuis des siècles. Ce nouvel homme, qui tente de s'unifier entre raison et passion, dont la liberté est au cœur des préoccupations, s'opposera à tout ce qui réfère à la tradition et freine son émancipation. Le sensualisme, comme courant de pensée, se construit dans une double opposition propice à cette conjoncture sociale. Il se développe d'une part, en opposition au rationalisme en cours, et d'autre part, à la tradition morale de l'Église et du système politique. Il prend d'abord la forme d'un mouvement libertaire sous la plume de plusieurs littéraires, dont les plus célèbres en France sont sans doute Voltaire (1694-1778), militant de la raison, défenseur de la justice et de la liberté, de même que Diderot, Condillac et Rousseau.

Rousseau (1712-1778) préfigure la pensée romantique<sup>84</sup> par la prise en compte de la raison et des sentiments en voulant réaliser « l'unité romantique ». Son dessein est de mettre fin à l'irréparable désunion entre l'homme et la nature et ainsi, permettre l'expression des sentiments d'un moi qui cherche à tout dire et qui, sinon, risquerait de passer à côté de lui-même. Avec Rousseau, outre le fait qu'il renoue avec la conception de

---

<sup>83</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations*, chapitre *Traité des animaux*, Paris, Fayard.

<sup>84</sup> Rousseau sera investi des valeurs qui présidaient dans la figure du mélancolique de la Renaissance avec une notion de « martyr » qui se rattache à la lucidité humaine et à l'incompréhension du monde de par sa marginalisation, héritée de l'imagerie de l'Église primitive. On le voit surtout à la fin de sa vie lorsqu'il dit par exemple: « Ô Ciel, protecteur de l'innocence, garantis ces derniers [...] Dérobe au

saint Augustin à savoir que la vérité réside au plus profond de l'être, une forme d'exhibition des passions et des états d'âme commence à s'afficher<sup>85</sup>. C'est aussi à cette époque qu'une nouvelle forme littéraire et théâtrale se dessine, dont les personnages affichent des attitudes distanciées et réfléchies, forgeant des projets raisonnables tout en affichant des comportements sentimentaux et passionnels.

Dans le contexte libertaire, certaines manies prendront de nouvelles figures positives, car l'aliéné, devenu infortuné, est pris d'excès de passion, ce qui le rend séduisant. Prisonnier dans une certaine mesure et libre, par ailleurs, par l'expression sans borne de ses sentiments. Il se dégage dès lors une attitude hospitalière envers les infortunés de ce monde. Cette prédisposition positive envers certaines aliénations ira jusqu'à doter, nous le verrons un peu plus loin, certains aliénés d'une humanité encore plus grande que le citoyen « raisonnable ». La conjoncture entre le désir d'unifier l'homme de raison et de passion et cette disposition positive envers ceux qui ont un excès d'humanité, est le terreau fertile sur lequel s'épanouira le romantisme du XIX<sup>e</sup> siècle.

Pourtant, l'animalité projetée dans la figure du fou subsiste malgré tout. On la voit dans sa double face négative et positive. À la Renaissance, ce fut à travers le processus d'assimilation d'une instance agissante à l'intérieur de soi, tel le rêve. À l'âge classique, c'est sous la bannière de la déraison et de la raison, et c'est probablement Pascal qui résume le mieux l'importance de la raison pour l'homme de cette époque, une raison vue comme la pensée : « Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête (car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds). Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute<sup>86</sup> ». Cette animalité de l'homme dans la figure de l'aliénation subsiste encore chez Condillac à travers ses conceptions de la liberté. Elle subsistera jusqu'à la révolution Pinel dans les milieux médicaux, mais se maintiendra beaucoup plus longtemps dans l'imagerie collective, notamment à travers la folie criminelle.

---

moins à ces deux furies la mémoire d'un infortuné que tu leur as abandonné de son vivant ». *Les Confessions*, tome II.

<sup>85</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Les confessions* I et II et *Les rêveries du promeneur solitaire*, France, Gallimard, 1973 (coll. Folio).

<sup>86</sup> Pascal, *Pensées*, p. 339, in Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 163.

Malgré l'effort contemporain pour constituer une zoologie positive, cette hantise d'une animalité perçue comme l'espace naturel de la folie n'a pas cessé de peupler l'enfer de l'âge classique. C'est elle qui constitue l'élément imaginaire d'où sont nés toutes les pratiques de l'internement et les aspects les plus étranges de sa sauvagerie<sup>87</sup>.

Les pratiques de l'internement et des thérapeutiques s'humaniseront progressivement dans le monde médical, mais cela se fera dans un processus façonné par le temps, au rythme de l'émancipation intellectuelle et politique de l'homme et de l'évolution de la science. La période des Lumières, qui se caractérise sur le plan politique par un désir d'affranchir l'Homme de sa séculaire servitude, développera une conception citoyenne du sujet. Jumelée à une attitude philanthropique de plus en plus marquée pour les infortunés, cette conception dessinera progressivement un espace politique et juridique aux aliénés. Si au tout début des Lumières, la raison et l'entendement sont les flambeaux de l'homme moderne et que, par le fait même, l'aliénation ne pourra pas constituer une représentation identitaire pour le statut de citoyenneté, c'est durant la Révolution qu'une sensibilité commencera à se faire sentir sur le plan politique et qu'un espace de reconnaissance de droits se mettra en place.

En filigrane, tout au long de la période de l'âge classique à la Révolution, l'idée de la perte de destin que l'on voyait dans l'imagerie de la folie de l'homme du Moyen Âge s'est maintenue. Si cette idée positive dans sa dimension chrétienne s'est renversée dans la figure négative de l'errance, elle est devenue à l'âge classique le signe de l'irrationnel. Car, pour l'homme « moderne », destin et raison sont intimement liés dans la mesure où l'Homme se forge des projets de vie raisonnables, et par le fait même, contrôle sa destinée. C'est en partie grâce à cette relation entre destin et raison, qui implique la liberté et le pouvoir de s'autoconduire, que le sujet moderne peut se dessiner un projet de vie personnel et collectif, défier la nature avec la science, s'opposer à la tradition et l'autorité sur le plan politique. Cette formulation du sujet moderne est caractérisée par l'idée de progrès et le fou, dans ces conditions, ne peut pas participer à ce progrès que représente l'idéal des Lumières. Aux nombreux visages qui formulèrent le cortège des représentations de la folie, s'ajouteront les figures emblématiques du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'arriération, qui représente l'envers du progrès, et la démence, la déraison. Visages d'autant plus menaçants et angoissants qu'ils constituent des « contre-face » dans cette

---

<sup>87</sup> Michel Foucault, *op. cit.*, p. 168.

ambiance intellectuelle. Comme le dit Foucault, malgré les avancées notables des conceptions de la folie depuis la Renaissance, un marc d'anciennes représentations demeurent éveillées.

Entre l'expérience classique et à travers elle, l'expérience moderne de la folie ne peut pas être considérée comme figure totale, qui arriverait enfin, par là, à sa vérité positive ; c'est une figure fragmentaire qui se donne abusivement pour exhaustive ; c'est un ensemble déséquilibré par tout ce qui lui manque, c'est-à-dire par tout ce qui le cache. Sous sa conscience critique de la folie et ses formes philosophiques ou scientifiques, morales ou médicales, une sourde conscience tragique n'a cessé de veiller<sup>88</sup>.

Cette *sourde conscience tragique* sera cette conscience que le romantisme revendiquera et que par la suite, l'existentialisme tentera de mettre à jour avec l'angoisse de la mort, comme siège de la pensée. Si déjà avec Pascal (1623-1662), la mort devient une préoccupation philosophique, cette préoccupation sera reprise par Kierkegaard (1813-1855) qui fera de l'angoisse la disposition du fait de penser, en tant qu'elle est liée à la liberté. Nous la retrouverons aussi plus tard, notamment avec Sartre et Camus dans le rapport à l'absurde, celle-là même qui, selon Foucault, se cache derrière les visions de Van Gogh et que Freud a pressentie et théorisé par la lutte mythologique de la libido et de l'instinct de mort. Enfin, celle que Nietzsche tentera de réhabiliter à travers *La naissance de la tragédie* et, qui sait, celle qui se cacherait dans l'attitude d'appréhender la dépression depuis le XIX<sup>e</sup> siècle.

### 3. L'influence du droit naturel pour le statut de l'aliéné

À l'époque classique, en continuité avec les réflexions sur l'homme et la nature, la réflexion sur le droit naturel prend simultanément de l'ampleur. L'âge classique est l'époque de l'absolutisme politique que le *Léviathan* de Thomas Hobbes illustre avec grandeur. Pour lui, la nature de l'homme est ontologiquement mauvaise dans la mesure où l'homme est mû par l'égoïsme et l'accroissement de ses appétits. Il justifie par là toute sa position en faveur d'une monarchie absolue, une souveraineté politique qui centraliserait sa domination sur tous les sujets pour maintenir l'ordre social. Sorte de mutation de la représentation de la puissance divine dans la figure articulée du souverain, qui aurait le

---

<sup>88</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit.

pouvoir effectif de la loi et serait l'incarnation de tous les sujets qui composent le tissu social. Cette thèse de la souveraineté absolue sera partiellement incarnée notamment par Louis XIV (1638-1715), en France, que son surnom, le Roi-Soleil, confirme avec éloquence. Or, paradoxalement, c'est précisément à cette période que se dessinent à l'horizon le droit moderne et les États nations. D'abord dans les milieux intellectuels pour culminer dans le tissu social que les événements de la Révolution française vont cristalliser.

Avec La Boétie (1530-1563), on peut apercevoir les éléments de réflexion qui nourriront la pensée de la liberté :

Chose vraiment surprenante [...] c'est de voir des millions de millions d'hommes, misérablement asservis, et soumis tête baissée, à un joug déplorable, non qu'ils y soient contraints par une force majeure, mais parce qu'ils sont fascinés et, pour ainsi dire, ensorcelés par le seul nom d'un, qu'ils ne devraient redouter, puisqu'il est seul, ni chérir, puisqu'il est, envers eux tous, inhumain et cruel [...] Pauvres et misérables peuples insensés, nations opiniâtres en votre mal et aveugles en votre bien, vous vous laissez emporter devant vous le plus beau et le plus clair de votre revenu, piller vos champs, voler vos maisons et les dépouiller des meubles anciens et paternels! [...] Celui qui vous maîtrise tant n'a que deux yeux, que deux mains, n'a qu'un corps, et n'a autre chose que ce qu'a le moindre homme du grand et infini nombre de nos villes, sinon l'avantage que vous lui faites pour vous détruire<sup>89</sup>.

Sur le plan de la philosophie politique, le *Traité sur le gouvernement civil* (1690) de Locke exerce également une grande influence sur les intellectuels français des Lumières. À l'opposé de Hobbes, Locke conçoit l'Homme de nature ontologiquement bonne et développe une théorie politique qui formule les bases du libéralisme moderne, notamment en matière de propriété. Selon Locke, Dieu a mis l'Homme au monde. Ainsi, la terre sur laquelle Dieu l'a placé lui appartient. Le monde et la terre étant le bien de tous, il revient à chacun pour le fruit de son travail et de son entretien, d'en posséder la jouissance et la propriété. Cette conception du travail et de la propriété influencera les représentations politiques modernes. Locke préconise aussi la séparation des pouvoirs exécutifs et législatifs. Le pouvoir politique devant être l'expression d'un devoir : d'une part, élaborer les lois pour protéger la vie, les droits et la propriété des citoyens et, d'autre part, assurer les mécanismes permettant l'application du respect de ces lois.

---

<sup>89</sup> La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Édition de Simone Goyard-Fabre, Garnier-Flammarion, 1983, p. 138.

Depuis la Renaissance, les prémices de l'Homme moderne se formulent dans une constante dialectique entre un passé lointain et un avenir à reconstruire. En opposition avec toutes les formes traditionnelles barbares ou dogmatiques, l'Homme se situe de plus en plus dans une position médiane, entre le créateur et la nature. Il lui appartient en propre de se créer son univers par sa seule volonté de conquérir et d'occuper sa place au sein de l'ordre du réel. Il s'agit de s'affirmer comme « maître de lui-même dans sa propre demeure ». Sa dignité réside dans la manière dont il s'installe « au milieu du monde ». C'est dans la conjoncture des découvertes infinies et dans l'espace lui aussi infini qu'il doit se situer dans l'ordre du réel. Par la volonté, la liberté et la bonne conduite de sa raison et non plus dans un espace que la nature lui aurait assigné, naîtra l'homme moderne. Il aura fallu près de trois siècles pour que ce mouvement progressif de représentation de l'homme vis-à-vis de lui-même, de la nature et de Dieu puisse muter et atteindre l'ordre politique. En effet, c'est à travers une analyse critique du pouvoir religieux, politique et économique que l'émancipation de l'Homme aboutit en 1789, pour la France, à une forme d'autolégitimation, d'autofondation et de prise d'assaut du pouvoir politique.

Cette opposition s'est manifestée de manière d'abord dispersée, par exemple dans l'affirmation de l'autonomie des communes bourgeoises et du « tiers état » relativement à l'ordre patrimonial médiéval, dans la création d'un nouvel espace économique mercantile ainsi que des institutions nouvelles qui l'encadraient, dans la Réforme et sa contestation frontale de la monopolisation par l'Église de toute médiation entre le sujet chrétien et Dieu touchant à la question essentielle du salut (sa prétention au monopole de la gestion et de la dispensation de la grâce à travers le magistère, les sacrements et le sacerdoce, par le rejet de l'esthétique symbolique médiévale et l'imposition d'un espace unifié de la représentation et de la perspective à partir du Quattrocento, par la naissance de la science moderne entre les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles en opposition directe à la référence autoritaire qui régissait les systèmes de savoirs médiévaux etc. L'essentiel, c'est que toutes ces oppositions, qui se sont développées sur plusieurs siècles de façons plus ou moins dispersées, mettaient finalement en œuvre une *nouvelle conception cohérente de la personne humaine et de son autonomie*, et que celle-ci, par-delà les intérêts particuliers qui s'y rapportaient sans cesse, en est venue à contester de front l'ensemble des autorités traditionnelles ainsi que les formes de légitimation qui leur étaient propres. Mais il y a plus : aussi bien cette affirmation nouvelle de l'autonomie de la personne que cette contestation des formes d'autorités établies a créé l'exigence d'un *nouveau mode synthétique de constitution de l'ordre social, de nouvelles institutions régulatrices et d'un nouveau mode de légitimation*. La modernité proprement dite, comprise dans son unité systématique et dans sa cumulativité historique, est ainsi née de la prise de conscience concrète, progressive, de cette unité et de cette exigence de synthèse, qui a

conduit à une critique globale de la tradition et qui se fondait sur la référence à une Raison universelle à valeur transcendante, qui a culminé dans les Lumières<sup>90</sup>.

C'est à partir d'une conception politique absolutiste du monarque comme un corps englobant l'ensemble des sujets, que se substituait la référence transcendante de la Raison universelle à travers la Constitution et la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. La Déclaration de 1789 fut à la fois un manifeste né dans des conditions historiques précises et un code universel des droits déclarés pour tous les temps et tous les lieux, nous dira Lucien Jaume<sup>91</sup>.

Toutefois, cette légitimité acquise sur l'ordre politique, fruit d'une succession de représentations de l'Homme, celui-ci ne se situant plus dans un ordre hiérarchique entre le cosmos (Dieu) et la nature, radicalise le rapport d'égalité et de fraternité entre les hommes. Ce nouveau rapport d'égalité crée une position horizontale et de ce fait, instaure une relation de ressemblance entre les hommes, la source du rapport au même, dira le philosophe Alain Renaut.

Quand nous nous rapportons aux autres, nous savons par exemple, ou du moins la plupart d'entre nous savent toujours déjà, que tout être humain doit être traité comme un semblable et comme un égal. Un tel *a priori* fait de l'autre, quelles que soient la nature et l'ampleur de son altérité (sociale, culturelle, générique), un alter ego, un « autre moi-même », un « semblable ». Cette perception de l'autre comme un « même » est aujourd'hui un élément de notre pré-compréhension du monde humain, tout comme la loi de la chute des corps et la théorie de l'évolution des espèces constituent des éléments de notre pré-compréhension de l'univers naturel<sup>92</sup>.

Le sentiment de fraternité et de ressemblance, c'est-à-dire d'être « semblable » sur le plan politique, aura pour effet de permettre l'identification des sujets entre eux. Dès lors, les hommes se situent de plus en plus en communauté d'hommes à hommes, dans une relation « interhumaine ». Cette nouvelle vision du monde et des hommes sur le plan politique aura un impact majeur sur le statut juridique de l'aliéné.

---

<sup>90</sup> Michel Freitag, « Mutation de la société », *Société : Critique de la postmodernité*, vol. 18/19, été 1998, p. 11-12.

<sup>91</sup> Lucien Jaume, *Les déclarations des droits de l'homme 1789-1793-1848-1946*, Paris, GF-Flammarion, 1989, p. 12.

<sup>92</sup> Alain Renaut, *La fin de l'autorité op. cit.*, p. 32.

En effet, si dans un premier temps, au tout début de la Révolution, plusieurs articles de la Déclaration de 1789 renforcent la légitimité de l'internement des aliénés comme le montre l'article premier : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune<sup>93</sup> ». L'article 4 stipule que « la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ; ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi<sup>94</sup> ».

Ces articles affermissent les distinctions sociales. Dans la mesure où l'aliéné ne représente aucune utilité commune et qu'il est nuisible à la société autant par ce qu'il représente que comme charge sociale, il ne peut pas être conçu comme citoyen. Toutefois l'article 6 aura une portée déterminante pour la promulgation de la future loi sur les aliénés du 30 juin 1838, laquelle confère un certain nombre de considérations sociales et juridiques.

La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont le droit de concourir personnellement ou par leurs représentants à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents<sup>95</sup>.

Cet article émanant d'un contexte social et intellectuel philanthropique établit l'obligation politique et juridique en matière de protection et de dignité civiles et permettra aux représentants, tels Cabanis et Pinel, de conférer un espace juridique aux aliénés, eu égard à leurs conceptions scientifiques de l'aliénation perçue comme une oblitération partielle ou intermittente de la raison et de l'entendement. Les revendications politiques entraîneront des statuts juridiques aux aliénistes de même que des droits aux aliénés en matière de conditions de vie. En effet, le contexte politique favorisera l'étatisation d'un sentiment philanthropique formulé par un souci de protection et de dignité envers ces « citoyens » démunis en garantissant l'assurance de soins et de traitements dans des conditions salubres.

---

<sup>93</sup> Lucien Jaume, *Les déclarations des droits de l'homme 1789-1793-1848-1946*, op. cit., p. 13.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 13.

Quand les hommes jouissent de leurs facultés rationnelles, c'est-à-dire tant qu'elles ne sont pas altérées au point de compromettre la sûreté et la tranquillité d'autrui, ou de les exposer eux-mêmes à des dangers véritables, nul n'a le droit, pas même la société tout entière, de porter la moindre atteinte à leur indépendance ; et ses forces doivent, au contraire, si les circonstances l'exigent, se déployer avec appareil pour en protéger l'exercice<sup>96</sup>.

Outre ces dispositions teintées de compassion, la valeur accordée au travail à cette époque sera également propice à l'accueil favorable des idées et des revendications des aliénistes. La valeur sociale et médicale du travail deviendra la prérogative autant du traitement médical de l'aliénation que du traitement politique à l'égard de l'aliéné. Cette prérogative porte l'idée corollaire de faire participer l'aliéné à la vie collective, autant du point de vue de son traitement, comme nous le verrons plus tard, que du rapport à la vie sociale de son institution. Le travail des aliénés deviendra un moyen d'économiser les dépenses publiques liées à l'entretien des hôpitaux, et ce faisant, l'aliéné acquiert symboliquement un statut de « citoyen ». Cette conjoncture consolidera l'idée, toujours relativement fragile, que la manie pourrait être une altération partielle ou temporaire de la raison et que l'intermittence de la manie pourrait aller de pair avec l'intermittence de son statut de citoyeneté.

... le travail fera partie de leur traitement. Pour les guérir de leur maladie, il faut souvent commencer par les guérir de leur oisiveté : c'est-à-dire ceux qui sont capables d'une occupation quelconque [...] Toutes les bizarreries de l'imagination prennent une force singulière dans l'oisiveté ; et même par cette seule circonstance, elles peuvent se transformer en véritable folie. Une occupation soutenue à l'activité de tous les organes, de ceux de l'esprit, autant que tous les autres, maintient les facultés dans un état d'équilibre : or cet état constitue la santé du cerveau, comme celle des autres parties du système vivant. [...] Un travail convenable bien dirigé, bien approprié aux forces et aux dispositions présumées de chaque individu, non seulement diminuera sur-le-champ et d'une manière directe la dépense des hôpitaux mais de plus, les délivrera par degrés d'une manière paisible, de ce surcroît de faux pauvres qui les surcharge<sup>97</sup>.

Cabanis dénonce aussi l'arbitraire des sommations d'incarcération par les juges et les tribunaux, et réclame la reconnaissance du législateur à ce que seul l'aliéniste soit apte à déterminer la nature de la manie pour chacun des aliénés, le pourquoi et le comment la

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>96</sup> Georges Cabanis, C. Lehec et J. Cazeneuve (dir. publ.), *Des maisons publiques et charitables de fous*, tome XLIV, I des *Oeuvres philosophiques de Cabanis*, vol. 2, Paris, PUF, 1956, p. 1-63 (coll. Corpus général des philosophes français) in André Paradis, « De Condillac à Pinel ou les fondements philosophiques du traitement moral », *Philosophiques*, vol. XX, n° 1, printemps 1993, p. 76-77.

folie peut aller et venir, le moment où le fou peut raisonnablement être privé de ses libertés ou réhabilité dans ses droits, de même que les traitements et leur aptitude à réintégrer la vie dans la cité. Ces revendications seront consacrées par la loi du 30 juin 1838, laquelle donne à l'asile la fonction de protéger la société des individus réputés dangereux et de les assister en protégeant leurs biens<sup>98</sup>. Cette loi aura pour effet de conférer aux aliénistes un pouvoir de juridiction sur le statut des aliénés et d'accorder un pouvoir supérieur aux administrateurs juridiques.

Dès lors, le fou, l'aliéné, acquiert de manière embryonnaire des « droits » en matière de protection qui vont le libérer progressivement d'une séculaire contention « animalisée » jusqu'à l'acte même de le libérer de ses chaînes : moment mythique d'un changement radical de paradigme en matière de connaissances, d'attitudes et de traitements de l'aliénation que Pinel va incarner<sup>99</sup>.

