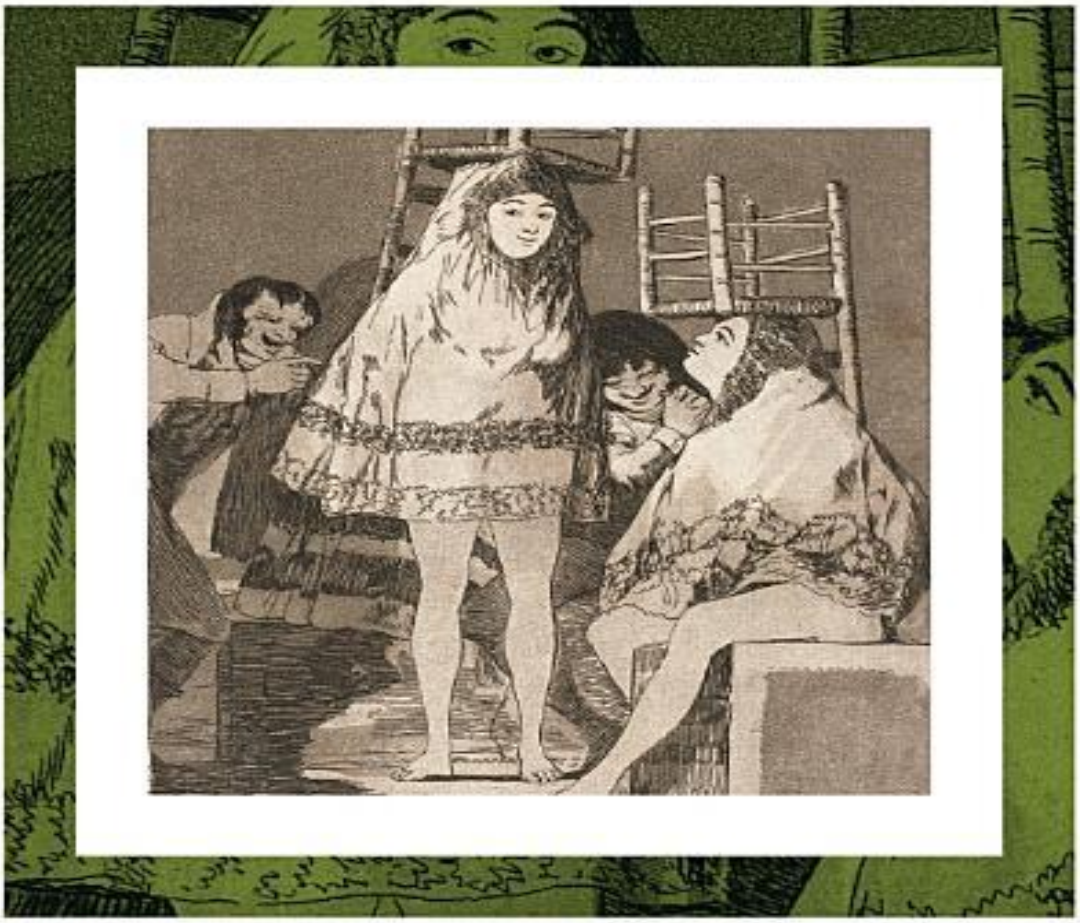
MICHEL FOUCAULT

Histoire de la folie à l'âge classique



tel gallimard

Michel Foucault

Histoire de la folie à l'âge classique

Gallimard

PRÉFACE

Je devrais, pour ce livre déjà vieux, écrire une nouvelle préface. J'avoue que j'y répugne. Car j'aurais beau faire : je ne manquerais pas de vouloir le justifier pour ce qu'il était et le réinscrire, autant que faire se peut, dans ce qui se passe aujourd'hui. Possible ou non, habile ou pas, ce ne serait pas honnête. Ce ne serait pas conforme surtout à ce que doit être, par rapport à un livre, la réserve de celui qui l'a écrit. Un livre se produit, événement minuscule, petit objet maniable. Il est pris dès lors dans un jeu incessant de répétitions ; ses doubles, autour de lui et bien loin de lui, se mettent à fourmiller ; chaque lecture lui donne, pour un instant, un corps impalpable et unique ; des fragments de lui-même circulent qu'on fait valoir pour lui, qui passent pour le contenir presque tout entier et en lesquels finalement il lui arrive de trouver refuge ; les commentaires le dédoublent, autres discours où il doit enfin paraître lui-même, avouer ce qu'il a refusé de dire, se délivrer de ce que, bruyamment, il feignait d'être. La réédition en un autre temps, en un autre lieu est encore un de ces doubles : ni tout à fait leurre ni tout à fait identité.

La tentation est grande pour qui écrit le livre de faire la loi à tout ce papillotement de simulacres, à leur prescrire une forme, à les lester d'une identité, à leur imposer une marque qui leur donnerait à tous une certaine valeur constante. « Je suis l'auteur : regardez mon visage ou mon profil ; voici à quoi devront ressembler toutes ces figures redoublées qui vont circuler sous mon nom ; celles qui s'en éloignent ne vaudront rien ; et c'est à leur degré de ressemblance que vous pourrez juger de la valeur des autres. Je suis le nom, la loi, l'âme, le secret, la balance de tous ces doubles. » Ainsi s'écrit la Préface, acte premier par lequel commence à s'établir la monarchie de l'auteur, déclaration de tyrannie : mon intention doit être votre précepte ; vous plierez votre lecture, vos analyses, vos critiques, à ce que j'ai voulu faire, entendez bien ma modestie : quand je parle des limites de mon entreprise, j'entends borner votre liberté ; et si je proclame mon sentiment d'avoir été inégal à ma tâche, c'est que je ne veux pas vous laisser le privilège d'objecter à mon livre le fantasme d'un autre, tout proche de lui, mais plus

beau que ce qu'il est, Je suis le monarque des choses que j'ai dites et je garde sur elles une éminente souveraineté : celle de mon intention et du sens que j'ai voulu leur donner.

Je voudrais qu'un livre, au moins du côté de celui qui l'a écrit, ne soit rien d'autre que les phrases dont il est fait ; qu'il ne se dédouble pas dans ce premier simulacre de lui-même qu'est une préface, et qui prétend donner sa loi à tous ceux qui pourront à l'avenir être formés à partir de lui. Je voudrais que cet objet-événement, presque imperceptible parmi tant d'autres, se recopie, se fragmente, se répète, se simule, se dédouble, disparaisse finalement sans que celui à qui il est arrivé de le produire, puisse jamais revendiquer le droit d'en être le maître, d'imposer ce qu'il voulait dire, ni de dire ce qu'il devait être. Bref, je voudrais qu'un livre ne se donne pas lui-même ce statut de texte auquel la pédagogie ou la critique sauront bien le réduire ; mais qu'il ait la désinvolture de se présenter comme discours : à la fois bataille et arme, stratégie et choc, lutte et trophée ou blessure, conjonctures et vestiges, rencontre irrégulière et scène répétable.

C'est pourquoi à la demande qu'on m'a faite d'écrire pour ce livre réédité une nouvelle préface, je n'ai pu répondre qu'une chose : supprimons donc l'ancienne. Telle sera l'honnêteté. Ne cherchons ni à justifier ce vieux livre ni à le réinscrire aujourd'hui ; la série des événements auxquels il appartient et qui sont sa vraie loi, est loin d'être close. Quant à la nouveauté ne feignons pas de la découvrir en lui, comme une réserve secrète, comme une richesse d'abord inaperçue : elle n'a été faite que des choses qui ont été dites sur lui, et des événements dans lesquels il a été pris.

— Mais vous venez de faire une préface.

— Du moins est-elle courte.

Michel Foucault

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

« *Stultifera navis* »

À la fin du Moyen Âge, la lèpre disparaît du monde occidental. Dans les marges de la communauté, aux portes des villes, s'ouvrent comme de grandes plages que le mal a cessé de hanter, mais qu'il a laissées stériles et pour longtemps inhabitables. Des siècles durant, ces étendues appartiendront à l'inhumain. Du XIV^e^ au XVII^e^ siècle, elles vont attendre et solliciter par d'étranges incantations une nouvelle incarnation du mal, une autre grimace de la peur, des magies renouvelées de purification et d'exclusion.

Depuis le Haut Moyen Âge, jusqu'à la fin des Croisades, les léproseries avaient multiplié sur toute la surface de l'Europe leurs cités maudites. Selon Mathieu Paris, il y en aurait eu jusqu'à 19 000 à travers toute la chrétienté[1]. En tout cas, vers 1266, dans le temps où Louis VIII établit pour la France le règlement des léproseries, on en recense plus de 2 000. Il y en eut jusqu'à 43 dans le seul diocèse de Paris : on comptait Bourg-la-Reine, Corbeil, Saint-Valère, et le sinistre Champ-Pourri ; on comptait aussi Charenton. Les deux plus grandes se trouvaient dans l'immédiate proximité de Paris — Saint-Germain et Saint-Lazare[2] — : nous retrouverons leur nom dans l'histoire d'un autre mal. C'est que depuis le XV^e^ siècle, le vide se fait partout ; Saint-Germain dès le siècle suivant devient une maison pour de jeunes correctionnaires ; et avant saint Vincent, il n'y a déjà plus à Saint-Lazare qu'un seul lépreux, « le sieur Langlois, praticien en cour laïc ». La léproserie de Nancy qui figura parmi

les plus grandes d'Europe, garde seulement quatre malades sous la régence de Marie de Médicis. Selon les *Mémoires* de Catel, il y aurait eu 29 hôpitaux à Toulouse vers la fin de l'époque médiévale : 7 étaient des léproseries ; mais au début du XVII^e^ siècle on en trouve mentionnées 3 seulement : Saint-Cyprien, Arnaud-Bernard et Saint-Michel[3]. On aime à célébrer la lèpre disparue : en 1635, les habitants de Reims font une procession solennelle pour remercier Dieu d'avoir délivré leur ville de ce fléau[4].

Depuis un siècle déjà, le pouvoir royal avait entrepris le contrôle et la réorganisation de cette immense fortune que représentaient les biens fonciers des léproseries ; par ordonnance du 19 décembre 1543, François Ier en avait fait faire le recensement et l'inventaire « pour remédier au grand désordre qui était alors dans les maladreries » ; à son tour Henri IV prescrit dans un édit de 1606 une révision des comptes et affecte « les deniers qui reviendraient de cette recherche à l'entretenement des pauvres gentilshommes et soldats estropiés ». Même demande de contrôle le 24 octobre 1612, mais on songe maintenant à utiliser les revenus abusifs à la nourriture des pauvres[5].

En fait, la question des léproseries ne fut pas réglée en France avant la fin du XVII^e^ siècle ; et l'importance économique du problème suscite plus d'un conflit. N'y avait-il pas encore, en l'année 1677, 44 léproseries dans la seule province du Dauphiné[6] ? Le 20 février 1672 Louis XIV attribue aux ordres de Saint-Lazare et du Mont-Carmel les biens de tous les ordres hospitaliers et militaires ; on les charge d'administrer les léproseries du royaume[7]. Quelque vingt ans plus tard, l'édit de 1672 est révoqué, et par une série de mesures échelonnées de mars 1693 à juillet 1695, les biens des maladreries devront être désormais affectés aux autres hôpitaux et aux établissements d'assistance. Les quelques lépreux qui sont dispersés au hasard des 1 200 maisons encore existantes seront groupés à Saint-Mesmin près d'Orléans[8]. Ces prescriptions sont appliquées d'abord à Paris où le Parlement transfère les revenus en question aux établissements de l'Hôpital général ; l'exemple est imité par les juridictions

provinciales ; Toulouse affecte les biens de ses léproseries à l'hôpital des Incurables (1696) ; ceux de Beaulieu en Normandie passent à l'Hôtel-Dieu de Caen ; ceux de Voley sont attribués à l'hôpital de Sainte-Foy[9]. Seul avec Saint-Mesmin, l'enclos des Ganets près de Bordeaux restera comme témoin.

Pour un million et demi d'habitants au XII^e^ siècle, Angleterre et Écosse avaient ouvert à elles seules 220 léproseries. Mais au XIV^e^ siècle déjà le vide commence à se creuser ; au moment où Richard III ordonne une enquête sur l'hôpital de Ripon — c'est en 1342 — il n'y a plus de lépreux, il attribue aux pauvres les biens de la fondation. L'archevêque Puisel avait fondé à la fin du XII^e^ siècle un hôpital dans lequel en 1434 deux places seulement étaient réservées aux lépreux, et pour le cas où on pourrait en trouver[10]. En 1348, la grande léproserie de Saint-Alban ne contient plus que 3 malades ; l'hôpital de Romenall dans le Kent est abandonné vingt-quatre ans plus tard, faute de lépreux. À Chatham, la maladrerie de Saint-Barthélemy établie en 1078 avait été une des plus importantes d'Angleterre ; sous Elizabeth, on n'y entretient plus que deux personnes ; elle est supprimée finalement en 1627[11].

Même régression de la lèpre en Allemagne, un peu plus lente peut-être ; même conversion aussi des léproseries, hâtée comme en Angleterre par la Réforme qui confie à l'administration des cités les œuvres de bienfaisance et les établissements hospitaliers ; c'est ce qui se produit à Leipzig, à Munich, à Hambourg. En 1542, les biens des léproseries de Schleswig-Holstein sont transmis aux hôpitaux. À Stuttgart le rapport d'un magistrat indique en 1589 que depuis cinquante ans déjà, il n'y a plus de lépreux dans la maison qui leur est destinée. À Lipplingen la léproserie est très tôt peuplée d'incurables et de fous[12].

Étrange disparition qui ne fut pas sans doute l'effet longtemps cherché d'obscures pratiques médicales ; mais le résultat spontané de cette ségrégation, et la conséquence, aussi, après la fin des Croisades, de la rupture avec les foyers orientaux d'infection. 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.

Si on a retiré le lépreux du monde, et de la communauté de l'Église visible, son existence pourtant manifeste toujours Dieu puisque tout ensemble elle indique sa colère et marque sa bonté : « Mon amy, dit le rituel de l'Église de Vienne, 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 faict en ce monde. » Et au moment même où, par les mains du prêtre et de ses assistants, il est traîné hors de l'Église *gressu retrogrado,* on l'assure qu'il témoigne encore pour Dieu : « 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. » Les lépreux de Brueghel assistent de loin, mais pour toujours, à cette montée du Calvaire où tout un peuple accompagne le Christ. Et, témoins hiératiques du mal, ils font leur salut dans et par cette exclusion elle-même : dans une étrange réversibilité qui s'oppose à celle des mérites et des prières, ils sont sauvés par la main qui ne se tend pas. Le pécheur qui abandonne le lépreux à sa porte, lui ouvre le salut. « Pourquoy ayes patience en ta maladie ; car Notre Seigneur pour ta maladie ne te desprise point, ne te sépare point de sa compagnie ; mais si tu as patience tu seras saulvé, comme fut le ladre qui mourut devant l'ostel du Nouveau riche et fut porté tout droit en paradis[13]. » L'abandon lui est un salut ; son exclusion lui offre une autre forme de communion.

La lèpre disparue, le lépreux effacé, ou presque, des mémoires, ces structures resteront. Dans les mêmes lieux souvent, les jeux de l'exclusion se retrouveront, étrangement semblables deux ou trois siècles plus tard, Pauvres, vagabonds,

correctionnaires et « têtes aliénées » reprendront le rôle abandonné par le ladre, et nous verrons quel salut est attendu de cette exclusion, pour eux et pour ceux-là mêmes qui les excluent. Avec un sens tout nouveau, et dans une culture très différente, les formes subsisteront — essentiellement cette forme majeure d'un partage rigoureux qui est exclusion sociale, mais réintégration spirituelle.

*

Mais n'anticipons pas.

Le relais de la lèpre fut pris d'abord par les maladies vénériennes. D'un coup, à la fin du XV^e^ siècle elles succèdent à la lèpre comme par droit d'héritage. On les reçoit dans plusieurs hôpitaux de lépreux : sous François I^er^ on tente d'abord de les parquer dans l'hôpital de la paroisse Saint-Eustache, puis dans celui de Saint-Nicolas, qui naguère avaient servi de maladreries. À deux reprises, sous Charles VIII, puis en 1559, on leur avait affecté, à Saint-Germain-des-Prés, diverses baraques et masures utilisées jadis pour les lépreux[14]. Ils sont tellement nombreux bientôt qu'il faut envisager de construire d'autres bâtiments « en certains lieux spacieux de notre dite ville et faubourgs, ségrégés de voisins[15] ». Une nouvelle lèpre est née, qui prend la place de la première. Non sans difficultés d'ailleurs, ni conflits. Car les lépreux eux-mêmes ont leur effroi.

Ils éprouvent de la répugnance à accueillir ces nouveaux venus dans le monde de l'horreur : « *Est mirabilis contagiosa et nimis formidanda infirmitas, quam etiam detestantur leprosi et ea infectos secum habitare non permittant*[16]. » Mais s'ils ont des droits plus anciens à séjourner dans ces lieux « ségrégés », ils se trouvent trop peu nombreux pour les faire valoir ; les vénériens, un peu partout, ont tôt fait de prendre leur place.

Et pourtant, ce ne sont pas les maladies vénériennes qui assureront dans le monde classique le rôle que tenait la lèpre à l'intérieur de la culture médiévale. Malgré ces premières mesures d'exclusion, elles prennent place bientôt parmi

les autres maladies. Bon gré, mal gré, on reçoit les vénériens dans les hôpitaux. L'Hôtel-Dieu de Paris les accueille[17] ; à plusieurs reprises, on tente de les chasser ; mais on a beau faire, ils y séjournent et se mêlent aux autres malades[18]. En Allemagne on leur construit des maisons spéciales, non pour établir l'exclusion, mais pour assurer un traitement ; les Fugger à Augsbourg fondent deux hôpitaux de ce genre. La ville de Nuremberg appointe un médecin, qui affirmait pouvoir « *die malafrantzos vertreiben*[19] ». C'est que ce mal, à la différence de la lèpre, est devenu très tôt chose médicale, relevant entièrement du médecin. De tous côtés on instaure des traitements ; la compagnie de Saint-Côme emprunte aux Arabes l'usage du mercure[20] ; à l'Hôtel-Dieu de Paris, on utilise surtout la thériaque. Puis c'est la grande vogue du gaïac, plus précieux que l'or d'Amérique, s'il faut en croire Fracastor en sa *Syphilidis*, et Ulrich von Hutten. Un peu partout, on pratique les cures sudorifiques. Bref le mal vénérien s'installe, au cours du XVI^e^ siècle, dans l'ordre des maladies qui demandent traitement. Sans doute, il est pris dans tout un ensemble de jugements moraux : mais cet horizon ne modifie que très peu l'appréhension médicale de la maladie[21].

Fait curieux à constater : c'est sous l'influence du monde de l'internement tel qu'il s'est constitué au XVII^e^ siècle, que la maladie vénérienne s'est détachée, dans une certaine mesure, de son contexte médical, et qu'elle s'est intégrée, à côté de la folie, dans un espace moral d'exclusion. En fait le véritable héritage de la lèpre, ce n'est pas là qu'il faut le chercher, mais dans un phénomène fort complexe, et que la médecine mettra bien longtemps à s'approprier.

Ce phénomène, c'est la folie. Mais il faudra un long moment de latence, près de deux siècles, pour que cette nouvelle hantise, qui succède à la lèpre dans les peurs séculaires, suscite comme elle des réactions de partage, d'exclusion, de purification qui lui sont pourtant apparentées d'une manière évidente. Avant que la folie ne soit maîtrisée, vers le milieu du XVII^e^ siècle,

avant qu'on ressuscite, en sa faveur, de vieux rites, elle avait été liée, obstinément, à toutes les expériences majeures de la Renaissance.

C'est cette présence, et quelques-unes de ses figures essentielles, qu'il faut maintenant rappeler d'une manière très hâtive.

*

Commençons par la plus simple de ces figures, la plus symbolique aussi.

Un objet nouveau vient de faire son apparition dans le paysage imaginaire de la Renaissance ; bientôt il y occupera une place privilégiée : c'est la Nef des fous, étrange bateau ivre qui file le long des calmes fleuves de la Rhénanie et des canaux flamands.

Le *Narrenschiff* évidemment, est une composition littéraire, empruntée sans doute au vieux cycle des Argonautes, qui a repris récemment vie et jeunesse parmi les grands thèmes mythiques, et auquel on vient de donner figure institutionnelle dans les États de Bourgogne. La mode est à la composition de ces Nefs dont l'équipage de héros imaginaires, de modèles éthiques, ou de types sociaux, s'embarque pour un grand voyage symbolique qui leur apporte sinon la fortune, du moins, la figure de leur destin ou de leur vérité. C'est ainsi que Symphorien Champier compose successivement une *Nef des princes et des batailles de Noblesse* en 1502, puis une *Nef des dames vertueuses* en 1503 ; on a aussi une *Nef de santé*, à côté de *Blauwe Schute* de Jacop Van Oestvoren en 1413, du *Narrenschiff* de Brant (1497) et de l'ouvrage de Josse Bade : *Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum* (1498). Le tableau de Bosch, bien sûr, appartient à toute cette flotte de rêve.

Mais de tous ces vaisseaux romanesques ou satiriques, le *Narrenschiff* est le seul qui ait eu une existence réelle, car ils ont existé, ces bateaux qui d'une ville à l'autre menaient leur cargaison insensée. Les fous alors avaient une existence facilement errante. Les villes les chassaient volontiers de leur enceinte ; on les laissait courir dans des campagnes éloignées, quand on ne les confiait pas à un

groupe de marchands et de pèlerins. La coutume était surtout fréquente en Allemagne ; à Nuremberg, pendant la première moitié du XV^e^ siècle, on avait enregistré la présence de 62 fous ; 31 ont été chassés ; pour les cinquante années qui suivirent, on a trace encore de 21 départs obligés ; encore ne s'agit-il que des fous arrêtés par les autorités municipales[22]. Il arrivait souvent qu'on les confiât à des bateliers : à Francfort, en 1399, on charge des mariniers de débarrasser la ville d'un fou qui s'y promenait nu ; dans les premières années du XV^e^ siècle, un fou criminel est renvoyé de la même manière à Mayence. Parfois les matelots jettent à terre, plus vite qu'ils ne l'avaient promis, ces passagers incommodes ; témoin ce forgeron de Francfort deux fois parti et deux fois revenu, avant d'être reconduit définitivement à Kreuznach[23]. Souvent, les villes d'Europe ont dû voir aborder ces navires de fous.

Il n'est pas aisé de repérer le sens précis de cette coutume. On pourrait penser qu'il s'agit d'une mesure générale de renvoi dont les municipalités frappent les fous en état de vagabondage ; hypothèse qui ne peut rendre compte des faits à elle seule puisqu'il arrive que certains fous, avant même qu'on se mette à construire pour eux des maisons spéciales, soient reçus dans les hôpitaux et soignés comme tels ; à l'Hôtel-Dieu de Paris, ils ont leurs couchettes aménagées dans des dortoirs[24] ; et d'ailleurs dans la plupart des villes d'Europe, il a existé tout au long du Moyen Âge et de la Renaissance un lieu de détention réservé aux insensés ; c'est par exemple le Châtelet de Melun[25] ou la fameuse Tour aux Fous de Caen[26] ; ce sont les innombrables Narrtürmer d'Allemagne, comme les portes de Lübeck ou le Jungpfer de Hambourg[27]. Les fous ne sont donc pas invariablement chassés. On peut donc supposer qu'on ne chasse parmi eux que les étrangers, chaque ville acceptant de se charger seulement de ceux qui sont au nombre de ses citoyens. Ne relève-t-on pas en effet dans la comptabilité de certaines cités médiévales des subventions destinées aux fous, ou des donations faites en faveur des insensés[28] ? En fait le problème n'est pas aussi simple : car il existe des points de ralliement où les

fous, plus nombreux qu'ailleurs, ne sont pas autochtones. Au premier rang viennent les lieux de pèlerinage : à Saint-Mathurin de Larchant, à Saint-Hildevert de Gournay, à Besançon, à Gheel ; ces pèlerinages étaient organisés, subventionnés parfois par les cités ou les hôpitaux[29]. Et il se peut que ces nefs 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 : les uns descendaient les rivières de Rhénanie en direction de la Belgique et de Gheel ; les autres remontaient le Rhin vers le Jura et Besançon.

Mais il y a d'autres villes, comme Nuremberg, qui n'ont certainement pas été des lieux de pèlerinage, et qui groupent un grand nombre de fous, beaucoup plus, en tout cas, que ceux qui pourraient être fournis par la cité elle-même. Ces fous sont logés et entretenus sur le budget de la ville, et pourtant ils ne sont point soignés ; ils sont purement et simplement jetés dans les prisons[30]. On peut croire que, dans certaines villes importantes — lieux de passage et de marchés — les fous étaient amenés par les marchands et mariniers en nombre assez considérable, et qu'on les y « perdait », purifiant ainsi de leur présence la ville dont ils étaient originaires. Il est peut-être arrivé que ces lieux de « contre-pèlerinage » viennent à se confondre avec les points où, au contraire, les insensés étaient conduits à titre de pèlerins. Le souci de guérison et celui d'exclusion se rejoignaient ; on enfermait dans l'espace sacré du miracle. Il est possible que le village de Gheel se soit développé de cette manière — lieu de pèlerinage devenant enclos, terre sainte où la folie attend sa délivrance, mais où l'homme opère, selon de vieux thèmes, comme un partage rituel.

C'est que cette circulation des fous, le geste qui les chasse, leur départ et leur embarquement n'ont pas tout leur sens au seul niveau de l'utilité sociale ou de la sécurité des citoyens. D'autres significations plus proches du rite s'y trouvaient certainement présentes ; et on peut encore en déchiffrer quelques traces. C'est ainsi que l'accès des églises est interdit aux fous[31] alors que le droit

ecclésiastique ne leur interdit pas l'usage des sacrements[32]. L'Église ne prend pas de sanction contre un prêtre qui devient insensé ; mais à Nuremberg, en 1421, un prêtre fou est chassé avec une solennité particulière, comme si l'impureté était multipliée par le caractère sacré du personnage, et la ville prélève sur son budget l'argent qui doit lui servir de viatique[33]. Il arrivait que certains insensés soient fouettés publiquement, et qu'au cours d'une sorte de jeu, ils soient ensuite poursuivis dans une course simulée et chassés de la ville à coups de verges[34]. Autant de signes que le départ des fous s'inscrivait parmi d'autres exils rituels.

On comprend mieux alors la curieuse surcharge qui affecte la navigation des fous et lui donne sans doute son prestige. D'un côté, il ne faut pas réduire la part d'une efficacité pratique incontestable ; confier le fou à des marins, c'est éviter à coup sûr qu'il ne rôde indéfiniment sous les murs de la ville, c'est s'assurer qu'il ira loin, c'est le rendre prisonnier de son propre départ. Mais à cela, l'eau ajoute la masse obscure de ses propres valeurs ; elle emporte, mais elle fait plus, elle purifie ; et puis la navigation livre l'homme à l'incertitude du sort ; là chacun est confié à son propre destin, tout embarquement est, en puissance, le dernier. C'est vers l'autre monde que part le fou sur sa folle nacelle ; c'est de l'autre monde qu'il vient quand il débarque. Cette navigation du fou, c'est à la fois le partage rigoureux, et l'absolu Passage. Elle ne fait, en un sens, que développer, tout au long d'une géographie mi-réelle, mi-imaginaire, la situation *liminaire* du fou à l'horizon du souci de l'homme médiéval — situation symbolique et réalisée à la fois par le privilège qui est donné au fou d'être *enfermé* aux *portes* de la ville : son exclusion doit l'enclore ; s'il ne peut et ne doit avoir d'autre *prison* que le *seuil* lui-même, on le retient sur le lieu du passage. Il est mis à l'intérieur de l'extérieur, et inversement. Posture hautement symbolique, qui restera sans doute la sienne jusqu'à nos jours, si on veut bien admettre que ce qui fut jadis forteresse visible de l'ordre est devenu maintenant château de notre conscience.

L'eau et la navigation ont bien ce rôle. Enfermé dans le navire, d'où on n'échappe pas, le fou est confié à la rivière aux mille bras, à la mer aux mille chemins, à cette grande incertitude extérieure à tout. Il est prisonnier au milieu de la plus libre, de la plus ouverte des routes : solidement enchaîné à l'infini carrefour. Il est le Passager par excellence, c'est-à-dire le prisonnier du passage. Et la terre sur laquelle il abordera, on ne la connaît pas, tout comme on ne sait pas, quand il prend pied, de quelle terre il vient. Il n'a sa vérité et sa patrie que dans cette étendue inféconde entre deux terres qui ne peuvent lui appartenir[35]. Est-ce ce rituel qui par ces valeurs est à l'origine de la longue parenté imaginaire qu'on peut suivre tout au long de la culture occidentale ? Ou est-ce, inversement, cette parenté qui a, du fond des temps, appelé puis fixé le rite d'embarquement ? Une chose au moins est certaine : l'eau et la folie sont liées pour longtemps dans le rêve de l'homme européen.

Déjà, sous le déguisement d'un fou, Tristan jadis s'était laissé jeter par des bateliers sur la côte de Cornouailles. Et quand il se présente au château du roi Marc, nul ne le reconnaît, nul ne sait d'où il vient. Mais il tient trop de propos étranges, familiers et lointains ; il connaît trop les secrets du bien-connu, pour n'être pas d'un autre monde, très proche. Il ne vient pas de la terre solide, avec ses solides cités ; mais bien de l'inquiétude incessante de la mer, de ces chemins inconnus qui recèlent tant d'étranges savoirs, de cette plaine fantastique, envers du monde. Iseut, la première, le sait bien que ce fou est fils de la mer, et que d'insolents matelots l'ont jeté là, signe de malheur : « Maudits soient-ils les mariniers qui ont amené ce fou ! Que ne l'ont-ils jeté à la mer[36] ! » Et plusieurs fois au cours des temps, le même thème réapparaît : chez les mystiques du XV^e^ siècle, il est devenu le motif de l'âme nacelle, abandonnée sur la mer infinie des désirs, dans le champ stérile des soucis et de l'ignorance, parmi les faux reflets du savoir, au beau milieu de la déraison du monde — nacelle en proie à la grande folie de la mer, si elle ne sait jeter l'ancre solide, la foi, ou tendre ses voiles spirituelles pour que le souffle de Dieu la conduise au port[37]. À la fin du

XVI^e siècle, de Lancre voit dans la mer l'origine de la vocation démoniaque de tout un peuple : le labour incertain des navires, la seule confiance aux astres, les secrets transmis, l'éloignement des femmes, l'image enfin de cette grande plaine troublée, font perdre à l'homme la foi en Dieu, et toutes les attaches solides de la patrie ; il se livre alors au Diable et à l'océan de ses ruses[38]. À l'époque classique, on explique volontiers la mélancolie anglaise par l'influence d'un climat marin : le froid, l'humidité, 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[39]. Enfin, négligeant toute une immense littérature qui irait d'Ophélie à la Lorelei, citons seulement les grandes analyses mi-anthropologiques, mi-cosmologiques de Heinroth, qui font de la folie comme la manifestation en l'homme d'un élément obscur et aquatique, sombre désordre, chaos mouvant, germe et mort de toutes choses, qui s'oppose à la stabilité lumineuse et adulte de l'esprit[40].

Mais si la navigation des fous se rattache dans l'imagination occidentale à tant de motifs immémoriaux, pourquoi, si brusquement, vers le XV^e siècle, cette soudaine formulation du thème, dans la littérature et dans l'iconographie ? Pourquoi voit-on surgir d'un coup cette silhouette de la Nef des fous et son équipage insensé envahir les paysages les plus familiers ? Pourquoi, de la vieille alliance de l'eau et de la folie, est née un jour, et ce jour-là, cette barque ?

*

C'est qu'elle symbolise toute une inquiétude, montée soudain à l'horizon de la culture européenne, vers la fin du Moyen Âge. La folie et le fou deviennent personnages majeurs, dans leur ambiguïté : menace et dérision, vertigineuse déraison du monde, et mince ridicule des hommes.

D'abord toute une littérature de contes et de moralités. Son origine, sans doute, est fort lointaine. Mais à la fin du Moyen Âge, elle prend une surface

considérable : longue série de « folies » qui, stigmatisant comme par le passé vices et défauts, les rattachent tous, non plus à l'orgueil, non plus au manque de charité, non plus à l'oubli des vertus chrétiennes, mais à une sorte de grande déraison dont nul, au juste, n'est précisément coupable, mais qui entraîne chacun par une complaisance secrète[41]. La dénonciation de la folie devient la forme générale de la critique. Dans les Farces et les soties, le personnage du Fou, du Niais, ou du Sot prend de plus en plus d'importance[42]. Il n'est plus simplement, dans les marges, la silhouette ridicule et familière[43] : il prend place au centre du théâtre, comme le détenteur de la vérité — jouant ici le rôle complémentaire et inverse de celui qui est joué par la folie dans les contes et les satires. Si la folie entraîne chacun dans un aveuglement où il se perd, le fou, au contraire, rappelle à chacun sa vérité ; dans la comédie où chacun trompe les autres et se dupe lui-même, il est la comédie au second degré, la tromperie de la tromperie ; il dit dans son langage de niais, qui n'a pas figure de raison, les paroles de raison qui dénouent, dans le comique, la comédie : il dit l'amour aux amoureux[44], la vérité de la vie aux jeunes gens[45], la médiocre réalité des choses aux orgueilleux, aux insolents et aux menteurs[46]. Il n'est pas jusqu'aux vieilles fêtes des fous, en si grand honneur en Flandre et dans le nord de l'Europe, qui ne prennent place sur le théâtre et n'organisent en critique sociale et morale ce qu'il pouvait y avoir en elles de parodie religieuse spontanée.

Dans la littérature savante également, la Folie est au travail, au cœur même de la raison et de la vérité. C'est elle qui embarque indifféremment tous les hommes sur son navire insensé et les promet à la vocation d'une odyssée commune (*Blauwe Schute* de Van Oestvoren, le *Narrenschiff* de Brant) ; c'est elle dont Murner conjure le règne maléfique dans sa *Narrenbeschwörung* ; c'est elle qui a partie liée avec l'Amour dans la satire de Corroz *Contre Fol Amour*, ou qui est en contestation avec lui pour savoir lequel des deux est premier, lequel des deux rend l'autre possible, et le conduit à sa guise, comme dans le dialogue de Louise Labé, *Débat de folie et d'amour*. La Folie a aussi ses jeux

académiques : elle est objet de discours, elle en tient elle-même sur elle-même ; on la dénonce, elle se défend, elle revendique pour elle d'être plus proche du bonheur et de la vérité que la raison, d'être plus proche de la raison que la raison elle-même ; Wimpfeling rédige le *Monopolium Philosophorum*[47] et Judocus Gallus le *Monopolium et societas, vulgo des Lichtschiffs*[48]. Enfin, au centre de ces jeux sérieux, les grands textes des humanistes : Flayder et Érasme[49]. En face de tous ces propos, de leur dialectique inlassable, en face de tous ces discours indéfiniment repris et retournés, une longue dynastie d'images, depuis Jérôme Bosch avec *La Cure de la folie* et *La Nef des fous*, jusqu'à Brueghel et sa *Dulle Grete* ; et la gravure transcrit ce que le théâtre, ce que la littérature ont déjà repris : les thèmes enchevêtrés de la Fête, et de la Danse des Fous[50]. Tant il est vrai qu'à partir du XV^e^ siècle le visage de la folie a hanté l'imagination de l'homme occidental.

Une succession de dates parle d'elle-même : la Danse des Morts du cimetière des Innocents date sans doute des premières années du XV^e^ siècle[51] ; celle de la Chaise-Dieu aurait été composée vers 1460 environ ; et c'est en 1485 que Guyot Marchand publie sa *Danse macabre*. Ces soixante années, à coup sûr, furent dominées par toute cette imagerie ricanante de la mort. Et c'est en 1492 que Brant écrit le *Narrenschiff* ; cinq ans plus tard on le traduit en latin. Dans les toutes dernières années du siècle Jérôme Bosch compose sa *Nef des fous*. *L'Éloge de la folie* est de 1509. L'ordre des successions est clair.

Jusqu'à la seconde moitié du XV^e^ siècle, ou encore un peu au-delà, le thème de la mort règne seul. La fin de l'homme, la fin des temps ont la figure des pestes et des guerres. Ce qui surplombe l'existence humaine, c'est cet achèvement et cet ordre auquel nul n'échappe. La présence qui menace à l'intérieur même du monde, c'est une présence décharnée. Et voilà que dans les dernières années du siècle, cette grande inquiétude pivote sur elle-même ; la dérision de la folie prend la relève de la mort et de son sérieux. De la découverte de cette nécessité qui réduisait fatalement l'homme à rien, on est

passé à la contemplation méprisante de ce rien qu'est l'existence elle-même. L'effroi devant cette limite absolue de la mort s'intériorise dans une ironie continue ; on le désarme par avance ; on le rend lui-même dérisoire, en lui donnant une forme quotidienne et maîtrisée, en le renouvelant à chaque instant dans le spectacle de la vie, en le disséminant dans les vices, les travers et les ridicules de chacun. L'anéantissement de la mort n'est plus rien puisqu'il était déjà tout, puisque la vie n'était elle-même que fatuité, paroles vaines, fracas de grelots et de marottes. La tête est déjà vide, qui deviendra crâne. La folie, c'est le déjà-là de la mort[52]. Mais c'est aussi sa présence vaincue, esquivée dans ces signes de tous les jours qui, en annonçant qu'elle règne déjà, indiquent que sa proie sera une bien pauvre prise. Ce que la mort démasque, n'était que masque, et rien d'autre ; pour découvrir le rictus du squelette, il a suffi de soulever quelque chose qui n'était ni vérité ni beauté, mais seulement figure de plâtre et oripeau. Du masque vain au cadavre, le même sourire s'est continué. Mais ce qu'il y a dans le rire du fou, c'est qu'il rit par avance du rire de la mort ; et l'insensé, en présageant le macabre, l'a désarmé. Les cris de *Margot la Folle* triomphent, en pleine Renaissance, de ce *Triomphe de la mort,* chanté à la fin du Moyen Âge sur les murs de Campo-Santo.

La substitution du thème de la folie à celui de la mort ne marque pas une rupture, mais plutôt une torsion à l'intérieur de la même inquiétude. C'est toujours du néant de l'existence qu'il est question, mais ce néant n'est plus reconnu comme terme extérieur et final, à la fois menace et conclusion ; il est éprouvé de l'intérieur, comme la forme continue et constante de l'existence. Et tandis qu'autrefois la folie des hommes était de ne point voir que le terme de la mort approchait, tandis qu'il fallait les rappeler à la sagesse par le spectacle de la mort, maintenant la sagesse consistera à dénoncer partout la folie, à apprendre aux hommes qu'ils ne sont déjà rien de plus que des morts, et que si le terme est proche, c'est dans la mesure où la folie devenue universelle ne fera

plus qu'une seule et même chose avec la mort elle-même. C'est ce que prophétise Eustache Deschamps :

> On est lâches, chétifs et mois,
> Vieux, convoiteux et mal parlant
> Je ne vois que folles et fols
> La fin approche en vérité
> Tout va mal[53].

Les éléments sont maintenant inversés. Ce n'est plus la fin des temps et du monde qui montrera rétrospectivement que les hommes étaient fous de ne point s'en préoccuper ; c'est la montée de la folie, sa sourde invasion qui indique que le monde est proche de sa dernière catastrophe ; c'est la démence des hommes qui l'appelle et la rend nécessaire.

Ce lien de la folie et du néant est noué d'une façon si serrée au XV^e^ siècle qu'il subsistera longtemps, et qu'on le retrouvera encore au centre de l'expérience classique de la folie[54].

*

Sous ses formes diverses — plastiques ou littéraires — cette expérience de l'insensé semble d'une extrême cohérence. Peinture et texte renvoient perpétuellement l'un à l'autre — ici commentaire et là illustration. La Narrentanz est un seul et même thème qu'on trouve et retrouve dans des fêtes populaires, dans des représentations théâtrales, dans les gravures, et toute la dernière partie de l'Éloge de la Folie est construite sur le modèle d'une longue danse de fous où chaque profession et chaque état défile à son tour pour former la grande ronde de déraison. Il est probable que dans la *Tentation* de Lisbonne, bien des figures de la faune fantastique qui envahit la toile, sont empruntées aux masques traditionnels ; certaines peut-être sont transposées du *Malleus*[55]. Quant à la fameuse *Nef des Fous* n'est-elle pas traduite directement du *Narrenschiff* de Brant, dont elle porte le titre, et dont elle semble illustrer

d'une façon très précise le chant XXVII, consacré lui aussi à stigmatiser les *potatores et edaces* ? On a même été jusqu'à supposer que le tableau de Bosch faisait partie de toute une série de peintures, illustrant lès principaux chants du poème de Brant[56].

En fait, il ne faut pas se laisser prendre par ce qu'il y a de strict dans la continuité des thèmes, ni supposer plus que ce qui est dit par l'histoire elle-même[57]. Il est probable qu'on ne pourrait pas refaire sur ce sujet une analyse comme celle qu'Émile Mâle a menée pour les époques précédentes, et singulièrement à propos du thème de la mort. Entre le verbe et l'image, entre ce qui est figuré par le langage et ce qui est dit par la plastique, la belle unité commence à se dénouer ; une seule et même signification ne leur est pas immédiatement commune. Et s'il est vrai que l'image a encore la vocation de *dire*, de transmettre quelque chose de consubstantiel au langage, il faut bien reconnaître que, déjà, elle ne dit plus la même chose ; et que par ses valeurs plastiques propres la peinture s'enfonce dans une expérience qui s'écartera toujours plus du langage, quelle que puisse être l'identité superficielle du thème. Figure et parole illustrent encore la même fable de la folie dans le même monde moral ; mais déjà elles prennent deux directions différentes, indiquant, dans une fêlure encore à peine perceptible, ce qui sera la grande ligne de partage dans l'expérience occidentale de la folie.

La montée de la folie sur l'horizon de la Renaissance s'aperçoit d'abord à travers le délabrement du symbolisme gothique ; comme si ce monde, où le réseau des significations spirituelles était si serré, commençait à se brouiller, laissant apparaître des figures dont le sens ne se livre plus que sous les espèces de l'insensé. Les formes gothiques subsistent encore pour un temps, mais, peu à peu, elles deviennent silencieuses, cessent de dire, de rappeler et d'enseigner, et ne manifestent plus, hors de tout langage possible, mais pourtant dans la familiarité du regard, que leur présence fantastique. Libérée de la sagesse et de

la leçon qui l'ordonnaient, l'image commence à graviter autour de sa propre folie.

Paradoxalement, cette libération vient d'un foisonnement de signification, d'une multiplication du sens par lui-même, qui tisse entre les choses des rapports si nombreux, si croisés, si riches, qu'ils ne peuvent plus être déchiffrés que dans l'ésotérisme du savoir, et que les choses de leur côté se surchargent d'attributs, d'indices, d'allusions où elles finissent par perdre leur figure propre. Le sens ne se lit plus dans une perception immédiate, la figure cesse de parler d'elle-même ; entre le savoir qui l'anime, et la forme dans laquelle elle se transpose, un vide se creuse. Elle est libre pour l'onirisme. Un livre porte témoignage de cette prolifération de sens à la fin du monde gothique, c'est le *Speculum humanae salvationis*[58] qui, outre toutes les correspondances établies par la tradition des Pères, fait valoir entre l'Ancien et le Nouveau Testament, tout un symbolisme qui n'est pas de l'ordre de la Prophétie, mais de l'équivalence imaginaire. La Passion du Christ n'est pas préfigurée seulement par le sacrifice d'Abraham ; elle appelle autour d'elle tous les prestiges du supplice et ses rêves innombrables ; Tubal, le forgeron, et la roue d'Isaïe prennent place autour de la croix, formant hors de toutes les leçons du sacrifice le tableau fantastique de l'acharnement, des corps torturés et de la douleur. Voilà l'image surchargée de sens supplémentaires, et contrainte de les livrer. Mais le rêve, l'insensé, le déraisonnable peuvent se glisser dans cet excès de sens. Les figures symboliques deviennent aisément des silhouettes de cauchemar. Témoin cette vieille image de la sagesse, si souvent traduite, dans les gravures allemandes, par un oiseau au long cou dont les pensées en s'élevant lentement du cœur jusqu'à la tête ont le temps d'être pesées et réfléchies[59] ; symbole dont les valeurs s'alourdissent d'être trop accentuées : le long chemin de réflexion devient dans l'image alambic d'un savoir subtil, instrument qui distille les quintessences. Le cou du *Gutemensch* indéfiniment s'allonge pour mieux figurer, en plus de la sagesse, toutes les médiations réelles du savoir ; et

l'homme symbolique devient un oiseau fantastique dont le cou démesuré se replie mille fois sur lui-même — être insensé, à mi-chemin de l'animal et de la chose, plus proche des prestiges propres à l'image que de la rigueur d'un sens. Cette symbolique sagesse est prisonnière des folies du rêve.

Conversion fondamentale du monde des images : la contrainte d'un sens multiplié le libère de l'ordonnance des formes. Tant de significations diverses s'insèrent sous la surface de l'image, qu'elle ne présente plus qu'une face énigmatique. Et son pouvoir n'est plus d'enseignement mais de fascination. Caractéristique est l'évolution du grylle, du fameux grylle, familier déjà au Moyen Âge, celui des psautiers anglais, celui de Chartres et de Bourges. Il enseignait alors comment chez l'homme de désir l'âme était devenue prisonnière de la bête ; ces visages grotesques posés sur le ventre des monstres appartenaient au monde de la grande métaphore platonicienne, et dénonçaient l'avilissement de l'esprit dans la folie du péché. Mais voilà qu'au XV^e^ siècle, le grylle, image de la folie humaine, devient une des figures privilégiées des innombrables *Tentations*. Ce qui assaille la tranquillité de Termite, ce ne sont pas les objets du désir ; ce sont ces formes démentes, fermées sur le secret, qui sont montées d'un rêve, et demeurent là, à la surface d'un monde, silencieuses et furtives. Dans la *Tentation* de Lisbonne, en face de saint Antoine, s'est assise une de ces figures née de la folie, de sa solitude, de sa pénitence, de ses privations ; un mince sourire éclaire ce visage sans corps, pure présence de l'inquiétude sous les espèces d'une grimace agile. Or c'est bien cette silhouette de cauchemar qui est à la fois le sujet et l'objet de la tentation ; c'est elle qui fascine le regard de l'ascète — l'un et l'autre demeurant prisonniers d'une sorte d'interrogation en miroir, qui reste indéfiniment sans réponse, dans un silence habité seulement par tout le grouillement immonde qui les entoure[60]. Le grylle ne rappelle plus à l'homme, sous une forme satirique, sa vocation spirituelle oubliée dans la folie de son désir. Il est la folie devenue Tentation : tout ce qu'il y a en lui d'impossible, de fantastique, d'inhumain, tout ce qui indique en lui

la contre-nature et le fourmillement d'une présence insensée au ras de la terre, tout cela, justement, lui donne son étrange pouvoir. La liberté, même effrayante, de ses rêves, les fantasmes de sa folie, ont, pour l'homme du XV^e^ siècle, plus de pouvoirs d'attraction que la réalité désirable de la chair.