Le contexte révolutionnaire représente une période charnière pour le passage à de nouvelles représentations de la folie, car le fou est la figure limite qui fait apparaître de manière éclatante l'arbitraire de ce qui est juste, de ce qui est propre à la dignité et à la personne. Cet arbitraire, qui procède d'un libre choix, fait écho non seulement à l'exaltation du désir de liberté ressentie à la première personne et éprouvée par tous durant cette période, mais aussi à un sentiment d'injustice d'une société qui inflige la souffrance à ses semblables. Cette identification, qui caractérise la posture politique moderne, pose le problème de l'égalité. Si les sociétés « modernes » se sont constituées, entre autres, à partir d'idéaux que sont la poursuite du bonheur, de la liberté, l'abolition de privilèges, idéaux qui correspondaient à une aspiration universelle héritée des Lumières, dans un deuxième temps, ce sont moins les problèmes de libertés qui hantent les révolutionnaires que les problèmes d'inégalités. Avec l'*homo subjectum* et introspectif dessiné depuis la Renaissance et avec le nouvel humanisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, les groupes ou les peuples méprisés et opprimés sont devenus des modèles exemplaires d'humanité, des

---

<sup>97</sup> Georges Cabanis, *Des maisons publiques et charitables de fou*, op. cit., p. 76.

<sup>98</sup> Souligné par Gladys Swain dans *Le sujet de la folie, naissance de la psychiatrie*, Toulouse, Calmann-Lévy, 1997 (coll. Liberté de l'esprit). Malgré les efforts philanthropiques de Pinel pour donner un cadre de vie en milieu asilaire plus décent, une sourde représentation négative demeure attachée à l'image de l'aliéné à travers l'idée d'en protéger la société.

<sup>99</sup> Voir la peinture de Ch. Muller qui montre Pinel libérant les aliénés de leurs chaînes et leurs fers à Bicêtre, coll. Académie nationale de médecine-Paris.

modèles encore plus purs, affirme Hannah Arendt<sup>100</sup>. Au lendemain de la Révolution, le sujet de droit, en identification à ces modèles, s'édifiera dans un rapport de ressemblance avec cet idéal de compassion, autant envers l'autre qu'envers lui-même.

Ce que l'on a devant les yeux n'est plus l'image de citoyens qui s'exercent à la vie publique<sup>101</sup>, mais celle d'une souffrance sociale qui autorise la suspension des libertés formelles. Désormais, la raison qui cherchait à tâtons l'équilibre des pouvoirs doit céder le pas à la « compassion » : une vertu qui surgit sur le forum politique moderne pour ne plus le quitter aux heures où l'on voudra encore l'ouvrir à l'innovation<sup>102</sup>.

Dès lors, c'est la vie prise non seulement au sens concret mais encore au sens symbolique qui formulera les notions de droits et les luttes politiques. « C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue alors l'enjeu des luttes politiques, même si celles-ci se forment à travers des formulations de droit. Le droit à la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins<sup>103</sup> »... Ces « droits » qui, dans un processus démocratique continu, ne cesseront de s'atomiser pour créer cet « embouteillage »<sup>104</sup> de droits individuels et particularisés si caractéristique des sociétés modernes.

Ce tournant subjectiviste, en quoi consiste l'avènement des Temps modernes, est généralement imputé à Descartes et à sa détermination du sujet humain comme *res cogitans*, tout en occultant la découverte de l'infini dans la troisième *Méditation*, c'est-à-dire la découverte de l'extériorité absolue de Dieu. On peut, il est vrai, déceler une autre voie dans l'histoire de la subjectivité et faire apparaître, avec Yves Charles Zarka, l'invention du sujet de droit<sup>105</sup>. C'est la théorie du droit naturel moderne, inscrite depuis l'époque médiévale dans des considérations théologiques complexes sur la liberté de l'homme, qui a conduit peu à peu vers la détermination de la personne comme sujet porteur de droits. [...] En distinguant l'identité de l'homme (son corps), l'identité de la substance (son âme), et l'identité de la personne (sa conscience), on finalement aboutit à la première définition du *subjectum juris*, du « sujet de droit ». [...] Le monde tourne désormais autour d'un Moi hypostasié et dilaté à la mesure de l'absolu. Nous sommes parvenus au terme du processus dualiste

---

<sup>100</sup> Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Manchecourt (France), Quarto Gallimard, 2002, p. 286.

<sup>101</sup> Hannah Arendt se réfère aux conceptions de la vie publique de l'Antiquité classique : d'être vu, écouté, entendu, approuvé et respecté.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>103</sup> Michel Foucault, *La volonté de savoir*, tome I de *l'Histoire de la sexualité*, Mayenne (France), Gallimard, 1976, p. 78 (coll. Bibliothèque des histoires).

<sup>104</sup> Concept emprunté au sociologue Niklas Luhmann. Celui-ci considère que l'actuelle contemporanéité est le processus logique d'une continuité des fondements de la modernité et, de ce fait, la démocratisation des droits aboutit inévitablement à un embouteillage de droits.

<sup>105</sup> Yves Charles Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000 in Jean-François Mattéi, *La barbarie intérieure*, France, PUF, 2004, p. 9-10 (coll. Quadrige).

qu'avait le premier discerné Charles de Bovelles. L'inventeur de la notion de sujet selon Pierre Magnard<sup>106</sup>, lorsqu'il séparait, dans la vieille substance aristotélicienne où s'enracinait l'unité de la personne humaine, l'être substantiel du monde, ancré dans l'universel, et l'être subjectif de l'homme, replié dans sa rationalité. Privé désormais de substance, et ainsi privé de monde, le sujet moderne ne trouvera en lui que la forme vide d'une raison solitaire tournée vers elle-même. L'ère de l'individu commence, et avec elle, l'ère du vide qui fait insensiblement disparaître, à faire de nécessité humanisme, la figure de l'homme elle-même<sup>107</sup>.

Cette figure de l'homme donnera force à la voix du romantisme, au tragique et à la misère du monde. Le romantisme, voulant intégrer les mots d'ordre philosophiques et politiques élaborés plus ou moins directement par les Lumières -- la libre expression de la sensualité et l'affirmation des droits individuels -- deviendra la conscience de l'intolérable réalité, nous dit Flaubert. Le culte du moi romantique naît d'une conscience critique d'illusions perdues et d'un désenchantement devant l'épreuve dramatique du monde. Le romantisme accorde à l'histoire et à l'existence concrète des êtres un intérêt qui donnera une grande importance à l'expression esthétique comme moyen de reconquérir une unité perdue, de retrouver le contact avec le monde et avec autrui. Le moi devient le modèle du monde jusque dans ses carences et ses fantasmes. Pour Balzac, le romantisme est l'image quasi pédagogique de l'irrationnel irréductible d'un monde qui échappe, mais dans lequel on veut vivre. Dans un tel contexte, certains aspects de la folie, tels que les traits mélancoliques, sont les signes de cette conscience tragique du monde. Le mélancolique est victime de cette conscience aiguë et insupportable qui n'est pas sans rappeler celle du génie mélancolique et de ses représentations rattachées à l'Église primitive. Placé au plus près de la vérité du monde, il incarne à nouveau la figure tragique du monde et du réel. L'artiste devient la figure emblématique du romantisme car il accorde à l'acte poétique une lucidité que l'épreuve ultime du désespoir confère. Les œuvres des peintres romantiques du XIX<sup>e</sup> siècle, tels que Géricault, le Gros et Delacroix expriment bien avec les couleurs et leurs thèmes ce désespoir qui habite l'humanité. Ces traits dépressifs associés à la lucidité, sous le signe de l'artiste, pourraient bien être la figure emblématique de l'homme du XX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>106</sup> Pierre Magnard, *Questions à l'humanisme*, Paris, PUF, in Charles de Bovelles, *Le livre du sage* (1511), Paris, Vrin, 1982, p. 209 (coll. Intervention philosophique) cité par Jean-François Mattéi dans *La barbarie intérieure*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>107</sup> Jean-François Mattéi, *La barbarie intérieure*, *op. cit.*, p. 12-13.

Investi d'une puissance créatrice et d'un pouvoir d'autodétermination depuis la Renaissance, l'homme moderne se trace progressivement une voie le menant au centre du monde. L'homme hypostasié, corollaire de l'homme narcissique. Un homme se voulant unique malgré sa réciprocité et sa ressemblance avec les autres. Position difficilement conciliable : entre vouloir être reconnu comme entité unique par autrui et devoir reconnaître l'autre comme son semblable. Dilemme que pourrait traduire le malaise social qu'exprime le symptôme dépressif. L'Homme Dieu omnipotent et son impossible réalisation et peut-être pire encore, l'homme devenu superflu, perdu dans la masse tel un grain de sable que le mouvement fait disparaître dans l'immensité du désert. « ... L'expérience des masses contemporaines qui sont déjà passées du sentiment commun de la « solitude » au règne de la « désolation » : d'une impression d'isolement que peut ressentir tout un chacun à certain moment de son existence à la réalité du déracinement, de l'inutilité et de la non-appartenance au monde<sup>108</sup> ». La pensée libertaire, selon Michel Onfray, place...

La construction de soi comme une singularité souveraine [...] cette société idéale, cette communauté libertaire d'égaux, cette association d'égoïstes produit un courant ignoré de l'historiographie officielle malgré mille ans d'existence : le gnosticisme. [...] Dieu est dans tout ? Alors consomons le désir, libérons nos fantasmes, et réalisons le dessein de Dieu<sup>109</sup> !

Telle serait la devise de l'homme de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, cet homme d'excès se mouvant dans l'action frénétique pour se sentir vivant ou sombrant dans la léthargie de son dessein inutile : l'expression ultime d'un trop plein ou d'un trop vide.

Le phénomène « épidémique » de la dépression à la fin du XX<sup>e</sup> siècle pourrait bien être un symptôme d'une double extension entre l'expression d'un désir de reconnaissance de la souffrance singulière exprimée sur la scène sociale, tel que le *burnout*<sup>110</sup> et d'autre part, l'échec intériorisé du projet émancipateur de l'homme

---

<sup>108</sup> Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 833 et suiv.

<sup>109</sup> Michel Onfray, « De part et d'autre la barricade », *Le magazine littéraire*, n° 436, novembre 2004, p. 31-33.

<sup>110</sup> À la fin des années 70, la désignation de la dépression sous le terme de *burnout* est utilisée de plus en plus dans les milieux soignants. Ce terme a pu démystifier la dépression et lui donner un caractère social plutôt qu'une pathologie du sujet et de surcroît permettre aux personnes malades d'accéder à des compensations monétaires par le biais de congés de maladies et des droits de sécurité d'emploi de la part de l'État. Depuis, l'utilisation de ce terme et de cette « maladie du travail » a entraîné un

moderne quant à la réalisation du bonheur vécu à la première personne, ce qui l'isole d'autant plus du reste du monde qui lui reflète l'image d'un bonheur sans limite<sup>111</sup>. Le sujet triste se trouve seul, isolé à l'intérieur d'un monde où chacun tend à s'exposer sous les traits de Bacchus.

---

phénomène croissant de diagnostics qui pose, à lui seul, un véritable problème sociologique. D'une part, les causes de la dépression se retrouvent exclusivement rattachées au monde du travail, ce qui limite la compréhension de la situation du déprimé à son environnement de travail. D'autre part, s'il est vrai que le milieu de travail est devenu un des seuls lieux d'investissements affectifs relativement stables, alors que la famille et les relations amoureuses se sont effritées, l'emphase mise sur le travail occulte les autres dimensions affectives en jeu dans la position dépressive. De toute évidence, le travail et son milieu sont devenus les lieux sociaux hautement investis sur le plan psychique. C'est là où se jouent tous les enjeux d'échanges, de besoins et la réalisation de soi et, sans doute, un des derniers lieux structurants comme institution stable avec ses lois et ses règles. Ce nouveau type de rapport au travail pourrait à lui seul faire l'objet d'une réflexion indépendante sur l'incidence de l'augmentation des diagnostics de la dépression à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, notamment sur l'expression des affects passifs et agressifs des « patients » comme moyen de symboliser leur colère et de régler « leurs comptes » sur le plan social et, du même coup, de faire l'économie d'affronter les difficultés intimes qu'implique la position dépressive. Si au tout début, cette catégorisation avait une portée bénéfique sur le plan social afin de protéger le malade de ses conditions de travail, aujourd'hui on pourrait s'interroger sur l'utilisation faite du système social pour évacuer sur la seule sphère du travail une revendication sociale et humanitaire.

<sup>111</sup> Voir à ce sujet l'analyse du déficit symbolique en ce qui concerne la reconnaissance de la souffrance singulière dans les sociétés de droits modernes de Marcel Henaff, *La dette de sang et l'exigence de justice*, in *Comprendre pour agir : Violences, Victimes et Vengeances*, sous la direction de Paul Dumouchel, Laval, PUL, 2000.

### Chapitre 3 - Une nouvelle science médicale : La pratique de l'esprit humain<sup>112</sup>

Outre le fait que la désignation officielle de la psychiatrie<sup>113</sup> se situe vers 1938, une mutation progressive du paradigme du traitement de l'aliénation dans le monde médical était déjà apparue au cours de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il ne s'agissait plus tant de poser le problème de la folie comme une possession du mal, mais plutôt comme une « pathologie de la liberté », d'une maladie dont la personne est atteinte. La manie étant de plus en plus perçue comme une altération de la raison ou de l'entendement, l'aliéniste de la fin du XVIII<sup>e</sup> forgera les possibilités de guérison du patient sur le résidu ou le « reste de raison » en lui.

La complexité de l'investigation de la folie tient au fait qu'elle relève d'une pathologie de l'âme dans le corps d'un sujet : elle sera désormais comprise tout autant comme une maladie de l'âme qu'une maladie du corps. Bien que cette nouvelle perception de la folie, en tant que maladie, ait permis un progrès notable de ses conditions de traitements, son investigation demeurera longtemps limitée et ambiguë. Le fait que la folie ait été appréhendée à partir de l'axe médical, soit à partir d'un corps physique vu comme une machine, elle sera traitée dans un mouvement dialectique entre lésion organique et abord philosophique, ce dernier ayant pour objet de répondre de l'âme du

---

<sup>112</sup> Concept emprunté à Marcel Gauchet et Gladys Swain dans *La pratique de l'esprit humain ; l'institution asilaire et la révolution démocratique*, France, Gallimard, 1980 (coll. Bibliothèque des sciences humaines).

<sup>113</sup> Dates tirées du *Larousse, Omnis*. Toutefois, plusieurs sources attribuent la naissance de la psychiatrie au moment de la parution du *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie* de Philippe Pinel, dans la mesure où ce traité représente une révolution épistémologique dans le domaine de la folie et de la manie. Par contre Gladys Swain, dans son ouvrage intitulé *Le sujet de la folie, Naissance de la psychiatrie*, p. 73, situe la naissance de la psychiatrie autour de 1800 avec la création linguistique de ce terme en allemand, en 1808. Quant au terme de *psychiatre*, celui-ci apparaît en français dès 1802, mais le terme de *psychiatrie* arrivera beaucoup plus tard en France dans le langage. Outre la création de ces néologismes, Gladys Swain situe la naissance de la psychiatrie dans le contexte de son autonomisation comme spécialité dans l'espace médical. Alors que les néologismes *psychologue*, *psychologique*, *psychique* et *psychisme* datent respectivement de 1760, 1795, 1808 et 1829.

sujet<sup>114</sup>. Cette dialectique sera longtemps source de débats selon le point de vue privilégié : maladie de l'âme ou maladie du corps<sup>115</sup>.

Les pathologies mentales et la psychiatrie occupent une place particulière dans le monde de la maladie et de la médecine. Cela tient à la complexité de la matière même : la subjectivité. Celle-ci est à la fois un objet inobservable et délicat, tout en nuances, travaillée par les contradictions du désir et de la volonté, *et* un objet dont certains aspects sont observables en tant qu'éléments du corps. Cet « observable » porte sur les mécanismes biologiques qui sont d'une incroyable complexité. Plus encore, il n'a pas le même statut que celui des phénomènes physiques. [Rappelons le célèbre paragraphe de Wittgenstein : Parallélisme égarant : la psychologie traite des processus dans la sphère psychique comme la physique dans sa propre sphère. Voir, écouter, penser, sentir, vouloir, ne sont pas au même sens objets de la psychologie que les mouvements des corps. Vous le reconnaîtrez au fait que le physicien voit ces phénomènes, les entend, les soumet à sa réflexion, nous les transmet, tandis que le psychologue observe les manifestations (les comportements) du sujet.]<sup>116</sup>. La difficulté réside dans le fait que la pathologie mentale touche ce qui constitue la dimension proprement humaine du vivant animal : l'intentionnalité (désirs, volontés, croyances, raison et raisons, etc). La pathologie mentale désigne la désorganisation de cette intentionnalité. D'où la lancinante question diagnostique qui traverse toute l'histoire de la psychiatrie : comment objectiver le subjectif<sup>117</sup> ?

La dialectique<sup>118</sup> corps et âme, dans laquelle se situe la question de la folie, sera donc au cœur du développement du champ de la psychiatrie dont la naissance, rappelons-le, se situe dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

Avec la désignation officielle des hôpitaux psychiatriques et de la profession de psychiatre, cette science sera davantage axée sur la science médicale anatomique, alors

---

<sup>114</sup> Dans son traité *Les passions de l'âme*, Descartes résume bien cette dialectique : « [...] il est besoin de savoir que l'âme est véritablement jointe à tout le corps, et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de sa disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre que, lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux. Et à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes. Comme il paraît de ce qu'on ne saurait aucunement concevoir la moitié ou le tiers d'une âme ni quelle étendue elle occupe, et qu'elle ne devient point plus petite de ce qu'on retranche quelque partie du corps, mais qu'elle s'en sépare entièrement lorsqu'on dissout l'assemblage de ses organes. » Art. 30.

<sup>115</sup> Ce débat persistera également dans le champ des recherches génétiques, comme marqueurs biologiques, notamment autour du « gène de la dépression » qui, du point de vue de certains scientifiques, serait la cause « organique » de la dépression.

<sup>116</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, p. 283, in Ehrengberg et Lovell, *La maladie mentale en mutation : psychiatrie et société*, op. cit., p. 10.

<sup>117</sup> Alain Ehrengberg et Anne M. Lovell, *La maladie mentale en mutation : psychiatrie et société*, op. cit., p. 9-10.

que l'acte de naissance de la psychologie est attribuée à la publication, en 1860, de l'ouvrage *Des éléments de psychophysique* de G. Fechner, qui avait posé les premiers fondements du béhaviorisme. Notons que durant le XIX<sup>e</sup> siècle, ces nouvelles sciences psychologiques s'affranchiront progressivement de la philosophie en se posant comme des sciences expérimentales calquées sur le modèle de la biologie, appelant à la connaissance des faits positifs et exacts, tel que le prônait Auguste Comte (1798-1857).

Quant à la philosophie, elle sera de plus en plus vue comme une connaissance spéculative et ce faisant, on assistera dès lors à un tournant marquant une rupture entre science et philosophie : d'un côté, on observera une science de plus en plus « désincarnée » de la subjectivité et de l'interprétation, une science « opératoire » pourrait-on dire<sup>119</sup>, et de l'autre, la philosophie qui s'attarde à la signification des objets du monde et du sens de l'existence<sup>120</sup>. Cette séparation signe la même opposition que celle de la subjectivité humaine par rapport à l'objectivité de la nature. Dès lors, la médecine de l'âme se retrouve dans une position ambiguë.

---

<sup>118</sup> L'utilisation du sens de dialectique réfère ici à la conception hégélienne, c'est-à-dire la reconnaissance du caractère inséparable des propositions contradictoires (thèse et antithèse).

<sup>119</sup> La science médicale moderne s'est constituée à partir la dissection de cadavres obtenus illégalement dans les cimetières, notamment à Padoue, où l'on peut visiter l'amphithéâtre anatomique dont la table de dissection se renverse afin de libérer les cadavres aux égouts en cas de perquisition. Cette pratique sur les corps morts, défaits de la vie et des sens, pourrait bien être, en partie, à l'origine du regard propre de la science occidentale et de ses représentations du corps vu comme une machine. Un regard objectif qui se veut des plus désincarnés des effets des émotions, avec une rigueur méthodologique de séparer et d'analyser les organes et les parties du corps de manière indépendante et autonome – une science compartimentée en spécialisation (cardiologie, pneumologie, urologie, etc.). Le développement de la science médicale issue d'une pratique précise et contextuelle fin Renaissance, début de l'âge classique, va de pair avec les réflexions philosophiques sur la Science, notamment celles de Descartes. Ces réflexions sur la Science ont donné lieu à de nombreux débats et même si ces débats étaient déjà présents dans l'Antiquité et au Moyen Âge, à partir de la Renaissance, ils se renouvelleront notamment avec les questions relatives à la foi encore omniprésente dans la conception scientifique. Kant a donné une définition de la Science considérée classique aujourd'hui « [...] ce qui est l'objet d'une certitude apodictique ; mais il définit la Science en général comme étant toute doctrine qui forme un système, c'est-à-dire tout ensemble de connaissances ordonnées d'après des principes. (*Met. Anfangsgründe der Naturwiss.*, préface, 2 et 3.) » in André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., sous « science; sens D. ». Selon les sens que l'on donne au concept de Science, plusieurs ont un caractère subjectif (Scientia) alors que d'autres sont surtout objectifs (doctrina). Avec le temps, une dichotomie s'est opérée de manière plus nette en opposant les Lettres et les Sciences, ce qui a entraîné une dévalorisation de l'approche philosophique et du monde des idées considérée comme une « science » molle alors que la science pure ou dure est devenue la vraie science.

<sup>120</sup> À partir de là, les sciences et la philosophie seront séparées en deux disciplines distinctes : l'une dans le champ des lettres et l'autre, dans le champ des sciences naturelles.