Quelle est donc cette puissance de fascination qui, à cette époque, s'exerce à travers les images de la folie ?

D'abord l'homme découvre, dans ces figures fantastiques, comme un des secrets et une des vocations de sa nature. Dans la pensée du Moyen Âge, les légions des animaux, nommés une fois pour toutes par Adam, portaient symboliquement les valeurs de l'humanité[61]. Mais au début de la Renaissance, les rapports avec l'animalité se renversent ; la bête se libère ; elle échappe au monde de la légende et de l'illustration morale pour acquérir un fantastique qui lui est propre. Et par un étonnant renversement, c'est l'animal, maintenant, qui va guetter l'homme, s'emparer de lui et le révéler à sa propre vérité. Les animaux impossibles, issus d'une imagination en folie, sont devenus la secrète nature de l'homme ; et lorsqu'au dernier jour, l'homme de péché apparaît dans sa nudité hideuse, on s'aperçoit qu'il a la figure monstrueuse d'un animal délirant : ce sont ces chats-huants dont les corps de crapauds se mêlent dans *L'Enfer* de Thierry Bouts à la nudité des damnés ; ce sont, à la façon de Stefan Lochner, des insectes ailés, des papillons à tête de chats, des sphinx aux élytres de hannetons, des oiseaux dont les ailes sont inquiétantes et avides comme des mains ; c'est la grande bête de proie aux doigts noueux qui figure sur la *Tentation* de Grünewald. L'animalité a échappé à la domestication par les valeurs et les symboles humains ; et si c'est elle maintenant qui fascine l'homme par son désordre, sa fureur, sa richesse de monstrueuses impossibilités, c'est elle qui dévoile la sombre rage, la folie infertile qui est au cœur des hommes.

Au pôle opposé à cette nature de ténèbres, la folie fascine parce qu'elle est savoir. Elle est savoir, d'abord, parce que toutes ces figures absurdes sont en

réalité les éléments d'un savoir difficile, fermé, ésotérique. Ces formes étranges sont situées, d'emblée, dans l'espace du grand secret, et le saint Antoine qui est tenté par elles, n'est pas soumis à la violence du Désir, mais à l'aiguillon, bien plus insidieux, de la curiosité ; il est tenté par ce lointain et si proche savoir, qui est offert, et esquivé en même temps, par le sourire du Grylle ; son mouvement de recul n'est autre que celui par lequel il se défend de franchir les limites interdites du savoir ; il sait déjà — et c'est là sa Tentation — ce que Cardan dira plus tard : « La Sagesse, comme les autres matières précieuses, doit être arrachée aux entrailles de la Terre[62]. » Ce savoir, si inaccessible, et si redoutable, le Fou, dans sa niaiserie innocente, le détient. Tandis que l'homme de raison et de sagesse n'en perçoit que des figures fragmentaires — d'autant plus inquiétantes — le Fou le porte tout entier en une sphère intacte : cette boule de cristal qui pour tous est vide, est pleine, à ses yeux, de l'épaisseur d'un invisible savoir. Brueghel se moque de l'infirme qui tente de pénétrer dans cette sphère de cristal[63]. Mais c'est elle, cette bulle irisée du savoir, qui se balance, sans se briser jamais — lanterne dérisoire mais infiniment précieuse — au bout de la perche que porte sur l'épaule Margot la Folle. C'est elle aussi qui figure au revers du Jardin des Délices. Autre symbole du savoir, l'arbre (l'arbre interdit, l'arbre de l'immortalité promise et du péché), jadis planté au cœur du Paradis terrestre, a été déraciné et forme maintenant le mât du navire des fous tel qu'on peut le voir sur la gravure qui illustre les *Stultiferae naviculae* de Josse Bade ; c'est lui, sans doute, qui se balance au-dessus de *La Nef des fous* de Bosch.

Qu'annonce-t-il, ce savoir des fous ? Sans doute, puisqu'il est le savoir interdit, il prédit à la fois le règne de Satan, et la fin du monde ; le dernier bonheur et le châtiment suprême ; la toute-puissance sur terre, et la chute infernale. *La Nef des fous* traverse un paysage de délices où tout est offert au désir, une sorte de Paradis renouvelé, puisque l'homme n'y connaît plus la souffrance ni le besoin ; et pourtant, il n'a pas recouvré son innocence. Ce faux bonheur, c'est le triomphe diabolique de l'Antéchrist, c'est la Fin, toute proche

déjà. Les songes d'Apocalypse ne sont pas nouveaux, il est vrai, au XV^e^ siècle ; ils sont pourtant très différents de nature de ce qu'ils étaient auparavant. À l'iconographie doucement fantaisiste du XIV^e^ siècle, où les châteaux sont culbutés comme les dés, où la Bête est toujours le Dragon traditionnel tenu à distance par la Vierge, bref où l'ordre de Dieu et sa proche victoire sont toujours visibles, succède une vision du monde où toute sagesse est anéantie. C'est le grand sabbat de la nature : les montagnes s'effondrent et deviennent plaines, la terre vomit des morts, et les os affleurent sur les tombeaux ; les étoiles tombent, la terre prend feu, toute vie se dessèche et vient à la mort[64]. La fin n'a pas valeur de passage et de promesse ; c'est l'avènement d'une nuit où s'engloutit la vieille raison du monde. Il suffit de regarder chez Dürer les cavaliers de l'Apocalypse, ceux mêmes qui ont été envoyés par Dieu : ce ne sont pas les anges du Triomphe et de la réconciliation, ce ne sont pas les hérauts de la justice sereine ; mais les guerriers échevelés de la folle vengeance. Le monde sombre dans l'universelle Fureur. La victoire n'est ni à Dieu ni au Diable ; elle est à la Folie.

De toutes parts, la folie fascine l'homme. Les images fantastiques qu'elle fait naître ne sont pas de fugitives apparences qui disparaissent vite de la surface des choses. Par un étrange paradoxe, ce qui naît du plus singulier délire était déjà caché, comme un secret, comme une inaccessible vérité, dans les entrailles de la terre. 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 que mettra à nu l'impitoyable vérité de l'Enfer ; les vaines images de la niaiserie aveugle, c'est le grand savoir du monde ; et déjà, dans ce désordre, dans cet univers en folie, se profile ce qui sera la cruauté de l'achèvement final. Dans tant d'images — et c'est sans doute ce qui leur donne ce poids, ce qui impose à leur fantaisie une si grande cohérence — la Renaissance a exprimé ce qu'elle pressentait des menaces et des secrets du monde.

*

À la même époque, les thèmes littéraires, philosophiques, moraux de la folie sont d'une tout autre veine.

Le Moyen Âge avait fait place à la folie dans la hiérarchie des vices. À partir du XIII^e siècle, il est courant de la voir figurer parmi les mauvais soldats de la Psychomachie[65]. Elle fait partie, à Paris comme à Amiens, des mauvaises troupes et de ces douze dualités qui se partagent la souveraineté de l'âme humaine : Foi et Idolâtrie, Espérance et Désespoir, Charité et Avarice, Chasteté et Luxure, Prudence et Folie, Patience et Colère, Douceur et Dureté, Concorde et Discorde, Obéissance et Rébellion, Persévérance et Inconstance. À la Renaissance, la Folie quitte cette place modeste, et vient occuper la première. Alors que chez Hugues de Saint-Victor, l'arbre généalogique des Vices, celui du Vieil Adam, avait pour racine l'orgueil[66], la Folie, maintenant, conduit le chœur joyeux de toutes les faiblesses humaines. Coryphée incontesté, elle les guide, les entraîne, et les nomme : « Reconnaissez-les ici, dans le groupe de mes compagnes… Celle qui a les sourcils froncés, c'est Philautie (l'Amour-Propre). Celle que vous voyez rire des yeux et applaudir des mains, c'est Colacie (la Flatterie). Celle qui semble dans un demi-sommeil, c'est Léthé (l'Oubli). Celle qui s'appuie sur les coudes et croise les mains, c'est Misoponie (la Paresse). Celle qui est couronnée de roses et ointe de parfums, c'est Hédoné (la Volupté). Celle dont les yeux errent sans se fixer, c'est Anoïa (l'Étourderie). Celle qui est bien en chair et le teint fleuri, c'est Tryphé (la Mollesse). Et voici, parmi ces jeunes femmes, deux dieux : celui de la Bonne Chère et du Profond Sommeil[67]. » Privilège absolu de la folie : elle règne sur tout ce qu'il y a de mauvais en l'homme. Mais ne règne-t-elle pas indirectement sur tout le bien qu'il peut faire : sur l'ambition qui fait les sages politiques, sur l'avarice qui fait croître les richesses, sur l'indiscrète curiosité qui anime philosophes et savants ? Louise Labé le répète après Érasme ; et Mercure pour elle implore les dieux :

« Ne laissez perdre cette belle Dame qui vous a donné tant de contentement[68]. »

Mais cette neuve royauté a peu de choses en commun avec le règne obscur dont nous parlions tout à l'heure et qui la liait aux grandes puissances tragiques du monde.

Certes, la folie attire, mais elle ne fascine pas. Elle gouverne tout ce qu'il y a de facile, de joyeux, de léger dans le monde. C'est elle qui fait « s'ébattre et s'éjouir » les hommes, tout comme aux Dieux, elle a donné « Génie, Jeunesse, Bacchus, Silène et ce gentil gardien des jardins[69] ». Tout en elle est surface brillante : pas d'énigme réservée.

Sans doute, elle a quelque chose à voir avec les chemins étranges du savoir. Le premier chant du poème de Brant est consacré aux livres et aux savants ; et sur la gravure qui illustre ce passage, dans l'édition latine de 1497, on voit trônant sur sa cathèdre hérissée de livres, le Maître qui porte derrière son bonnet de docteur, le capuchon des fous tout cousu de grelots. Érasme réserve dans sa ronde des fous, une large place aux hommes de savoir : après les Grammairiens, les Poètes, les Rhéteurs et les Écrivains ; puis les Jurisconsultes ; après eux marchent les « Philosophes respectables par la barbe et le manteau » ; enfin la troupe pressée et innombrable des Théologiens[70]. Mais si le savoir est si important dans la folie, ce n'est pas que celle-ci puisse en détenir les secrets ; elle est au contraire le châtiment d'une science déréglée et inutile. Si elle est la vérité de la connaissance, c'est que celle-ci est dérisoire, et qu'au lieu de s'adresser au grand Livre de l'expérience, elle se perd dans la poussière des livres et dans les discussions oiseuses ; la science verse dans la folie par l'excès même des fausses sciences.

O vos doctores, qui grandia nomina fertis
Respicite antiquos patris, jurisque peritos.
Non in candidulis pensebant dogmata libris,
Arte sed ingenua sitibundum pectus alebant[71].

Conformément au thème longtemps familier à la satire populaire, la folie apparaît ici comme la punition comique du savoir et de sa présomption ignorante.

C'est que, d'une façon générale, la folie n'est pas liée au monde et à ses formes souterraines, mais bien plutôt à l'homme, à ses faiblesses, à ses rêves et à ses illusions. Tout ce qu'il y avait de manifestation cosmique obscure dans la folie telle que la voyait Bosch est effacé chez Érasme ; la folie ne guette plus l'homme aux quatre coins du monde ; elle s'insinue en lui, ou plutôt elle est un rapport subtil que l'homme entretient avec lui-même. La personnification mythologique de la Folie n'est, chez Érasme, qu'un artifice littéraire. En fait, il n'existe que des folies — des formes humaines de la folie : « Je compte autant de statues qu'il y a d'hommes[72] » ; qu'il suffise de jeter un coup d'œil sur les cités même les plus sages et les mieux gouvernées : « Tant de formes de folie y abondent, et chaque journée en fait naître tant de nouvelles que mille Démocrites ne suffiraient pas à s'en moquer[73]. » Il n'y a de folie qu'en chacun des hommes, parce que c'est l'homme qui la constitue dans l'attachement qu'il se porte à lui-même, et par les illusions dont il s'entretient. La « Philautia » est la première des figures que la Folie entraîne dans sa danse ; mais c'est parce qu'elles sont liées l'une à l'autre par une appartenance privilégiée ; l'attachement à soi est le premier signe de la folie, mais c'est parce que l'homme est attaché à lui-même qu'il accepte comme vérité Terreur, comme réalité le mensonge, comme beauté et justice la violence et la laideur : « Celui-ci, plus laid qu'un singe, se voit beau comme Nirée ; celui-là se juge Euclide pour trois lignes qu'il trace au compas ; cet autre croit chanter comme Hermogène, alors qu'il est l'âne devant la lyre et que sa voix sonne aussi faux que celle du coq mordant sa poule[74]. » Dans cette adhésion imaginaire à soi-même, l'homme fait naître sa folie comme un mirage. Le symbole de la folie sera désormais ce miroir qui, sans rien refléter de réel, réfléchirait secrètement pour celui qui s'y contemple le rêve de sa présomption. La folie n'a pas

tellement affaire à la vérité et au monde, qu'à l'homme et à la vérité de lui-même qu'il sait percevoir.

Elle ouvre donc sur un univers entièrement moral. Le Mal n'est pas châtiment ou fin des temps, mais seulement faute et défaut. Cent seize des chants du poème de Brant sont consacrés à faire le portrait des passagers insensés de la Nef : ce sont des avares, des délateurs, des ivrognes ; ce sont ceux qui se livrent au désordre et à la débauche ; ceux qui interprètent mal l'Écriture, ceux qui pratiquent l'adultère. Locher, le traducteur de Brant, indique dans sa préface latine, le projet et le sens de l'ouvrage ; il s'agit d'enseigner *quae mala, quae bona sint ; quid vida ; quo virtus, quo ferat error* ; et ceci en fustigeant, selon la méchanceté dont chacun témoigne, *impios, superbos, avaros, luxuriosos, lascivos, delicatos, iracundos, gulosos, edaces, invidos, veneficos, fidefrasos*...[75], bref tout ce que l'homme a pu inventer lui-même d'irrégularités dans sa conduite.

Dans le domaine d'expression de la littérature et de la philosophie, l'expérience de la folie, au XV^e^ siècle, prend surtout l'allure d'une satire morale. Rien ne rappelle ces grandes menaces d'invasion qui hantaient l'imagination des peintres. On prend soin, au contraire, de l'écarter ; ce n'est pas d'elle qu'on parle. Érasme détourne les regards de cette démence « que les Furies déchaînent des Enfers, toutes les fois qu'elles lancent leurs serpents » ; ce n'est point de ces formes insensées qu'il a voulu faire l'éloge, mais de la « douce illusion » qui libère l'âme « de ses pénibles soucis et la rend aux diverses formes de volupté[76] ». Ce monde calme est facilement maîtrisé ; il déploie sans secret ses naïfs prestiges aux yeux du sage, et celui-ci garde toujours, grâce au rire, ses distances. Alors que Bosch, Brueghel et Dürer étaient des spectateurs terriblement terrestres, et impliqués dans cette folie qu'ils voyaient sourdre tout autour d'eux, Érasme la perçoit d'assez loin pour être hors de danger ; il l'observe du haut de son Olympe, et s'il chante ses louanges, c'est qu'il peut rire d'elle du rire inextinguible des Dieux. Car c'est un spectacle divin que la folie

des hommes : « En somme, si vous pouviez regarder de la Lune, comme autrefois Ménippe, les agitations innombrables de la Terre, vous penseriez voir une foule de mouches ou de moucherons qui se battent entre eux, luttent et tendent des pièges, se volent, jouent, gambadent, tombent et meurent, et l'on ne peut croire quels troubles, quelles tragédies produit un si minime animalcule destiné à sitôt périr[77]. » La folie n'est plus l'étrangeté familière du monde ; elle est seulement un spectacle bien connu pour le spectateur étranger ; non plus figure du *cosmos,* mais trait de caractère de l'*aevum.*

*

Tel peut être, hâtivement reconstitué, le schéma de l'opposition entre une expérience cosmique de la folie dans la proximité de ces formes fascinantes, et une expérience critique de cette même folie, dans la distance infranchissable de l'ironie. Sans doute, dans sa vie réelle, cette opposition ne fut ni aussi tranchée, ni aussi apparente. Longtemps encore, les fils furent entrecroisés, et les échanges incessants.

Le thème de la fin du monde, de la grande violence finale, n'est pas étranger à l'expérience critique de la folie telle qu'elle est formulée dans la littérature. Ronsard évoque ces temps ultimes qui se débattent dans le grand vide de la Raison :

> Au ciel est revolée et Justice et Raison,
> Et en leur place, hélas, règne le brigandage,
> La haine, la rancœur, le sang et le carnage[78].

Vers la fin du poème de Brant, un chapitre tout entier est consacré au thème apocalyptique de l'Antéchrist : une immense tempête emporte le navire des fous dans une course insensée qui s'identifie à la catastrophe des mondes[79]. Inversement, bien des figures de la rhétorique morale sont illustrées, d'une manière très directe, parmi les images cosmiques de la folie : n'oublions pas le fameux médecin de Bosch plus fou encore que celui qu'il veut guérir — toute

sa fausse science n'ayant guère fait autre chose que de déposer sur lui les pires défroques d'une folie que tous peuvent voir sauf lui-même. Pour ses contemporains et pour les générations qui vont suivre, c'est une leçon de morale que portent les œuvres de Bosch : toutes ces figures qui naissent du monde, ne dénoncent-elles pas, tout aussi bien, les monstres du cœur ? « La différence qui existe entre les peintures de cet homme et celles d'autres, consiste en ce que les autres cherchent plus souvent à peindre l'homme tel qu'il apparaît de l'extérieur, mais celui-ci seul a l'audace de les peindre tels qu'ils sont à l'intérieur. » Et cette sagesse dénonciatrice, cette ironie inquiète, le même commentateur du début du XVII^e^ siècle pense en voir le symbole clairement exprimé, dans presque tous les tableaux de Bosch, par la double figure du flambeau (lumière de la pensée qui veille), et du hibou dont l'étrange regard fixe « s'élève dans le calme et le silence de la nuit, consommant plus d'huile que de vin[80] ».

Malgré tant d'interférences encore visibles, le partage est déjà fait ; entre les deux formes d'expérience de la folie, la distance ne cessera plus de s'élargir. Les figures de la vision cosmique et les mouvements de la réflexion morale, l'élément *tragique* et l'élément *critique,* iront désormais en se séparant toujours davantage, ouvrant dans l'unité profonde de la folie une béance qui ne sera plus jamais recouverte. D'un côté, il y aura une Nef des fous, chargée de visages forcenés, qui peu à peu s'enfonce dans la nuit du monde, parmi des paysages qui parlent de l'étrange alchimie des savoirs, des sourdes menaces de la bestialité, et de la fin des temps. De l'autre côté, il y aura une Nef des fous qui forme pour les sages l'Odyssée exemplaire et didactique des défauts humains.

D'un côté Bosch, Brueghel, Thierry Bouts, Dürer, et tout le silence des images. C'est dans l'espace de la pure vision que la folie déploie ses pouvoirs. Fantasmes et menaces, pures apparences du rêve et destin secret du monde — la folie détient là une force primitive de révélation : révélation que

l'onirique est réel, que la mince surface de l'illusion s'ouvre sur une profondeur irrécusable, et que le scintillement instantané de l'image laisse le monde en proie à des figures inquiétantes qui s'éternisent dans ses nuits ; et révélation inverse, mais tout aussi douloureuse, que toute la réalité du monde se résorbera un jour dans l'image fantastique, dans ce moment mitoyen de l'être et du néant qui est le délire de la destruction pure ; le monde n'est déjà plus, mais le silence et la nuit ne sont pas encore entièrement refermés sur lui ; il vacille dans un dernier éclat, à l'extrême du désordre qui précède aussitôt l'ordre monotone de l'accomplissement. C'est dans cette image aussitôt abolie que vient se perdre la vérité du monde. Toute cette trame de l'apparence et du secret, de l'image immédiate et de l'énigme réservée se déploie, dans la peinture du XV^e^ siècle, comme *la tragique folie du monde.*

De l'autre côté, avec Brant, avec Érasme, avec toute la tradition humaniste, la folie est prise dans l'univers du discours. Elle s'y raffine, elle s'y subtilise, elle s'y désarme aussi. Elle change d'échelle ; elle naît dans le cœur des hommes, elle règle et dérègle leur conduite ; quand bien même elle gouverne les cités, la vérité calme des choses, la grande nature l'ignore. Elle disparaît vite, quand apparaît l'essentiel, qui est vie et mort, justice et vérité. Il se peut que tout homme lui soit soumis, mais son règne sera toujours mesquin, et relatif ; car elle se dévoilera dans sa médiocre vérité au regard du sage. Pour lui, elle deviendra objet, et de la pire manière, puisqu'elle deviendra objet de son rire. Par là même, les lauriers qu'on lui tresse l'enchaînent. Serait-elle plus sage que toute science, il faudra bien qu'elle s'incline devant la sagesse pour qui elle est folie. Elle peut *avoir* le dernier mot, elle n'est jamais le dernier mot de la vérité et du monde ; le discours par lequel elle se justifie ne relève que d'une *conscience critique de l'homme.*

Cet affrontement de la conscience critique et de l'expérience tragique anime tout ce qui a pu être éprouvé de la folie et formulé sur elle au début de la Renaissance[81]. Mais pourtant, il s'effacera vite, et cette grande structure, si

claire encore, si bien découpée au début du XVI^e^ siècle aura disparu, ou presque, moins de cent ans plus tard. Disparaître n'est pas exactement le terme qui convient pour désigner, au plus juste, ce qui s'est passé. Il s'agit plutôt d'un privilège de plus en plus marqué que la Renaissance a accordé à l'un des éléments du système : à celui qui faisait de la folie une expérience dans le champ du langage, une expérience où l'homme était confronté à sa vérité morale, aux règles propres à sa nature et à sa vérité. Bref, la conscience critique de la folie s'est trouvée sans cesse mieux mise en lumière, cependant qu'entraient progressivement dans l'ombre ses figures tragiques. Celles-ci bientôt seront entièrement esquivées. On aurait du mal à en retrouver les traces avant longtemps ; seules, quelques pages de Sade et l'œuvre de Goya portent témoignage que cette disparition n'est pas effondrement ; mais qu'obscurément, cette expérience tragique subsiste dans les nuits de la pensée et des rêves, et qu'il s'est agi au XVI^e^ siècle, non d'une destruction radicale, mais seulement d'une occultation. L'expérience tragique et cosmique de la folie s'est trouvée masquée par les privilèges exclusifs d'une conscience critique. C'est pourquoi l'expérience classique, et à travers elle l'expérience moderne de la folie, ne peut pas être considérée comme une 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 la conscience critique de la folie, et ses formes philosophiques ou scientifiques, morales ou médicales, une sourde conscience tragique n'a cessé de veiller.

C'est elle qu'ont réveillée les dernières paroles de Nietzsche, les dernières visions de Van Gogh. C'est elle sans doute qu'au point le plus extrême de son cheminement, Freud a commencé à pressentir : ce sont ses grands déchirements qu'il a voulu symboliser par la lutte mythologique de la libido et de l'instinct de mort. C'est elle, enfin, cette conscience, qui est venue à s'exprimer dans l'œuvre d'Artaud, dans cette œuvre qui devrait poser à la

pensée du XX^e^ siècle, si elle y prêtait attention, la plus urgente des questions, et la moins susceptible de laisser le questionneur échapper au vertige, dans cette œuvre qui n'a cessé de proclamer que notre culture avait perdu son foyer tragique, du jour où elle avait repoussé hors de soi la grande folie solaire du monde, les déchirements où s'accomplit sans cesse la « vie et mort de Satan le Feu ».