Dans cette conjoncture de scission des connaissances scientifiques, la folie sera l'enjeu qui illustrera de manière éclatante l'irréductibilité d'une science par rapport à l'autre. Le sujet de la folie comme « pathologie de l'âme » marque l'interstice entre ces deux grands champs de connaissance et les débats en matière d'aliénation, de folie ou de maladies mentales, seront toujours teintés par l'allégeance théorique et l'inclinaison dominante du modèle d'appréhension. Que ce soit d'une inclinaison axée sur des origines organiques<sup>121</sup> et biologiques, ou sociales, relationnelles et affectives, ces débats soulèvent toutes sortes de questions : qu'est-ce que véritablement la folie ? Pourquoi et comment survient-elle ? Quelles en sont les conditions d'apparition ? Autant de questions qui demeurent encore aujourd'hui largement sans réponses. Malgré le développement considérable des connaissances médicales et technologiques accumulées depuis la « révolution Pinel », les débats demeurent à peu près les mêmes. Gladys Swain affirme :

...Le propre de la période où nous nous trouvons, c'est d'avoir finalement fort peu rénové en matière clinique. Autant les idées sur la genèse des psychoses et leur nature se sont profondément modifiées, autant les cadres descriptifs légués par ce qu'il est convenu d'appeler les écoles française et allemande ont été massivement conservés, sans subir de grandes transformations ni même connaître de très substantiels enrichissements<sup>122</sup>.

Au moment où se produit la révolution Pinel, tout un travail préparatoire était déjà en place dans les mentalités et dans les asiles, notamment en Angleterre, où les abus et la violence indus dans le traitement de l'aliéné commençaient à être dénoncés. Pinel incarne l'origine mythique du passage vers l'humanisation du traitement des aliénés. Avec lui, l'interrogation sur l'aliénation ne sera plus vue seulement sous l'angle de la raison et de la déraison ou sous celui d'un excès des passions, mais à travers une analyse de l'action humaine, analyse qui met en relation l'homme avec ses besoins naturels, sociaux et

---

<sup>121</sup> La médecine elle-même, on le sait, s'est constituée dès l'Antiquité sur des conceptions opposées de l'organisme. L'école de Cnide, école rivale de Cos où exerça Hippocrate, voyait dans la pathologie une maladie d'organe qui relie le trouble à la lésion, alors que pour l'école hippocratique, l'organisme est un tout harmonisé par des forces équilibrées et reliées par les humeurs. La méthode scientifique moderne qui décompose rationnellement les parties du corps se trouve plus près des conceptions cniidiennes. Cependant la médecine a évolué avec cette double référence en toile de fond.

<sup>122</sup> Gladys Swain, *Le sujet de la folie, naissance de la psychiatrie*, *op. cit.*, p. 67.

relationnels. Pinel, pour sa part, considère qu'une attitude sympathique<sup>123</sup> est propice au traitement du malade.

1792<sup>124</sup> est le moment fondateur où Pinel, en libérant les fous de leurs chaînes, pose un geste inaugurant une véritable révolution. De manière manifeste, Pinel le « philanthrope » rompt avec toute une tradition de barbarie et ouvre la voie à un traitement plus civilisé de la manie.

Cette voie « civilisatrice » sera progressivement empruntée par tout un ensemble de corps soignants qui, soucieux d'une plus grande humanisation, ne cesseront de revendiquer la marche à suivre face à ces destins incertains. Cependant, ces nobles considérations auront parfois leurs propres contradictions dans l'application de cette nouvelle *pratique de l'esprit humain*, dont les postulats permettront souvent la justification d'actes de barbarie, comme on a pu le constater tout près de nous, à travers l'utilisation massive des électrochocs et des lobotomies.

---

<sup>123</sup> Cette disposition sympathique se trouve au coeur de la théorie de Pinel et de son analyse de la mélancolie et du futur concept de dépression. « L'auteur anglois auroit pû ajouter que la vie sociale et une imagination ardente étendent presque sans bornes la sphère des besoins relatifs à l'existence, qu'elles y font entrer l'estime des hommes, les honneurs, les dignités, les richesses, la célébrité, et ce sont ces désirs factices qui, toujours irrités et si rarement satisfaits, donnent lieu souvent au renversement de la raison, d'après les relevés exacts des registres des hospices ; c'est ce même prestige qui orne de dons célestes un objet aimé, fait voir en lui le degré le plus éminent de beauté, de grâce, d'élévation de caractère, donne lieu aux désirs les plus véhéments et fait éprouver par les contrariétés toutes les fureurs et le désespoir de l'amour. Une sensibilité morale portée à l'excès ne rend pas moins insupportables les peines les plus légères comme les moindres privations du plaisir, et de là vient l'extrême vivacité des désirs et des passions les plus violentes si on leur oppose un obstacle. Ne faut-il point aussi faire entrer dans l'analyse des actions humaines les effets de la sympathie considérée comme faisant participer aux maux des autres, devenue individuelle, fortifiée par diverses circonstances, rendue plus active, plus énergique par l'enthousiasme et le principe des peines et des plaisirs moraux. [...] Dans un degré moins avancé, sorte d'ennui par les impressions répétées faites sur les organes des sens, éloignement extrême pour le mouvement et l'exercice [...] de là le marasme et un état de dépérissement lorsque le chagrin est tourné en habitude, c'est-à-dire en mélancolie. La terminaison de l'un et de l'autre est tantôt un penchant irrésistible au suicide, tantôt un délire doux ou un état de fureur, mais avant cet égarement total il survient plusieurs affections : vésanies passagères, air sombre ou plutôt sauvage misanthropie [...] trouble et confusion dans les idées, sorte d'état de stupeur ou d'ivresse, puis tout à coup explosion de la manie la plus violente. L'économie animale peut être autant bouleversée par la crainte et la terreur que par une tristesse profonde. » Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris, réimp. de l'éd. Richard, Caille et Ravier, an IX [1801], introduction, p XXVJ-XXIX (coll. Monumenta medica, Cercle du livre précieux).

<sup>124</sup> En ce qui concerne la naissance de la psychiatrie, l'analyse de Gladys Swain constitue une référence particulièrement riche. Voir *Le sujet de la folie : naissance de la psychiatrie*, op. cit.

Le fait que les représentations de la vie ne soient pas envisagées sur le seul plan physique mais aussi sur le plan symbolique a pour conséquence que les notions subjectives de liberté, de dignité, de droit individuel, etc., ont gagné non seulement en abstraction, mais aussi en réalité vécue propre pour chaque personne. Dans ce sens, la voie tracée par les aliénistes *idéologues* du XVIII<sup>e</sup> siècle a été l'impulsion de départ pour de multiples interrogations théoriques. Autant d'interrogations qui se sont développées synchroniquement avec les avancées politiques et les représentations du sujet comme sujet de droit, amorcées elles aussi durant cette même époque, avec la Révolution française. Ce faisant, la « science du sujet » deviendra dès lors indissociable de la « promulgation » du sujet de droit.

### **1. La Révolution française et la révolution Pinel : une double révolution de l'homme.**

Philippe Pinel (1745-1826), nous l'avons esquissé, évolue dans le contexte des Lumières et partage entièrement les idéaux de la Révolution française. Nommé médecin à Bicêtre durant la période de la Terreur, il établit un cadre nosologique des manies (*nosographie philosophique* 1798-1818). Influencé par Condillac, il s'intéresse aux sensations et à leurs significations<sup>125</sup>. Il explique, par exemple, la mélancolie comme une tristesse inconsolable qui envahit la personne et paralyse ses fonctions vitales, dont celle de se nourrir<sup>126</sup>. Il s'insurge contre la mobilité des médecins aliénistes qui ne s'en tiennent

---

<sup>125</sup> Pour Condillac, toutes les facultés de l'âme, qui paraissent innées, tirent leur origine de la sensation. « Les sens ne sont que cause occasionnelle. Ils ne sentent pas, c'est l'âme seule qui sent à l'occasion des organes ; et c'est des sensations qui la modifient, qu'elle tire toutes ses connoissances et toutes ses facultés ». « Introduction, extrait raisonné du traité des sensations », *Traité des sensations*, Paris, Fayard, p. 285. Condillac conceptualise le *besoin* en relation avec des objets, dont la privation crée un malaise, une inquiétude face au manque d'un objet nécessaire au bonheur. En continuité avec Locke, il remarque que l'inquiétude causée par la privation d'un objet est le principe de nos déterminations. Condillac s'emploie donc à démontrer que cette inquiétude est le premier principe qui donne les habitudes que sont le toucher, le goûter, l'ouïe, l'odorat, la vue, la comparaison, le jugement, les sentiments tels que l'amour, la haine, la crainte, l'espoir, etc. C'est de ces sensations que naissent les habitudes de l'âme et du corps. L'inquiétude de la privation d'un bon objet crée le *besoin*. Plus le contraste des plaisirs et des peines est vif, plus il occasionne d'actions dans l'âme. Voir p 288 et 289 de l'ouvrage cité plus haut. Cette articulation des sensations autour du principe de plaisir et de déplaisir permettra à Pinel et à d'autres penseurs par la suite, d'envisager les actions de l'âme comme des « réactions » en relation avec des pertes à combler. Cette thèse sera reprise notamment par la psychanalyse, en ce qui concerne le délire psychotique, les compulsions de répétition, l'épreuve de réalité et le travail du deuil rattaché à la dépression et la mélancolie.

<sup>126</sup> Cette description de la mélancolie s'apparente à celle qui sera donnée à la dépression.

qu'à des traitements séculaires, des observations vides et d'interminables compilations, sans donner de réelles significations à leurs observations.

L'impulsion communiquée à presque toutes les sciences dans la première moitié de ce siècle, les talents supérieurs de Stahl et de Boerrhaave qui étoient à la tête de l'enseignement public de la Médecine et de la Chimie, donnent une forme nouvelle à l'une ou à l'autre de ces sciences, et communiquent surtout à la première la marche sévère de l'esprit d'observation, une admiration éclairée pour les auteurs anciens, et une méthode jusqu'alors inconnue. Mais l'ambition extrême que marquent ces deux illustres rivaux de répandre leur doctrine exclusivement à toute autre, l'immensité de leurs travaux pour faire marcher de front toutes les connoissances médicales et pour remplir l'Europe savante de leur célébrité, ne leur permettent point d'approfondir aucune maladie particulière ; et les aliénés continuent de rester confinés dans leurs hospices ou séquestrés dans des habitations isolées, sans qu'on s'élève au-dessus de la routine ordinaire des saignées, des bains et des douches. La doctrine de l'aliénation reste comme auparavant encadrée dans un système universel de médecine, ou plutôt elle est toujours réduite à une simple compilation de ce qu'on avoit antérieurement écrit. On se borne à consigner quelques histoires particulières de la manie dans des recueils, dans des collections académiques ou dans des journaux, en y joignant, par intervalles, des résultats de recherches sur les lésions organiques du cerveau ; mais plutôt pour intéresser le public par quelque singularité piquante que pour concourir aux progrès de cette partie de la médecine<sup>127</sup>.

À cette époque, les manies étaient répertoriées sous de grandes catégories telles que l'hypocondrie, la mélancolie, l'idiotisme, l'imbécillité ou encore le crétinisme sans véritable distinction de degré. La manie était synonyme des fureurs dont l'aliéné était pris d'accès<sup>128</sup>. Son travail amène Pinel à récuser cette idée et suggère de repenser la trop grande extension donnée au terme de manie à partir de l'observation, celle-ci ayant prouvé que certains aliénés n'ont aucun accès de fureur. Pinel se donne donc pour devoir d'étudier soigneusement les différents symptômes de la manie. Lors de sa première année à Bicêtre, il procède à une sorte de *tabula rasa* de tout ce qui a été fait, prescrit et écrit sur les aliénés de cette institution. Dans un premier temps, il constitue un recensement général de tous les aliénés de l'hospice, avec un examen successif de l'état de chacun d'eux, pour connaître la nature de leurs écarts par rapport aux comportements convenus. Dans un deuxième temps, il établit une méthode descriptive en tenant des journaux d'observations relativement aux changements que les aliénés éprouvent selon les saisons,

---

<sup>127</sup> Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, réimp. de l'éd. Richard, Caille et Ravier, an IX [1801], Paris, Cercle du livre précieux, 1965, introduction, p. XIX et XX (coll. Monumenta medica).

<sup>128</sup> Le terme d'accès, utilisé dans la littérature de cette époque notamment par P. Pinel, désignait ce qu'aujourd'hui nous appelons des *crises*. Toutefois l'usage de ce terme n'était pas seulement pour illustrer l'état de crise mais désignait l'état même que constituait l'aliénation.

les contextes et les formes d'accès. Par ce travail, Pinel en arrive à reconnaître la nature féconde de l'étude de la manie pour la connaissance du métier d'aliéniste et, plus largement encore, pour la connaissance de l'entendement humain. Les « points de contacts », comme il le disait, sont nombreux et féconds entre cette science, la philosophie morale et l'histoire de l'entendement humain. Pinel va donc axer sa conception du sujet normal et pathologique davantage sous l'angle de l'entendement, la capacité et le pouvoir de penser<sup>129</sup>, plutôt que sous l'angle de la raison<sup>130</sup>. Il déplore également que l'aliénation de l'entendement soit perçue comme une lésion organique du cerveau, et par conséquent incurable, et que les asiles soient considérés comme des lieux de réclusion et d'isolement pour des infirmes dangereux, méritant de ce fait d'être « séquestrés »<sup>131</sup> loin de la société.

On comprend donc que Pinel reproche à ses prédécesseurs de ne pas avoir classé les manies et leurs accès selon un ordre méthodologique de gradation. Il leur reproche aussi de faire leurs prescriptions de manière arbitraire et incomplète. Outre son attitude rigoriste, son héritage philosophique des Lumières, son enthousiasme pour les idéaux révolutionnaires, la période de la Révolution elle-même fut propice à l'accueil des idées de Pinel. Cette période fut particulièrement favorable car les idéaux politiques permettaient d'envisager l'aliéné comme un « citoyen » digne d'être protégé, y compris durant ses écarts de comportements. Cette compassion générale à l'égard des injustices sociales fut le

---

<sup>129</sup> John Locke, dans *Essais*, livre II, chapitre VI, disait sur l'entendement : « le pouvoir de penser est appelé l'entendement, et le pouvoir de vouloir est appelé volonté.

<sup>130</sup> L'ambiguïté dans l'utilisation de ces deux termes tient probablement du fait que la raison se situe à un degré supérieur de l'entendement pour certains philosophes. Emmanuel Kant précisera dans *Critique de la raison pure* : « Toute notre connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement, et finit par la raison. » Deuxième division, Dialectique transcendantale, Introduction II A, p. 306. Il n'est pas certain que Pinel ait été influencé par Kant, toutefois, l'entendement était conçu comme des jugements : « Comme nous pouvons ramener tous les actes de l'entendement à des jugements, l'entendement en général peut être représenté comme une faculté de juger. » *Ibid*, chapitre I, première section : De l'usage logique de l'entendement en général, p. 130. Les actes de l'entendement donnent un caractère réfléchi aux sensations, ce que Pinel soulève dans ses observations. L'aliéné n'est donc plus dans une fureur dominée par ses passions, ni complètement irréfléchi. Pinel nous dira que même durant ces accès, certains aliénés conservent leur faculté de jugement. Il en va de même pour Descartes pour qui l'âme serait cette chose unificatrice des passions (de l'âme) et du corps, alors que la pensée serait une instance qui, par le processus de la raison, s'élèverait du corps.

<sup>131</sup> L'idée de séquestration évoque non seulement un contrôle mais aussi une prise en otage du sujet par la société. Il apparaît que l'exercice du contrôle de l'intériorité du sujet par la société et par la science se met en place, s'insinue à l'intérieur même du sujet, notamment par le simple désir d'intervenir sur l'âme, de protéger la société de même que les biens des aliénés durant leur internement.

levier qui permit à Pinel d'asseoir encore plus ses idées sur l'aliénation et les manies ayant pour origines des causes autres qu'anatomiques.

Quelle époque d'ailleurs plus favorable que celle des plus grands orages de la révolution, toujours propres à donner une activité brûlante aux passions, ou plutôt à produire la manie sous toutes ses formes. Les vices du local de l'hospice, une instabilité continuelle dans les administrations, et la difficulté d'obtenir souvent les objets nécessaires, furent loin de me rebuter. Je trouvai un très-heureux supplément dans le zèle, l'intelligence et les principes d'humanité qui animoient le concierge, un des hommes les plus expérimentés dans l'art de diriger les aliénés, et le plus propre, par sa fermeté courageuse, à maintenir un ordre invariable dans l'hospice. Ce sont ces circonstances qui, bien plus que frivole essai qu'on peut faire de nouveaux remèdes, donnent du prix à mes observations, car la manie, comme dans beaucoup d'autres maladies, s'il y a un art de bien administrer les médicaments, il y a un art encore plus grand de savoir quelquefois s'en passer<sup>132</sup>.

Pinel ne néglige pas les effets des événements sociaux et politiques sur la vie affective du sujet. Ils pèsent d'un poids peut-être identique à celui des événements de la vie privée. Il perçoit également, à travers l'attitude relationnelle entre le « patient » et le personnel, un enjeu curatif comme nous pouvons le constater dans son propos sur le concierge. S'ajoute une critique substantielle du modèle médical traditionnel de son époque, qu'il juge réduit à une simple description et à un traitement archaïque, telles les saignées ou encore l'utilisation trop étendue d'une médication aux effets inconnus (préoccupations très actuelles encore de nos jours). Il fait la preuve que l'usage d'un « caractère conciliant », d'une fermeté douce et compatissante est bénéfique dans le traitement de l'aliénation mentale. Enfin, il invite à la prudence dans l'utilisation des médicaments, à l'observation sensible aux contextes d'apparition de la manie<sup>133</sup>, à la relativisation des catégorisations et à la prise en compte de l'histoire.

Toutefois, malgré ses travaux considérables, Pinel se situe au carrefour d'un empirisme sensualiste et d'une phrénologie naissante, ce qui produira une certaine confusion<sup>134</sup>. Ses études embryonnaires sur la catégorisation des différentes affectations

---

<sup>132</sup> Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, op. cit., p. 9-10.

<sup>133</sup> Sachant que certains débats tournent autour du fait que ce soit Esquirol plutôt que Pinel qui ait été le premier à faire preuve d'un sens moderne de l'observation, je m'appuie sur le fait que Pinel ait formulé les bases principielles qui permettent d'envisager la naissance de la psychiatrie moderne. Gladys Swain, *Le sujet de la folie*, op. cit., p. 71.

<sup>134</sup> Descartes localisait le siège de l'âme ailleurs que dans une zone précise du cerveau : « Il est besoin de savoir que, bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en

de l'âme permettront une ouverture idéologique incontestable, mais ne pourront toutefois se maintenir longtemps au vu de l'évolution des connaissances organicistes et des cadres épistémologiques qui les accompagnent<sup>135</sup>.

En plus de révolutionner les pratiques asilaires, l'influence de Pinel, comme nous l'avons vu, aura pour effet d'attribuer à l'aliénation des dispositions positives particulières. Ce ne sont plus tant sans doute la figure du génie que l'exaltation de certains attributs, soit les qualités humaines « supérieures » que sont la sensibilité, la lucidité et la vérité sur les choses sensibles du monde.

C'est assez dire que les hommes doués d'une imagination ardente et d'une sensibilité profonde, ceux qui peuvent éprouver les passions les plus fortes et les plus énergiques, ont une disposition plus prochaine à la manie ; réflexion triste, mais constamment vraie, et bien propre à intéresser en faveur des malheureux aliénés. Je ne puis que rendre un témoignage éclatant à leurs qualités morales. Nulle part, excepté dans les romans, je n'ai vu des époux plus dignes d'être chéris, des pères plus tendres, des amans plus passionnés, des patriotes plus purs et plus magnanimes, que dans l'hospice des aliénés, dans les intervalles de raisons et de calme, et l'homme sensible peut aller chaque jour y jouir de quelque scène attendrissante<sup>136</sup>.

Ces qualités morales, qui rendent particulièrement attachants à ses yeux les « malheureux aliénés », seront propices au développement des connaissances. Ainsi, Pinel s'emploiera-t-il à poursuivre l'analyse faite par Condillac sur les origines de l'entendement. Ses observations l'amèneront à démontrer non seulement le caractère

---

laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres. Et on croit communément que cette partie est le cerveau, ou peut-être le cœur : le cerveau, à cause que c'est à lui que se rapportent les organes des sens ; et le cœur, à cause que c'est en lui qu'on sent les passions. Mais, en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le cœur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite (la glande pinéale), située dans le milieu de sa substance, et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande. *Les passions de l'âme*, art. 31, p. 977. Et *l'Homme*, *ibid.*

<sup>135</sup> Si Pinel avait mis en évidence le rôle déterminant des « causes morales » dans la genèse de la folie et des principes en découlant quant aux perspectives et aux moyens d'un traitement proprement psychique, l'orientation dominante d'un modèle d'explication organiciste fera basculer la recherche autour des années 1850 pour s'imposer peu à peu et régner de manière à peu près exclusive. Les maladies de l'esprit sont alors des maladies du cerveau, souligne Gladys Swain dans *Le sujet de la folie : naissance de la psychiatrie*, p. 60.

<sup>136</sup> Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, *op. cit.*, p. 15-16.

intermittent des accès de la manie mais également les degrés de ses manifestations. Il ira jusqu'à exclure toute idée d'altération de l'entendement pour certains aliénés.

On sait que Condillac, pour mieux remonter, par l'analyse, à l'origine de nos connaissances, suppose une statue animée, et successivement douée des fonctions de l'odorat, du goût, de l'ouïe, de la vue et du tact, et c'est ainsi qu'il parvient à indiquer les idées qui doivent être rapportées à des impressions diverses. N'importe-t-il point de même à l'histoire de l'entendement humain de pouvoir considérer d'une manière isolée ses diverses fonctions, comme l'attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, l'imagination, la mémoire et le raisonnement, avec les altérations dont ces fonctions sont susceptibles ? Or un accès à la manie offre toutes les variétés qu'on pourroit rechercher par voie d'abstraction. Tantôt ces fonctions sont toutes ensemble abolies, affaiblies, ou vivement excitées pendant les accès ; tantôt cette altération ou perversion ne tombe que sur une seule ou plusieurs d'entre elles, pendant que d'autres ont acquis un nouveau degré de développement et d'activité qui semble exclure toute idée d'aliénation de l'entendement<sup>137</sup>.

Mais, outre ces considérations tirées du *Traité des sensations* de Condillac, ainsi que des diverses théories du sujet qui, depuis Descartes, se profilent en toile de fond à travers les réflexions de l'homme et de la nature, l'idée que la société est elle-même propice à créer de la manie commence à se faire jour. Comme nous l'avons vu, le contexte révolutionnaire animé par les idéaux de justice, la volonté d'abolir les inégalités sociales et de transformer l'ordre du monde, va constituer le socle référentiel des nouvelles institutions publiques dont les asiles.

Au principe d'altération intermittente de la capacité d'entendement, Cabanis ajouta l'idée que l'aliénation est le fruit de « passions factices » engendrées par une société injuste et corrompue, dont les inégalités sociales les plus criantes font des plus démunis, des victimes. La pauvreté, les écarts sociaux, le manque d'éducation deviennent des facteurs constitutifs de l'aliénation que l'État moderne doit vigoureusement combattre. Cette thèse trouve son corollaire avec Rousseau qui conçoit comme fondamentalement bonne la nature de l'homme, et qu'à lui seul, l'effet de la société peut corrompre l'humain<sup>138</sup>. Il est difficile de savoir quelle aurait été l'issue de toutes les réflexions et les expériences sur la manie en dehors du contexte révolutionnaire, mais il

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 21-22.

<sup>138</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Nathan, 1981.

ne fait aucun doute que cette période politique aura été particulièrement féconde pour l'institutionnalisation de la science naissante que sera la psychiatrie en Occident.

Le projet asilaire s'inscrit en effet dans le nouvel horizon épistémique qui s'annonce dès 1750 avec les premiers héritiers français de Bacon, de Newton et de Locke. Mythiquement, la Révolution française, avec ses déboires et ses terreurs, n'est, aux yeux de ses gestionnaires, que le moment politique d'une révolution historique profonde qui porte en elle la promesse d'un nouvel ordre du Savoir susceptible, dans ses applications pratiques, de révolutionner l'ordre du monde. Inspirée par l'*Encyclopédie* et par les Lumières, tributaire des thèses les plus « progressistes » de Descartes, celles du doute et de la méthode, s'alimentant au sensualisme de Condillac aussi bien qu'au naturalisme de Linné, de Buffon, de Cuvier et de Boissier de Sauvage, cette promesse parvient aux intellectuels de la Révolution, aux idéologues comme les appellera Destutt de Tracy, qui prônent, contre l'ordre décadent de la métaphysique et de la monarchie de droit divin, l'humanisme, l'empirisme et l'intervention toute puissante de l'État, à la fois gage de progrès des sciences, fondement de la réforme de l'éducation et des mœurs et source de la postérité et du bonheur de la Nation. Pinel et Cabanis font respectivement partie de la première et de la seconde génération de ces Idéologues, de ces « déraisonneurs » comme les appellera plus tard cyniquement Bonaparte. Aux côtés d'autres médecins comme Broussais, Bichat et Itard, mais aussi aux côtés de Lagrange, de Lamarck, de Laplace, de Lavoisier, de Volney, de Condorcet et de Destutt de Tracy, ils comptent parmi ces scientifiques et ces philosophes politiquement engagés qui se chargeront de prendre en main le destin des nouvelles institutions, celles en particulier de la Santé et de l'Instruction publique<sup>139</sup>.

## **2. La folie porteuse de langage et la découverte de la dynamique intrapsychique**

Contrairement à Condillac, Locke distingue deux sources d'où proviennent les idées : l'une provenant directement des sensations éprouvées et l'autre, d'une élaboration des sensations (les sens et la réflexion) qui donnera naissance aux pensées. Pour Condillac la réflexion n'est que la sensation même, et la réflexion est moins la source des idées que le canal par lequel elles découlent des sens. Le jugement, la réflexion, les passions, toutes les opérations de l'âme ne sont que des sensations qui se transforment différemment<sup>140</sup>. Condillac attribue une fonction spécifique au langage, au désir et à la mémoire. Selon lui, la mémoire est une sensation conservée, parce que plus forte et plus vive. Elle demeure tel un souvenir qui va permettre, une fois réactivé, de percevoir différemment et de teinter la sensation actuelle. Cette commutation des deux sensations donne la notion du temps, et la

---

<sup>139</sup> André Paradis, « De Condillac à Pinel ou les fondements philosophiques du traitement moral », *Revue philosophique*, vol. XX, N° 1, printemps 1993, p. 80-81.

<sup>140</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations*, *op. cit.*, p. 290-291.

mémoire ne serait qu'une sensation transformée. Ces deux sensations ou attentions mettent en place la comparaison (différence et ressemblance), l'une s'exerçant par la mémoire et l'autre, par les sens. « Bientôt la mémoire nous rappelle l'objet que nous croyons pouvoir contribuer à notre bonheur, et dans l'instant l'action de toutes nos facultés se détermine vers cet objet. Or cette action des facultés est ce que nous nommons *désir* ». <sup>141</sup> Si le désir pour Locke est associé au manque et à l'inquiétude provoquée par l'absence d'une chose qui donnerait du plaisir si elle était présente, pour Condillac, le désir est une action du même ordre que l'entendement. Le désir se trouve être le pivot qui, tout en étant provoqué par l'inquiétude que cause le manque, détermine l'action du corps.

Que faisons-nous en effet lorsque nous désirons? Nous jugeons que la jouissance d'un bien nous est nécessaire. Aussitôt notre réflexion s'en occupe uniquement. S'il est présent, nous fixons les yeux sur lui, nous tendons les bras pour le saisir. S'il est absent, l'imagination le retrace, et peint vivement le plaisir d'en jouir <sup>142</sup>.

Le langage a non seulement la fonction d'expression des pensées mais aussi le rôle primordial dans la formation même des idées de réflexion. Cette conception originale du langage, Condillac l'a élaborée en s'interrogeant sur le chaînon manquant dans la théorie des sensualistes : celui qui relie les impressions sensibles (les pensées premières) aux pensées réfléchies. Sans le langage, l'homme ne pourrait atteindre l'abstraction et la combinaison des idées. C'est là pour Condillac l'essentielle distinction entre l'homme et l'animal. Au-delà du langage dit d'action, où l'on peut constater la liaison entre le geste, le son, le cri et les sensations, le langage articulé comme moyen privilégié de communication est un ensemble de signes institutionnalisés créés par l'homme. Même si le langage est en quelque sorte instinctif chez l'humain, les règles de la langue sont indépendantes de l'individu qui emprunte des mots et des idées externes pour exprimer des sensations internes. Cette conception déjà débattue entre Descartes et Hobbes, établit une sorte de métalangage ou d'une pensée réfléchie à l'opposé d'une « pensée » (ou âme) qui demeurerait dans l'ordre de l'imaginaire ou dans le corps organique. Ainsi, l'imagination et son propre langage, parfois inaptés à l'élaboration et aux idées réfléchies, deviendront la force subjective et plus tard « inconsciente » à la base des actions « volontaires ».

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p 294.

Déjà perceptible chez Nietzsche (1844-1900) et Arthur Schopenhauer (1788-1860) la notion d'inconscient, comme force d'une dimension inconnue qui gouverne la conscience, sera élaborée par Freud dans le cadre de sa théorie. Pour Schopenhauer le corps est parlant, il est une représentation au même titre que n'importe quel objet du monde extérieur. Le mouvement et la volonté de mouvement sont « une seule et même chose », donnés de manière différente, en l'occurrence sous forme de volonté de représentation. L'action du corps n'est rien d'autre que l'acte objectivé, c'est-à-dire l'acte de la volonté entrée dans la contemplation. Pour Schopenhauer, la volonté est irrationnelle, aveugle et absurde : comme obscure aspiration, elle correspond à un non-accomplissement, à un manque qui conduit à des objectivations, une mise à distance de ce manque. Cette mise à distance fait que le monde est représentation. La conscience devient le fait humain de représenter. La conscience s'étant actualisée dans l'existence, la volonté s'est elle-même dupée d'une certaine manière, car le fait d'être pourvu d'une conscience et d'une capacité réflexive engendre aussi la liberté et donc, la volonté de pouvoir se nier elle-même. Il est difficile de savoir si Freud a été influencé par les conceptions de la volonté de Schopenhauer, mais la conception freudienne d'une dynamique intrapsychique et des rapports à la réalité du sujet est de toute évidence très proche. En effet, la conception de la volonté, comme force intérieure qui échappe à une approche rationnelle et qui détermine fondamentalement les actions humaines, présente une grande similitude avec la description de l'inconscient freudien. Freud trouvera dans le fondement de la psychanalyse et dans sa théorie de l'inconscient, les motifs et les mécanismes de fonctionnement inaccessibles à la détermination par soi-même et à l'auto-évaluation de la volonté, de l'action et de la pensée humaine. On peut également trouver chez Nietzsche une certaine similitude dans son analyse des valeurs comme étant autant de manifestations et de produits non perçus comme tels de la « volonté de puissance ».

Ces différentes notions que sont le désir rattaché au manque et la mémoire comme la réactualisation de souvenir inspireront plusieurs praticiens de l'âme devenus à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, psychiatres, neurologues, psychologues, psychanalystes, etc. Elles permettront de comprendre, entre autres, la nature du délire comme étant un écran au vide et à l'absence.

La psychanalyse est, par essence, une expérience de l'absence. Absence à laquelle les psychanalystes s'empresment habituellement de donner une cause : l'objet perdu. Ou bien ils la réduisent à des figures repérables : la séparation, le deuil, la castration. Mais n'est-ce pas là oublier que la moindre de nos « représentations » est déjà la relique d'une absence, que tout ce que nous appelons psychisme est tissé par l'absence<sup>143</sup>?

Aussi, les multiples analyses pour distinguer les niveaux de langage en relation avec les différents modes de la pensée humaine ouvriront un champ d'investigation de l'âme et du corps comme un langage à décrypter afin de connaître les nœuds à la source des ratés de la communication, du repli du sujet sur lui-même et de la symptomatologie comme manifestations langagières du corps parlant, autrement que par la parole et la représentation.

Le terme de « névrose » introduit par un médecin écossais, W. Cullen, vers 1777, entrera dans l'usage courant à partir du XIX<sup>e</sup> siècle pour désigner l'idée de trouble fonctionnel. Ce terme évoque la « maladie des nerfs »<sup>144</sup> et définit les affections caractérisées par des troubles affectifs et émotionnels, tels que l'angoisse, les phobies, les obsessions et l'asthénie<sup>145</sup>. On comprend dès lors que la douleur morale a un degré de réalité semblable à la douleur physique et qu'elle est à la source de l'hallucination et du délire. La mélancolie étant la maladie par laquelle commence en général la folie.

---

<sup>143</sup> Pierre Férida, *L'absence*, Mayenne (France), Gallimard, 1978, page couverture arrière (coll. Connaissance de l'inconscient).

<sup>144</sup> Le terme de « maladie des nerfs » tel que la dépression nerveuse a été longtemps utilisé en psychiatrie; durant le XIX<sup>e</sup> siècle, était l'axe d'appréhension de la maladie mentale. La neurologie moderne fondée par Jean Martin Charcot tire, elle aussi, certains préceptes des conceptions de Descartes : « enfin il faut remarquer que la machine de notre corps est tellement composée, que tous les changements qui arrivent au mouvement des esprits peuvent faire qu'ils ouvrent quelques pores du cerveau plus que les autres, et réciproquement que, lorsque quelqu'un de ces pores est tant soit peu plus ou moins ouvert que de coutume par l'action des nerfs qui servent aux sens, cela change quelque chose au mouvement des esprits, et fait qu'ils sont conduits dans les muscles qui servent à mouvoir le corps en la façon qu'il est ordinairement mû à l'occasion d'une telle action. En sorte que tous les mouvements que nous faisons sans que notre volonté y contribue (comme il arrive souvent que nous respirons, que nous marchons, que nous mangeons, et enfin que nous faisons toutes les actions qui nous sont communes avec les bêtes) ne dépendent que de la conformation de nos membres et du cours que les esprits, excités par la chaleur du coeur, suivent naturellement dans le cerveau, dans les nerfs et dans les muscles, en même façon que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues. » Voir René Descartes, *Les passions de l'âme*, *op. cit.*, art. 16, p. 965.

<sup>145</sup> Le terme d'asthénie définit le manque de force, de vitalité physique et psychique, qui caractérise la dépression. La neurasthénie sera dite « dépression nerveuse ».

Charcot (1825-1893), professeur et neurologue, fait œuvre de pionnier dans le domaine des localisations cérébrales et initie une clinique de la névrose hystérique. Sa réputation attire des étudiants de partout à travers le monde, dont Freud, en 1885. Charcot instituera le terme « d'automatisme ambulateur » pour la maladie qui affecte les névropathes tels l'hystérique, l'épileptique et le neurasthénique. Cette désignation d'automatisme ambulateur fait ressurgir les métaphores utilisées notamment par Descartes pour définir les représentations du corps de l'homme-machine. « L'automate ambulateur est un vivant-machine qui part n'importe où, n'importe quand, marche et agit de manière monotone et somnambulique jusqu'à l'épuisement : un vagabond considéré jusqu'à Freud comme un être régressif, sauvage, dégénéré<sup>146</sup> ». Sous cette description du vagabond et de l'automate ambulateur, et ce, malgré les avancées considérables de la médecine moderne naissante, nous retrouvons sans conteste les traces d'un imaginaire rattaché à l'errance et à « l'homme sans destin » du Moyen-Âge, accompagné de son lot de valences négatives. À cette description mécaniste du corps, déjà présente à l'âge classique, le concept d' « automate ambulateur » ajoute un élément psychologique qui, émergeant dans le contexte sociologique de l'ère de l'industrialisation en Europe, influencera les représentations du corps et de l'homme, notamment à travers le discours contemporain de la « fonctionnalité » du sujet comme mode « normal » d'existence<sup>147</sup>.

Dans la catégorie de névroses, on range à cette époque des affections mentales auxquelles on attribue une origine organique précise, dite « fonctionnelle », c'est-à-dire sans inflammation ni lésion de l'organe. Mais où la douleur désigne une origine héréditaire et physiologique. Toutefois, Charcot verra plus tard dans l'hystérie une origine traumatique ayant un lien avec le système génital, une hypothèse que Freud reprendra, sans pour autant rattacher ce symptôme à une maladie organique.

En pleine période romantique, Freud (1856-1939) voit dans la souffrance morale une conscience aiguë et tragique. De formation neurologique et rigoureusement attaché à la pensée scientifique dominante (matérialiste et positiviste), lui-même n'accorde de valeur, dans les années 1880 qu'à l'observation et récuse toute forme de spéculation.

---

<sup>146</sup> Encyclopaedia Universalis, France, 2002, sous « Jean Martin Charcot ».

<sup>147</sup> Charlie Chaplin a su transposer avec génie à l'écran cette représentation de l'homme automate dans *Les temps modernes*.

Toutefois, sa rencontre avec Charcot et, plus exactement, avec les « nerveux », ces malheureux peu dignes d'intérêt médical qui résistent à toutes les thérapeutiques, provoque son esprit curieux qui, longtemps soupçonné d'hérésie par ses confrères, donnera naissance à une science jusqu'alors inédite. Freud, on le sait, s'attardera aux notions de conscience et d'inconscience, différentes de celles des philosophes, pour définir la psyché dans ses rapports obscurs avec l'instinct, la volonté, les souvenirs refoulés et les désirs interdits, formulant ainsi les fondements de la névrose et de la théorie psychanalytique. À partir des années 1895, il élabore une nouvelle conception de l'appareil psychique, à l'image mécaniste de transfert de forces et de tensions internes entre les différentes instances de la psyché humaine. Pour Freud, la psychopathologie lui sert en quelque sorte de laboratoire, une forme de miroir grossissant de tout ce qui est en jeu en tout un chacun, dit « normal ». Dans ce sens, il s'inscrit en continuité avec Pinel qui voyait dans la manie un vaste chantier de connaissance de l'entendement humain. La conscience aigüe deviendra pour Freud, non pas la conscience rationnelle du philosophe ou du scientifique positiviste, mais la conscience de l'existence d'une autre zone souveraine, laquelle réside en un lieu clos, plus ou moins étanche, et qui préside toutes nos actions, celle qu'il nommera l'inconscient. Pour Freud, le névrosé raisonne logiquement, mais sa logique doit être perçue en relation avec son histoire inconsciente, que ses actes manqués, ses lapsus et ses rêves révèlent à son insu. L'inconscient étant conçu comme un langage, il importe d'en décrypter le sens et les significations propres à chaque sujet. Il existe pour Freud une double dynamique intrapsychique, la première étant intersubjective entre « deux inconscients » qui se rencontrent, ce qui fait la particularité d'une relation entre deux personnes et la deuxième, à l'intérieur même du sujet, entre ses trois instances psychiques qui interviennent entre elles de manière dynamique (système conscient, système préconscient et système inconscient).

Derrière les causes avouées de nos actes, il y a sans doute les causes secrètes que nous n'avouons pas, mais derrière ces causes secrètes il y en a de beaucoup plus secrètes encore, puisque nous-mêmes les ignorons. La plupart de nos actions journalières sont l'effet de mobiles cachés qui nous échappent<sup>148</sup>.

---

<sup>148</sup> Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981, p. 128.

Avec Freud et Janet<sup>149</sup> (1859-1947), le fait psychologique n'est ni spirituel ni corporel ; il se pense dans le corps tout entier. Le corps se met à « parler » et produit les signes d'un langage dont il importe au plus haut point de déchiffrer la grammaire. Cette dimension du corps parlant apportera une nouvelle sensibilité du « soi » et ouvre la voie aux inquiétudes intimes et aux interrogations identitaires, note Ehrenberg<sup>150</sup>. Dès lors, le sujet observe de plus en plus son image de l'extérieur (démocratisation du portrait, diffusion des miroirs, naissance de la photo) et s'étudie de l'intérieur (monologue du journal intime, conversations secrètes avec des interlocuteurs muets).

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, le sujet moderne s'affranchit de plus en plus sur le plan politique, intellectuel et économique. Le développement technologique amène la perception d'un changement du monde. C'est l'essor des moyens de transport (train, tramway, voiture, etc.), de la richesse et du luxe (grands magasins à rayons), du rôle des masses dans la politique, du déclin de la religion, de l'éclatement de la littérature et des expressions artistiques qui explorent les profondeurs de l'âme humaine : cas pathologiques, psychopathes sexuels et problèmes révolutionnaires -- ce qui donne libre cours à l'expression tragique, à l'ambition de faire son chemin et de se libérer de la tradition, souligne encore Ehrenberg. La neurasthénie, aussi appelée la maladie des nerfs, apparaît dans ce contexte mouvant, qui renvoie l'Homme à une représentation intellectuelle et réfléchie de lui-même, ce qui confère du même coup à cette maladie une certaine valeur positive, parfois même idéalisée. Aux représentations du romantisme du début du XIX<sup>e</sup> siècle s'ajoutent les désillusions face à un monde difficile à changer, une nostalgie par rapport aux idéaux révolutionnaires déçus. Le neurasthénique (que l'on nommera plus tard névrotique) devient la personnification même du héros romantique, dans son exaltation face à un réel opaque et ses désillusions. Il incarnera la figure moderne

---

<sup>149</sup> Pierre Janet, proche de Freud sur plusieurs points, en particulier l'importance de la sexualité dans la pathogénie des névroses, sera tenu dans l'ombre de la psychanalyse et de la psychologie pavlovienne alors dominantes. Janet avec son hypothèse de l'existence d'un subconscient étudiera principalement les névroses, la psychologie des conduites et la psychopathologie sociale, dont la notion de *socius*, image de soi, et les problèmes de croyance morbide liés au délire de persécution. Sur le plan des névroses, il isolera une nouvelle entité morbide, la psychasthénie, que Freud théoriserait sous le terme de névrose obsessionnelle. Son ouvrage, *L'automatisme psychologique* (1889) traduit bien son ancrage dans son époque. S'il existe certaines similitudes avec les théories de Freud, ses conceptions psychiques de forces dynamiques sont vues en relations entre le sujet et l'image sociale que le sujet entretient. La dépression sera envisagée comme un trouble de la personnalité intra-psychique dû à un conflit interne provoqué par un sentiment d'infériorité.

<sup>150</sup> Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, op cit.

de l'homme doué d'une lucidité et d'une trop grande sensibilité qui le poussent au désespoir et au surmenage. La neurasthénie apparaît en outre à l'époque victorienne, temps où le code de valeurs dominantes ajoute une dimension oppressive aux conduites et aux obligations morales des sujets. Dans un tel contexte, la souffrance vécue exprime quelque part une forme de subversion subjective. Ce nouvel héros exerce une fascination et dans un mouvement d'affaiblissement des hiérarchies sociales traditionnelles et d'une culture de masse, cette figure deviendra un modèle d'être qui se profilera à travers l'ensemble du tissu social<sup>151</sup>.

Cette « nouvelle maladie » de la fatigue de l'être liée à la modernité, sera vue peu à peu comme une maladie sociale : son aspect épidémique soulèvera de grandes inquiétudes dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Le fait d'être vue comme une maladie sociale ouvrira la voie à l'action et on ne pensera plus cette maladie particulière comme la résultante d'une hérédité inéluctable. L'Homme acquiert du pouvoir par sa volonté et son action, le dicton populaire le dit bien : « Lorsqu'on veut on peut ». Toutefois, si on reconnaît chez le sujet des dispositions intérieures qui lui permettent d'influer sur les forces adverses et de lutter contre les oppressions sociales, on constate cependant l'effet inverse : l'impuissance humaine devant l'étendue de l'action à mener. Devant les idéaux déçus et les sentiments d'impuissance, ce n'est plus tant la paresse qui devient la cause des « maladies de la volonté » que la fatigue et le surmenage. Une nouvelle forme d'appréhension de la maladie se fait jour, qui n'est plus associée à des causes négatives (comme par exemple la paresse) mais à des causes concrètes, réparables et matérielles. La neurasthénie, après le mythe du héros romantique, devient la nouvelle figure mythique de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Il n'est pas étonnant que dans une culture de masse en processus de constitution, cette figure idéale se soit propagée à une vitesse épidémique et fera d'elle la maladie emblématique au début du XX<sup>e</sup> siècle.

Léon Binswanger parle en 1896 du « lien serré entre cette maladie (la neurasthénie) et la vie moderne, la chasse effrénée à l'argent et aux possessions, les progrès formidables du domaine technique qui ont rendu illusoire tous les obstacles temporels et spatiaux à la circulation ». Krafft-Ebing évoque en 1895 les

---

<sup>151</sup> Il existait déjà une certaine idéalisation des comportements exacerbés par les passions, surtout chez les femmes, dans les classes dominantes comme dans l'aristocratie et la bourgeoisie. Avec la culture de masse, cette idéalisation s'étendra non seulement à travers les couches sociales mais aussi aux hommes chez qui on commence à découvrir des caractéristiques hystériques à partir de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

transformations qui se sont produites au cours de ces dix dernières années dans les « nations civilisées » et « ont modifié considérablement profession, position civique et propriété et cela aux dépens du système nerveux qui doit satisfaire à l'accroissement des exigences sociales et économiques en multipliant la dépense d'énergie tout en ne pouvant récupérer que trop insuffisamment. » [...] Ce que le combat pour la vie exige de productivité de la part de l'individu s'est considérablement accru; il ne peut y satisfaire qu'en déployant toutes ses forces intellectuelles; en même temps, les besoins de l'individu se sont élevés, et ses prétentions à jouir de la vie se sont élevées dans tous les milieux; un luxe sans précédent s'est propagé à des couches de la population qu'il ne touchait pas du tout auparavant. » C'est dans ce contexte que la neurasthénie se répand à grande vitesse [...] Le nom de neurasthénie est alors dans toutes les bouches, c'est la maladie à la mode<sup>152</sup>.