Ce sont ces extrêmes découvertes, et elles seules, qui nous permettent, de nos jours, de juger enfin que l'expérience de la folie qui s'étend depuis le XVI^e^ siècle jusqu'à maintenant doit sa figure particulière, et l'origine de son sens, à cette absence, à cette nuit et à tout ce qui l'emplit. La belle rectitude qui conduit la pensée rationnelle jusqu'à l'analyse de la folie comme maladie mentale, il faut la réinterpréter dans une dimension verticale ; alors il apparaît que sous chacune de ses formes, elle masque d'une manière plus complète, plus périlleuse aussi cette expérience tragique, qu'elle n'est pas cependant parvenue à réduire du tout au tout. Au point dernier de la contrainte, l'éclatement était nécessaire, auquel nous assistons depuis Nietzsche.

*

Mais comment se sont constitués, au XVI^e^ siècle, les privilèges de la réflexion critique ? Comment l'expérience de la folie s'est-elle trouvée finalement confisquée par eux, de telle manière qu'au seuil de l'âge classique toutes les images tragiques évoquées à l'époque précédente se seront dissipées dans l'ombre ? Comment s'est achevé ce mouvement qui faisait dire à Artaud : « Avec une réalité qui avait ses lois surhumaines peut-être, mais naturelles, la Renaissance du XVI^e^ siècle a rompu ; et l'Humanisme de la Renaissance ne fut pas un agrandissement, mais une diminution de l'homme[82] » ?

Résumons brièvement dans cette évolution ce qui est indispensable pour comprendre l'expérience que le classicisme a faite de la folie.

1° La folie devient une forme relative à la raison, ou plutôt folie et raison entrent dans une relation perpétuellement réversible qui fait que toute folie a sa raison qui la juge et la maîtrise, toute raison sa folie en laquelle elle trouve sa vérité dérisoire. Chacune est mesure de l'autre, et dans ce mouvement de référence réciproque, elles se récusent toutes deux, mais se fondent l'une par l'autre.

Le vieux thème chrétien que le monde est folie aux yeux de Dieu, se rajeunit, au XVI^e^ siècle, dans cette dialectique serrée de la réciprocité. L'homme croit qu'il voit clair, et qu'il est la juste mesure des choses ; la connaissance qu'il a, qu'il croit avoir, du monde, le confirme dans sa complaisance : « Si nous jetons la vue en bas, en plein jour, ou que nous regardions à l'entour par cy par là, il nous semble bien que nous ayons le regard le plus aigu que nous puissions penser » ; mais si nous tournons les yeux vers le soleil lui-même, nous sommes bien contraints de confesser que notre compréhension pour les choses terrestres n'est que « pure tardiveté et eslourdissement quand il est question d'aller jusques au soleil ». Cette conversion, quasi platonicienne, vers le soleil de l'être, ne découvre pas cependant avec la vérité, le fondement des apparences ; elle dévoile seulement l'abîme de notre propre déraison : « Si nous commençons à élever nos pensées en Dieu, ... ce qui nous plaisait à merveille sous le titre de sagesse, ne nous sentira que folie, et ce qui avait belle monstre de vertu ne se découvrira n'être que débilité[83]. » Monter par l'esprit jusqu'à Dieu, et sonder l'abîme insensé où nous sommes plongés ne fait qu'une seule et même chose ; dans l'expérience de Calvin la folie est la mesure propre de l'homme quand on le compare à la raison démesurée de Dieu.

L'esprit de l'homme, dans sa finitude, n'est pas tellement une étincelle de la grande lumière qu'un fragment d'ombre. À son intelligence limitée n'est pas ouverte la vérité partielle et transitoire de l'apparence ; sa folie ne découvre que l'envers des choses, leur côté nocturne, l'immédiate contradiction de leur vérité. En s'élevant jusqu'à Dieu, l'homme ne doit pas simplement se dépasser ;

mais s'arracher entièrement à son essentielle faiblesse, dominer d'un bond l'opposition entre les choses du monde et leur essence divine ; car ce qui transparaît de la vérité dans l'apparence n'en est pas le reflet mais la cruelle contradiction : « Toutes les 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[84]. » 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 préétabli ; 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 demandaient 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, Tunique et droit chemin vers la vérité. Chaque chose « montre deux faces. La face extérieure montre la mort ; regardez 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[85] ». 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[86].

Et folie encore, dans cet ordre, le mouvement par lequel on tente de s'y arracher pour accéder à Dieu. Au XVI^e siècle, plus qu'à aucune autre époque, l'Épître aux Corinthiens brille d'un prestige incomparable : « Je parle en fou l'étant plus que personne. » Folie que cette renonciation au monde, folie que l'abandon total à la volonté obscure de Dieu, folie que cette recherche dont on ne sait pas le terme, autant de vieux thèmes chers aux mystiques. Tauler déjà évoquait ce cheminement abandonnant les folies du monde, mais s'offrant, par là même, à de plus sombres et de plus désolantes folies : « La petite nef est conduite au large et comme l'homme se trouve en cet état de délaissement, alors remontent en lui toutes les angoisses et toutes les tentations, et toutes les images, et la misère...[87] » Et c'est la même expérience que commente Nicolas de Cues : « Quand l'homme abandonne le sensible, son âme devient comme démente. » En marche vers Dieu, l'homme est plus que jamais offert à la folie, et le havre de vérité vers lequel finalement la grâce le pousse, qu'est-il d'autre, pour lui, qu'un abîme de déraison ? La sagesse de Dieu, quand on peut en percevoir l'éclat, n'est pas une raison longtemps voilée, c'est une profondeur sans mesure. Le secret y garde toutes ses dimensions du secret, la contradiction ne cesse pas de s'y contredire toujours, sous le signe de cette contradiction majeure qui veut que le centre même de la sagesse soit le vertige de toute folie. « Seigneur, c'est un abîme trop profond que ton conseil[88]. » Et ce qu'Érasme savait, mais de loin, en disant sèchement que Dieu a caché même aux sages le mystère du salut, sauvant ainsi le monde par la folie elle-même[89], Nicolas de Cues l'avait dit longuement dans le mouvement de sa pensée, perdant sa faible raison humaine, qui n'est que folie, dans la grande folie abyssale qui est la sagesse de Dieu : « Aucune expression verbale ne peut l'exprimer, aucun acte de l'entendement la faire entendre, aucune mesure la mesurer, aucun achèvement l'achever, aucun terme la terminer, aucune proportion la proportionner,

aucune comparaison la comparer, aucune figure la figurer, aucune forme l'informer... Inexprimable par aucune expression verbale, on peut concevoir à l'infini des phrases de ce genre, car aucune conception ne peut la concevoir, cette Sagesse par quoi, en quoi et à partir de quoi procèdent toutes choses[90]. »

Le grand cercle est maintenant fermé. Par rapport à la Sagesse, la raison de l'homme n'était que folie ; par rapport à la mince sagesse des hommes, la Raison de Dieu est prise dans le mouvement essentiel de la Folie. Mesuré à la grande échelle, tout n'est que Folie ; mesuré à la petite échelle, le Tout est lui-même folie. C'est-à-dire qu'il n'y a jamais folie qu'en référence à une raison, mais toute la vérité de celle-ci est de faire un instant apparaître une folie qu'elle récuse, pour se perdre à son tour dans une folie qui la dissipe. En un sens la folie n'est rien : la folie des hommes, rien en face de la raison suprême qui est seule à détenir l'être ; et l'abîme de la folie fondamentale, rien puisqu'elle n'est telle que pour la fragile raison des hommes. Mais la raison n'est rien puisque celle au nom de qui on dénonce la folie humaine se révèle, quand on y accède enfin, n'être qu'un vertige où doit se taire la raison.

Ainsi, et sous l'influence majeure de la pensée chrétienne, se trouve conjuré le grand péril que le XV^e^ siècle avait vu monter. La folie n'est pas une puissance sourde, qui fait éclater le monde, et révèle de fantastiques prestiges ; elle ne révèle pas, au crépuscule des temps, les violences de la bestialité, ou la grande lutte du Savoir et de l'Interdiction. Elle est prise dans le cycle indéfini qui l'attache à la raison ; elles s'affirment et se nient l'une par l'autre. La folie n'a plus d'existence absolue dans la nuit du monde : elle n'existe que par une relativité à la raison, qui les perd l'une par l'autre en les sauvant l'une avec l'autre.

2° La folie devient une des formes mêmes de la raison Elle s'intègre à elle, constituant soit une de ses forces secrètes, soit un des moments de sa manifestation, soit une forme paradoxale dans laquelle elle peut prendre

conscience d'elle-même. De toute façon, la folie ne détient sens et valeur que dans le champ même de la raison.

« La présomption est notre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fragile de toutes les créatures, c'est l'homme, et quant la plus orgueilleuse. Elle se sent et se voit logée ici par la bourbe et la fiente du monde, attachée et clouée à la pire, plus morte et croupie partie de l'univers, au dernier étage du logis et le plus éloigné de la voûte céleste, avec les animaux de la pire condition des trois, et va se plantant par imagination au-dessus du cercle de la lune et ramenant le ciel sous ses pieds. C'est par la vanité de cette même imagination qu'il égale à Dieu[91]. » Telle est la pire folie de l'homme ; ne pas reconnaître la misère où il est enfermé, la faiblesse qui l'empêche d'accéder au vrai et au bien ; ne pas savoir quelle part de folie est la sienne. Refuser cette déraison qui est le signe même de sa condition, c'est se priver d'user jamais raisonnablement de sa raison. Car s'il y a raison, c'est justement dans l'acceptation de ce cercle continu de la sagesse et de la folie, c'est dans la claire conscience de leur réciprocité et de leur impossible partage. La vraie raison n'est pas pure de toute compromission avec la folie, au contraire, elle se doit d'emprunter les chemins que celle-ci lui trace : « Approchez donc un peu, filles de Jupiter ! Je vais démontrer qu'à cette sagesse parfaite, qu'on dit la citadelle de la félicité, il n'est d'accès que par la folie[92]. » Mais ce sentier, quand bien même il ne conduit à aucune sagesse finale, quand bien même la citadelle qu'il promet n'est que mirage et folie renouvelée, ce sentier est en lui-même le sentier de la sagesse, si on le suit en sachant justement que c'est celui de la folie. Le spectacle vain, les bruits frivoles, ce vacarme de sons et de couleurs qui fait que le monde n'est jamais que le monde de la folie, il faut l'accepter, l'accueillir même en soi, mais dans la claire conscience de sa fatuité, de cette fatuité qui est tout aussi bien celle du spectateur que celle du spectacle. Il faut lui prêter non l'oreille sérieuse que l'on prête à la vérité, mais cette attention légère, mélange d'ironie et de complaisance, de facilité et de secret savoir qui ne se laisse pas

duper — que l'on prête d'ordinaire aux spectacles de la foire : non pas l'oreille « qui vous sert à ouïr les prêches sacrés, mais celle qui se dresse si bien à la foire devant les charlatans, les bouffons et les pitres, ou encore l'oreille d'âne que notre roi Midas exhiba devant le Dieu Pan[93] ». Là, dans cet immédiat coloré et bruyant, dans cette acceptation aisée qui est imperceptible refus, s'accomplit plus sûrement que dans les longues recherches de la vérité cachée l'essence même de la sagesse. Subrepticement, par l'accueil même qu'elle lui fait, la raison investit la folie, la cerne, en prend conscience et peut la situer.

Où donc la situer, d'ailleurs, sinon dans la raison elle-même, comme l'une de ses formes et peut-être l'une de ses ressources ? Sans doute entre formes de raison et formes de la folie, grandes sont les ressemblances. Et inquiétantes : comment distinguer dans une action fort sage qu'elle a été commise par un fou, et dans la plus insensée des folies qu'elle est d'un homme d'ordinaire sage et mesuré : « La sagesse et la folie, dit Charron, sont fort voisines. Il n'y a qu'un demi-tour de l'une à l'autre. Cela se voit aux actions des hommes insensés[94]. » Mais cette ressemblance, même si elle doit embrouiller les gens raisonnables, sert la raison elle-même. Et entraînant dans son mouvement les plus grandes violences de la folie, la raison parvient, par là, à ses fins les plus hautes. Visitant le Tasse en son délire, Montaigne éprouve dépit plus encore que pitié ; mais admiration, au fond, plus encore que tout. Dépit, sans doute, de voir que la raison, là même où elle peut atteindre ses sommets, est infiniment proche de la plus profonde folie : « 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 là sujet à paradoxale admiration. Car n'est-ce pas le signe que de cette même folie, la raison tirait les ressources les plus étranges. Si le Tasse, « l'un des plus judicieux, ingénieux et plus formé à l'air de cette antique et pure poésie qu'autre poète italien ait jamais été », se trouve maintenant « en si piteux état, survivant à soi-même », ne le doit-il pas à « cette sienne vivacité meurtrière ? à cette clarté qui l'a aveuglé ? à cette exacte

et tendre appréhension de la raison qui l'a mis sans raison ? à la curieuse et laborieuse quête des sciences qui l'a conduit à la bêtise ? à cette rare aptitude aux exercices de l'âme qui l'a rendu sans exercice et sans âme[95] ? ». Si la folie vient sanctionner l'effort de la raison, c'est que déjà elle faisait partie de cet effort : la vivacité des images, la violence de la passion, cette grande retraite de l'esprit en lui-même, qui sont bien de la folie, sont les instruments les plus dangereux, parce que les plus aigus, de la raison. Il n'y a pas de forte raison qui ne doive se risquer dans la folie pour parvenir au terme de son œuvre, « point de grand esprit, sans mélange de folie… C'est en ce sens que les sages et les plus braves poètes ont approuvé de folier et sortir des gonds quelquefois[96] ». La folie est un dur moment, mais essentiel, dans le labeur de la raison ; à travers elle, et même dans ses apparentes victoires, la raison se manifeste et triomphe. La folie n'était, pour elle, que sa force vive et secrète[97].

Peu à peu, la folie se trouve désarmée, et les mêmes temps déplacés ; investie par la raison, elle est comme accueillie et plantée en elle. Tel fut donc le rôle ambigu de cette pensée sceptique, disons plutôt de cette raison si vivement consciente des formes qui la limitent et des forces qui la contredisent : elle découvre la folie comme l'une de ses propres figures — ce qui est une manière de conjurer tout ce qui peut être pouvoir extérieur, irréductible hostilité, signe de transcendance ; mais en même temps, elle place la folie au cœur de son propre travail, la désignant comme un moment essentiel de sa propre nature. Et au-delà de Montaigne et de Charron, mais dans ce mouvement d'insertion de la folie dans la nature même de la raison, on voit se dessiner la courbe de la réflexion de Pascal : « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou[98]. » Réflexion en laquelle se recueille et se reprend tout le long travail qui commence avec Érasme : découverte d'une folie immanente à la raison ; puis à partir de là, dédoublement : d'une part, une « folle folie » qui refuse cette folie propre à la raison, et qui, la rejetant, la redouble, et dans ce redoublement tombe dans la

plus simple, la plus close, la plus immédiate des folies ; d'autre part une « sage folie » qui accueille la folie de la raison, l'écoute, reconnaît ses droits de cité, et se laisse pénétrer par ses forces vives ; mais par là se protège plus réellement de la folie que l'obstination d'un refus toujours vaincu d'avance.

C'est que maintenant la vérité de la folie ne fait plus qu'une seule et même chose avec la victoire de la raison, et sa définitive maîtrise : car la vérité de la folie, c'est d'être intérieure à la raison, d'en être une figure, une force et comme un besoin momentané pour mieux s'assurer d'elle-même.

*

Peut-être est-ce là le secret de sa multiple présence dans la littérature à la fin du XVI^e^ siècle et au début du XVII^e^ siècle, un art qui, dans son effort pour maîtriser cette raison qui se cherche, reconnaît la présence de la folie, de *sa* folie, la cerne, l'investit pour finalement en triompher. Jeux d'un âge baroque.

Mais ici, comme dans la pensée, tout un travail s'accomplit qui amènera, lui aussi, la confirmation de l'expérience tragique de la folie dans une conscience critique. Négligeons pour l'instant ce phénomène et laissons valoir dans leur indifférence ces figures qu'on peut trouver aussi bien dans le *Don Quichotte* que dans les romans de Scudéry, dans *Le Roi Lear* comme dans le théâtre de Rotrou ou de Tristan l'Hermite.

Commençons par la plus importante, la plus durable aussi — puisque le XVIII^e^ siècle en reconnaîtra encore les formes à peine effacées[29] : *la folie par identification romanesque*. Une fois pour toutes ses traits ont été fixés par Cervantes. Mais le thème en est inlassablement repris : adaptations directes (le *Don Quichotte* de Guérin de Bouscal est joué en 1639 ; deux ans plus tard, il fait représenter *Le Gouvernement de Sancho Pança*), réinterprétations d'un épisode particulier (*Les Folies de Cardenio,* par Pichou, sont une variation sur le thème du « Chevalier Déguenillé » de la Sierra Morena), ou, d'une façon plus indirecte, satire des romans fantastiques (comme dans *La Fausse Clélie* de

Subligny, et à l'intérieur même du récit, dans l'épisode de *Julie d'Arviane*). De l'auteur au lecteur, les chimères se transmettent, mais ce qui était fantaisie d'un côté, de l'autre devient fantasme ; la ruse de l'écrivain est reçue en toute naïveté comme figure du réel. En apparence, il n'y a là que la critique aisée des romans d'invention ; mais, un peu au-dessous, toute une inquiétude sur les rapports, dans l'œuvre d'art, du réel et de l'imaginaire, et peut-être aussi sur la trouble communication entre l'invention fantastique et les fascinations du délire. « C'est aux imaginations déréglées que nous devons l'invention des arts ; le *Caprice* des Peintres, des Poètes et des Musiciens n'est qu'un nom civilement adouci pour exprimer leur *Folie*[100]. » Folie, où sont mises en question les valeurs d'un autre âge, d'un autre art, d'une autre morale, mais où se reflètent aussi, brouillées et troublées, étrangement compromises les unes par les autres dans une chimère commune, toutes les formes, même les plus distantes, de l'imagination humaine.

Toute voisine de cette première, la *folie de vaine présomption.* Mais ce n'est pas à un modèle littéraire que le fou s'identifie ; c'est à lui-même, et par une adhésion imaginaire qui lui permet de se prêter toutes les qualités, toutes les vertus ou puissances dont il est dépourvu. Il hérite de la vieille *Philautia* d'Érasme. Pauvre, il est riche ; laid, il se mire ; les fers encore aux pieds, il se croit Dieu. Tel le licencié d'Osuma qui se prenait pour Neptune[101]. C'est le destin ridicule des sept personnages des *Visionnaires*[102], de Chateaufort dans *Le Pédant joué*, de M. de Richesource dans *Sir Politik.* Innombrable folie, qui a autant de visages qu'il y a au monde de caractères, d'ambitions, de nécessaires illusions. Même dans ses extrémités, c'est la moins extrême des folies ; elle est, au cœur de tout homme, le rapport imaginaire qu'il entretient avec soi. En elle, s'engendrent les plus quotidiens de ses défauts. La dénoncer, c'est l'élément premier et dernier de toute critique morale.

C'est aussi au monde moral qu'appartient la *folie du juste châtiment*. Elle punit, par les désordres de l'esprit, les désordres du cœur. Mais elle a d'autres

pouvoirs encore : le châtiment qu'elle inflige se multiplie par lui-même, dans la mesure où, en punissant, il dévoile la vérité. La justice de cette folie a ceci qu'elle est véridique. Véridique puisque déjà le coupable éprouve, dans le vain tourbillon de ses fantasmes, ce qui sera pour l'éternité la douleur de son châtiment : Éraste, dans *Mélite*, se voit déjà poursuivi par les Euménides, et condamné par Minos. Véridique aussi parce que le crime caché aux yeux de tous se fait jour dans la nuit de cet étrange châtiment ; la folie, dans ces paroles insensées qu'on ne maîtrise pas, livre son propre sens, elle dit, dans ses chimères, sa secrète vérité ; ses cris parlent pour sa conscience. Ainsi le délire de Lady Macbeth révèle à « ceux qui ne devraient pas savoir » les mots qui longtemps n'ont été murmurés qu'aux « sourds oreillers[103] ».

Enfin, dernier type de folie : celle de *la passion désespérée*. L'amour déçu dans son excès, l'amour surtout trompé par la fatalité de la mort n'a d'autre issue que la démence. Tant qu'il avait un objet, le fol amour était plus amour que folie ; laissé seul à lui-même, il se poursuit dans le vide du délire. Châtiment d'une passion trop abandonnée à sa violence ? Sans doute ; mais cette punition est aussi un adoucissement ; elle répand, sur l'irréparable absence, la pitié des présences imaginaires ; elle retrouve, dans le paradoxe de la joie innocente, ou dans l'héroïsme de poursuites insensées, la forme qui s'efface. Si elle conduit à la mort, c'est à une mort où ceux qui s'aiment ne seront plus jamais séparés. C'est la dernière chanson d'Ophélie ; c'est le délire d'Ariste dans *La Folie du sage*. Mais c'est surtout l'amère et douce démence du *Roi Lear*.

Dans l'œuvre de Shakespeare, les folies qui s'apparentent à la mort et au meurtre ; dans celle de Cervantes, les formes qui s'ordonnent à la présomption et à toutes les complaisances de l'imaginaire. Mais ce sont là de hauts modèles que leurs imitateurs infléchissent et désarment. Et sans doute sont-ils, l'un et l'autre, plus encore les témoins d'une expérience tragique de la Folie née au XV^e^ siècle, que ceux d'une expérience critique et morale de la Déraison qui se développe pourtant à leur propre époque. Par-delà le temps, ils renouent avec

un sens qui est en train de disparaître, et dont la continuité ne se poursuivra plus que dans la nuit. Mais c'est en comparant leur œuvre et ce qu'elle maintient, avec les significations qui naissent chez leurs contemporains ou imitateurs, qu'on pourra déchiffrer ce qui est en train de se passer, en ce début de XVII^e^ siècle, dans l'expérience littéraire de la folie.

Chez Cervantes ou Shakespeare, la folie occupe toujours une place extrême en ce sens qu'elle est sans recours. Rien ne la ramène jamais à la vérité ni à la raison. Elle n'ouvre que sur le déchirement, et, de là, sur la mort. La folie, en ses vains propos, n'est pas vanité ; le vide qui l'emplit, c'est « un mal bien au-delà de ma pratique », comme dit le médecin à propos de Lady Macbeth ; c'est déjà la plénitude de la mort : une folie qui n'a pas besoin de médecin, mais de la seule miséricorde divine[104]. La joie douce, retrouvée enfin par Ophélie, ne réconcilie avec aucun bonheur ; son chant insensé est aussi proche de l'essentiel que « le cri de femme » qui annonce tout au long des corridors du château de Macbeth que « la Reine est morte[105] ». Sans doute, la mort de Don Quichotte s'accomplit dans un paysage apaisé, qui a renoué au dernier instant avec la raison et la vérité. D'un coup la folie du Chevalier a pris conscience d'elle-même, et à ses propres yeux se défait dans la sottise. Mais cette brusque sagesse de sa folie est-elle autre chose qu'« une nouvelle folie qui vient de lui entrer dans la tête » ? Équivoque indéfiniment réversible qui ne peut être tranchée en dernier lieu que par la mort elle-même. La folie dissipée ne peut faire qu'une seule et même chose avec l'imminence de la fin ; « et même un des signes auxquels ils conjecturèrent que le malade se mourait, ce fut qu'il était revenu si facilement de la folie à la raison ». Mais la mort elle-même n'apporte pas la paix : la folie triomphera encore — vérité dérisoirement éternelle, par-delà la fin d'une vie qui pourtant s'était délivrée de la folie par cette fin même. Ironiquement sa vie insensée le poursuit et ne l'immortalise que par sa démence ; la folie est encore la vie impérissable de la mort : « Ci-gît l'hidalgo

redoutable qui poussa si loin la vaillance qu'on remarqua que la mort ne put triompher de la vie par son trépas[106]. »

Mais très tôt, la folie quitte ces régions ultimes où Cervantes et Shakespeare l'avaient située ; et dans la littérature du début du XVII^e^ siècle, elle occupe, de préférence, une place médiane ; elle forme ainsi plutôt le nœud que le dénouement, plutôt la péripétie que l'imminence dernière. Déplacée dans l'économie des structures romanesques et dramatiques, elle autorise la manifestation de la vérité et le retour apaisé de la raison.