Mais cette épidémie est aussi attrayante! Ce n'est plus la figure du vagabond qui est ici évoquée, mais celle de l'intellectuel et du bourgeois en proie à un malaise et aux prises avec un combat douloureux. Si le rêve et la vérité avaient permis une intériorisation de certains aspects de la folie chez les penseurs de la Renaissance, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle on voit dans la douleur morale une sourde conscience du monde. Cette interrogation n'est plus l'apanage d'un petit nombre d'intellectuels mais désormais celle d'une catégorie sociale élargie par la démocratie, l'expansion économique et le nivellement progressif des classes sociales. Avec la neurasthénie, dont la description nosologique se rapproche de la dépression, on peut dire à certains égards que l'éloge du romantisme est à son apogée<sup>153</sup>.

### 3. Nouvelle efficacité thérapeutique : le biochimique

Entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, l'Europe et l'ensemble des pays occidentaux seront marqués par les deux guerres mondiales qui fragilisent comme jamais auparavant les idéaux de la Modernité. Le progrès technologique est mis au service des moyens de guerre. La « fatigue de l'homme moderne » s'intensifie devant le nombre effarant de pertes humaines, la puissance destructrice de l'homme vis-à-vis de lui-même et la déchéance du politique. Les idéaux d'émancipation de l'homme vis-à-vis des lois de la

---

<sup>152</sup> Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>153</sup> « Si un malade, écrivait Beard, se plaint d'un malaise général : affaiblissement de toutes ses fonctions, manque d'appétit, fragilité persistante dans le dos et la colonne vertébrale, douleurs névralgiques fugaces, hystérie, insomnie, hypocondrie, manque d'intérêt pour un travail manuel suivi, maux de tête aigus et épuisants et autres symptômes analogues sans présenter de signes d'anémie ni de maladie organique, alors on a quelque raison de supposer [...] que l'on a affaire à un cas typique de neurasthénie. ». Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, *op. cit.*, p. 46. Dans cette description, on constate que déjà à cette époque, la neurasthénie était une notion fourre-tout englobant hystérie, hypocondrie et mélancolie.

nature, grâce à la technologie et au progrès économique sont entachés par le totalitarisme politique et, à partir des années cinquante, s'ajoute la menace nucléaire. Une conscience aiguë de la fragilité du politique et sa difficulté à protéger la vie se fait jour. Cette conscience apporte sur la scène politique et intellectuelle un regain de vitalité idéologique mais témoigne d'un désintérêt pour le politique. Les slogans de la première génération, tels que : « faire l'amour et non la guerre » dans les années de la guerre du Vietnam l'expriment clairement. Les mouvements opèrent sur la scène sociale des changements en profondeur et ont pour effet de miner toutes les formes d'autorité.

Parallèlement, la science se met au service de la vie quotidienne pour libérer l'homme des conséquences néfastes de sa liberté. Ainsi en va-t-il de la pilule anticonceptionnelle et de la pilule « du bonheur » mises sur le marché à la fin des années soixante. La psychiatrie biologique se développera au rythme de la découverte de nouveaux médicaments. L'essor de la neurobiologie aura pour effet d'accroître le recours et l'efficacité des nouveaux psychotropes. En quelques décennies, de l'homme humoral de l'Antiquité, nous voilà passés à l'homme « réfléchi » par un système nerveux.

\*\*\*

Si Pinel avait marqué une révolution paradigmatique dans le monde asilaire, Descartes, avant lui, nous l'avons vu, avait instauré les prémisses d'un changement conceptuel dans la compréhension des mécanismes et des mouvements du corps et avec lui, on quittait la représentation humorale en relation avec les affections de l'âme. Dans *les Passions de l'âme*, Descartes élabore ses conceptions du corps en relation avec l'âme qui feront rupture avec la théorie des humeurs traditionnelles de son temps, lesquelles remontaient à l'Antiquité. Les humeurs, qui autrefois étaient conçues comme des liquides (comme par exemple la bile noire) dont l'excès, l'atrabile, produisait des affections de type mélancolique (la mélancolie étant l'ancien mot grec pour désigner la bile noire), étaient vues comme une relation causale entre un désordre biologique et psychique. Descartes rejette l'idée que les passions soient rattachées aux deux seuls et grands principes que sont les désirs (*concupiscible*) et les humeurs (*irascible*), radicalisant ainsi l'idée que la folie n'est pas le péché qui affecte l'âme. En associant la maladie à un conflit entre l'âme et le corps « tout trouble en l'âme vient du corps, tout conflit qui paraît

intérieur à l'âme n'est que conflit entre l'âme et le corps<sup>154</sup> », il s'emploiera à animer le corps mécanique par des articulations, ce qui constituera les prémisses de la physiologie. En physicien, il examine les rapports entre l'âme et le corps sous l'angle d'une représentation d'un corps qui se meut grâce aux nerfs, sorte de tuyaux animés par *des esprits animaux* qui transmettent les passions à la glande pinéale. Il développe une théorie de l'âme unie à un corps où tout s'explique par l'étendue et le mouvement. L'âme, tantôt chose qui ressent et pense, tantôt médiation entre les pensées reçues du dehors et jaillies du dedans, revêt un caractère dynamique. Il élabore sa théorie « unificatrice » du corps et de l'âme dont le lieu de jonction réside dans le cerveau (dans la glande pinéale) vu comme le siège de l'âme<sup>155</sup>. En étudiant les différentes caractéristiques des mouvements et des réactions, il développe sa théorie de la nature en relation avec l'habitude. Cette analyse lui permet d'entrevoir différents modes réactionnels, dont ceux créés par la répétition et l'instinct en tant que réflexe<sup>156</sup>. Mentionnons, parmi ses nombreux exemples, celui du chien non dressé comparé à celui dressé pour la chasse, ce dernier développant des comportements non instinctifs, des comportements appris et acquis. Autre exemple : la douleur d'une brûlure qu'on peut annuler par la volonté. Il assoit sa théorie de la volonté qu'il met en relation avec la liberté. Cette relation lui donne à penser que la nature peut être défaire et par conséquent, notre état passionnel transformé. « Je puis défaire ce que mon histoire a fait de moi, et, dans une certaine mesure, ce que la nature a fait de moi, puisque la nature passionnelle est, en son essence, analogue à l'histoire et à l'habitude<sup>157</sup> ».

Et on peut remarquer la même chose dans les bêtes ; car encore qu'elles n'aient point de raison, ni peut-être aussi aucune pensée, tous les mouvements des esprits et de la glande qui excitent en nous les passions ne laissent pas d'être en elles et d'y servir à entretenir et fortifier, non pas comme en nous, les passions, mais les mouvements des nerfs et des muscles qui ont coutume de les accompagner. Ainsi, lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle ; et lorsqu'il oit tirer un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir ; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants en telle sorte que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oient après, lorsqu'on tire sur elle, fait qu'ils accourent. Or ces choses sont utiles à savoir pour donner le courage à chacun d'étudier à régler ses passions. Car, puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvement du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on

<sup>154</sup> René Descartes, « Passions de l'âme » in *Oeuvres philosophiques*, tome III (1643-1650), Édition de F. Alquié, Paris, Bordas, 1989, note du traducteur p. 996 (coll. Classiques Garnier).

<sup>155</sup> René Descartes, *Les passions de l'âme*, *op. cit.*, art 33.

<sup>156</sup> La théorie de l'habitude deviendra celle du conditionnement des conduites pour le béhaviorisme.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 944.

le peut encore mieux chez les hommes, et ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire<sup>158</sup>.

Pour Descartes, la liberté est infinie et, on l'a vu plus tôt, cette notion de liberté sera reprise par Condillac en ce qui concerne l'idée selon laquelle l'homme, qui se meut par l'instinct ou par l'habitude, n'est pas libre. La liberté est la capacité de penser chez Descartes comme chez Condillac et les penseurs des Lumières, celle-là même qui amènera le sujet à faire des choix et ne pas se laisser aveugler par les illusions. Si la théorie physiologiste de Descartes en ce qui a trait au système nerveux forgera l'édification d'une nouvelle science, la neurologie au XIX<sup>e</sup> siècle, au XX<sup>e</sup> siècle les avancées de la neurologie auront pour effet de dissoudre ce potentiel de liberté chez l'homme, en faisant reposer les causes de la maladie dite nerveuse, dont la dépression, principalement sur une défaillance neurobiologique de l'individu.

C'est à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, nous l'avons vu, que les travaux en neurologie prendront une envergure considérable en créant des passerelles entre toutes les questions relatives à la folie et les maladies des nerfs, comme par exemple les *atropies musculaires*. Les travaux en neurologie permettront de localiser des centres cérébraux responsables de fonctions nerveuses spécifiques. Charcot (1825–1893) fut un des plus illustres représentants dans ce domaine. À sa suite, les recherches n'ont cessé de s'approfondir, de telle sorte que l'Homme et les maladies de l'âme seront entrevus de façon prépondérante à partir de l'angle neurobiologique : de l'homme humoral des temps jadis, nous serons passés à la fin du XX<sup>e</sup> siècle à l'homme neuronal, ainsi que le diront Changeux et Vincent.

Les humeurs ont [...] régné pendant des siècles, offrant un support métaphorique irremplaçable à la circulation des passions. Elles se sont ensuite asséchées lorsque l'imaginaire s'est déplacé vers les lieux élevés où l'âme pouvait se dorer tranquillement au soleil de l'esprit. La crainte du péché, même lavé par l'eau du baptême, tenait maintenant l'âme à l'écart des régions humides où proliféraient d'incontrôlables appétits. Le dualisme cartésien n'a fait que consacrer ce divorce. Placées entre l'âme immatérielle et le cerveau machine, les passions étaient désormais coupées des humeurs. Qu'il soit dualiste ou vitaliste, matérialiste ou spiritualiste, l'esprit scientifique de l'époque classique a besoin de tiges et de ressorts pour animer l'être vivant. La médecine systématique avec Hoffmann (1660-1742) récuse l'humorisme et parle de *striction* et de *spasmes*. La mélancolie est due à un *status*

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 995-996.

*strictus* des enveloppes du cerveau. Pour Lorry (1726-1783), la cause des troubles réside dans la plus ou moins grande fusion des fibres qui constituent l'organisme. La santé est une question de tonus des différents organes et de répartition harmonieuse de la tension des fibres (*homotonie*). Il n'y aurait rien de neuf dans cette nouvelle mouture des idées méthodistes du *laxus* et du *strictus* si les progrès de l'anatomie et de la physiologie ne venaient lui offrir le support organique sous l'espèce des fibres nerveuses. Désormais, le cerveau et ses nerfs acquièrent une primauté qui ne leur sera plus disputée, et la mélancolie peut se changer en dépression nerveuse. Que nous agissons le monde ou que nous le percevions, c'est désormais le cerveau qui est en cause. L'homme humoral cède la place à l'homme neuronal<sup>159</sup>.

Depuis la Renaissance, l'homme puisait de plus en plus sa vérité à l'intérieur de lui. Avec la naissance de l'homme « neuronal », son regard va s'infléchir encore davantage au plus profond de lui-même, avec comme toile de fond des représentations de corps mécaniques et l'idée de caractères innés et héréditaires qui auront des incidences sur les représentations futures de l'homme. Ce mouvement progressif de mutation des représentations coïncide avec l'apparition des découvertes scientifiques d'importance qui ajouteront des dimensions nouvelles aux lectures en ce qui a trait à l'Homme et sa nature. À partir de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, avec l'essor de la neurologie et plusieurs recherches biologiques, dont l'ouvrage de Charles Darwin *De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle* publié en 1859, dans lequel il expose sa théorie sur les facultés d'adaptation de l'homme face à son évolution et les travaux de Mendel (1822–1884) sur les caractéristiques transmises génétiquement, l'homme modifiera ses représentations quant à ses origines et son existence. Ces théories influenceront également tout le développement futur des connaissances de l'homme et des modèles idéologiques d'appréhension de la folie et de la maladie mentale.

Les travaux de la neurologie de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ont infléchi le regard de l'homme sur sa « nature ». Les notions d'adaptation et de génétique envahissent les domaines du savoir de même que la scène politique. La fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle marquent le commencement des idées et des politiques eugénistes ayant pour assises des justifications scientifiques. On associera de plus en plus la marginalité à des problèmes biologiques et à une inadaptation sociale plutôt qu'à des problèmes économiques et sociaux. Les critères biologiques fourniront les références pour la classification des « asociaux », tels les handicapés mentaux ou les fous, qui justifieront les politiques d'assainissement des villes. L'exclusion des fous sera vue comme moyen

---

<sup>159</sup> Jean-Didier Vincent, *Biologie des passions*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 41 (coll. Poches).

d'empêcher la transmission des « gènes » pathologiques. Cette connaissance scientifique transformée en idéologie eugéniste s'est trouvée radicalisée durant le III<sup>e</sup> Reich<sup>160</sup>.

Le fait qu'il puisse exister des « gènes » pathologiques et le fait qu'il existe une loi naturelle qui exerce une sélection des individus, la séparation des mondes -- le normal et l'anormal -- n'est plus tant la séparation naturelle exercée par Dieu que celle exercée par la Nature. Une nature devenue « déesse » surplombant la Raison qui a justifié autant l'idéologie nazie de la pureté de la race que l'exclusion et l'élimination de certains individus jugés impurs.

L'horreur de certaines utilisations de la science durant la Seconde Guerre mondiale contribuera à ébranler la conscience collective et à marquer l'imaginaire. Si la science conserve son pouvoir de fascination, elle sera cependant redoutée ou magnifiée, selon l'usage que l'on pourrait en faire : les questions eugénistes dans l'utilisation de la science ne quitteront plus le champ expectatif des découvertes biologiques.

À partir des années 50, en parallèle avec un « ébranlement » sismique sur le plan social, les premiers antidépresseurs voient le jour avec la *Clorpromazine* en 1950, la famille des *Tricycliques* en 1957 et l'*Imipramine* dans les années 60.

La découverte des deux plus anciennes classes d'antidépresseurs, les antidépresseurs tricycliques et les inhibiteurs de la monoamine oxydase remonte en effet à la fin des années 50, alors qu'on se rendit compte que certains médicaments avaient comme effet secondaire d'améliorer l'humeur des personnes dépressives. L'Iproniazid, le premier antidépresseur, avait en effet été développé pour traiter la tuberculose mais son effet antidépresseur fut rapidement remarqué et c'est pour cet usage qu'il devint très populaire à partir de 1957. Ce n'est donc que bien après qu'on ait commencé à les utiliser comme antidépresseurs que fut découvert le mode d'action de ces médicaments<sup>161</sup>.

Parallèlement, on commence sur le plan hospitalier à désinstitutionnaliser les malades mentaux et à faire de la dépression un état commun, alors que l'État se met à investir d'importantes sommes d'argent dans la recherche et que les chercheurs déploient

---

<sup>160</sup> Benoît Massin, « La science nazie et l'extermination des marginaux », *L'histoire*, n° 217, janvier 1998, p. 54.

<sup>161</sup> Louis Cossette, *Dépression et antidépresseurs*, communication personnelle, texte non publié, décembre 2005.

une énergie considérable pour maîtriser la dépression. La découverte accidentelle des premiers antidépresseurs ouvre un vaste champ de recherche et provoque un engouement chez les médecins ravis des succès de la neurobiologie et des psychotropes, ainsi que dans l'industrie pharmaceutique. La « pilule du bonheur » commence à faire son chemin grandiloquent dans l'univers médical et dans le monde en général.

L'usage des antidépresseurs repose sur l'hypothèse que les molécules qui transmettent aux influx nerveux de circuler d'un neurone à l'autre, comme la noradrénaline, la dopamine et la sérotonine, sont impliquées dans les mécanismes de l'humeur. Selon cette théorie, une carence de ces neurotransmetteurs, et particulièrement la sérotonine, conduirait à un déficit de l'activité neuronale, et donc à la dépression. [...] Les inhibiteurs de la monoamine oxydase, comme l'Iproniazid, diminuent les symptômes de la dépression en empêchant les enzymes qui détruisent la noradrénaline et la sérotonine de fonctionner normalement. Son inhibition conduit à une augmentation de ces neurotransmetteurs dans la synapse et facilite ainsi la transmission des signes entre les neurones. Les antidépresseurs tricycliques comme l'Imipramine ont au contraire pour effet de bloquer la re-capture de la sérotonine et de la noradrénaline présentes dans les synapses. En demeurant plus longtemps dans l'espace où circulent les molécules responsables de la transmission de l'influx nerveux entre les neurones, ces médicaments diminuent donc aussi le seuil où un neurone transmettra l'influx venant du neurone précédent. Les antidépresseurs les plus récents, les inhibiteurs de la re-capture de la sérotonine (Selective Serotonin Reuptake Inhibitors ; SSRI), ont pour effet de bloquer spécifiquement la re-capture de la sérotonine. Si tous les antidépresseurs ont une efficacité similaire, les médicaments de cette dernière classe, comme le Prozac, ont l'avantage de ne provoquer que très peu d'effets secondaires. Ils agissent en bloquant les mécanismes qui, normalement, recyclent la sérotonine en l'éliminant rapidement de la circulation sans modifier les autres neurotransmetteurs comme la noradrénaline<sup>162</sup>.

Ces découvertes, outre le fait de développer le courant de la psychiatrie biologique, auront pour effet de décloisonner les pratiques médicales entre les médecins généralistes et les psychiatres. Les généralistes, étant en première ligne pour recevoir les plaintes des patients, prescriront de plus en plus ces médicaments qui offrent des résultats souvent jugés spectaculaires dans un premier temps avec très peu d'effets secondaires *a priori*. Leur efficacité et leur utilisation de plus en plus sécuritaires feront rapidement d'eux les moyens privilégiés pour traiter autant l'anxiété, l'insomnie et l'asthénie, les trois plaintes les plus répandues dans les cabinets des généralistes. Ces plaintes seront, avec le temps, de plus en plus diagnostiquées comme de la dépression. La vogue de la

---

<sup>162</sup> Louis Cossette, *Dépression et antidépresseurs*, *op. cit.*

dépression atteint son sommet au cours des années 90, dit Ehrenberg<sup>163</sup>, mais de l'avis de l'OMS, elle est en croissance continue.

Subséquentement, vers la fin des années soixante, apparaît dans le monde de la psychiatrie le terme de *troubles* qui remplacera celui de maladie mentale dont le répertoire sera établi par le DSM (Manuel statistiques et diagnostics des troubles mentaux) et par la Classification Internationale des Maladies (CIM) de l'OMS. La CIM réservera le terme de maladie à toutes les autres pathologies. Depuis, le DSM et ses versions successives s'imposent comme référence internationale en matière de diagnostics pour tout ce qui relève du champ des troubles psychiatriques. Les maladies dites autrefois névroses, psychoses et leurs catégorisations entre hystérie, mélancolie, hypocondrie, névrose obsessionnelle, etc., se retrouvent atomisées en plusieurs catégories de troubles, lesquelles sont divisées en sous-catégories. Sous la grande classification de troubles de l'humeur, nous trouvons par exemple, les catégories subdivisées en épisodes thymiques : de troubles dépressifs, de troubles bipolaires, autres troubles de l'humeur, ainsi que les spécifications décrivant les épisodes les plus récents et ceux décrivant l'évolution des épisodes récurrents auxquels sont rattachés un ensemble de symptômes tels que baisse énergétique, fatigue chronicisée, faible estime de soi, difficulté de concentration, sentiment de perte d'espoir ou encore leurs contraires, surplus d'énergie, surestime de soi, etc. Les troubles anxieux, quant à eux, se trouvent définis en quatorze parties et caractérisent une altération du fonctionnement social, professionnel, ou « d'autres domaines importants » et les troubles du sommeil sont eux aussi répertoriés en quatre fonctions principales selon leur étiologie ou pas, qui caractérisent *grosso modo* toutes les anomalies de la qualité et de la quantité du sommeil et de l'horaire<sup>164</sup>. Tout autant de symptômes difficilement quantifiables objectivement et dont une « norme » pourrait difficilement être établie. Quant aux diagnostics, ils sont évalués en fonction d'une prévalence de deux symptômes sur trois en moyenne, symptômes qui se retrouvent sous plusieurs catégories et dont l'exercice consiste à quantifier le nombre de symptômes sous les diverses sections pour trouver la meilleure pondération. L'idée de troubles plutôt que de maladies, et la faillibilité des diagnostics selon le nombre prépondérant de symptômes facilitent la prescription de psychotropes sécuritaires et efficaces.

---

<sup>163</sup> Alain Ehrenberg, *La maladie mentale en mutation*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>164</sup> American Psychiatric Association, DSM IV, *op. cit.*, p. 371-513.

Entre l'efficacité des psychotropes et l'élargissement du spectre de la dépression se dresse un paysage où le confort se mélange à la notion de performance autant du côté du patient et du côté du médecin. La moindre plainte est ainsi irradiée et le grand malheur perdu dans la vague des sentiments tristes.

Le philosophe Philippe Pignarre s'interroge à juste titre sur l'augmentation du nombre de déprimés en parallèle avec la mise en marché de nouveaux antidépresseurs. Il y répond ainsi :

Qu'est-ce qui change quand le médecin a appris à aborder un patient avec, dans la tête, la question (monotone) : Quel psychotrope vais-je lui donner ? plutôt que toutes les autres questions possibles ? Cela n'induit-il pas une manière de le voir, de le décrire, de le « saisir »- c'est-à-dire de lui proposer un diagnostic, une thérapeutique et un pronostic ? Le thérapeute doit ainsi apprendre à ne plus s'intéresser au contenu des plaintes mais seulement à leur forme<sup>165</sup>.

L'intérêt croissant au XX<sup>e</sup> siècle pour ce qui relève de la « folie » et les réflexions sur le pouvoir notamment celles de l'antipsychiatrie ont fait sortir non seulement le « fou » de l'asile, mais aussi le malade mental de l'hôpital durant les années 60, au Québec, avec la mise en place de politiques de désinstitutionalisation. Le fou « libéré », d'abord de ses chaînes puis des institutions, vit dans la société sous le nouveau vocable de « personne ayant des problèmes de santé mentale ». Plus près de nous, à partir des années 80, de nouvelles catégorisations sociales voient le jour : décrocheurs, fugeurs, dysfonctionnels, inadaptés et autres. Autant de figures qui, dans la plus profonde solitude de l'être, déambulent dans la cité et se diluent dans le tissu social.