C'est qu'elle n'est plus considérée dans sa réalité tragique, dans le déchirement absolu qui l'ouvre sur l'autre monde ; mais seulement dans l'ironie de ses illusions. Elle n'est pas châtiment réel, mais image du châtiment, donc faux-semblant ; elle ne peut être liée qu'à l'apparence d'un crime ou à l'illusion d'une mort. Si Ariste, dans *La Folie du sage*, devient fou à la nouvelle de la mort de sa fille, c'est que celle-ci n'est point réellement morte ; quand Éraste, dans *Mélite*, se voit poursuivi par les Euménides et traîné devant Minos, c'est pour un double crime qu'il aurait pu commettre, qu'il aurait voulu commettre, mais qui en fait n'a entraîné aucune mort réelle. La folie est dépouillée de son sérieux dramatique : elle n'est châtiment ou désespoir que dans la dimension de Terreur. Sa fonction dramatique ne subsiste que dans la mesure où il s'agit d'un faux drame : forme chimérique où il n'est question que de fautes supposées, de meurtres illusoires, de disparitions promises aux retrouvailles.

Et pourtant cette absence de sérieux ne l'empêche pas d'être essentielle — plus essentielle encore qu'elle n'était, car si elle met un comble à l'illusion, c'est à partir d'elle que l'illusion se défait. Dans la folie où l'enferme son erreur, le personnage involontairement commence à débrouiller la trame. En s'accusant, il dit, malgré lui, la vérité. Dans *Mélite*, par exemple, toutes les ruses que le héros a accumulées pour tromper les autres se sont retournées contre lui, et il a été la première victime en croyant être coupable de la mort de

son rival et de sa maîtresse. Mais dans son délire, il se reproche d'avoir inventé toute une correspondance amoureuse ; la vérité se fait jour, dans et par la folie, qui, provoquée par l'illusion d'un dénouement, dénoue, en fait, à elle seule l'imbroglio réel dont elle se trouve être à la fois l'effet et la cause. Autrement dit, elle est la fausse sanction d'un faux achèvement, mais par sa vertu propre, elle fait surgir le vrai problème qui peut alors se trouver vraiment conduit à son terme. Elle recouvre sous Terreur le travail secret de la vérité. C'est de cette fonction, à la fois ambiguë et centrale, de la folie que joue l'auteur de *L'Ospital des fous* quand il représente un couple d'amoureux qui, pour échapper à leurs poursuivants, feignent d'être fous, et se cachent parmi les insensés ; dans une crise de démence simulée, la jeune fille, qui est travestie en garçon, fait semblant de se croire fille — ce qu'elle est réellement —, disant ainsi, par la neutralisation réciproque de ces deux feintes, la vérité qui, finalement, triomphera.

La folie, c'est la forme la plus pure, la plus totale du *quiproquo* : elle prend le faux pour le vrai, la mort pour la vie, l'homme pour la femme, l'amoureuse pour l'Érinnye et la victime pour Minos. Mais c'est aussi la forme la plus rigoureusement nécessaire du quiproquo dans l'économie dramatique : car elle n'a besoin d'aucun élément extérieur pour accéder au dénouement véritable. Il lui suffit de pousser son illusion jusqu'à la vérité. Ainsi, elle est, au milieu même de la structure, en son centre mécanique, à la fois feinte conclusion, pleine d'un secret recommencement, et initiation à ce qui apparaîtra comme la réconciliation avec la raison et la vérité. Elle marque le point vers lequel converge, apparemment, le destin tragique des personnages, et à partir duquel remontent réellement les lignes qui conduisent au bonheur retrouvé. En elle s'établit l'équilibre, mais elle masque cet équilibre sous la nuée de l'illusion, sous le désordre feint ; la rigueur de l'architecture se cache sous l'aménagement habile de ces violences déréglées. Cette brusque vivacité, ce hasard des gestes et des mots, ce *vent de folie* qui, d'un coup, les bouscule, brise les lignes, rompt les

attitudes, et froisse les draperies — alors que les fils ne sont tenus que d'une manière plus serrée — c'est le type même du *trompe-l'œil* baroque. La folie est le grand trompe-l'œil dans les structures tragi-comiques de la littérature préclassique[107].

Et Scudéry le savait bien, qui voulant faire, dans sa *Comédie des comédiens,* le théâtre du théâtre, a situé d'emblée sa pièce dans le jeu des illusions de la folie. Une partie des comédiens doit jouer le rôle des spectateurs, et les autres celui des acteurs. Il faut donc, d'un côté, feindre de prendre le décor pour la réalité, le jeu pour la vie, alors que réellement on joue dans un décor réel ; de l'autre, feindre de jouer et mimer l'acteur alors qu'on est tout simplement, dans la réalité, acteur qui joue. Double jeu dans lequel chaque élément est lui-même dédoublé, formant ainsi cet échange renouvelé du réel et de l'illusion, qui est lui-même le sens dramatique de la folie. « Je ne sais, doit dire Mondory, dans le prologue de la pièce de Scudéry, quelle extravagance est aujourd'hui celle de mes compagnons, mais elle est bien si grande que je suis forcé de croire que quelque charme leur dérobe la raison, et le pire que j'y vois, c'est qu'ils tâchent de me la faire perdre et à vous autres aussi. Ils veulent me persuader que je ne suis pas sur un théâtre, que c'est ici la ville de Lyon, que voilà une hostellerie et que voici un Jeu de Paume, où des Comédiens qui ne sont point nous, et lesquels nous sommes pourtant, représentent une Pastorale[108]. » Dans cette extravagance, le théâtre développe sa vérité, qui est d'être illusion. Ce qui est, au sens strict, la folie.

*

L'expérience classique de la folie naît. La grande menace montée à l'horizon du XV^e^ siècle s'atténue, les pouvoirs inquiétants qui habitaient la peinture de Bosch ont perdu leur violence. Des formes subsistent, maintenant transparentes et dociles, formant cortège, l'inévitable cortège de la raison. La folie a cessé d'être, aux confins du monde, de l'homme et de la mort, une

figure d'eschatologie ; cette nuit s'est dissipée sur laquelle elle avait les yeux fixés et d'où naissaient les formes de l'impossible. L'oubli tombe sur le monde que sillonnait le libre esclavage de sa Nef : elle n'ira plus d'un en-deçà du monde à un au-delà, dans son étrange passage ; elle ne sera plus jamais cette fuyante et absolue limite. La voilà amarrée, solidement, au milieu des choses et des gens. Retenue et maintenue. Non plus barque mais hôpital.

À peine plus d'un siècle après la fortune des folles nacelles, on voit apparaître le thème littéraire de l'« Hôpital des Fous ». Là chaque tête vide, attachée et ordonnée, selon la vraie raison des hommes, y parle, par l'exemple, la contradiction et l'ironie, le langage dédoublé de la Sagesse : « ... Hospital des Fols incurables où sont déduites de point en point toutes les folies et les maladies de l'esprit, tant des hommes que des femmes, œuvre non moins utile que récréative et nécessaire à l'acquisition de la vraie sagesse[109]. » Chaque forme de folie y trouve sa place aménagée, ses insignes et son dieu protecteur : la folie frénétique et radoteuse, symbolisée par un sot juché sur une chaise, s'agite sous le regard de Minerve ; les sombres mélancoliques qui courent la campagne, loups solitaires et avides, ont pour dieu Jupiter, maître des métamorphoses animales ; puis voici les « fols ivrognes », les « fols dénués de mémoire et d'entendement », les « fols assoupis et demi-morts », les « fols éventés et vides de cerveau »... Tout ce monde de désordre, en un ordre parfait, prononce, à son tour, l'*Éloge* de la Raison. Déjà, dans cet « Hôpital », *l'internement* fait suite à *l'embarquement.*

Maîtrisée, la folie maintient toutes les apparences de son règne. Elle fait maintenant partie des mesures de la raison et du travail de la vérité. Elle joue à la surface des choses et dans le scintillement du jour, sur tous les jeux de l'apparence, sur l'équivoque du réel et de l'illusion, sur toute cette trame indéfinie, toujours reprise, toujours rompue, qui unit et sépare à la fois la vérité et le paraître. Elle cache et manifeste, elle dit le vrai et le mensonge, elle est

ombre et lumière. Elle miroite ; figure centrale et indulgente, figure déjà précaire de cet âge baroque.

Ne nous étonnons pas de la retrouver si souvent dans les fictions de roman et de théâtre. Ne nous étonnons pas de la voir rôder réellement dans les rues. Mille fois, François Colletet l'y a rencontrée :

> J'aperçois, dans cette avenue
> Un innocent suivi d'enfants.
> ... Admire aussi ce pauvre hère ;
> Ce pauvre fou, que veut-il faire
> D'un si grand nombre de haillons ?...
> J'ai vu de ces folles bourrues
> Chanter injures dans les rues...[110]

La folie dessine une silhouette bien familière dans le paysage social. On prend un nouveau et très vif plaisir aux vieilles confréries des sots, à leurs fêtes, à leurs réunions, et à leurs discours. On se passionne pour ou contre Nicolas Joubert, plus connu sous le nom d'Angoulevent qui se déclare Prince des Sots, titre qui lui est contesté par Valenti le Comte et Jacques Resneau : pamphlets, procès, plaidoiries ; son avocat le déclare et certifie « une tête creuse, une citrouille éventée, vide de sens commun, une canne, un cerveau démonté, qui n'a ni ressort, ni roue entière dans la tête[111] ». Bluet d'Arbères, qui se fait appeler Comte de Permission, est un protégé des Créqui, des Lesdiguières, des Bouillon, des Nemours ; il publie, en 1602, ou on fait publier pour lui ses œuvres, dans lesquelles il avertit le lecteur qu'« il ne sait ni lire ni écrire, et n'y a jamais appris », mais qu'il est animé « par l'inspiration de Dieu et des Anges[112] ». Pierre Dupuis, dont parle Régnier dans sa sixième satire[113], est, au dire de Brascambille, « un archifol en robe longue[114] » ; lui-même en sa « *Remontrance sur le réveil de Maître Guillaume* » déclare qu'il a « l'esprit relevé jusques en l'antichambre du troisième degré de la lune ». Et bien d'autres personnages présents dans la quatorzième satire de Régnier.

Ce monde du début du XVII[e] siècle est étrangement hospitalier à 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 trouble qu'inquiétante, agitation dérisoire dans la société, mobilité de la raison.

Mais de nouvelles exigences sont en train de naître :

> J'ai pris cent et cent fois la lanterne en la main
> Cherchant en plein midi...[115]

---

1. Cité in COLLET, *Vie de saint Vincent de Paul*, I, Paris, 1818, p. 293.
2. Cf. J. LEBEUF, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris,* Paris, 1754-1758
3. Cité in H. M. FAY, *Lépreux et cagots du Sud-Ouest,* Paris, 1910, p. 285.
4. P.-A. HILDENFINGER, *La Léproserie de Reims du XII[e] au XVII[e] siècle,* Reims, 1906, p. 233.
5. DELAMARE, *Traité de police,* Paris, 1738, t. I, pp. 637-639.
6. VALVONNAIS, *Histoire du Dauphiné,* t. II, p. 171.
7. L. CIBRARIO, *Précis historique des ordres religieux de Saint-Lazare et de Saint-Maurice,* Lyon, 1860.
8. ROCHER, *Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin,* Orléans, 1866.
9. J.-A. Ulysse CHEVALIER, *Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans,* Romans, 1870, p. 61.
10. John MORRISSON HOBSON, *Some early and later Houses of Pity,* pp. 12-13.
11. Ch. A. MERCIER, *Leper Houses and Medieval Hospitals*, p. 19.
12. VIRCHOW, *Archiv zur Geschichte des Aussatzes*, t. XIX, p.71 et p.80 ; t. XX, p. 511.
13. Rituel du diocèse de Vienne, imprimé sous l'archevêque Gui de Poissieu, vers 1478. Cité par CHARRET, *Histoire de l'Église de Vienne,* p. 752.
14. PIGNOT, Les *Origines de l'Hôpital du Midi,* Paris, 1885, pp. 10 et 48.
15. D'après un manuscrit des *Archives de l'Assistance publique* (dossier Petites-Maisons ; liasse n° 4).
16. TRITHEMIUS, *Chronicon Hisangiense* ; cité par Potion dans sa traduction de Ulric von Hutten, *Sur la maladie française et sur lès propriétés du bois de gaïac,* Lyon, 1865, p. 9.
17. La première mention de maladie vénérienne en France se trouve dans un compte de l'Hôtel-Dieu, cité par BRIÈLE, *Collection de Documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris,* Paris, 1881-1887, III, fasc. 2.
18. Cf. procès-verbal d'une visite de l'Hôtel-Dieu, en 1507, cité par PIGNOT, *loc. cit.,* p. 125.
19. D'après R. GOLDHAHN, *Spital und Arzt von Einst bis Jetzt,* p. 110.
20. Béthencourt lui donne l'avantage sur toute autre médication, dans son *Nouveau carême de pénitence et purgatoire d'expiation,* 1527.

21. Le livre de Béthencourt, malgré son titre, est un rigoureux ouvrage de médecine.

22. T. KIRCHHOFF, *Geschichte der Psychiatrie*, Leipzig, 1912.

23. Cf. KRIEGK, *Heilanstalten, Geistkranke ins mittelälterliche Frankfort am Main*, 1863.

24. Cf. Comptes de l'Hôtel-Dieu, XIX, 190 et XX, 346. Cités par COYECQUE, *L'Hôtel-Dieu de Paris au Moyen Âge*, Paris, 1889-1891. Histoire et Documents, t. I, p. 109.

25. *Archives hospitalières de Melun.* Fonds Saint-Jacques, E, 14, 67.

26. A. JOLY, *L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie,* Caen, 1868.

27. Cf. ESCHENBURG, *Geschichte unserer Irrenanstalten,* Lübeck, 1844, et von HESS, *Hamburg topographisch, historisch, und politik beschreiben*, t. I, pp. 344-345.

28. Par exemple, en 1461, Hambourg donne 14 th. 85 s. à une femme qui doit s'occuper des fous (GERNET, *Mitteilungen aus der ältereren Medizine-Geschichte Hamburgs*, p. 79). À Lübeck, testament d'un certain Gerd Sunderberg pour « den armen dullen Luden » en 1479. (Cité in LAEHR, *Gedenktage der Psychiatrie*, Berlin, 1887, p. 320).

29. Il arrive même qu'on subventionne des remplaçants : « Payé et baillé à un homme qui fut envoyé à Saint-Mathurin de Larchant pour faire la neuvaine de la dite sœur Robine étant malade et en frénésie, VIII, s. p. » (Comptes de l'Hôtel-Dieu, XXIII ; COYECQUE, *loc. cit.*, *ibid.*).

30. À Nuremberg, au cours des années 1377-1378, et 1381-1397, on compte 37 fous placés dans les prisons, dont 17 sont des étrangers venant de Regensburg, Weissenburg, Bamberg, Bayreuth, Vienne, la Hongrie. Dans la période suivante, il semble que, pour une raison qu'on ignore, Nuremberg ait abandonné son rôle de point de rassemblement, et qu'au contraire on prenne un soin méticuleux de chasser les fous qui ne sont pas originaires de la ville (cf. KIRCHHOFF, *loc. cit.*).

31. On punit de trois jours de prison un garçon de Nuremberg qui avait amené un fou dans une église, 1420. Cf. KIRCHHOFF, *loc. cit.*

32. Le concile de Carthage, en 348, avait permis qu'on donne la communion à un fou, même en dehors de toute rémission pourvu qu'une irrévérence ne fût pas à craindre. Saint Thomas expose la même opinion. Cf. PORTAS, *Dictionnaire des cas de conscience,* 1741, t. I, p. 785.

33. Un homme qui lui avait volé son manteau est puni de sept jours de prison (KIRCHHOFF, *loc. cit.*).

34. Cf. KRIEGK, *loc. cit.*

35. Ces thèmes sont étrangement proches de celui de l'enfant interdit et maudit, enfermé dans une nacelle et confié aux flots qui le conduisent dans un autre monde, mais pour celui-ci, il y a ensuite retour à la vérité.

36. *Tristan et Iseut*, éd. Bossuat, pp. 219-222.

37. Cf. entre autres TAUBER, *Predigter*, XLI.

38. DE LANCRE, *De l'Inconstance des mauvais anges*, Paris, 1612.

39. G. CHEYNE, *The English Malady*, Londres, 1733.

40. Il faudrait ajouter que le « lunatisme » n'est pas étranger à ce thème. La lune, dont, pendant des siècles, on a admis l'influence sur la folie, est le plus aquatique des astres. La parenté de la folie avec le soleil et le feu est d'apparition beaucoup plus tardive (Nerval, Nietzsche, Artaud).

41. Cf. par exemple, *Des six manières de fols* ; ms. Arsenal 2767/

42. Dans la *Sottie de Folle Balance*, quatre personnages sont. « fols » : le gentilhomme, le marchand, le laboureur (c'est-à-dire la société tout entière) et Folle Balance elle-même.

43. C'est encore le cas dans la *Moralité nouvelle des enfants de maintenant*, ou dans la *Moralité nouvelle de Charité*, où le Fol est un des 12 personnages.

44. Comme dans la *Farce de Tout Mesnage*, où le fol contrefait le médecin pour guérir une chambrière malade d'amour.

45. Dans la *Farce des cris de Paris*, le Fol intervient dans une discussion entre deux jeunes gens pour leur dire ce qu'est le mariage.

46. Le Sot, dans la *Farce du Gaudisseur*, dit la vérité chaque fois que le Gaudisseur se vante.

47. Heidelberg, 1480.

48. Strasbourg, 1489. Ces discours reprennent sur le mode sérieux les sermons et discours bouffons qui sont prononcés au théâtre comme le *Sermon joyeux et de grande value à tous les fous pour leur montrer à sages devenir.*

49. *Moria Rediviva,* 1527 ; *Éloge de la folie,* 1509.

50. Cf. par exemple une fête des fous reproduite dans BASTELAER (*Les Estampes de Brueghel,* Bruxelles, 1908) ; ou la Narrentanz qu'on peut voir dans GEISBERG, *Deutsche Holzsch,* p. 262.

51. D'après le *Journal d'un Bourgeois de Paris* : « L'an 1424 fut faite danse macabre aux Innocents », cité in E. MÂLE, *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge,* p. 363.

52. 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.

53. Eustache DESCHAMPS, *Œuvres*, éd. Saint-Hilaire de Raymond, t. I, p. 203.

54. Cf. *infra,* II^e^ partie, chap. III.

55. Même si la Tentation de Lisbonne n'est pas une des dernières œuvres de Bosch comme le croit Baldass, elle est certainement postérieure au Maliens Maleficarum qui date de 1487.

56. C'est la thèse de Desmonts dans : « Deux primitifs Hollandais au musée du Louvre », Gazette des Beaux-Arts, 1919, p. 1.

57. Comme le fait Desmonts à propos de Bosch et de Brant ; s'il est vrai que le tableau a été peint peu d'années après la publication du livre, lequel a eu aussitôt un succès considérable, aucun fait ne prouve que Bosch ait voulu illustrer le Narrenschiff, a fortiori tout le Narrenschiff.

58. Cf. Émile MÂLE, *loc. cit.*, pp. 234-237.

59. Cf. C.-V. LANGLOIS, *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Âge*, Paris, 1911, p. 243.

60. Il est possible que Jérôme Bosch ait fait son autoportrait dans le visage de « la tête à jambes » qui est au centre de la *Tentation* de Lisbonne. (Cf. BRION, *Jérôme Bosch,* p. 40.)

61. Au milieu du XV^e^ siècle, le *Livre des Tournois* de René d'Anjou constitue encore tout un bestiaire moral.

62. J. CARDAN, *Ma vie,* trad. Dayré, p. 170.

63. Dans les *Proverbes flamands.*

64. C'est au XV^e^ siècle qu'on remet en honneur le vieux texte de Bède et la description de 15 signes.

65. Il faut noter que la Folie n'apparaissait ni dans la *psychomachie* de Prudence, ni dans l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, ni chez Hugues de Saint-Victor. Sa présence constante daterait-elle seulement du XIII^e^ siècle ?

66. Hugues DE SAINT-VICTOR, *De fructibus carnis et spiritus. Patrol*, CLXXVI, col. 997.

67. ÉRASME, *Éloge de la folie,* § 9, trad. P. de Nolhac, p. 19.

68. Louise LABÉ, *Débat de folie et d'amour*, Lyon, 1566, p. 98.

69. *Ibid.,* pp. 98-99.

70. ÉRASME, *loc. cit.,* § 49-55.

71. BRANT, *Stultifera Navis,* trad. latine de 1497, f° 11.

72. ÉRASME, *loc. cit.,* § 47, p. 101.

73. *Ibid.,* § 48, p. 102.

74. *Ibid,* § 42, p. 89.

75. BRANT, *Stultifera Navis.* Prologues Jacobi Locher, éd. 1497, IX.

76. ÉRASME, *loc. cit.,* § 38, p. 77.

77. *Ibid.,* §38, p. 77.

78. RONSARD, *Discours des Misères de ce temps.*

79. BRANT, *loc. cit.,* chant CXVII, surtout les vers 21-22, et 57 sq., qui sont en référence précise à l'Apocalypse, versets 13 et 20.

80. Joseph DE SIGUENÇA, *Tercera porte de la Historia de la orden de S. Geronimo,* 1605, p. 837. Cité in TOLNAY, *Hieronimus Bosch.* Appendice, p. 76.

81. Nous montrerons dans une autre étude comment l'expérience du démoniaque et la réduction qui en a été faite du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle ne doit pas s'interpréter comme une victoire des théories humanitaires et médicales sur le vieil univers sauvage des superstitions, mais comme la reprise dans une expérience critique des formes qui avaient jadis porté les menaces du déchirement du monde.

82. *Vie et mort de Satan le Feu,* Paris, 1949, p. 17.

83. CALVIN, *Institution chrétienne,* liv. I^er^, chap. I^er^, éd. J.-D. Benoît, pp. 51-52,

84. Sébastien FRANCK, *Paradoxes*, éd. Ziegler, 5 57 et 91.

85. ÉRASME, *loc. cit.,* XXIX, p. 53.

86. Le platonisme de la Renaissance, surtout à partir du XVI^e^ siècle, est un platonisme de l'ironie et de la critique.

87. TAULER, *Predigter,* XLI. Cité in GANDILLAC, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Tauler,* p. 62.

88. CALVIN, *Sermon II sur l'Épître aux Éphésiens* ; in Calvin, *Textes choisis* par Gagnebin et K. Barth, p. 73.

89. ÉRASME, *loc. cit.,* § 65, p. 173.

90. Nicolas DE CUES, *Le Profane* ; in *Œuvres choisies* par M. DE GANDILLAC, p. 220.

91. MONTAIGNE, *Essais,* liv. II, chap. XII, éd. Garnier, t. II, p. 188.

92. ÉRASME, *loc. cit.,* § 30, p. 57.

93. *Ibid., §2, p.* 9.

94. CHARRON, *De la sagesse,* liv. Ier, chap. XV, éd. Amaury Duval, 1827, t. I, p. 130.

95. MONTAIGNE, *loc. cit.,* p. 256.

96. CHARRON, *loc. cit.,* p. 130.

97. Cf. dans le même esprit SAINT-ÉVREMOND, *Sir Politik would be* (acte V, sc. II).

98. *Pensées,* éd. Brunschvicg, n° 414.

99. L'idée est très fréquente au XVIIIe siècle, surtout après Rousseau, que la lecture des romans ou les spectacles de théâtre rendent fou. Cf. *infra,* IIe partie, chap. IV.

100. SAINT-ÉVREMOND, *Sir Politik would be,* acte V, sc. II.

101. CERVANTES, *Don Quichotte,* IIe partie, chap. Ier.

102. Dans *Les Visionnaires*, on voit un Capitan poltron qui se prend pour Achille, un Poète ampoulé, un Amateur de vers ignorant, un Riche imaginaire, une fille qui se croit aimée de tous, une pédante qui estime pouvoir tout juger en fait de comédie, une autre enfin qui se prend pour une héroïne de roman.

103. *Macbeth*, acte V, sc. Ire.

104. *Ibid.*

105. *Ibid.,* acte V, sc. V.

106. CERVANTES, *Don Quichotte,* IIe partie, chap. LXXIV, trad. Viardot.

107. Il faudrait faire une étude structurale des rapports entre le songe et la folie dans le théâtre du XVIIe siècle. Leur parenté était depuis longtemps un thème philosophique et médical (cf. IIe partie, chap. III) ; le songe, pourtant, semble un peu plus tardif, comme élément essentiel de la structure dramatique. Son sens en tout cas est autre, puisque la réalité qui l'habite n'est pas celle de la réconciliation, mais de l'achèvement tragique. Son trompe-l'œil dessine la perspective vraie du drame, et n'induit pas en *erreur,* comme la folie qui, dans l'ironie de son désordre apparent, indique une fausse conclusion.

108. G. DE SCUDÉRY, *La Comédie des comédiens,* Paris, 1635.

109. GAZONI, *L'ospedale de' passi incurabili,* Ferrare, 1586. Traduit et arrangé par F. DE CLAVIER (Paris, 1620). Cf. BEYS, *L'Ospital des Fous* (1635) repris et modifié en 1653 sous le titre *Les Illustres Fous.*

110. François COLLETET, *Le Tracas de Paris,* 1665.

111. Cf. PELEUS, *La Deffence du Prince des Sots* (s. c. ni d.) ; *Plaidoyer sur la Principauté des Sots,* 1608. Également : *Surprise et fustigation d'Angoulevent par l'archiprêtre des poispillés,* 1603. *Guirlande et réponse d'Angoulevent.*

112. *Intitulation et Recueil de toutes les œuvres que* (sic) *Bernard de Bluet d'Arbères, comte de permission,* 2 vol., 1601-1602.

113. RÉGNIER, *Satire VI,* vers 72.

114. Brascambille (Paradoxes 1622, p. 45). Cf. une autre indication dans DESMARIN, *Défense du poème épique,* p. 73.

115. RÉGNIER, *Satire XIV,* vers 7-10.

CHAPITRE II

Le grand renfermement

Compelle intrare.

La Folie dont la Renaissance vient de libérer les voix, mais dont elle a maîtrisé déjà la violence, l'âge classique va la réduire au silence par un étrange coup de force.

Dans le cheminement du doute, Descartes rencontre la folie à côté du rêve et de toutes les formes d'erreur. Cette possibilité d'être fou, ne risque-t-elle pas de le déposséder de son propre corps, comme le monde du dehors peut s'esquiver dans l'erreur, ou la conscience s'endormir dans le rêve ? « Comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps sont à moi, si ce n'est peut-être que je me compare à certains 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, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre lorsqu'ils sont tout nus, ou qu'ils s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre[1] ? » Mais Descartes n'évite pas le péril de la folie comme il contourne l'éventualité du rêve ou de l'erreur. Pour trompeurs qu'ils soient, les sens, en effet, ne peuvent altérer que « les choses fort peu sensibles et fort éloignées » ; la force de leurs illusions laisse toujours un résidu de vérité, « que je suis ici, au coin du feu, vêtu d'une robe de chambre[2] ». Quant au rêve, il peut, comme l'imagination des peintres, représenter « des

sirènes ou des satyres par des figures bizarres et extraordinaires » ; mais il ne peut ni créer ni composer de lui-même ces choses « plus simples et plus universelles » dont l'arrangement rend possibles les images fantastiques : « De ce genre de choses est la nature corporelle en général et son étendue. » Celles-là sont si peu feintes qu'elles assurent aux songes leur vraisemblance — inévitables marques d'une vérité que le rêve ne parvient pas à compromettre. Ni le sommeil peuplé d'images, ni la claire conscience que les sens se trompent ne peuvent porter le doute au point extrême de son universalité ; admettons que les yeux nous déçoivent, « supposons maintenant que nous sommes endormis », la vérité ne glissera pas tout entière dans la nuit.

Pour la folie, il en est autrement ; si ses dangers ne compromettent pas la démarche, ni l'essentiel de sa vérité, ce n'est pas parce que *telle chose,* même dans la pensée d'un fou, ne peut pas être fausse ; mais parce que *moi* qui pense, je ne peux pas être fou. Quand je crois avoir un corps, suis-je assuré de tenir une vérité plus ferme que celui qui s'imagine avoir un corps de verre ? Assurément, car « ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leur exemple ». Ce n'est pas la permanence d'une vérité qui garantit la pensée contre la folie, comme elle lui permettait de se déprendre d'une erreur ou d'émerger d'un songe ; c'est une impossibilité d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense. On peut supposer qu'on rêve et s'identifier au sujet rêvant pour trouver « quelque raison de douter » : la vérité apparaît encore, comme condition de possibilité du rêve. On ne peut, en revanche, supposer, même par la pensée, qu'on est fou, car la folie justement est condition d'impossibilité de la pensée : « Je ne serais pas moins extravagant[3]... »

Dans l'économie du doute, il y a un déséquilibre fondamental entre folie d'une part, rêve et erreur de l'autre. Leur situation est différente par rapport à la vérité et à celui qui la cherche ; songes ou illusions sont surmontés dans la structure même de la vérité ; mais la folie est exclue par le sujet qui doute.

Comme bientôt sera exclu qu'il ne pense pas, et qu'il n'existe pas. Une certaine décision a été prise, depuis les *Essais.* Quand Montaigne rencontrait le Tasse, rien ne l'assurait que toute pensée n'était pas hantée de déraison. Et le peuple ? Le « pauvre peuple abusé de ces folies » ? L'homme de pensée est-il à l'abri de ces extravagances ? Il est « pour le moins aussi à plaindre » lui-même. Et quelle raison pourrait le faire juge de la folie ? « La raison m'a instruit que de condamner aussi résolument une chose pour fausse et impossible, c'est se donner l'avantage d'avoir dans la tête les bornes et les limites de la volonté de Dieu et de la puissance de notre mère Nature et n'y a pourtant de plus notable folie au monde que de les ramener à la mesure de notre capacité et suffisance[4]. » Parmi toutes les autres formes de l'illusion, la folie trace un des chemins du doute les plus fréquentés encore par le XVI^e^ siècle. On n'est pas toujours sûr de ne pas rêver, jamais certain de n'être pas fou : « Que ne nous souvient-il combien nous sentons de contradiction en notre jugement même[5] ? »

Or, cette certitude, Descartes, maintenant, l'a acquise, et la tient solidement : la folie ne peut plus le concerner. Ce serait extravagance de supposer qu'on est extravagant ; comme expérience de pensée, la folie s'implique elle-même, et partant s'exclut du projet. Ainsi le péril de la folie a disparu de l'exercice même de la Raison. Celle-ci est retranchée dans une pleine possession de soi où elle ne peut rencontrer d'autres pièges que l'erreur, d'autres dangers que l'illusion. Le doute de Descartes dénoue les charmes des sens, traverse les paysages du rêve, guidé toujours par la lumière des choses vraies ; mais il bannit la folie au nom de celui qui doute, et qui ne peut pas plus déraisonner que ne pas penser et ne pas être.

La problématique de la folie — celle de Montaigne — est modifiée par là même. D'une manière presque imperceptible sans doute, mais décisive. La voilà placée dans une région d'exclusion dont elle ne sera affranchie que partiellement dans la *Phénoménologie de l'esprit.* La Non-Raison du XVI^e^ siècle

formait une sorte de péril ouvert dont les menaces pouvaient toujours, en droit au moins, compromettre les rapports de la subjectivité et de la vérité. Le cheminement du doute cartésien semble témoigner qu'au XVII^e^ siècle le danger se trouve conjuré et que la folie est placée hors du domaine d'appartenance où le sujet détient ses droits à la vérité : ce domaine qui, pour la pensée classique, est la raison elle-même. Désormais la folie est exilée. Si *l'homme* peut toujours être fou, la *pensée,* comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être insensée. Une ligne de partage est tracée qui va bientôt rendre impossible l'expérience si familière à la Renaissance d'une Raison déraisonnable, d'une raisonnable Déraison. Entre Montaigne et Descartes un événement s'est passé : quelque chose qui concerne l'avènement d'une *ratio.* Mais il s'en faut que l'histoire d'une *ratio* comme celle du monde occidental s'épuise dans le progrès d'un « rationalisme » ; elle est faite, pour une part aussi grande, même si elle est plus secrète, de ce mouvement par lequel la Déraison s'est enfoncée dans notre sol, pour y disparaître, sans doute, mais y prendre racine.

C'est cet autre aspect de l'événement classique qu'il faudrait maintenant manifester.

*

Plus d'un signe le trahit, et tous ne relèvent pas d'une expérience philosophique ni des développements du savoir. Celui dont nous voudrions parler appartient à une surface culturelle fort large. Une série de dates le signale très précisément, et, avec elles, un ensemble d'institutions.

On sait bien que le XVII^e^ siècle a créé de vastes maisons d'internement ; on sait mal que plus d'un habitant sur cent de la ville de Paris s'y est trouvé, en quelques mois, enfermé. On sait bien que le pouvoir absolu a fait usage des lettres de cachet, et de mesures d'emprisonnement arbitraires ; on sait moins bien quelle conscience juridique pouvait animer ces pratiques. Depuis Pinel,

Tuke, Wagnitz, on sait que les fous, pendant un siècle et demi, ont été mis au régime de cet internement, et qu'un jour on les découvrira dans les salles de l'Hôpital général, dans les cachots des maisons de force ; on s'apercevra qu'ils étaient mêlés à la population des *Workhouses* ou *Zuchthäusern.* Mais il n'est guère arrivé qu'on précisât clairement quel y était leur statut, ni quel sens avait ce voisinage qui semblait assigner une même patrie aux pauvres, aux chômeurs, aux correctionnaires et aux insensés. C'est entre les murs de l'internement que Pinel et la psychiatrie du XIX^e^ siècle rencontreront les fous ; c'est là — ne l'oublions pas — qu'ils les laisseront, non sans se faire gloire de les avoir « délivrés ». Depuis le milieu du XVII^e^ siècle, la folie a été liée à cette terre de l'internement, et au geste qui la lui désignait comme son lieu naturel.

Prenons les faits dans leur formulation la plus simple, puisque l'internement des aliénés est la structure la plus visible dans l'expérience classique de la folie, et puisque c'est lui qui sera la pierre de scandale, lorsque cette expérience viendra à disparaître de la culture européenne. « Je les ai vus nus, couverts de haillons, n'ayant que la paille pour se garantir de la froide humidité du pavé sur lequel ils sont étendus. Je les ai vus grossièrement nourris, privés d'air pour respirer, d'eau pour étancher leur soif, et des choses les plus nécessaires à la vie. Je les ai vus livrés à de véritables geôliers, abandonnés à leur brutale surveillance. Je les ai vus dans des réduits étroits, sales, infects, sans air, sans lumière, enfermés dans des antres où l'on craindrait de renfermer des bêtes féroces, que le luxe des gouvernements entretient à grands frais dans les capitales[6]. »

Une date peut servir de repère : 1656, décret de fondation, à Paris, de l'Hôpital général. Au premier regard, il s'agit seulement d'une réforme — à peine, d'une réorganisation administrative. Divers établissements qui existent déjà sont groupés sous une administration unique : la Salpêtrière, reconstruite sous le règne précédent pour abriter un arsenal[7], Bicêtre que Louis XIII avait voulu donner à la commanderie de Saint-Louis pour en faire une maison de

retraite destinée aux Invalides de l'armée[8]. « La Maison et Hôpital tant de la grande et petite Pitié, que du Refuge, sise au faubourg Saint-Victor, la Maison et Hôpital de Scipion, la maison de la Savonnerie, avec tous les lieux, places, jardins, maisons et bâtiments qui en dépendent[9]. » Tous sont maintenant affectés aux pauvres de Paris « de tous sexes, lieux et âges, de quelque qualité et naissance, et en quelque état qu'ils puissent être, valides ou invalides, malades ou convalescents, curables ou incurables[10] ». Il s'agit d'accueillir, de loger, de nourrir ceux qui se présentent d'eux-mêmes, ou ceux qui y sont envoyés d'autorité royale ou judiciaire ; il faut aussi veiller à la subsistance, à la bonne tenue, à l'ordre général de ceux qui n'ont pu y trouver place, mais pourraient ou mériteraient d'y être. Ce soin est confié à des directeurs nommés à vie, qui exercent leurs pouvoirs non seulement dans les bâtiments de l'Hôpital, mais à travers la ville de Paris sur tous ceux qui relèvent de leur juridiction : « Ils ont tout pouvoir d'autorité, de direction, d'administration, commerce, police, juridiction, correction, et châtiment sur tous les pauvres de Paris, tant au-dehors qu'au-dedans de l'Hôpital général[11]. » Les directeurs nomment en outre un médecin aux appointements de 1 000 livres par an ; il réside à la Pitié, mais doit visiter chacune des maisons de l'Hôpital, deux fois par semaine. D'entrée de jeu, un fait est clair : l'Hôpital général n'est pas un établissement médical. Il est plutôt une structure semi-juridique, une sorte d'entité administrative qui, à côté des pouvoirs déjà constitués, et en dehors des tribunaux, décide, juge et exécute. « Auront pour cet effet les directeurs : poteaux, carcans, prisons et basses-fosses dans ledit Hôpital général et lieux qui en dépendent comme ils aviseront, sans que l'appel puisse être reçu des ordonnances qui seront par eux rendues pour le dedans du dit Hôpital ; et quant à celles qui interviendront pour le dehors, elles seront exécutées pour leur forme et teneur nonobstant oppositions ou appellations quelconques faites ou à faire et sans préjudice d'icelles, et pour lesquelles nonobstant toutes défenses et prises à partie ne sera différé[12]. » Souveraineté quasi absolue, juridiction sans appel, droit d'exécution

contre lequel rien ne peut prévaloir — l'Hôpital général est un étrange pouvoir que le roi établit entre la police et la justice, aux limites de la loi : le tiers ordre de la répression. Les aliénés que Pinel a trouvés à Bicêtre et à la Salpêtrière, c'est à ce monde qu'ils appartenaient.

Dans son fonctionnement, ou dans son propos, l'Hôpital général ne s'apparente à aucune idée médicale. Il est une instance de l'ordre, de l'ordre monarchique et bourgeois qui s'organise en France à cette même époque. Il est directement branché sur le pouvoir royal qui l'a placé sous la seule autorité du gouvernement civil ; la Grande Aumônerie du Royaume, qui formait jadis, dans la politique de l'assistance, la médiation ecclésiastique et spirituelle, se trouve brusquement mise hors circuit. Le roi décrète : « Entendons être conservateur et protecteur du dit Hôpital général comme étant de notre fondation royale et néanmoins qu'il ne dépende en façon quelconque de notre Grande Aumônerie, ni d'aucun de nos grands officiers, mais qu'il soit totalement exempt de la supériorité, visite et juridiction des officiers de la générale Réformation et autres de la Grande Aumônerie, et de tous autres auxquels nous interdisons toute connaissance et juridiction de quelque façon et manière que ce puisse être[13]. » La première origine du projet avait été parlementaire[14], et les deux premiers chefs de direction qu'on avait alors désignés étaient le premier président du Parlement et le procureur général. Mais très vite, ils sont doublés par l'archevêque de Paris, le président de la Cour des aides, celui de la Cour des Comptes, le lieutenant de police et le Prévôt des marchands. Dès lors le « Grand Bureau » n'a plus guère de rôle que délibératif. L'administration réelle et les véritables responsabilités sont confiées à des gérants qui se recrutent par cooptation. Ce sont eux les vrais gouverneurs, les délégués du pouvoir royal et de la fortune bourgeoise auprès du monde de la misère. La Révolution a pu leur rendre ce témoignage : « Choisis dans la meilleure bourgeoisie, ... ils apportèrent dans l'administration des vues désintéressées et des intentions pures[15]. »

Cette structure propre à l'ordre monarchique et bourgeois, et qui est contemporaine de son organisation sous la forme de l'absolutisme, étend bientôt son réseau sur toute la France. Un édit du Roi, daté du 16 juin 1676, prescrit l'établissement d'un « Hôpital général dans chacune ville de son royaume ». Il est arrivé que la mesure ait été prévenue par les autorités locales ; la bourgeoisie lyonnaise avait déjà organisé en 1612 un établissement de charité qui fonctionnait d'une manière analogue[16]. L'archevêque de Tours est fier de pouvoir déclarer le 10 juillet 1676 que sa « ville métropolitaine a heureusement prévu les pieuses intentions du Roi par l'érection de cet Hôpital général appelé la Charité avant celui de Paris, et avec un ordre qui a servi de modèle à tous ceux qui ont été établis depuis, dedans et dehors du Royaume[17] ». La Charité de Tours, en effet, avait été fondée en 1656 et le Roi lui avait fait don de 4 000 livres de rentes. Sur toute la surface de la France, on ouvre des hôpitaux généraux : à la veille de la Révolution, on pourra en compter dans 32 villes de province[18].

Même si elle a été assez délibérément tenue à l'écart de l'organisation des hôpitaux généraux — de complicité sans doute entre le pouvoir royal et la bourgeoisie[19] — l'Église pourtant ne demeure pas étrangère au mouvement. Elle réforme ses institutions hospitalières, redistribue les biens de ses fondations ; elle crée même des congrégations qui se proposent des buts assez analogues à ceux de l'Hôpital général. Vincent de Paul réorganise Saint-Lazare, la plus importante des anciennes léproseries de Paris ; le 7 janvier 1632, il passe au nom des Congréganistes de la Mission un contrat avec le « Prieuré » Saint-Lazare ; on doit y recevoir maintenant « les personnes détenues par ordre de Sa Majesté ». L'ordre des Bons Fils ouvre des hôpitaux de ce genre dans le Nord de la France. Les Frères Saint-Jean de Dieu, appelés en France en 1602, fondent d'abord la Charité de Paris dans le faubourg Saint-Germain, puis Charenton où ils s'installent le 10 mai 1645[20]. Non loin de Paris, ce sont eux encore qui tiennent la Charité de Senlis, ouverte le 27 octobre 1670[21]. Quelques années

auparavant, la duchesse de Bouillon leur avait fait donation des bâtiments et des bénéfices de la Maladrerie fondée au XIVe siècle par Thibaut de Champagne, à Château-Thierry[22]. Ils gèrent aussi les Charités de Saint-Yon, de Pontorson, de Cadillac, de Romans[23]. En 1699, fondation à Marseille, par les Lazaristes, de l'établissement qui allait devenir l'hôpital Saint-Pierre. Puis au XVIIIe siècle, ce sont Armentières (1712), Maréville (1714), le Bon Sauveur de Caen (1735) ; Saint-Meins de Rennes s'ouvrit peu de temps avant la Révolution (1780).

Singulières institutions, dont le sens et le statut sont malaisés souvent à définir. Beaucoup, on a pu le voir, sont encore tenues par des ordres religieux ; pourtant on y rencontre parfois des sortes d'associations laïques qui imitent la vie et le costume des congrégations mais n'en font point partie[24]. Dans les provinces, l'évêque est membre de droit du Bureau général ; mais le clergé est loin d'y détenir la majorité ; la gestion est surtout bourgeoise[25]. Et cependant, en chacune de ces maisons, on mène une vie presque conventuelle, scandée de lectures, d'offices, de prières, de méditations : « On fait la prière en commun matin et soir dans les dortoirs ; et à différentes heures de la journée, il se fait des exercices de piété, et des prières et des lectures spirituelles[26]. » Il y a plus : jouant un rôle à la fois d'assistance et de répression, ces hospices sont destinés à secourir les pauvres, mais comportent à peu près tous des cellules de détention et des quartiers de force où on enferme des pensionnaires pour lesquels le roi ou la famille payent pension : « On ne recevra qui que ce soit et sous quelque prétexte que ce puisse être dans les maisons de force des religieux de la Charité que ceux qui seront conduits par ordre du Roi ou de Justice. » Très souvent ces nouvelles maisons d'internement sont établies dans les murs mêmes des anciennes léproseries ; elles héritent de leurs biens, soit à la faveur de décisions ecclésiastiques[27], soit à la suite des décrets royaux pris à la fin du siècle[28]. Mais elles sont aussi soutenues par les finances publiques : donations du Roi, et quote-part prélevée sur les amendes que perçoit le Trésor[29]. Dans ces

institutions viennent ainsi se mêler, non sans conflits souvent, les vieux privilèges de l'Église dans l'assistance aux pauvres et dans les rites de l'hospitalité, et le souci bourgeois de mettre en ordre le monde de la misère ; le désir d'assister, et le besoin de réprimer ; le devoir de charité, et la volonté de châtier : toute une pratique équivoque dont il faudra dégager le sens, symbolisé sans doute par ces léproseries, vides depuis la Renaissance, mais brusquement réaffectées au XVII^e^ siècle et qu'on a réarmées de pouvoirs obscurs. Le classicisme a inventé l'internement, un peu comme le Moyen Âge la ségrégation des lépreux ; la place laissée vide par ceux-ci a été occupée par des personnages nouveaux dans le monde européen : ce sont les « internés ». La léproserie n'avait pas de sens que médical ; bien d'autres fonctions avaient joué dans ce geste de bannissement qui ouvrait des espaces maudits. Le geste qui enferme n'est pas plus simple : lui aussi a des significations politiques, sociales, religieuses, économiques, morales. Et qui concernent probablement certaines structures essentielles au monde classique dans son ensemble.

Car le phénomène a des dimensions européennes. La constitution de la Monarchie absolue et la vive renaissance catholique au temps de la Contre-Réforme lui ont donné en France un caractère bien particulier, de concurrence et de complicité à la fois entre le pouvoir et l'Église[30]. Ailleurs il a des formes bien différentes ; mais sa localisation dans le temps est tout aussi précise. Les grands hospices, les maisons d'internement, œuvres de religion et d'ordre public, de secours et de punition, de charité et de prévoyance gouvernementale sont un fait de l'âge classique : aussi universels que lui et presque contemporains de sa naissance. C'est, dans les pays de langue allemande, la création des maisons de correction, des *Zuchthäusern* ; la première est antérieure aux maisons françaises d'internement (à l'exception de la Charité de Lyon) ; elle s'ouvrit à Hambourg vers 1620[31]. Les autres furent créées dans la seconde moitié du siècle : Bâle (1667), Breslau (1668), Francfort (1684), Spandau (1684), Königsberg (1691). Elles continuent à se multiplier au XVIII^e^

siècle ; Leipzig d'abord, en 1701, puis Halle et Cassel en 1717 et 1720 ; plus tard Brieg et Osnabrück (1756) et en 1771 enfin Torgau[32].