La marginalisation d'aujourd'hui ne s'exprime plus tant à travers l'exclusion physique que dans le retrait de l'individu sur lui-même. Le « fou » d'aujourd'hui erre dans le monde, en exil, comme le faisaient le lépreux ou l'idiote du Moyen Âge et l'automate ambulatoire du XIX<sup>e</sup> siècle, sans destin et sans but, à cette différence près qu'il est anonyme dans sa communauté, avec pour seul statut identitaire son diagnostic.

---

<sup>165</sup> Philippe Pignarre, « Ne pas "biologiser" la dépression », *Le magazine littéraire*, n° 436, novembre 2004, p. 27.

Dans les faits, cette science de l'âme ou du cerveau humain, malgré ses grandes avancées, demeure toujours attachée à une volonté de cerner le sujet dans ses dimensions normatives et pathologiques, d'en contrôler les excès et protéger la société et, à l'heure actuelle, d'en contrôler la souffrance. La folie qui était devenue souffrance à l'ère romantique semble malgré tout continuer à hanter l'homme du sombre voile qui la recouvre et la médicalisation, pouvant être qualifiée d'outrancière par l'arbitraire de son utilisation, pourrait bien traduire un sourd malaise ressenti à l'intérieur du tissu social. Le symptôme dépressif pourrait bien en être l'évocation. Si la neurasthénie a pu être idéalisée en raison des valeurs positives qu'elle revêtait, la dépression devenue défaillance biologique usurpe la volonté et la liberté du sujet au cœur de sa propre définition. Le déprimé devenu impuissant incarne le modèle achevé de l'homme romantique, déchu dans sa lutte et affable devant sa prescription. De l'éloge du romantisme, nous sommes passés à l'éloge d'un bonheur aseptisé.

Toutefois, si les troubles de l'humeur sont de plus en plus traités sous l'angle d'une intervention biologique, les réflexions sur les émotions, quant à elles, poursuivent leur chemin, notamment en psychanalyse et en philosophie, avec entre autres Pierre-Henri Castel et Paul Dumouchel pour qui les émotions sont relationnelles et sociales.

Les émotions sont sociales car le « social » nous devient sensible du fait que nous nous affectons les uns les autres sans cesse. [...] Les émotions sont intrinsèquement relationnelles. La tristesse est indistinguable de la colère, ou de l'indignation, ou de l'abattement, quand on ne nous fournit pas l'histoire dans laquelle elle s'insère. L'opacité de ce que ressent X n'est pas liée à l'enfermement dans une culture : même entre Chinois, il faut l'histoire qui rend raison de l'émotion (« de quoi » X est triste) pour dire si X est triste (ou coléreux, abattu, etc.)<sup>166</sup>.

L'émotion n'est pas un épisode privé dans la vie du sujet, et qui reçoit par la suite une socialisation qui la dompte ou qui la met en forme. Elle n'est ni un équilibre particulier des humeurs, ni un tressaillement des viscères, ni un état mental, ni, *a fortiori*, une réaction de la psyché confrontée au refoulé. Les émotions sont des œuvres communes auxquelles plusieurs participent<sup>167</sup>.

---

<sup>166</sup> Pierre-Henri Castel, « Les émotions sont intrinsèquement relationnelles », *Le magazine littéraire*, n°436, novembre 2004, p. 28.

<sup>167</sup> Paul Dumouchel, *Émotions : essai sur le corps social*, La Flèche (France) : Institut Synthélabo, 1999, (coll. Les empêcheurs de tourner en rond).

Même s'il reste encore beaucoup d'obscurité en matière de connaissance sur la folie, *l'axe médical* demeure un cadre de connaissance plus rassurant dans la mesure où il s'appuie sur ce qui est observable, du moins le croit-on, et plus facile à délimiter. Il n'en est pas de même pour les approches philosophiques, à caractère interprétatif, relativement invérifiable, et, de surcroît, toujours dénaturées par les perceptions de l'observateur, jamais véritablement objectives, et « scientifiques »<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> Le « caractère objectif » de la science dite pure, de même que la validité des hypothèses selon le paradigme scientifique utilisé sont discutés entre scientifiques et philosophes, notamment par Thomas Kuhn et Karl Popper.

## Conclusion.

De l'épidémie de la lèpre, châtement de Dieu au Moyen Âge, en passant par la neurasthénie *maladie de la modernité* à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, nous faisons face, depuis les années 50 à une épidémie de la dépression. La dépression est-elle véritablement différente de la neurasthénie ou s'agit-il plus simplement d'un glissement sémantique dans la définition d'un même mal-être?

Le psychiatre Léon Binswanger établissait, en 1896, un lien serré entre la neurasthénie et la vie de son époque, marquée par l'entrée dans l'ère industrielle et la société des loisirs, le progrès technologique promettant l'amélioration des conditions de la vie humaine. Un siècle plus tard, sous un autre vocable, la dépression est-elle la continuité de ce même phénomène ou est-elle le symptôme d'un nouveau type de malaise caractéristique de la « postmodernité »? La dépression serait-elle la *maladie de la postmodernité*?

Freud écrivait en 1930 *Malaise dans la civilisation*. Dans cet ouvrage, s'il qualifie l'homme moderne de « dieu prothétique », dont l'aspiration à la toute-puissance et à la perfection le conduit au progrès toujours plus sophistiqué, il voit en revanche dans l'homme moderne, un homme malheureux.

Ces œuvres dont grâce à la science et à sa technique l'homme a su enrichir cette Terre où il est apparu tout d'abord comme une chétive créature proche de l'animal, où chaque rejeton de sa race doit encore faire son entrée à l'état de nourrisson totalement impuissant – *O inch of nature !* [...] l'homme peut à bon droit les considérer comme des conquêtes de la civilisation. Il s'était fait depuis longtemps un idéal de la toute puissance et de l'omniscience, et il l'incarnait en ses dieux. Il leur attribuait tout ce qui lui demeurait inaccessible, ou lui était interdit. On peut donc dire que ces divinités étaient des « idéals culturels ». Maintenant qu'il s'est considérablement rapproché de cet idéal, il est devenu lui-même presque un dieu. Mais seulement, en vérité, à la manière dont les humains savent en général atteindre à leurs types de perfections, c'est-à-dire incomplètement : sur certains points pas du tout, sur d'autres à moitié. L'homme est devenu pour ainsi dire une sorte de « dieu prothétique », [...] L'avenir lointain nous apportera, dans ce domaine de la civilisation, des progrès nouveaux et considérables, vraisemblablement d'une importance impossible à prévoir ; ils accentueront toujours plus les traits divins de

l'homme. Dans l'intérêt de notre étude, nous ne voulons toutefois point oublier que, pour semblable qu'il soit à un dieu, l'homme d'aujourd'hui ne se sent pas heureux<sup>169</sup>.

*Malaise dans la civilisation* serait-il un écrit prophétique en aval d'observations cliniques et en amont d'un ébranlement sismique pressenti sur la scène sociale ? Devons-nous faire une corrélation entre le développement du progrès, l'augmentation des traits divins de l'homme et une augmentation de son malheur ? 1930, c'est aussi la période de l'entre-deux-guerres, alors que la Deuxième Guerre mondiale se profilait à l'horizon avec la montée du nazisme. Ce contexte était-il propice à jeter un regard particulièrement sombre sur l'humanité ?

Le sociologue Émile Durkheim (1858-1917) sut présenter des modèles sociologiques cohérents. Pour lui, le normal est à la fois obligatoire pour l'individu et supérieur à lui. La société et la conscience collective sont des entités morales avant même d'avoir une existence tangible. Cette prépondérance morale de la société sur l'individu doit permettre l'épanouissement de celui-ci s'il parvient à s'intégrer dans cette structure. Pour qu'un certain consensus règne dans cette société, il faut favoriser le développement d'une solidarité entre les membres. La solidarité variant selon le degré de modernité de la société, la norme morale tend à devenir une norme juridique, car il faut définir, dans une société moderne, des règles de coopération et d'échange de services entre participants au travail collectif. (*Règles de la méthode sociologique*, 1894). Pour Durkheim, les sociétés modernes sont malades parce qu'elles sont atteintes d'anomie, dira-t-il. Elles sont soumises à un changement social si brutal que la connaissance collective n'a pas le temps de mettre au point un corps normatif et moral adéquat. Devant l'immense masse d'hommes que représente une nation moderne, l'individu ne peut se sentir que solitaire. Ainsi, suivant Durkheim, devons-nous voir à travers le caractère épidémique de la dépression de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, l'expression d'une anomie particulière ?

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, nous l'avons vu, on définissait la neurasthénie comme une *maladie moderne* dont la symptomatologie était celle de la fatigue et de l'abattement du sujet, dont les causes relevaient d'un conflit de la volonté, de l'action, du désir et de la

---

<sup>169</sup> Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, Bibliothèque de psychanalyse, p 39-40.

liberté. Le caractère épidémique de cette maladie était vu comme synonyme d'un malaise dans la civilisation.

L'homme de l'après Deuxième Guerre mondiale et de l'après guerre froide serait-il particulièrement conflictuel? Après Hiroshima et Nagasaki, l'exaltation du progrès technologique et scientifique s'est retrouvée anéantie, les puissances économiques et technologiques frontales menaçaient l'ensemble de l'humanité, et le projet émancipateur de l'homme moderne s'est radicalisé dans son rejet de toutes formes d'oppressions et d'autorités traditionnelles dont, en premier lieu, la religion chrétienne. Face à ce séisme culturel, l'homme s'est retrouvé soumis à une injonction au bonheur dans le « ici maintenant » et à l'expression de la liberté individuelle sans entrave ni limite.

La recherche du bonheur et l'expression d'une liberté absolue seraient-elles devenues les nouveaux dogmes totalitaires de l'expression égoïste de soi ? Bon nombre de sociologues de la société *postmoderne* comme Baudrillard, Lipovetsky ou Ehrenberg, font état d'une crise sociale et politique prenant racine dans la société de consommation de masse, l'ère post-industrielle et l'entrée massive dans la société des loisirs. Trois grands principes régissent cette crise qui a, pour résultat direct, une ambiguïté des discours politiques et sociaux ; la fin des temps glorieux, un requestionnement idéologique après les terreurs stalinienne et maoïste, et l'émergence de nouvelles réalités économiques internationales. Les structures viennent bouger l'ordre social et marquent la progression des sociétés de consommation de masse.

Pour Baudrillard, l'homme prisonnier de son apparence se projette dans le monde en se mettant en scène par sa consommation. Dans une société où les classes sociales ont tendance à s'effacer, la possession des objets contribue au sentiment de réussite sociale. L'homme souhaite augmenter sa consommation afin de pouvoir, illusoirement ou effectivement, s'identifier à un mode d'être idéalisé. La consommation répond à deux grandes fonctions : se nourrir sur le registre de la jouissance et se projeter dans un monde à partir des apparences, l'homme trouvant ici une identité « fictive ». Le bonheur se vit sur le mode de l'accroissement de la consommation des objets à la mode, ceux-ci agissant comme substituts au vide identitaire. Le cumul des objets fétiches rassure le sujet quant au sens de son existence et lui sert de leurre face à son besoin de reconnaissance. Les

« biens » de consommation, ne valant pas tant pour leurs aspects utilitaires, que pour leurs capacités de projeter l'homme dans un monde fantasmagique idéalisé. L'homme se confond avec l'objet convoité. C'est l'objet qui devient la nouvelle norme de mesure de la réussite sociale. À cette consommation infinie de « pseudo-biens » s'ajoutent une panoplie d'expériences à vivre, loisirs, expéditions spectaculaires jadis réservées aux nantis sans compter les multiples expériences sexuelles. L'homme postmoderne se veut *extraordinaire*, pour se sentir vivant.

Mais, cette injonction au bonheur et au plaisir sans entrave se double d'un paradoxe, celui du sentiment d'insuffisance. L'exacerbation des conduites extrêmes provoque des angoisses infinies et stimule le sujet à agir toujours plus. Pris au piège du cercle infernal de l'accroissement des biens et des besoins qui n'a de borne que l'infini<sup>170</sup>, emballé et aspiré dans un tourbillon sans fond, feignant toute angoisse de finitude et d'imperfection que suggèrent les limites effectives de son corps, l'homme se noie dans l'action et la consommation ou se drogue pour ne pas sentir son insuffisance. L'homme exalté dans sa quête d'image idéale est angoissé de rencontrer la moindre faille que le miroir pourrait lui refléter. La souffrance qui en découle se manifeste dans différents symptômes, épuisement, abattement profond, perte de vitalité, ou encore engouffrement dans la spirale de l'agir.

...L'injonction à un paraître sans limite avec laquelle le sujet contemporain se trouve aux prises a toutes les chances de n'agir que comme une croûte bien fragile, chaque fois qu'il se heurtera à l'impossibilité de franchir son petit Himalaya personnel. L'expérience aiguë de ses limites propres créera des blessures narcissiques et une dévalorisation subjective d'autant plus profonde que l'idéologie prégnante exaltera un discours de la toute-puissance, et qu'on sera engagé à reconnaître les sources inconscientes, à la racine d'une impossibilité dans l'expression de soi. Le sujet sera aux prises avec ce que d'un point de vue analytique on nomme angoisse de castration. Cette dernière n'est pas bien sûr la réalité d'une perte d'organe, mais la rencontre au plan psychique d'une limitation nette par rapport à la réalisation d'un désir qui est, faut-il le rappeler, un fantasme inconscient<sup>171</sup>.

Dans les temps postmodernes, affirme Isabelle Lasvergnas, « La fuite de l'angoisse aussi bien que la fuite de la limite, en tant qu'elles sont devenues des modèles

---

<sup>170</sup> Pascal Bruckner y voit l'ère de la consummérance. Nous aurions dépassé l'ère de la consommation pour entrer dans celle de la consummation.

<sup>171</sup> Isabelle Lasvergnas, « Angoisse dans l'air du temps », entretien mené par Luce Des Aulniers, *magazine Frontières*, printemps 2000, p. 42.

culturels ambiants, sont abordées à travers l'injonction au paraître et la réduction du sujet postmoderne à son image<sup>172</sup> ».

L'anthropologue et philosophe René Girard nous invite à réfléchir, sous l'angle de sa théorie mimétique et du désir rivalitaire, aux conséquences d'une liberté sans limite, sans entrave, défaite de toute morale universelle et d'interdits fondamentaux.

Avant de condamner les interdits comme « inutilement répressifs », avant de répéter extasiés la formule rendue fameuse par les « événements de mai 68 » : « il est interdit d'interdire », il convient de s'interroger sur les implications du désir défini dans le dixième commandement<sup>173</sup>, le désir des biens du prochain. Si ce désir-là est le plus commun de tous, que se passerait-il si, au lieu d'être interdit, il était toléré et même encouragé ? La guerre serait perpétuelle au sein de tous les groupes humains, de tous les sous-groupes, de toutes les familles. [...] Pour penser que les interdits culturels sont inutiles, comme le répètent sans trop réfléchir les démagogues de la « modernité », il faut adhérer à l'individualisme le plus outrancier, celui qui présuppose l'autonomie totale à l'individualisme, c'est-à-dire *l'autonomie de leurs désirs*. Il faut penser en d'autres termes que les hommes sont naturellement enclins à *ne pas* désirer les biens du prochain. Il suffit de regarder deux enfants ou deux adultes qui se disputent une babiole pour comprendre que ce postulat est faux. [...] Si les individus sont naturellement enclins à désirer ce que leurs prochains possèdent, ou même simplement désirent, il existe au sein des groupes humains une tendance très forte aux conflits rivalitaires. Si elle n'était pas contrecarrée, cette tendance menacerait en permanence l'harmonie et même la survie de toutes les communautés. Les désirs rivalitaires sont d'autant plus redoutables qu'ils ont tendance à se renforcer réciproquement. C'est le principe de l'escalade et de la surenchère qui gouverne ce type de conflit. Il y a là un phénomène si banal, si bien connu de nous, si contraire à l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes, si humiliant par conséquent, que nous préférons l'écarter de notre conscience et faire comme s'il n'existait pas, tout en sachant pertinemment qu'il existe. Cette indifférence au réel est un luxe que les petites sociétés archaïques ne pouvaient pas s'offrir. Le législateur qui interdit le désir des biens du prochain s'efforce de résoudre le problème numéro un de toute communauté humaine : la violence interne<sup>174</sup>.

Que ce soit par le biais d'une analyse sociologique ou d'une analyse anthropologique et philosophique, l'homme a reconnu à maintes reprises dans le cours de l'histoire qu'un manque de limite au désir de toute-puissance était source de violence et un potentiel de dissolution du lien social. Aujourd'hui, on assiste à des formes « dictatoriales », telles que l'injonction au bonheur et le droit à la liberté individuelle

---

<sup>172</sup> Lasvergnas, Isabelle. « Angoisse dans l'air du temps », *op. cit.*

<sup>173</sup> Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son boeuf, ni son âne, rien de ce qui est à lui. (Ex. 20,17)

<sup>174</sup> René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1999, premier chapitre.

exprimée sous la forme d'une toute-puissance. Les révolutionnaires de 1789 avaient détruit les privilèges des castes nobiliaires pour libérer l'homme de ses chaînes centenaires et faire naître le citoyen. Aujourd'hui, la borne a changé de forme plutôt que de place, souligne le philosophe Pascal Bruckner.

Dans la mesure où l'individu ne dépend plus que de lui-même, il est sommé de se dépasser dans une aventure *entrepreneuriale*, dira Ehrenberg. Cette nouvelle configuration soulève d'épineux problèmes de frontières entre le permis et le défendu, le possible et l'impossible, le plaisir et le déplaisir, le normal et le pathologique : autant de termes devenus flous et à travers lesquels le sujet devra par lui-même se frayer son chemin pour la réalisation de son bonheur et de sa vie. « L'idéal politique moderne, qui fait de l'homme le propriétaire de lui-même et non le docile sujet du Prince, s'est étendu à tous les aspects de l'existence<sup>175</sup> ». Le séisme de l'émancipation a bouleversé collectivement l'intimité de chacun car aucune loi morale ou tradition ne nous indique plus du dehors ce que nous devons être et comment nous devons nous conduire. Cette responsabilité ou cet acte d'autofondation du sujet dans le monde exerce une tension affective interne souvent considérable dont on espère qu'elle pourra être estompée par le bien-être artificiel procuré par la médication ou le divertissement. L'homme moderne erre dans l'illusion d'un bien-être que la consommation pourrait procurer, notamment celle de la pilule dite du « bonheur », ou autres psychotropes, viagra et compagnie, tous associés aux vertus de la productivité, de la jouissance et de la performance.

Si autrefois la religion chrétienne donnait un sens et une orientation à la vie en dépit des tragédies rencontrées, aujourd'hui les drames et les malheurs vécus ne peuvent plus être compensés par la certitude d'un bonheur éternel dans un au-delà. L'univers sensible n'étant plus habité par la promesse d'un paradis, le bonheur doit donc se vivre ici et maintenant, le plus intensément possible, de peur de passer à côté de soi-même. Cette peur de passer à côté de quelque chose d'important se mute en angoisse ou en sentiment de manque et induit une exaltation de l'agir et une course tous azimuts pour combler un vide.

---

<sup>175</sup> Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, op. cit., p 14.

Aux traditionnels conflits névrotiques produisant des symptômes divers se substitueraient des passages à l'acte suicidaire et/ou violents et des conduites addictives. Ces « agirs » sont aussi des moyens de lutter contre l'envahissement dépressif et le sentiment de vide. Ils renverraient à de mauvaises structurations identitaires se manifestant par un besoin d'être que ne connaissaient pas les générations précédentes. Plus généralement, les troubles de l'identité atteindraient de plus en plus les patients en psychanalyse. Leurs pathologies seraient narcissiques plus que névrotiques : un mal être permanent centré sur l'identité subjective et la perte d'objet, [...] il est possible qu'il s'agisse de nouveaux symptômes hystériques prenant une forme dépressive<sup>176</sup>.

Autrefois, l'homme souffrait, mais il était mobilisé par sa survie et celle des siens. Telle était sa condition d'existence. Sa souffrance ici bas prenait un sens dans un après coup. Plus grande était l'épreuve terrestre, plus grande était la promesse céleste, ce qui avait pour effet de donner un sens à la souffrance. La vie était un passage et la mort pouvait se vivre comme une délivrance. L'homme d'aujourd'hui se doit d'aspirer au bonheur et à la réalisation de sa vie durant le court laps de temps que représente son passage sur terre. De plus, la souffrance n'étant plus compensée par la promesse d'un bonheur éternel, celle-ci semble perdre totalement son sens symbolique et métaphysique. L'atteinte du bonheur se caractérise par l'urgence du faire, les plaisirs intenses perçus comme autant de baumes à la douleur et au non-sens.

L'homme d'aujourd'hui doit sans cesse se dépasser, se renouveler, accumuler des biens, réussir en tout et se construire ses propres valeurs dans un paysage ambiant où tout, ou presque, devient acceptable. Le fardeau de l'individu d'aujourd'hui ne serait-il pas le poids de sa propre existence, le défi de devoir s'adapter sans cesse, trouver son propre sens existentiel sans nécessairement pouvoir le partager avec qui que ce soit ? Condamné à la solitude, l'homme contemporain croulerait-il sous la masse des présents de choses qu'il ne cesse de désirer, interpellé sans cesse par l'éphémère des modes, des relations affectives et la précarité de toute chose ? Nous sommes tous pauvres en société de consommation, dit avec justesse Pascal Bruckner<sup>177</sup>, et nous manquons forcément de tout, puisque tout est en excès.

---

<sup>176</sup> Alain Ehrenberg et A.M Lovell, *La maladie mentale en mutation, op. cit.*, p 14.

<sup>177</sup> Pascal Bruckner, *La tentation de l'innocence*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1995 (coll. Livre de poches).

Ainsi, l'éclatement des croyances en l'Église, des valeurs familiales et la libération des mœurs ont-elles fragilisé les relations de couples qui se séparent et se vivent sur le mode de l'interchangeabilité et de la consommation. Ces nouvelles formes relationnelles suscitent des questions existentielles d'un nouvel ordre. Le sujet se construit de manière incertaine et fragile, d'autant plus vulnérable aux discours ambiants et aux modes qui forment des identités mouvantes au gré des contextes et des conjonctures de la vie. Coupé de ses anciens repères, le moi hypostasié, corollaire de l'homme narcissique, investit sur sa carence la plus visible, son image et son corps comme son principal projet d'être au monde. L'homme postmoderne serait-il l'esclave et le prisonnier de sa propre liberté associée à l'omnipotence de son Moi?