En Angleterre, les origines de l'internement sont plus lointaines. Un acte de 1575 (18 Elizabeth I, cap. III) qui concernait à la fois « la punition des vagabonds et le soulagement des pauvres » prescrit la construction de *houses of correction,* à raison d'une au moins par Comté. Leur entretien doit être assuré par un impôt, mais on encourage le public à faire des dons volontaires[33]. En fait, il semble que sous cette forme, la mesure n'ait guère été appliquée, puisque, quelques années plus tard, on décide d'autoriser l'entreprise privée : il n'est plus nécessaire d'obtenir le permis officiel pour ouvrir un hôpital ou une maison de correction : chacun peut le faire à son gré[34]. Au début du XVII^e^ siècle, réorganisation générale : amende de 5 livres à tout juge de paix qui n'en aura pas aménagé dans le ressort de sa juridiction ; obligation d'installer des métiers, des ateliers, des manufactures (moulin, filage, tissage) qui aident à leur entretien et assurent du travail à leurs pensionnaires ; au juge de décider qui mérite d'y être envoyé[35]. Le développement de ces *Bridwells* ne fut pas très considérable : souvent ils furent progressivement assimilés aux prisons auxquelles ils étaient attenants[36] ; leur usage ne parvient pas à s'étendre à l'Écosse[37]. En revanche, les *workhouses* furent promis à un succès plus grand. Ils datent de la seconde moitié du XVII^e^ siècle[38]. C'est un acte de 1670 (22-23 Charles II, cap. XVIII) qui définit le statut des *workhouses,* charge des officiers de justice de vérifier la rentrée des impôts et la gestion des sommes qui doivent permettre leur fonctionnement, confie au juge de paix le contrôle suprême de leur administration. En 1697, plusieurs paroisses de Bristol s'unissent pour former le premier *workhouse* d'Angleterre, et désigner la corporation qui doit le gérer[39]. Un autre est établi en 1703 à Worcester, un troisième la même année à Dublin[40] ; puis à Plymouth, Norwich, Hull, Exeter. À la fin du XVIII^e^ siècle, leur nombre s'élève au total à 126. Le Gilbert's Act de 1792 donne toutes facilités aux paroisses pour en créer de nouveaux ; on

renforce en même temps le contrôle et l'autorité du juge de paix ; pour éviter que les *workhouses* ne se transforment en hôpitaux, on recommande d'en chasser rigoureusement les malades contagieux.

En quelques années, c'est tout un réseau qui a été jeté sur l'Europe. Howard, à la fin du XVIII^e^ siècle, entreprendra de le parcourir ; à travers l'Angleterre, la Hollande, l'Allemagne, la France, l'Italie, l'Espagne, il fera le pèlerinage de tous les hauts lieux de l'internement — « hôpitaux, prisons, maisons de force » — et sa philanthropie s'indignera qu'on ait pu reléguer entre les mêmes murs des condamnés de droit commun, de jeunes garçons qui troublaient le repos de leur famille, ou en dilapidaient les biens, des gens sans aveu et des insensés. Preuve que déjà, à cette époque, une certaine évidence a été perdue : celle qui, avec tant de hâte et de spontanéité, avait fait surgir dans toute l'Europe cette catégorie de l'ordre classique qu'est l'internement. En cent cinquante ans, l'internement est devenu amalgame abusif d'éléments hétérogènes. Or, à son origine, il devait comporter une unité qui justifiait son urgence ; entre ces formes diverses et l'âge classique qui les a suscitées, il doit y avoir un principe de cohérence qu'il ne suffit pas d'esquiver sous le scandale de la sensibilité pré-révolutionnaire. Quelle était donc la réalité visée à travers toute cette population, qui, d'un jour à l'autre ou presque, s'est trouvée recluse, et bannie plus sévèrement que les lépreux ? Il ne faut pas oublier que peu d'années après sa fondation, le seul Hôpital général de Paris groupait 6 000 personnes, soit environ 1 % de la population[41]. Il a fallu que se soit formée, sourdement et au cours de longues années sans doute, une sensibilité sociale, commune à la culture européenne, et qui a brusquement atteint son seuil de manifestation dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle : c'est elle qui a isolé d'un coup cette catégorie destinée à peupler les lieux d'internement. Pour habiter les plages depuis longtemps abandonnées par la lèpre, on a désigné tout un peuple à nos yeux étrangement mêlé et confus. Mais ce qui n'est pour nous que sensibilité indifférenciée, était, à coup sûr, chez

l'homme classique, une perception clairement articulée. C'est ce mode de perception qu'il faut interroger pour savoir quelle fut la forme de sensibilité à la folie d'une époque qu'on a coutume de définir par les privilèges de la Raison. Le geste qui, en traçant l'espace de l'internement, lui a conféré son pouvoir de ségrégation et a désigné à la folie une nouvelle patrie, ce geste, pour cohérent et concerté qu'il soit, n'est pas simple. Il organise en une unité complexe une nouvelle sensibilité à la misère et aux devoirs de l'assistance, de nouvelles formes de réaction devant les problèmes économiques du chômage et de l'oisiveté, une nouvelle éthique du travail, et le rêve aussi d'une cité où l'obligation morale rejoindrait la loi civile, sous les formes autoritaires de la contrainte. Obscurément, ces thèmes sont présents à la construction des cités de l'internement et à leur organisation. Ce sont eux qui donnent sens à ce rituel, et qui expliquent en partie sur quel mode la folie fut perçue, et vécue, par l'âge classique.

*

La pratique de l'internement désigne une nouvelle réaction à la misère, un nouveau pathétique — plus largement un autre rapport de l'homme à ce qu'il peut y avoir d'inhumain dans son existence. Le pauvre, le misérable, l'homme qui ne peut répondre de sa propre existence, a pris au cours du XVII^e^ siècle une figure que le Moyen Âge n'aurait pas reconnue.

La Renaissance a dépouillé la misère de sa positivité mystique. Et cela par un double mouvement de pensée qui ôte à la Pauvreté son sens absolu et à la Charité la valeur qu'elle détient de cette Pauvreté secourue. Dans le monde de Luther, dans celui de Calvin surtout, les volontés particulières de Dieu — cette « singulière bonté de Dieu envers un chacun » — ne laissent pas au bonheur ou au malheur, à la richesse ou à la pauvreté, à la gloire ou à la misère, le soin de parler pour eux-mêmes. La misère n'est pas la Dame humiliée que l'Époux vient chercher dans sa fange pour l'élever ; elle a dans le monde une place qui

lui est propre — place qui ne témoigne pour Dieu ni plus ni moins que celle accordée à la richesse ; Dieu est tout aussi présent, sa main généreuse tout aussi proche dans l'abondance que dans la détresse, selon qu'il lui plaira « de nourrir un enfant abondemment ou plus petitement[42] ». La volonté singulière de Dieu quand elle s'adresse au pauvre ne lui parle pas de gloire promise, mais de prédestination. Dieu n'exalte pas le pauvre dans une sorte de glorification inverse ; il l'humilie volontairement dans sa colère, dans sa haine — cette haine qu'il avait contre Ésaü avant même qu'il fût né et à cause de laquelle il l'a dépouillé des troupeaux de son aînesse. Pauvreté désigne châtiment : « C'est par son commandement que le ciel s'endurcit, que les fruits sont mangés et consumés par bruines et autres corruptions ; et toutes fois et quantes que vignes, champs et prés sont battus de grêles et tempêtes, que cela aussi est témoignage de quelque punition spéciale qu'il exerce[43]. » Dans le monde, pauvreté et richesse chantent la même toute-puissance de Dieu ; mais le pauvre ne peut invoquer que le mécontentement du Seigneur car son existence porte le signe de sa malédiction ; aussi faut-il exhorter « les pauvres à la patience pour ce que ceux qui ne se contentent point de leur état, tâchent, autant qu'il est en eux, d'escourre le joug qui leur est imposé de Dieu[44] ».

Quant à l'œuvre de charité, d'où tiendrait-elle sa valeur ? Ni de la pauvreté qu'elle secourt, puisque celle-ci ne recèle plus de gloire qui lui soit propre ; ni de celui qui l'accomplit, puisque, à travers son geste, c'est encore une volonté singulière de Dieu qui se fait jour. Ce n'est pas l'œuvre qui justifie, mais la foi qui l'enracine en Dieu. « Les hommes ne peuvent être justifiés devant Dieu par leurs efforts, leurs mérites ou leurs œuvres, mais gratuitement, à cause du Christ et par la foi[45]. » On connaît ce grand refus des œuvres chez Luther, dont la proclamation devait retentir si loin dans la pensée protestante : « Non, les œuvres ne sont pas nécessaires ; non, elles ne servent à rien pour la sainteté. » Mais ce refus ne concerne que le sens des œuvres par rapport à Dieu et au salut ; comme tout acte humain, elles portent les signes de la finitude et les

stigmates de la chute ; en cela « elles ne sont que des péchés et des souillures[46] ». Mais au niveau humain, elles ont un sens ; si elles sont pourvues d'efficace pour le salut, elles ont valeur d'indication et de témoignage pour la foi : « La foi non seulement ne nous rend pas négligents aux bonnes œuvres, mais elle est la racine dont elles sont produites[47]. » D'où cette tendance, commune à tous les mouvements de la Réforme, à transformer les biens de l'Église en œuvres profanes. En 1525, Michel Geismayer demande la transformation de tous les monastères en hôpitaux ; la Diète de Spire reçoit l'année suivante un cahier de doléances qui réclame la suppression des couvents et la confiscation de leurs biens qui devront servir au soulagement de la misère[48]. En effet, c'est, la plupart du temps, dans les anciens couvents qu'on va établir les grands asiles d'Allemagne et d'Angleterre : un des premiers hôpitaux qu'un pays luthérien ait destiné aux fous (*arme Wahnsinnige und Presshafte*) fut établi par le Landgraf Philippe de Hainau en 1533, dans un ancien couvent de cisterciens qu'on avait sécularisé une dizaine d'années auparavant[49]. Les villes et les États se substituent à l'Église dans les tâches d'assistance. On instaure des impôts, on fait des quêtes, on favorise les donations, on suscite des legs testamentaires. À Lübeck, on décide, en 1601, que tout testament d'une certaine importance devra comporter une clause en faveur des personnes assistées par la ville[50]. En Angleterre, l'usage du *poor rate* devient général au XVI^e^ siècle ; quant aux villes, qui ont organisé des maisons de correction ou de travail, elles ont reçu le droit de percevoir un impôt spécial et le juge de paix désigne les administrateurs — *guardians of Poor* — qui géreront ces finances et en distribueront le bénéfice.

C'est un lieu commun de dire que la Réforme a conduit en pays protestant à une laïcisation des œuvres. Mais en reprenant à leur compte toute cette population de pauvres et d'incapables, l'État ou la cité préparent une forme nouvelle de sensibilité à la misère : une expérience du pathétique allait naître qui ne parle plus d'une glorification de la douleur, ni d'un salut commun à la

Pauvreté et à la Charité ; mais qui n'entretient l'homme que de ses devoirs à l'égard de la société et montre dans le misérable à la fois un effet du désordre et un obstacle à l'ordre. Il ne peut donc plus s'agir d'exalter la misère dans le geste qui la soulage, mais, tout simplement, de la supprimer. Adressée à la Pauvreté comme telle, la Charité est elle aussi désordre. Mais si l'initiative privée, comme le demande en Angleterre l'acte de 1575[51], aide l'État à réprimer la misère, alors elle s'inscrira dans l'ordre et l'œuvre aura un sens. Peu de temps avant l'acte de 1662[52], sir Matthew Hale avait écrit un *Discourse touching Provision for the Poor*[53], qui définit assez bien cette nouvelle manière de percevoir la signification de la misère : contribuer à la faire disparaître est « une tâche hautement nécessaire à nous autres Anglais, et c'est notre premier devoir en tant que chrétiens » ; le soin doit en être confié aux officiers de justice ; ils devront diviser les comtés, grouper les paroisses, établir des maisons de travail forcé. Personne alors ne devra plus mendier ; « et nul ne sera assez vain et ne voudra être assez pernicieux à l'égard du public pour donner à de tels mendiants et pour les encourager ».

Désormais, la misère n'est plus prise dans une dialectique de l'humiliation et de la gloire ; mais dans un certain rapport du désordre à l'ordre qui l'enferme dans la culpabilité. Elle qui, déjà, depuis Luther et Calvin, portait les marques d'un châtiment intemporel, va devenir dans le monde de la charité étatisée, complaisance à soi-même et faute contre la bonne marche de l'État. Elle glisse d'une expérience religieuse qui la sanctifie, à une conception morale qui la condamne. Les grandes maisons d'internement se rencontrent au terme de cette évolution : laïcisation de la charité, sans doute ; mais obscurément aussi châtiment moral de la misère.

Par des chemins différents — et non sans de nombreuses difficultés — le catholicisme arrivera, à peu près au temps de Matthew Hale, c'est-à-dire à l'époque même du « Grand Renfermement », à des résultats tout à fait analogues. La conversion des biens ecclésiastiques en œuvres hospitalières, que

la Réforme avait accomplie par la laïcisation, l'Église dès le concile de Trente voudrait l'obtenir spontanément des évêques. Dans le décret de réformation, il leur est recommandé « *bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere*[54] ». L'Église n'abandonne rien de l'importance que la doctrine avait traditionnellement accordée aux œuvres, mais elle cherche à la fois à leur donner une portée générale et à les mesurer d'après leur utilité à l'ordre des États. Peu avant le concile, Juan Luis Vives avait formulé, un des premiers sans doute parmi les catholiques, une conception presque entièrement profane de la charité[55] : critique des formes privées de l'aide aux misérables ; dangers d'une charité qui entretient le mal ; parenté trop fréquente entre la pauvreté et le vice. Aux magistrats plutôt de prendre le problème en main : « Tout comme il est malséant pour un père de famille dans sa confortable demeure de permettre à quelqu'un la disgrâce d'être nu ou vêtu de lambeaux, de même il ne convient pas que les magistrats d'une cité tolèrent une condition dans laquelle les citoyens souffrent de la faim et de la détresse[56]. » Vives recommande de désigner dans chaque cité des magistrats qui doivent parcourir les rues et les quartiers pauvres, tenir registre des misérables, s'informer de leur vie, de leur moralité, mettre dans des maisons d'internement les plus obstinés, créer pour tous des maisons de travail. Vives pense que, sollicitée comme il faut, la charité des particuliers peut suffire à cette œuvre ; sinon, il faudra imposer les plus riches. Ces idées eurent assez de retentissement dans le monde catholique pour que son œuvre soit reprise et imitée, par Médina d'abord, à l'époque même du concile de Trente[57], et tout à la fin du XVI^e^ siècle par Christoval Perez de Herrera[58]. En 1607, un texte paraît en France — à la fois pamphlet et manifeste : c'est *La chimère ou fantasme de la mendicité* ; on y réclame la création d'un hospice où les misérables pourraient trouver « la vie, l'habit, un métier et le *châtiment* » ; l'auteur prévoit une taxe qu'on prélèvera sur les

citoyens les plus riches ; ceux qui refuseront de l'acquitter devront payer une amende qui en doublera le montant[59].

Mais la pensée catholique résiste, et les traditions de l'Église. On répugne à ces formes collectives de l'assistance, qui semblent ôter au geste individuel son mérite particulier, et à la misère son éminente dignité. Ne transforme-t-on pas la charité en devoir d'État sanctionné par les lois, et la pauvreté en faute contre l'ordre public ? Ces difficultés vont tomber peu à peu : on fait appel au jugement des Facultés. Celle de Paris approuve les formes d'organisation publique de l'assistance qu'on soumet à son arbitrage ; bien sûr, c'est là une chose « ardue, mais utile, pieuse et salutaire, qui ne répugne ni aux lettres évangéliques ou apostoliques ni aux exemples de nos ancêtres[60] ». Bientôt, le monde catholique va adopter un mode de perception de la misère qui s'était développé surtout dans le monde protestant. Vincent de Paul approuve entièrement en 1657 le projet de « ramasser tous les pauvres en des lieux propres pour les entretenir, les instruire et les occuper. C'est un grand dessein », dans lequel il hésite pourtant à engager son ordre « parce que nous ne connaissons pas encore assez si le bon Dieu le veut[61] ». Quelques années plus tard, toute l'Église approuve le grand Renfermement prescrit par Louis XIV. Par le fait même, les misérables ne sont plus reconnus comme le prétexte envoyé par Dieu pour susciter la charité du chrétien, et lui donner occasion de faire son salut ; tout catholique, à l'instar de l'archevêque de Tours, se met à voir en eux « la lie et le rebut de la République, non pas tant par leurs misères corporelles, dont on doit avoir compassion, que par les spirituelles, qui font horreur[62] ».

L'Église a pris parti ; et ce faisant, elle a partagé le monde chrétien de la misère, que le Moyen Âge avait sanctifié dans sa totalité[63]. Il y aura d'un côté la région du bien, qui est celle de la pauvreté soumise et conforme à l'ordre qu'on lui propose ; de l'autre la région du mal, c'est-à-dire de la pauvreté insoumise,

qui cherche à échapper à cet ordre. La première accepte l'internement et y trouve son repos ; la seconde le refuse, et par conséquent le mérite.

Cette dialectique est tout naïvement exposée dans un texte inspiré par la cour de Rome, en 1693, et qui a été traduit en français à la fin du siècle, sous le titre de *La Mendicité abolie*[64]. L'auteur distingue bons et mauvais pauvres, ceux de Jésus-Christ et ceux du démon. Les uns et les autres témoignent de l'utilité des maisons d'internement, les premiers parce qu'ils acceptent avec reconnaissance tout ce qui peut leur être donné gratuitement par l'autorité : « patients, humbles, modestes, contents de leur état et des secours que le Bureau leur donne, ils en remercient Dieu » ; quant aux pauvres du démon, il est vrai qu'ils se plaignent de l'Hôpital général, et de la contrainte qui les y enferme : « Ennemis du bon ordre, fainéants, menteurs, ivrognes, impudiques, qui ne sauraient tenir un autre langage que celui du Démon leur père, ils donnent mille malédictions aux instituteurs et directeurs de ce Bureau. » C'est la raison même pour laquelle ils doivent être privés de cette liberté dont ils n'usent que pour la gloire de Satan. L'internement est ainsi deux fois justifié, dans une indissociable équivoque, à titre de bienfait et à titre de châtiment. Il est tout à la fois récompense et punition, selon la valeur morale de ceux à qui on l'impose. Jusqu'à la fin de l'âge classique, la pratique de l'internement sera prise dans cette équivoque ; elle aura cette étrange réversibilité qui la fait changer de sens selon le mérite de ceux auxquels elle s'applique. Les bons pauvres en font un geste d'assistance, et une œuvre de réconfort ; les mauvais — et par le seul fait qu'ils sont mauvais — la transforment en une entreprise de répression. L'opposition des bons et des mauvais pauvres est essentielle à la structure et à la signification de l'internement. L'Hôpital général les désigne comme tels et la folie elle-même est répartie selon cette dichotomie pouvant entrer ainsi, selon l'attitude morale qu'elle semble manifester, tantôt dans les catégories de la bienfaisance, tantôt dans celles de la répression[65]. Tout

interné est placé dans le champ de cette valorisation éthique — et bien avant d'être objet de connaissance ou de pitié, il est traité comme *sujet moral*.

Mais le misérable ne peut être sujet moral que dans la mesure où il a cessé d'être, sur la terre, l'invisible représentant de Dieu. Jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle, ce sera encore l'objection majeure pour les consciences catholiques. L'Écriture ne dit-elle pas : « Ce que tu fais au plus petit d'entre mes frères… » ? Elles Pères de l'Église n'ont-ils point toujours commenté ce texte en disant qu'il ne faut point refuser l'aumône à un pauvre de crainte de repousser le Christ lui-même ? Ces objections, le Père Guevarre ne les ignore pas. Mais il donne — et, à travers lui, l'Église de l'époque classique — une réponse fort claire : depuis la création de l'Hôpital général et des Bureaux de Charité, Dieu ne se cache plus sous les haillons du pauvre. La peur de refuser un morceau de pain à Jésus mourant de faim, cette crainte qui avait animé toute la mythologie chrétienne de la charité, et donné son sens absolu au grand rituel médiéval de l'hospitalité, cette crainte « serait mal fondée ; quand un bureau de charité est établi dans la ville, Jésus-Christ ne prendra pas la figure d'un pauvre qui, pour entretenir sa fainéantise et sa mauvaise vie, ne veut point se soumettre à un ordre qui est si saintement établi pour le secours de tous les vrais pauvres[66] ». Cette fois la misère a perdu son sens mystique. Rien, dans sa douleur, ne renvoie plus à la miraculeuse et fugitive présence d'un dieu. Elle est dépouillée de son pouvoir de manifestation. Et si elle est encore pour le chrétien occasion de charité, il ne peut plus s'adresser à elle que selon l'ordre et la prévoyance des États. D'elle-même, elle ne sait plus montrer que ses propres fautes, et si elle apparaît, c'est dans le cercle de la culpabilité. La réduire sera, d'abord, la faire entrer dans l'ordre de la pénitence.

Voilà le premier des grands anneaux dans lesquels l'âge classique va enfermer la folie. On a l'habitude de dire que le fou du Moyen Âge était considéré comme un personnage sacré, parce que possédé. Rien n'est plus faux[67]. S'il était sacré, c'est avant tout que, pour la charité médiévale, il participait aux pouvoirs

obscurs de la misère. Plus qu'un autre, peut-être, il l'exaltait. Ne lui faisait-on pas porter, tondu dans les cheveux, le signe de la croix ? C'est sous ce signe que Tristan s'est présenté pour la dernière fois en Cornouailles — sachant bien qu'il avait ainsi droit à la même hospitalité que tous les misérables ; et, pèlerin de l'insensé, avec le bâton pendu à son cou, et cette marque du croisé découpée sur le crâne, il était sûr d'entrer dans le château du roi Marc : « Nul n'osa lui défendre la porte, et il traversa la cour, en contrefaisant le sot à la grande joie des serviteurs. Il continua sans s'émouvoir et parvint jusqu'à la salle où se tenaient le roi, la reine et tous les chevaliers. Marc sourit[68]... » Si la folie, au XVII^e^ siècle, est comme *désacralisée,* c'est d'abord parce que la misère a subi cette sorte de déchéance qui la fait percevoir maintenant sur le seul horizon de la morale. D'hospitalité, la folie n'en trouvera plus désormais qu'entre les murs de l'hôpital, à côté de tous les pauvres. C'est là que nous la trouverons encore à la fin du XVIII^e^ siècle. Une sensibilité nouvelle est née à son égard : non plus religieuse, mais sociale. Si le fou apparaissait familièrement dans le paysage humain du Moyen Âge, c'était en venant d'un autre monde. Maintenant, il va se détacher sur fond d'un problème de « police », concernant l'ordre des individus dans la cité. On l'accueillait autrefois parce qu'il venait d'ailleurs ; on va l'exclure maintenant parce qu'il vient d'ici même, et qu'il prend rang parmi les pauvres, les miséreux, les vagabonds. L'hospitalité qui l'accueille va devenir, dans une nouvelle équivoque, la mesure d'assainissement qui le met hors circuit. Il erre, en effet ; mais il n'est plus sur le chemin d'un étrange pèlerinage ; il trouble l'ordonnance de l'espace social. Déchue des droits de la misère et dépouillée de sa gloire, la folie, avec la pauvreté et l'oisiveté, apparaît désormais, tout sèchement, dans la dialectique immanente des États.