Alors que Narcisse existe depuis la nuit des temps, le voici atrophié, dans une course folle contre la montre, vulnérable aux regards et aux jugements d'autrui. L'identification du jeune Narcisse à son reflet est loin d'être un pur solipsisme, nous dit Lasvergnas.

Le moi / je qui émerge dans le reflet est sous-tendu par le poids qu'est le regard de l'Autre en soi. Corrélativement à une synthèse qui paraît unifiante pour le sujet, quelque chose d'autre s'imprime en surplomb, indissociable de l'image renvoyée. Dans le miroir qu'est le regard de la mère, s'impose le plaisir / déplaisir de celle-ci, dont l'enfant se croit l'origine et la cause. Le lien entre l'enfant et son reflet, en tant que celui-ci n'est pas seulement une forme, mais le lieu et l'objet d'un investissement libidinal de la mère, produit non pas une réponse mais une quête, et une irrémédiable précarisation subjective<sup>178</sup>.

Cette précarisation subjective est particulièrement intensifiée par la scène sociale, car la quête du regard se manifeste dans toutes les sphères de la vie. Le désir de séduction pour se faire reconnaître et pour plaire sera d'autant plus aiguë, au risque d'intensifier pour le sujet le sentiment de sa faille narcissique. L'homme se cherche des modèles auxquels il peut s'identifier, mais dans les sociétés contemporaines, les « grandes figures » sont fragmentées et les modèles reposent, eux aussi, sur le principe narcissique et mimétique. Le sujet cherche à se calquer sur des icônes trompeuses, sortes de dieux ou déesses prothétiques que les techniques du paraître promulguent en images idéalisées, dans un simulacre d'être. Revêtant le masque de ces images idéales, l'homme se croit à lui-même son idéal. La chute est d'autant plus brutale lorsque le faux-semblant s'écroule.

Pour Jean Baudrillard, la disparition du sens tient également au fait que nous ne sommes plus dans un univers de représentations mais dans un univers de simulation. Le sujet simule son existence dans un « faire semblant » d'être. Le sujet ne sait plus vraiment qui il est : le faux étant devenu le vrai et inversement, l'irréel, le réel, rendant confus les systèmes référentiels sur lesquels se fondaient les valeurs traditionnelles de vrai, de faux, de bien, de mal, etc.

Pour Claude Lévi-Strauss, le symbolique est un cadre incontournable, un horizon qui fait que l'individu n'est pas dans la toute-puissance et s'inscrit dans un registre pré-construit qui donne du sens à l'ensemble de ses actions. La perte du symbolique dans l'affaiblissement de la transcendance, le nivellement hiérarchique des valeurs, la liberté individuelle vécue sur le mode de l'égotisme produit l'effritement des liens traditionnels (famille, couple et institution) et de la transmission des valeurs. Cette perte symbolique, qui est une des composantes essentielles de nos sociétés contemporaines, a un impact majeur sur la construction de l'identité du sujet et sur sa capacité de s'inscrire dans un registre de continuité et de prolongation de soi. La perte du symbolique est aussi la perte de la transmission.

N'étant plus relié à un ordre symbolique métaphysique, le sujet se cherche du dedans, se met à nu, tend à se forger un récit de soi, se confond entre se connaître et se faire reconnaître. Pris dans un système de théâtralité, le moi éclate, se répand et s'étale sur la sphère publique, dans les médias, comme pour augmenter le nombre de regards posés sur lui et se sentir plus vivant. L'homme postmoderne est censé être libre et heureux, sans entraves à sa jouissance personnelle, placé sous l'injonction de jouir de tous et de tout. Sorte de « machine industrielle » à produire du plaisir et à l'éprouver dans une jouissance perpétuelle.

Un nouveau stupéfiant collectif envahit les sociétés occidentales : le culte du bonheur. Soyez heureux ! Terrible commandement auquel il est d'autant plus difficile de se soustraire qu'il prétend faire notre bien. Comment savoir si on est heureux ? Et que répondre à ceux qui avouent piteusement : je n'y arrive pas ? Faut-il les renvoyer à ces thérapies du bien-être, tels le bouddhisme, le consumérisme et autres techniques de la félicité ? Qu'en est-il de notre rapport à la douleur dans un monde où le sexe et la santé sont devenus nos despotes ? J'appelle devoir de bonheur cette idéologie qui

---

<sup>178</sup> Isabelle Lasvergnas. « Angoisse dans l'air du temps », *op. cit.*

pousse à tout évaluer sous l'angle du plaisir et du désagrément, cette assignation à l'euphorie qui rejette dans l'opprobre ou le malaise ceux qui n'y souscrivent pas. Perversion de la plus belle idée qui soit : la possibilité accordée à chacun de maîtriser son destin et d'améliorer son existence. C'est alors le malheur et la souffrance qui sont mis hors la loi, au risque, à force de passer sous silence, de resurgir où on ne les attendait pas. Notre époque raconte une étrange fable : celle d'une société vouée à l'hédonisme, à laquelle tout devient irritation et supplice. Comment la croyance subversive des Lumières, qui offre aux hommes ce droit au bonheur jusqu'alors réservé au paradis des chrétiens, a-t-elle pu se transformer en dogme<sup>179</sup>?

À la modification des comportements et du sentiment d'être en possession de sa vie, le langage du gestionnaire du Moi atteint toutes les sphères sociales, du travail au privé, on doit gérer son stress, les conflits, son temps et ses émotions. L'air du temps est à la gestion ! L'individu du tournant du siècle est un gestionnaire qui contrôle sa vie, ses relations intimes, ses relations sociales et professionnelles, sa maison, ses loisirs, ses comptes à recevoir et à payer, ses communications, etc.

Avec le règne des médias, des objets et du sexe, chacun s'observe, se teste, se retourne davantage sur lui-même à l'affût de sa vérité et de son bien-être, chacun devient responsable de sa propre vie, doit gérer de façon optimale son capital esthétique, affectif, physique, libidinal, etc. Ici la socialisation et la désocialisation s'identifient, au comble du désert social se dresse l'individu souverain, informé, libre, prudent administrateur de sa vie : au volant, chacun boucle de lui-même sa ceinture de sécurité<sup>180</sup>.

Nombreuses sont les lectures apocalyptiques de la postmodernité, dans ce qu'elles évoquent comme perte ou comme fin : fin de l'histoire, fin du réel, perte de sens, de représentation, du symbolique, fin de l'autorité... Ces visions apocalyptiques ne sont pas sans rappeler celles du tournant du premier millénaire. Devons-nous y voir la résurgence d'une angoisse du passage, annoncée comme autrefois par les textes de la culture chrétienne ? Ou encore nostalgie d'un passé échu face à un horizon rempli d'inconnu ? Ou sont-elles des analyses subversives qui dénoncent de nouveaux dogmes ?

Comment en serait-il autrement, en effet, puisque le tragique montre la plénitude de l'existence humaine et l'apocalypse la révélation de la fin des temps ? La désubstantialisation postmoderne, qualifiée de déréalisation du monde et de destruction du social, aboutit à [...] « un désert postmoderne » », « une indifférence de sens », et, de façon plus intense, un « procès de désertion » qui atteint même la

<sup>179</sup> Pascal Bruckner, *L'euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir du bonheur*, Paris, Grasset, 2000, couverture arrière.

<sup>180</sup> Gilles Lipovetsky in Marcello Otero, *Du psychanalyste à l'impératif de l'adaptation : un nouveau mode de régulation des conduites des sujets*, thèse de doctorat, Université de Montréal, 1999, p. 33.

libido, qualifiée de « flux du désert ». [...] Nous avons ici la plus remarquable illustration de la parole de Nietzsche dans son *Zarathoustra* : « Le désert grandit. Malheur à celui qui recèle un désert ! » [...] Écoutons un instant le chant *a capella* du barbare satisfait qui s'adresse à son désert intérieur. « La stratégie du vide », « l'atomisation », « l'apathie frivole », la « désubstantialisation », « la liquéfaction », la « dissolution », la « subjectivité totale sans but ni sens », le « degré zéro du social », « le repli douillet dans notre ghetto intime », « le narcissisme allant de pair avec les relations humaines de plus en plus barbares et conflictuelles », « la déchéance de l'intersubjectivité », le « sentiment de vide intérieur », la « culture radicalement individualiste et jusqu'au-boutiste, au fond suicidaire », « l'éclatement de la personnalité », « la fragmentation disparate du moi », sans oublier, en vrac, les « mots barbares » des *comics* américains (Chnaf ! Plomp ! Ghuouhougrptch ! Rrhawk !, etc.), « le procès d'éradication des modèles transcendants », les « violences sauvages », « l'effet *hard* » qui est le corrélatif de « l'ordre *cool* » par exemple « la prostitution d'enfants de plus en plus jeunes », « les tendances à l'autodestruction » d'une « ère narcissique plus suicidogène encore que l'ère autoritaire », la « liquéfaction du désir d'anéantissement », « la violence *hard*, désenchantée », [...] telles sont quelques unes des strophes de la nouvelle prière du barbare, non plus sur l'Acropole, mais sur les ruines de ce que fut, jadis, une civilisation. Derrière ce kaléidoscope glacial d'images autodestructrices, on entend la même basse continue, souterraine, moribonde. Le sujet moderne, dévasté, éclaté, anéanti, est en état d'arrachement à toute forme d'organisation, d'institution ou de pensée. Rien n'existe que le vide, réel ou virtuel, autour duquel tourne, dans l'éternité d'un instant fugace, la constellation brisée du sujet : « Nous avons cessé de nous reconnaître dans l'obligation de vivre pour autre chose que nous-mêmes<sup>181</sup> ».

Serait-ce désormais le vide qui nous régit, un vide que pourraient bien exprimer le dépressif, le décrocheur ou le dit « dysfonctionnel » ?

La dépression, qu'elle soit comprise dans le cadre d'une analyse psychanalytique comme un conflit interne résultant d'interdits inconscients ou comme une maladie de l'insuffisance relevant d'un complexe d'infériorité comme le concevait Janet, n'est pas antinomique avec les analyses précédentes énoncées sur la société postmoderne. Que ce soit l'impossible liberté du Moi et les interdits créant chez le sujet un sentiment de culpabilité qui le ronge (conflit entre deux instances Surmoi et Moi, entre tentations et répressions) ou que ce soit un complexe d'infériorité dû à un sentiment d'insuffisance et d'imperfection du Moi face aux diktats de l'idéologie ambiante, la dépression illustre les enjeux soulevés par les sociétés contemporaines et, quelque part, exprime ce qu'il est de la posture de l'homme postmoderne.

---

<sup>181</sup> Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1993, p. 49-61 et 328 (coll. Folio).

Cette modalité particulière de la « crise » du sujet ferait-elle écho à la crise sociétale due aux transformations politiques et sociales ? La consommation psychothérapique, cette nouvelle conduite « addictive » pourrait être un paravent, non seulement pour éviter de sentir, mais aussi un moyen pour recouvrer le bonheur confondu avec la réalisation de sa vie, comme le souligne David Le Breton :

Dans une société en crise, saisie dans un remaniement sans repos de ses valeurs et de ses assises sociales, les ressources personnelles de chaque individu sont sollicitées en permanence, avec le désarroi ou l'anxiété qui naissent de la peur de ne plus être à la hauteur. À la confusion des repères, à l'incertitude qui règne sur l'avenir, les individus aujourd'hui répliquent par une production personnelle de leur identité, sur un mode plus individualiste, à travers une sorte de bricolage culturel où les influences sociales relèvent davantage de l'air du temps que de régularités plus profondes et durables. Ce n'est plus la société qui donne une signification à l'existence à travers l'intégration sans équivoque de l'individu. Ce dernier tend de plus en plus à s'auto référencer, à chercher en lui-même, dans ses ressources propres, ce qu'il cherchait autrefois au contact des autres, dans les institutions sociales et les recours à la culture. Sa latitude de choix est considérable. Mais le paradoxe de la liberté est d'exiger une boussole pour en orienter l'usage. « Effrayante, disait Gide, une liberté qui ne guide pas un devoir ». La liberté est toujours équivoque pour l'homme dont le sentiment d'identité fait la part belle à l'ambivalence, à l'ambiguïté, à la nécessité aussi d'une direction pour apprivoiser le fait de vivre. En fait, cette autonomie procure l'exaltation ou la peur selon les individus et les moments de leur existence. L'imaginaire qui préside à leur usage fait des psychotropes l'un des moyens symboliquement efficaces de produire son identité personnelle sur un mode sécurisant, en cherchant un état psychologique adapté aux conditions de vie : l'individu accoutume sa vigilance ou sa résistance à l'aide de psychostimulants ou de fortifiants ou bien il lutte contre les effets du stress en prenant des tranquillisants ou des somnifères pour apaiser ses tensions. L'individu est à la recherche de la meilleure adéquation possible à la réalité sociale<sup>182</sup>.

Dans la ligne de pensée d'Émile Durkheim, et à la lecture des différentes analyses sociologiques contemporaines, nous pouvons donc soutenir que la dépression est la quintessence de la maladie postmoderne. Si le symptôme individuel procède aussi de causes sociales, comme dans le cas du suicide, la dépression peut être vue comme le signe par excellence d'une anomie sociale collective et d'un malaise dans la civilisation postmoderne. Pour Durkheim, la prépondérance morale de la société est nécessaire pour que l'individu puisse s'épanouir et lorsque celle-ci s'affaïsse, l'individu ne peut plus trouver de repères suffisants pour s'auto-définir. Le recours aux psychotropes serait-il la conséquence de ce défaut de capacité d'auto-définition ? Par ailleurs, la relativisation des

---

<sup>182</sup> David Le Breton, *L'adieu au corps*, Paris, Éditions Métailié, 1999, p 55.

valeurs référentielles et la liberté individuelle vécue sur le registre de la toute-puissance ne sont pas propices à favoriser la solidarité sociale.

Toutefois, cette crise sociétale pourrait se concevoir comme une voie de passage vers une redéfinition du sujet et de la société. La crise est un état à l'intérieur d'un espace temps, un temps de rupture à partir duquel surgit un autre mode de régulation. Michel Freitag soutient que l'Histoire s'est construite à travers des crises qui ont organisé le passage des différents types de sociétés : archaïque, traditionnelle, moderne. La crise module l'ordre social dans la mesure où elle vient modifier les positions réflexives des individus et permet l'instauration de nouvelles normalités. Selon Freitag, la société possède en elle-même un caractère ontologiquement subjectif et transcendantal car elle est toujours présentée chez les sujets comme une référence *a priori* déterminante du sens, de la valeur et de la signification conférée à toutes ses actions. Jusqu'à la Modernité, les sociétés plaçaient en dehors d'elles leurs origines et leurs fondements, ce qui leur permettait de se réfléchir à partir d'une transcendance envers laquelle elles contractaient une dette de sens. Or, pour les théoriciens de la postmodernité, tout rapport au principe de transcendance s'est affaibli. De la lutte pour l'émancipation de l'individu, reconnu dans la Modernité par le droit de conférer un contenu positif à une raison individuelle, nous assistons au passage vers un individualisme « abstrait » dont la raison se confond à travers des termes et des repères mal définis. Ce passage d'une liberté conçue dans un univers transcendant à une liberté individuelle indéfinie traduirait-il la crise actuelle?

Dans la veine de cette réflexion, devons-nous voir dans le caractère épidémique de la dépression la voie d'un potentiel salut ? En tant que manifestation d'une lutte subjective et d'une résistance à un système, la dépression pourrait avoir pour conséquence, à plus long terme, de contribuer à un remaniement de l'ordre social actuel.

Au contraire, hypothèse plus pessimiste, devons-nous voir dans la dépression l'accroissement continu de la souffrance morale humaine (à en croire l'OMS), avec comme prix à payer, une dissolution accentuée du lien social? Ces questions, Julia Kristeva se les pose également.

Une question que je soulève en filigrane dans cette optique : une civilisation qui a abandonné le sens de l'Absolu du Sens n'est-elle pas nécessairement une civilisation qui doit faire face à la dépression ? Ou encore : l'athéisme est-il implicitement déprimé ? Ou encore : où se trouve l'immanence optimiste de l'athéisme implicitement morose ? Dans la Forme ? Dans l'Art ?<sup>183</sup>

Si, selon la première hypothèse, le symptôme dépressif manifeste une crise sociétale et une voie de passage vers un autre ordre, nous ne pouvons que nous réjouir de son caractère épidémique croissant<sup>184</sup>, à condition évidemment que cela nous mène vers un ordre plus paisible, plus harmonieux et plus propice au lien social. Car si la dépression, malgré son caractère passif, peut se concevoir comme une lutte sourde, mais réelle, contre les exigences ambiantes néfastes pour l'épanouissement du sujet, elle exprime donc, dans ce sens, une forme d'opposition à caractère « politique ».

Toutefois, cette « parole politique » qui s'exprime dans cette pathologie du sujet, que recouvrent tout autant les termes de chagrin, de mal-être, de manque, de vide, de *lutte contre quelque chose qui fait violence au sujet*, voire de désir de mourir, pourrait bien s'éteindre par le recours massif à la médication. Tout comme elle pourrait être dissoute et dévaluée par les représentations ambiantes qui font de la dépression une maladie qui se soigne plutôt que de s'assumer.

La dépression est le garde-fou de l'homme sans guide, et pas seulement sa misère, elle est la contrepartie de déploiement de son énergie. Les notions de projet, de motivation ou de communication dominent notre culture normative. Elles sont les mots de passe de l'époque. Or la dépression est une pathologie du temps (le déprimé est sans avenir) et une pathologie de la motivation (le déprimé est sans énergie, son mouvement est ralenti et sa parole est lente). Le déprimé formule difficilement des projets, il lui manque l'énergie et la motivation minimales pour le faire. Inhibé, impulsif ou compulsif, il communique mal avec lui-même et avec les autres. Défaut de projet, défaut de motivation, défaut de communication, le déprimé est l'envers exact de nos normes de socialisation. Ne nous étonnons pas de voir exploser, dans la psychiatrie comme dans le langage commun, l'usage des termes dépression et addiction, car la responsabilité s'assume, alors que les pathologies se soignent. L'homme déficitaire et l'homme compulsif sont les deux faces de ce Janus<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> Julia Kristeva, *Le magazine littéraire*, n° 244, juillet-août 1987, p. 17.

<sup>184</sup> Même si l'idée du caractère épidémique est contestable dans la mesure où le spectre de la définition de cette « maladie » s'est élargi, le fait que toutes les humeurs tristes, du simple état de *blues* au désespoir le plus profond, soient reconnues comme dépression par les instances médicales, et tient lieu de discours « scientifique », fait que le discours épidémique confère une réalité positive au discours ambiant.

<sup>185</sup> Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, op. cit., p. 297.

De plus, la « pathologisation » et la médication pourraient entraîner une « conformisation » silencieuse et insidieuse aux normes ambiantes. D'une part, le propre de la médication en occurrence n'étant plus tant de guérir que d'anesthésier la souffrance et « remettre » le sujet sur le mode de la fonctionnalité, contribue à nourrir l'idée que la souffrance est une chose sans sens et à évacuer. D'autre part, l'idée que la dépression vient d'un dysfonctionnement neuronal attribuée à la maladie un caractère inné et individuel, lui retire toute cause sociale et rend le sujet passif vis-à-vis de « sa maladie ».

Ces deux attitudes renforcent l'image de l'homme machine, qui occupe le paysage des représentations de l'Homme depuis l'âge classique, et celle de l'homme robotique depuis l'ère industrielle. La première attitude entend redonner au corps sa fonctionnalité et évacue l'espace de la liberté, de la pensée et de l'histoire subjective. La seconde s'attaque à un défaut d'un mécanisme du corps. Toutes deux renforcent autant chez le sujet malade que chez le médecin, l'idée que la maladie n'est pas une « chose parlante » mais une défaillance physique.

Les neuroleptiques et les antidépresseurs [...] ont, dans un premier temps, stimulé la réflexion psychopathologique. Ce ne fut pas le cas pour les anxiolytiques et les hypnotiques que la psychiatrie a toujours considérés comme des médicaments agissant sur les seuls symptômes. En permettant de diminuer les symptômes, les angoisses et les inhibitions les plus invalidants, neuroleptiques et antidépresseurs ont permis aux patients de parler et ont favorisé ainsi le contact relationnel avec les médecins. Les psychothérapies [...] furent considérées comme le « traitement de fond », selon une formule employée couramment dans les années 1960. [...] Les médicaments psychotropes entrent dans le débat public au cours des années 1970 en étant perçus comme instruments de dépolitisation. Ce sont surtout les anxiolytiques qui furent pris pour cible. Serge Karsenty et Jean Pierre Dupuy dénoncent *l'invasion pharmaceutique* en 1974, et le Dr Henri Pradal, *Le marché de l'angoisse* en 1977. [...] Pradal critiquait « une société pathogène » et voyait dans les médicaments psychotropes « une possibilité instrumentale d'étouffer les protestations du psychisme contre une inadaptation à l'état des choses établies [...] capable de réprimer la déviance et toute velléité de rébellion Le thème du contrôle social par l'État, le corps médical et l'industrie pharmaceutique, alliés pour faire fonctionner harmonieusement le profit et la tranquillité sociale, a disparu de la réflexion sur les médicaments<sup>186</sup>.

Si tel est en partie le cas, ce processus de « conformisation » participerait d'une forme de répression de la liberté individuelle. Quelque chose sur un registre *soft* apparenté

---

<sup>186</sup>Alain Ehrenberg et Anne M. Lovell, *La maladie mentale en mutation, op. cit.*, Notes: Pradal, H. 1977. *Le marché de l'angoisse*. Paris: Seuil, p. 149 –150. Et Dupuis, P-P et Karsenty, S. 1974. *L'invasion pharmaceutique*. Paris: Seuil.

quelque part à l'esclavagisme ou à l'absolutisme politique et religieux à d'autres époques. De cette servitude volontaire envers le tyran que dénonçait La Boétie, nous serions passés à une servitude volontaire de nos nouveaux discours normatifs et le despotisme insidieux de la science et de la puissance médicale. Cette soumission aurait pour effet d'illusionner le sujet sur la nature du bonheur, mais de surcroît, d'évacuer toute possibilité de penser sa souffrance. Le sujet dépressif deviendrait le sujet passif de sa maladie, impuissant devant elle, perdant la notion de responsabilité liée à son histoire de vie, replié sur son sort, prenant des médicaments comme moyens de survie et comme modalité de « normalisation ». En considérant la dépression comme une maladie organique innée, on tend à développer chez le sujet « malade » une attitude sociale faite de passivité devant les discours sociaux et les institutions. Le « *je souffre donc je suis* » du philosophe romantique se serait-il transformé en « *je pense donc je ne suis pas* » ?

L'homme prisonnier de sa propre liberté et de son corps n'est pas sans rappeler la figure du fou du Moyen Âge et de l'âge classique. Au Moyen Âge, la lèpre était une maladie du corps injectée au pécheur par Dieu comme punition ; aujourd'hui, la dépression en tant que maladie du corps neurobiologique provient non plus d'une source externe (Dieu), mais du plus profond du sujet lui-même : elle est une carence dans le réseau des médiateurs biochimiques à l'intérieur du corps et des cellules dont la cause première serait à rechercher du côté de l'héritage génétique<sup>187</sup>. L'idée que le mal-être pourrait provenir d'une carence génétique induit une rupture radicale de la volonté du sujet, ouvre sur un sentiment non seulement d'impuissance mais aussi sur un sentiment d'injustice infligée par la nature.

Ainsi, d'un lent processus d'intériorisation par l'esprit humain de certains traits de la folie depuis la Renaissance, qui a commencé par le rêve, puis la raison et ensuite les passions, nous avons abouti à la fin du XX<sup>e</sup> siècle à l'idée que la « folie » réside en effet au plus profond de soi-même, dans l'infiniment petit que sont les neurotransmetteurs autant que les gènes. Si le rêve, la raison et les passions étaient reliés à des questionnements sur la nature de l'homme et de son histoire, les neurotransmetteurs font état seulement de

---

<sup>187</sup> Il existe une polémique dans le domaine de la biologie quant à l'existence d'un gène de la dépression. A. Caspi et autres, *Influence of Life Stress on Depression : Moderation by a Polymorphism in the 5-HTT Gene*, Science, 2003, 301 (5631), p. 386-389.

l'aspect biologique de la vie humaine. La volonté qui autrefois était questionnée sous l'angle de la liberté se retrouve la servante docile d'une liberté, anesthésiée par le pouvoir des psychotropes et des discours dénigrants sur le bonheur. Aux nombres des pertes qui figurent dans les analyses de la postmodernité, on pourrait ajouter la perte de la pensée critique et de la responsabilité, en tant qu'elles sont liées à la liberté. Une liberté qui n'est plus pensée selon le paradigme de choix à faire, ce que suppose la responsabilité de l'acte, mais selon le paradigme de la consommation comme modalité du bonheur.

L'idéologie de la libre concurrence n'est pas sans rappeler l'idéologie eugéniste du siècle dernier. Si l'eugénisme avait gagné la théorie de l'évolution de Darwin, on peut en déceler, me semble-t-il, des reliquats dans les discours ambiants contemporains : notamment à travers la notion de difficulté d'adaptation qui guide de nombreuses pratiques psychologiques, médicales et sociales. Ces notions alimentent l'inclinaison naturelle de l'homme à la rivalité et au culte du héros qui se manifeste dans les formes compétitives poussées à l'extrême, jusqu'au *doping* faisant des athlètes et des stars des dieux et déesses prothétiques achevés. Pourrait-on voir dans la surconsommation de psychotropes un mouvement mimétique au *doping* suscité par la pulsion de rivalité ? Par ailleurs, l'idée que le marginal soit un « mésadapté » influence les pratiques sociales qui feront que le sujet et le milieu soignant adopteront une attitude « normalisatrice ». Dans une culture où règne l'injonction au bonheur, le sujet souffrant est devenu inadéquat, jugé non fonctionnel, inadapté : les médicaments auront donc pour devoir de rendre fonctionnel le sujet, la voie médicale devenant la voie royale du « traitement » de la souffrance.

La fonction des médicaments qui est de « traiter » la souffrance morale, c'est-à-dire l'éradiquer, associée à l'idée d'adaptation fonctionnelle, conditionne le sujet souffrant à interpréter son symptôme comme un état circonscrit dans le temps et l'espace, sans relation avec son passé et ses expériences affectives et environnementales. L'adaptation se traduira par la consommation de psychotropes divers et dans la poursuite effrénée d'un bonheur « normé ». Cette représentation du sujet souffrant est particulièrement notable dans l'approche comportementaliste qui a pour but l'adaptation sociale du sujet et qui s'inscrit sur un mode « action – réaction ».

Les professionnels se situent désormais moins dans une référence à la guérison que dans une problématique de la qualité de vie et de la diminution de risques, deux thèmes qui font l'objet d'une immense littérature. [...] la place qu'occupe dans nos formes de vie la référence au bien-être ne peut que stimuler cette tendance (le bien-être est comme l'horizon : au fur et à mesure qu'on s'en approche, il s'éloigne). Les *life-style drugs*, les médicaments du mieux-être (la DHEA, hormone supposée ralentir le vieillissement, le Viagra pour traiter les problèmes, mais aussi les performances sexuelles, etc.), ont tendance à se multiplier, et la recherche génomique sur le vieillissement vise en grande partie la longévité confortable. Si la médecine cherche toujours à guérir des maladies, elle vise aujourd'hui également à améliorer le fonctionnement de la personne (y compris son apparence corporelle). Ces transformations impliquent une réflexion un peu moins moralisatrice sur la notion de confort et sur le statut des médicaments psychotropes, c'est-à-dire sur les multiples manières dont les technologies investissent les corps et sur ce que cela fait à l'humain. [...] La culture du malheur intime, d'une part, la médecine du mieux-être, de l'autre, font partie d'une dynamique commune<sup>188</sup>.

\*\*\*

La souffrance a toujours existé et l'homme n'a cessé d'avoir recours à des prothèses pour s'évader ou s'esquiver de sa réalité, que ce soit par le recours aux dogmes divers, aux médicaments, à l'alcool, mais aussi, disait Marx, à la religion, ou encore aux grandes causes et aux nobles idéaux politiques. L'homme a besoin de sortir de lui-même et de croire que quelque chose est plus grand que lui. Si l'homme moderne est malheureux, c'est en particulier parce qu'il est malheureux de sa réalité au quotidien et de son désir de puissance inassouvisable. Le caractère épidémique de la dépression aujourd'hui qui confond tristesse, *blues*, crise existentielle et dépression profonde ajoute à son état de malheur une confusion sémantique qui fait de la tristesse ordinaire un mal grave, une maladie qu'il faut traiter médicalement.

L'histoire de la médecine démontre qu'elle a toujours eu recours massivement à toutes sortes de médications, parfois sur le registre de la pensée magique. Le nombre des médicaments modernes, leur efficacité variable, le nombre de praticiens (généralistes et spécialistes) qui prescrivent des ordonnances ne font-ils pas écho à l'intolérance programmée du Moi au déplaisir et à l'expérience des limites que sont, entre autres choses, l'angoisse de mort et le destin mortel de l'humain ? La mode du Moi dans la plainte toute aussi infinie que sa liberté, ses besoins hypostasiés de reconnaissance, la consommation et dans certains cas, la surconsommation, tout ceci ne contribue-t-il pas à

---

<sup>188</sup> Alain Ehrenberg et Anne M. Lovell, *La maladie mentale en mutation*, op. cit., p 18.

dessiner le décor dans lequel le Moi post-moderne se met en scène, dans une sorte de théâtralisation hyperbolique de la souffrance vidée de son contenu ? Un effet de mode scientifique dans lequel le « vrai » malheur devient difficilement discernable ?

## Bibliographie

- 1 .Institut canadien d'information sur la santé. (ICIS)  
<http://www.cihi.ca/french/fmedr/ls/24apr2002f.shtml>
2. Le magazine littéraire. *La dépression ; de la mélancolie à la fatigue d'être soi*. No 411. Juillet-août 2002.
3. Le magazine littéraire. *Littérature et mélancolie*. No 244. Juillet-août 1987.
4. Le magazine littéraire. *L'angoisse*. No 422. Juillet-août 2003.
5. Le magazine littéraire. *La pensée libertaire*. No 436. Novembre 2004.
6. Alain. Chartier, Émile. *Propos sur le bonheur*. Coll. « Folio essais ». France : Gallimard, 1928, 213 p.
7. American Psychiatric Association. *DSM-IV. Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*. Paris : Masson, 1996, 1008 p.
8. Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*. Coll. « Quarto » France : Gallimard, 2002, 1615 p.
9. Aristote. *L'Homme de génie et la Mélancolie*. Trad. J. Pigeaud. Coll. « .Petite Bibliothèque ». Paris : Rivages, 1988, 127 p.
10. Augustin saint. *La foi chrétienne*. Paris : Desclée de Brouwer, 1982.
11. Baudrillard, Jean. Préface J.-P. Mayer. *La société de consommation*. Coll. « Essai ». Paris : Folio, 1996.

12. Beaufret, Jean. *Introduction aux philosophies de l'existence*. Coll. « Bibliothèque méditations ». Paris : Denoël Gonthier, 1971, 110 p.
13. Brenon, Anne. *Les cathares Pauvres du Christ ou Apôtres de Satan ?* Coll. « Découvertes ». France : Gallimard, # 319, 127 p.
14. Bruckner, Pascal. *L'euphorie perpétuelle ; essai sur le devoir de bonheur*. France : Bernard Grasset et Fasquelle. 2000, 271 p.
15. Bruckner, Pascal. *La Tentation de l'innocence*. Coll. « Le livre de poche ». France : Bernard Grasset et Fasquelle, 1995, 278 p.
16. Cabanis, Georges. *Oeuvres Philosophiques de Cabanis*. Première et deuxième partie. Paris : P.U.F., 1956, 196 et 281 p.
17. Castel, Pierre-Henri. « Les émotions sont intrinsèquement relationnelles » *Le magazine littéraire*, no 436. Novembre 2004, 27-28 p.
18. Condillac, Étienne Bonnet de. *Traité des sensations*. Paris : Fayard, 1984, 437 p.
19. Comte-Sponville, André et Ferry, Luc. *La sagesse des Modernes*. Coll. « Pocket ». Paris : Robert Laffont, 1998, 737 p.
20. Cossette, Louis. *Dépression et antidépresseurs*. Communication personnelle. 2005.
21. Descartes, René. *Oeuvres philosophiques*. Tome I, II et III. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. France : Garnier. 1963, 1967 et 1989, 829, 1148, 1152 p.
22. Dumouchel, Paul. *Émotions ; essai sur le corps et le social*. Coll. « Les Empêcheurs de penser en rond ». France : Institut Synthélabo, 1999, 202 p.

23. Dumouchel, Paul. Sous la dir. *Comprendre pour agir ; Violences Victimes Vengeances*. Coll. « DIKÈ ». Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2000, 232 p.
24. Durkheim, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. Coll. « Champs flamarion ». Paris : Flamarion, 1999.
25. ----- . *Le suicide*. Coll. « Quadrige, grands textes ». Paris : PUF, 2004.
26. Ehrenberg, Alain. *La fatigue d'être soi ; Dépression et société*. Coll. « Poches ». Paris : Odile Jacob, 2000, 414 p.
27. ----- . « Une nouvelle fragilité psychique ». *Le magazine littéraire*. No 436. Novembre 2004, 28 p.
28. Ehrenberg, Alain et M.Lovell, Anne. 2001. *La maladie mentale en mutation ; Psychiatrie et société*. Paris : Odile Jacob, 2001, 311 p.
29. *Enquête sociale et de santé 1998*. Coll. « la Santé et le bien-être ». 2e édition. Gouvernement du Québec. Institut de la statistique du Québec. M.S.S.S. janvier 2001
30. *Enquête de Santé 1997*. Belgique. État de Santé. Communauté Française. Résumé 8.2.7.1.
31. Érasme. *Éloge de la folie*. Coll. « La petite collection ». Paris : mille et une nuit, 1997, 200 p.
32. Fédida, Pierre. *L'absence*. Coll. « Connaissance de l'inconscient ». Mayenne (France) : Gallimard, 1978, 332 p.
33. Ferry, Luc. *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* Paris : Bernard Grasset et Fasquelle, 2002, 487 p.

34. Finkielkraut, Alain. *La défaite de la pensée*. « Collection Folio essais ». France : Gallimard, 1987, 186 p.
35. Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Coll. « Tel ». Saint-Amand (Cher) : Gallimard, 1972, 585 p.
36. -----, *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir*. Coll. « . Nrf. » Paris :Gallimard., 1976, 213 p.
37. Freitag, Michel. *Le naufrage de l'université ; Et autres essais d'épistémologie politique*. Québec : Nuit blanche, 1995, 299 p.
38. -----, *La dissolution postmoderne de l'identité transcendantale : la dialectique du rapport entre identité individuelle et forme de la participation sociale*. Texte de conférence prononcé dans le cadre du colloque ; Les solutions sociales de l'inconscient. Paris. CNRS. Juin 1999. (Texte non publié).
39. -----, « Pour une approche théorique de la postmodernité comprise comme une mutation de la société ». *Société 18/19*. Québec. Été 1998, 1-61 p.
40. Freud, Sigmund. *Malaise dans la civilisation*. Coll. « Bibliothèque de psychanalyse ». France : Presses Universitaires de France, 1971, 107 p.
41. Freud, Sigmund. *Metapsychologie :Deuil et mélancolie*. Coll. « Folio essai ». Paris : Gaillimard, 2003, 185 p.
42. -----, *Essai de psychanalyse*. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1981, 278 p.
43. Gaille-Nikodimov, Marie. « Les ambiguïtés de la Boétie ». *Le magazine littéraire*, no 436. Novembre 2004, 39-41 p.
44. Garin, Eugenio. *La Renaissance ; histoire d'une révolution culturelle*. Coll. « bibliothèque marabout ». Paris : Marabout université, 1964, 286 p.

45. Gauchet, Marcel et Swain Gladys. *La Pratique de l'esprit humain ; L'institution asilaire et la révolution démocratique*. Coll. « Nrf ». France : Gallimard, 1980, 519 p.
46. Girard, René. *Le bouc émissaire*. Coll. « Littérature ». Paris : Bernard Grasset, 1982.
47. Girard, René. *La violence et le sacré*. Coll. « Pluriel ». Paris : Éditions Bernard Grasset, 1972, 486 p.
48. Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Coll. « Tel ». Paris. Gallimard, 1962, 461 p.
49. Héritier, Jean. « La mélancolie au jardin des racines grecques ; d'Homère à Galien, le diagnostic et les remèdes d'une maladie dont les symptômes cardinaux étaient la tristesse et la crainte. » *Magazine littéraire*. no 244. Juillet-août 1987, 31-32 p. p.
50. Hippocrate. *Le rire et la folie*. Trad. Hersant, Yves. Coll. « poche/Petite Bibliothèque ». Paris : Rivages, 1989, 129 p.
51. Hobbes, Thomas. *Léviathan : Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Traduit, annoté et comparé avec le texte latin par F. Tricaud. Paris : Sirey, 356 p.
52. Hume, David. *Enquête sur l'entendement humain*. Traduction A. Leroy. France : Aubier, 1972.
53. Janet, Pierre. *L'automatisme psychologique : essai de psychologie expérimentale sur les formes intérieures de l'activité humaine*. Coll. « Encyclopédie psychologique ». Paris : L'Harmattan, 2005.
54. Jaume, Lucien. *Les déclarations des droits de l'homme 1789-1793-1848-1946*. Paris : GF – Flammarion, 1989, 376 p.

55. Juranville, Anne. *La femme et la mélancolie*. Coll. « écrire ». Paris : Presses Universitaires de France, 1993, 326 p.
56. Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Paris : GF Flammarion, 1976, 720 p.
57. Kierkegaard, Sören. *Traité du désespoir*. Coll. « idée ». Paris : Gallimard, 1988, 251 p.
58. Klein, Mélanie. *Envie et gratitude ; et autres essais*. Coll. «Tel». France: Gallimard, 1968, 231 p.
59. Kristeva, Julia. *Soleil noir ; Dépression et mélancolie*. Coll. « Folio essais ». Paris : Gallimard, 1987, 266 p.
60. ----- . *Le génie féminin ; Hannah Arendt*. Coll. « Folio essais » France : Fayard Gallimard, 1999, 412 p.
61. ----- . « Les abîmes de l'âme ». *Magazine littéraire*, juillet-août 1987. no 244, 16-18 p.
62. La Boétie. *Discours de la servitude volontaire*. Éd. de Simone Goyard-Fabre. Paris : GF Flammarion, 1983.
63. Lasvergnas, Isabelle. Sous la direction de. *Le vivant et la rationalité instrumentale*. Coll. « éthique publique » hors série. Cahiers de recherche sociologique. Montréal : Liber, 2003, 199 p.
64. ----- . « Angoisse dans l'air du temps ». *Magazine Frontières*, printemps 2000, 40-44 p.
65. Le Breton, David. *L'adieu au corps*. Paris : Métailié, 1999, 258 p.
66. Le Gall, André. *L'anxiété et l'angoisse*. Coll. « Que sais-je ». Paris : PUF, 7<sup>e</sup> édition, 2001, 128 p.

67. Le Goff, Jacques. *Saint Louis*. Coll. « Nrf ». France : Gallimard, 1996, 976 p.
68. Levi, Jean. « Régime contre régime ». *Le magazine littéraire*, no 436. Novembre 2004, 37-38 p.
69. Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*. coll. « Folio ». Paris : Gallimard, 1993.
70. Locke, John. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques » Paris : Vrin, 1989, 627 p.
71. Luhmann, Niklas. *Observation on modernity*. Coll. « Writing science ». Stanford : Stanford University Press, 1998, 147 p.
72. Luther, Martin. *La liberté du chrétien*. Coll. « Foi vivante ». Paris : Aubier Montaigne, 1969, 103 p.
73. Massin, Benoît. « La science nazie et l'extermination des marginaux » *L'Histoire*. no 217, 52-59 p.
74. Marinov, Vladimir. Sous la direction de. *Anorexie, addictions et fragilités narcissiques*. Coll. « Petite bibliothèque de psychanalyse ». Paris : Presses Universitaires de France, 2001, 187 p.
75. Mattéi, Jean-François. *La barbarie intérieure*. Coll. « Quadrige, essais débats ». Paris : Presse universitaires de France, 2004, 335 p.
76. Montaigne. *Essais*. Tome I, II, III. Coll. « Le livre de poche ». Paris : Librairie Générale Française, 1972, 607 p.
77. Nietzsche, Friedrich. *Humain trop Humain*. Tome I. Textes établis par G. Colli et M. Montinari. Trad. Rovini, Robert. Coll. « Nrf ». France : Gallimard, 1968, 577 p.

78. ----- . *Ainsi parlait Zarathoustra*. Coll. « Livre de poche ». Paris : Gallimard, 1963, 445 p.
79. Onfray, Michel. « De part et d'autre de la barricade ». *Le magazine littéraire*, no 436. Novembre 2004, 32-34 p.
80. Organisation mondiale de la Santé. 54<sup>ième</sup> assemblée mondiale de la Santé ; Santé Mentale. *Les ministres en appellent à l'action*. Tables Rondes Ministérielles. Genève, 2001
81. Otero, Marcelo. *Du psychanalysme à l'impératif de l'adaptation : un nouveau mode de régulation des conduites des sujets*. Thèse de doctorat. Université de Montréal. Dépôt décembre 1999, 468 p.
82. Paradis, André. « De Condillac à Pinel ou les fondements philosophiques du traitement moral » *Philosophiques revue de la Société de philosophie du Québec*. Vol. XX numéro 1. Bellarmin. Québec. printemps 1993, 69-112 p.
83. Pascal. *Pensées*. Coll. « Le livre de poche ». Paris : Gallimard, 1962, 445 p.
84. Pic de la Mirandole, Jean. *Œuvres philosophiques*. Coll. « Epiméthée ». Paris : PUF 3<sup>e</sup> édition, 2004.
85. Pignare, Philippe. « Ne pas biologiser la dépression ». *Le magazine littéraire*, no 436. Novembre 2004, 27 p.
86. Pinel, Philippe. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale : ou, La manie*. Réimp. De l'éd. De Paris : Richard, Caille et Ravier, an IX [1801]. Coll. « Monumenta medica » Paris : Cercle du livre précieux, 1965, 320 p.
87. Platon. *Le banquet et le Phèdre*. Trad. E Chambry. Paris : Garnier Flammarion, 1964, 188 p.

88. Rabouin, David. « Chomsky superstar ». *Le magazine littéraire*, no 436. Novembre 2004, 34-36 p.
89. Renaut, Alain. *La fin de l'autorité*. France : Flammarion, 2004, 266 p.
90. Roudinesco, Élisabeth. *Histoire de la psychanalyse en France. ; La bataille de cent ans*. Tome 1. Paris : Seuil, 1986, 493 p.
91. Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions* I et II. Préface de J.B. Pontalis. Coll. « Folio ». France : Gallimard, 1959 et 1973, 371 et 499 p.
92. ----- . *Les rêveries du promeneur solitaire*. Préface de J. Grenier. Coll. « Folio ». France : Gallimard, 1972, 279 p.
93. ----- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Nathan, 1981, 159 p.
94. Russel, Bertrand. *Le pouvoir*. Trad. Michel Parmentier. Coll. « zêtésis ». Saint-Nicolas (Québec) : Les Presses de l'Université Laval et les Éditions Sylepse, 2003, 228 p.
95. Sabatier, Claudine et Rolland. *Troisième livre des chansons de France*. Éd Gallimard. Coll. Découverte cadet 1986.
96. Starobinski, Jean. « La mélancolie au jardin des racines grecques ; d'Homère à Galien, le diagnostic et les remèdes d'une maladie dont les symptômes cardinaux étaient la tristesse et la crainte. » *Magazine littéraire*. # 244. Juillet-août 1987, 24-30 p.
97. Swain, Gladys. *Le sujet de la folie, naissance de la psychiatrie*. Coll. « Liberté de l'esprit ». Paris : Calman-Lévy, 1997, 196 p.
98. Trudel, Jonathan. « L'envers de la pilule ». *L'Actualité*, 1er avril 2002, p. 20-28.

99. Vincent, Jean-Didier. *Biologie des passions*. Coll. « Poches » Paris : Odile Jacob, 2002, 429 p.
100. Zarifian, Édouard. *Les jardins de la folie*. Coll. « Poches ». Paris : Odile Jacob, 2000, 299 p.
101. Zarka, Yves Charles. *L'autre voie de la subjectivité*. Coll. « Le grenier à sel ». Paris : Beauchesne, 2000.