*

L'internement, ce fait massif dont on trouve les signes à travers toute l'Europe du XVII^e^ siècle, est chose de « police ». Police, au sens très précis qu'on

lui prête à l'époque classique, c'est-à-dire l'ensemble des mesures qui rendent le travail à la fois possible et nécessaire pour tous ceux qui ne sauraient pas vivre sans lui ; la question que va bientôt formuler Voltaire, les contemporains de Colbert se l'étaient déjà posée : « Quoi ? Depuis que vous êtes établi en corps du peuple, vous n'avez pas encore le secret d'obliger tous les riches à faire travailler tous les pauvres ? Vous n'en êtes donc pas aux premiers éléments de la police[69]. »

Avant d'avoir le sens médical que nous lui donnons, ou que du moins nous aimons lui supposer, l'internement a été exigé par tout autre chose que le souci de la guérison. Ce qui l'a rendu nécessaire, c'est un impératif de travail. Notre philanthropie voudrait bien reconnaître les signes d'une bienveillance envers la maladie, là où se marque seulement la condamnation de l'oisiveté.

Revenons aux premiers moments du « Renfermement », et à cet édit royal du 27 avril 1656 qui portait création de l'Hôpital général. D'emblée, l'institution se donnait pour tâche d'empêcher « la mendicité et l'oisiveté comme les sources de tous les désordres ». En fait, c'était là la dernière des grandes mesures qui avaient été prises depuis la Renaissance pour mettre un terme au chômage ou du moins à la mendicité[70]. En 1532, le Parlement de Paris avait décidé de faire arrêter les mendiants et de les contraindre à travailler dans les égouts de la ville, attachés, deux à deux, par des chaînes. La crise s'accentue vite puisque, le 23 mars 1534, ordre est donné « aux pauvres écoliers et indigents » de sortir de la ville, cependant que défense est faite « de non plus chanter dorénavant devant les images des rues aucuns saluts[71] ». Les guerres de religion multiplient cette foule douteuse, où se mêlent des paysans chassés de leur terre, des soldats licenciés ou déserteurs, des ouvriers sans travail, des étudiants pauvres, des malades. Au moment où Henri IV entreprend le siège de Paris, la ville, qui a moins de 100 000 habitants, compte plus de 30 000 mendiants[72]. Une reprise économique s'amorce au début du XVII^e^ siècle ; on décide de résorber par la force les chômeurs qui n'ont pas repris

place dans la société ; un arrêt du Parlement daté de 1606 décide que les mendiants de Paris seront fouettés en place publique, marqués à l'épaule, la tête rasée, puis chassés de la ville ; pour les empêcher de revenir une ordonnance de 1607 établit aux portes de l'enceinte des compagnies d'archers qui doivent interdire l'entrée à tous les indigents[73]. Dès que disparaissent, avec la guerre de Trente ans, les effets de la renaissance économique, les problèmes de la mendicité et de l'oisiveté se posent à nouveau ; jusqu'au milieu du siècle, l'*augmentation régulière des taxes gêne les manufactures* et augmente le chômage. Ce sont alors les émeutes de Paris (1621), de Lyon (1652), de Rouen (1639). En même temps, le monde ouvrier est désorganisé par l'apparition des nouvelles structures économiques ; à mesure que se développent les grandes manufactures, les compagnonnages perdent leurs pouvoirs et leurs droits, les « Règlements généraux » interdisent toute assemblée d'ouvriers, toute ligue, tout « associage ». Dans beaucoup de professions, pourtant, les compagnonnages se reconstituent[74]. On les poursuit ; mais il semble que les Parlements montrent une certaine tiédeur ; celui de Normandie décline toute compétence pour juger les émeutiers de Rouen. C'est pourquoi, sans doute, l'Église intervient et assimile les groupements secrets d'ouvriers aux pratiques de sorcellerie. Un décret de la Sorbonne, en 1655, proclame « sacrilèges et coupables de péché mortel » tous ceux qui prennent rang parmi les mauvais compagnons.

Dans ce conflit sourd qui oppose la sévérité de l'Église à l'indulgence des Parlements, la création de l'Hôpital est sans doute, à l'origine du moins, une victoire parlementaire. C'est en tout cas une solution neuve : la première fois qu'on substitue aux mesures d'exclusion purement négatives une mesure d'enfermement ; le chômeur n'est plus chassé ou puni ; on le prend en charge, aux frais de la nation, mais aux dépens de sa liberté individuelle. Entre lui et la société, s'établit un système implicite d'obligations : il a droit à être nourri, mais il doit accepter la contrainte physique et morale de l'internement.

C'est toute cette masse un peu indistincte que vise l'édit en 1656 : population sans ressources, sans attaches sociales, classe qui s'est trouvée délaissée, ou qui a été rendue mobile pendant un certain temps par le nouveau développement économique. Moins de quinze jours après qu'il eut été soumis à la signature, l'édit est lu et proclamé dans les rues. Paragraphe 9 : « Faisons très expresses inhibitions et défenses à toutes personnes de tous sexes, lieux et âges, de quelque qualité et naissance et en quelque état qu'ils puissent être, valides ou invalides, malades ou convalescents, curables ou incurables, de mendier dans la ville et faubourgs de Paris, ni dans les églises, ni aux portes d'icelles, aux portes des maisons ni dans les rues, ni ailleurs publiquement, ni en secret, de jour et de nuit, ... à peine de fouet contre les contrevenants pour la première fois, pour la seconde des galères contre les hommes et garçons, du bannissement contre les femmes et les filles. » Le dimanche suivant — c'est le 13 mai 1657 — on chante, à l'église Saint-Louis de la Pitié, une messe solennelle du Saint-Esprit ; et le lundi 14 au matin, la milice, qui allait devenir, dans la mythologie des craintes populaires, les « archers de l'Hôpital », commence à donner la chasse aux mendiants, et à les envoyer dans les différents bâtiments de l'Hôpital. Quatre ans plus tard, la Salpêtrière abrite 1 460 femmes et petits enfants ; à la Pitié, il y a 98 garçons, 897 filles entre sept et dix-sept ans et 95 femmes ; à Bicêtre, 1 615 hommes adultes ; à la Savonnerie, 305 garçons entre huit et treize ans ; enfin, on a mis à Scipion les femmes enceintes, les nourrices, et les enfants en bas âgé : on en compte 530. À l'origine, les gens mariés, même s'ils sont nécessiteux, ne sont pas admis ; l'administration est chargée de les nourrir à domicile ; mais bientôt, grâce à une donation de Mazarin, on peut les loger à la Salpêtrière. Au total, entre 5 000 et 6 000 personnes.

Dans toute l'Europe, l'internement a le même sens, si on le prend, du moins, à son origine. Il forme l'une des réponses données par le XVII^e^ siècle à une crise économique qui affecte le monde occidental dans son entier : baisse

des salaires, chômage, raréfaction de la monnaie, cet ensemble de faits étant dû probablement à une crise dans l'économie espagnole[75]. Même l'Angleterre, de tous les pays d'Europe occidentale le moins dépendant du système, doit résoudre les mêmes problèmes. Malgré toutes les mesures qui ont été prises pour éviter le chômage et la chute des salaires[76], la pauvreté ne cesse d'augmenter dans le pays. En 1622, paraît un pamphlet, *Grevious groan for the Poor,* qu'on attribue à Dekker, et qui, en soulignant le péril, dénonce l'incurie générale : « Bien que le nombre des pauvres ne cesse de croître quotidiennement, toutes les choses tournent au pire pour leur soulagement ; ... beaucoup de paroisses poussent leurs pauvres et les ouvriers valides qui ne veulent pas travailler... à mendier, filouter ou voler pour vivre, de telle sorte que le pays en est misérablement infesté[77]. » On craint qu'ils n'engorgent le pays ; et puisqu'ils n'ont pas, comme sur le continent, la possibilité de passer d'un pays à l'autre, on se propose de « les bannir et de les convoyer sur les terres nouvellement découvertes, dans les Indes orientales et occidentales[78] ». En 1630, le roi établit une commission qui doit veiller à l'exécution rigoureuse des lois sur les pauvres. La même année, elle publie une série « d'ordres et de directions » ; il est bien recommandé de poursuivre mendiants et vagabonds, ainsi que « tous ceux qui vivent dans l'oisiveté et ne veulent pas travailler pour des gages raisonnables ou dépensent ce qu'ils ont dans les cabarets ». Il faut les punir conformément aux lois et les mettre dans les maisons de correction ; quant à ceux qui ont femmes et enfants, il faut vérifier s'ils ont été mariés, si leurs enfants sont baptisés « car ces gens vivent comme des sauvages sans être mariés, ni enterrés, ni baptisés ; et c'est cette liberté licencieuse qui fait que tant de gens prennent plaisir à être vagabonds[79] ». Malgré le redressement qui commence en Angleterre au milieu du siècle, le problème n'est pas encore résolu à l'époque de Cromwell, puisque le Lord Maire se plaint de « cette vermine s'attroupant dans la ville, troublant l'ordre public, assiégeant les

voitures, demandant à grands cris l'aumône aux portes des églises et des maisons particulières[80] ».

Longtemps encore, la maison de correction ou les locaux de l'Hôpital général serviront à parquer les chômeurs, les sans-travail, et les vagabonds. Chaque fois qu'une crise se produit, et que le nombre des pauvres monte en flèche, les maisons d'internement reprennent, au moins pour un temps, leur première signification économique. Au milieu du XVIII^e siècle, on est à nouveau en pleine crise : 12 000 ouvriers mendiants à Rouen, autant à Tours ; à Lyon les manufactures ferment. Le comte d'Argenson, « qui a le département de Paris et des maréchaussées », donne l'ordre « d'arrêter tous les mendiants dans le royaume ; les maréchaussées agissent dans les campagnes pour cette œuvre, tandis qu'on en fait autant à Paris, où l'on est sûr qu'ils ne refluent pas, se trouvant pris de tous côtés[81] ».

Mais en dehors de périodes de crises, l'internement acquiert un autre sens. Sa fonction de répression se trouve doublée d'une nouvelle utilité. Il ne s'agit plus alors d'enfermer les sans-travail, mais de donner du travail à ceux qu'on a enfermés et les faire servir ainsi à la prospérité de tous. L'alternance est claire : main-d'œuvre à bon marché, dans les temps de plein emploi et de hauts salaires ; et, en période de chômage, résorption des oisifs, et protection sociale contre l'agitation et les émeutes. N'oublions pas que les premières maisons d'internement apparaissent en Angleterre aux points les plus industrialisés du pays : Worcester, Norwich, Bristol ; que le premier « Hôpital général » a été ouvert à Lyon, quarante ans avant Paris[82] ; que la première de toutes les villes allemandes, Hambourg, a son *Zuchthaus* dès 1620. Son règlement, publié en 1622, est très précis. Les internés doivent tous travailler. On tient le compte exact de la valeur de leur ouvrage, et on leur en donne le quart. Car le travail n'est pas seulement une occupation ; il doit être productif. Les huit directeurs de la maison établissent un plan général. Le Werkmeister donne une tâche à chacun en particulier, et doit constater à la fin de la semaine qu'elle a bien été

accomplie. La règle du travail restera appliquée jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, puisque Howard peut encore constater qu'« on y file, on y fait des bas, on y tisse la laine, le crin, le lin, on y râpe le bois de teinture, la corne de cerf. La tâche de l'homme robuste qui râpe ce bois est de 45 livres par jour. Quelques hommes, quelques chevaux sont occupés par un moulin à foulon. Un forgeron y travaille sans cesse[83] ». Chaque maison d'internement en Allemagne a sa spécialité : on file surtout à Brême, à Brunswick, à Munich, à Breslau, à Berlin ; on tisse à Hanovre. Les hommes râpent le bois à Brème et à Hambourg. À Nuremberg, on polit des verres d'optique ; à Mayence le travail principal est de moudre la farine[84].

Lorsque s'ouvrent les premières maisons de correction en Angleterre, on est en pleine récession économique. L'acte de 1610 recommande seulement de joindre à toutes les maisons de correction des moulins, des métiers à tisser, des ateliers de cardage pour occuper les pensionnaires. Mais l'exigence morale devient une tactique économique, lorsque, après 1651, l'acte de Navigation et l'abaissement du taux d'escompte, la situation économique se rétablissant, commerce et industrie se développent. On cherche à utiliser au mieux, c'est-à-dire au meilleur marché possible, toute la main-d'œuvre valide. Lorsque John Carey établit son projet de *workhouse* pour Bristol, il place au premier rang l'urgence du travail : « Les pauvres des deux sexes et de tous les âges peuvent être employés à battre le chanvre, à apprêter et filer le lin, à carder et filer la laine[85] ». À Worcester, on fabrique des vêtements et des toiles ; on établit un atelier pour les enfants. Tout cela ne va pas souvent sans difficultés. On veut faire profiter les *workhouses* des industries et des marchés locaux ; on pense peut-être que cette fabrication à bon marché aura un effet régulateur sur le prix de vente. Mais les manufactures protestent[86]. Daniel Defoe fait remarquer que, par l'effet de cette concurrence trop aisée des *workhouses*, on crée des pauvres dans une région sous prétexte de les supprimer ailleurs ; « c'est donner à l'un ce qu'on enlève à l'autre, mettre un vagabond à la place d'un honnête homme et

forcer celui-ci à trouver un autre travail pour faire vivre sa famille[87] ». Devant ce danger de la concurrence, les autorités laissent progressivement le travail disparaître. Les pensionnaires ne peuvent même plus gagner de quoi subvenir à leur entretien ; on est obligé parfois de les verser en prison, pour qu'ils aient au moins le pain gratuit. Quant aux Bridwells, il y en a peu « où l'on fasse quelque ouvrage, et même où l'on puisse en faire. Ceux qu'on y renferme n'ont ni matière ni outils quelconques pour y travailler ; ils y consument le temps dans la fainéantise et dans la débauche[88] ».

Quand on a créé l'Hôpital général de Paris, on a surtout songé à la suppression de la mendicité, plus qu'à l'occupation des internés. Il semble pourtant que Colbert, comme ses contemporains anglais, ait vu dans l'assistance par le travail à la fois un remède au chômage et un stimulant pour le développement des manufactures[89]. Toujours est-il qu'en province les intendants doivent veiller à ce que les maisons de charité aient une certaine signification économique. « Tous les pauvres qui sont capables de travailler doivent faire pendant les jours ouvriers, tant pour éviter l'oisiveté qui est la mère de tous les maux que pour s'accoutumer au travail et aussi pour gagner quelque partie de leur nourriture[90]. » Parfois même, il y a des arrangements qui permettent à des entrepreneurs privés d'utiliser à leur profit la main-d'œuvre des asiles. Il est entendu par exemple, d'après un accord passé en 1708, qu'un entrepreneur fournit à la Charité de Tulle de la laine, du savon, du charbon, et qu'elle lui livre en retour la laine cardée et filée. Tout le bénéfice est partagé entre l'hôpital et l'entrepreneur[91]. À Paris même, on essaya à plusieurs reprises de transformer en manufactures les grands bâtiments de l'Hôpital général. S'il faut en croire l'auteur d'un mémoire anonyme paru en 1790, on essaya à la Pitié « tous les genres de manufactures que peut offrir la capitale » ; finalement, « on en arrive par une espèce de désespoir à un ouvrage de lacets comme le moins dispendieux[92] ». Ailleurs, les tentatives ne furent guère plus fructueuses. On fit de nombreux essais à Bicêtre : fabrication de fil et de corde, polissage de

glaces, et surtout le fameux « grand puits[93] ». On eut même l'idée, en 1781, de substituer aux chevaux, pour faire monter l'eau, des équipes de prisonniers qui se relayaient de 5 heures du matin à 8 heures du soir : « Quel motif a pu déterminer cette étrange occupation ? Est-ce celui de l'économie ou la seule nécessité d'occuper les prisonniers ? Si c'est la seule nécessité d'occuper les prisonniers, ne serait-il pas plus à propos de les occuper à un travail plus utile et pour eux et pour la maison. Si c'est le motif de l'économie, il s'en faut que nous en trouvions aucune[94]. » Tout au long du XVIII^e siècle, la signification économique que Colbert avait voulu donner à l'Hôpital général ne cessera de s'effacer ; ce centre de travail obligatoire deviendra le lieu privilégié de l'oisiveté. « Quelle est la source des désordres de Bicêtre ? » se demanderont encore les hommes de la Révolution. Et ils répondront ce qu'on avait déjà répondu au XVII^e siècle : « C'est l'oisiveté. Quel est le moyen d'y remédier ? Le travail. »

L'âge classique utilise l'internement d'une manière équivoque et pour lui faire jouer un double rôle : résorber le chômage, ou du moins en effacer les effets sociaux les plus visibles, et contrôler les tarifs lorsqu'ils risquent de devenir trop élevés. Agir alternativement sur le marché de la main-d'œuvre et les prix de la production. En fait, il ne semble pas que les maisons d'internement aient pu jouer efficacement le rôle qu'on en attendait. Si elles absorbaient les chômeurs, c'était surtout pour en masquer la misère, et éviter les inconvénients sociaux ou politiques de leur agitation ; mais au moment même où on les parquait dans des ateliers obligatoires, on augmentait le chômage dans les régions voisines ou les secteurs similaires[95]. Quant à l'action sur les prix, elle ne pouvait être qu'artificielle, le prix marchand des produits ainsi fabriqués étant sans proportion avec le coût de revient réel, si on le calcule d'après les dépenses occasionnées par l'internement lui-même.

*

Mesurée d'après leur seule valeur fonctionnelle, la création des maisons d'internement peut passer pour un échec. Leur disparition, dans presque toute l'Europe, au début du XIX^e^ siècle, comme centres d'accueil des indigents et prisons de la misère, sanctionnera leur insuccès final : remède transitoire et sans efficacité, précaution sociale assez mal formulée par l'industrialisation naissante. Et pourtant, dans cet échec même, l'âge classique faisait une expérience irréductible. Ce qui nous apparaît aujourd'hui comme une dialectique malhabile de la production et des prix détenait alors sa signification réelle d'une certaine conscience éthique du travail où les difficultés des mécanismes économiques perdaient leur urgence au profit d'une affirmation de valeur.

Dans ce premier essor du monde industriel, le travail ne paraît pas lié à des problèmes qu'il susciterait lui-même ; on le perçoit au contraire comme solution générale, panacée infaillible, remède à toutes les formes de la misère. Travail et pauvreté sont situés dans une opposition simple ; leur étendue respective serait en raison inverse l'une de l'autre. Quant à ce pouvoir, qui lui appartiendrait en propre, de faire disparaître la misère, le travail, pour la pensée classique, ne le détient pas tellement de sa puissance productrice que d'une certaine force d'enchantement moral. L'efficacité du travail est reconnue parce qu'on la fonde sur sa transcendance éthique. Depuis la chute, le labeur-châtiment a reçu valeur de pénitence et pouvoir de rachat. Ce n'est pas une loi de nature qui force l'homme à travailler, mais l'effet d'une malédiction. La terre est innocente de cette stérilité où elle viendrait à s'endormir si l'homme demeurait oisif : « La terre n'avait point péché, et si elle est maudite, c'est à cause du travail de l'homme maudit qui la cultive ; on ne lui arrache aucun fruit, et surtout le fruit le plus nécessaire, que par force et parmi des travaux continuels[96]. »

L'obligation du travail n'est liée à aucune confiance dans la nature ; et ce n'est même pas par une obscure fidélité que la terre doit récompenser le labeur

de l'homme. Le thème est constant chez les catholiques, comme chez les réformés, que le travail ne porte pas lui-même ses fruits. Récolte et richesse ne se trouvent pas au terme d'une dialectique du travail et de la nature. Voici l'avertissement de Calvin : « Or que nous ne cuidions point, selon que les hommes seront vigilants et habiles, selon qu'ils auront bien fait leur devoir, qu'ils puissent faire leur terre fertile ; c'est la bénédiction de Dieu qui gouverne le tout[97]. » Et ce péril d'un travail qui resterait infécond si Dieu n'intervenait dans sa bienveillance, Bossuet, à son tour, le reconnaît : « À chaque moment l'espérance de la moisson, et le fruit unique de tous nos travaux peut nous échapper ; nous sommes à la merci du ciel inconstant qui fait pleuvoir sur le tendre épi[98]. » Ce travail précaire auquel la nature jamais n'est forcée de répondre — sauf volonté particulière de Dieu — est pourtant obligatoire, en toute rigueur : non pas au niveau des synthèses naturelles, mais au niveau des synthèses morales. Le pauvre qui, sans consentir à « tourmenter » la terre, attendrait que Dieu lui vienne en aide, puisqu'il a promis de nourrir les oiseaux du ciel, celui-là désobéirait à la grande loi de l'Écriture : « Tu ne tenteras point l'Éternel, ton Seigneur. » Ne pas vouloir travailler, n'est-ce pas « essayer outre mesure la puissance de Dieu[99] » ? C'est chercher à contraindre le miracle[100], alors que le miracle est accordé quotidiennement à l'homme comme la récompense gratuite de son travail. S'il est vrai que le travail n'est pas inscrit parmi les lois de la nature, il est enveloppé dans l'ordre du monde déchu. C'est pourquoi l'oisiveté est révolte — la pire de toutes, en un sens : puisqu'elle attend que la nature soit généreuse comme dans l'innocence des commencements, et qu'elle veut contraindre une Bonté à laquelle l'homme ne peut prétendre depuis Adam. L'orgueil fut le péché de l'homme avant la chute ; mais le péché d'oisiveté, c'est le suprême orgueil de l'homme une fois tombé, le dérisoire orgueil de la misère. Dans notre monde, ou la terre n'est plus fertile qu'en ronces et en herbes folles, elle est la faute par excellence. Au Moyen Âge, le grand péché, *radix malorum omnium,* fut la superbe. Si l'on veut en croire

Huizinga, il y eut un temps, c'était l'aube de la Renaissance, où le péché suprême prit l'allure de l'Avarice, la *cicca cupidigia* de Dante[101]. Tous les textes du XVII^e^ siècle annoncent au contraire l'infernal triomphe de la Paresse : c'est elle maintenant qui mène la ronde des vices et les entraîne. N'oublions pas que d'après l'édit de création, l'Hôpital général doit empêcher « la mendicité et l'oisiveté comme sources de tous les désordres ». Bourdaloue fait écho à ces condamnations de la paresse, misérable orgueil de l'homme tombé : « Qu'est-ce donc encore une fois que le désordre d'une vie oisive ? C'est, répond saint Ambroise, à le bien prendre, une seconde révolte de la créature contre Dieu[102]. » Le travail dans les maisons d'internement prend ainsi sa signification éthique : puisque la paresse est devenue la forme absolue de la révolte, on contraindra les oisifs au travail, dans le loisir indéfini d'un labeur sans utilité ni profit.

C'est dans une certaine expérience du travail que s'est formulée l'exigence, indissociablement économique et morale, de l'internement. Travail et oisiveté ont tracé dans le monde classique une ligne de partage qui s'est substituée à la grande exclusion de la lèpre. L'asile a pris rigoureusement la place de la léproserie dans la géographie des lieux hantés comme dans les paysages de l'univers moral. On a renoué avec les vieux rites de l'excommunication, mais dans le monde de la production et du commerce. C'est dans ces lieux de l'oisiveté maudite et condamnée, dans cet espace inventé par une société qui déchiffrait dans la loi du travail une transcendance éthique, que la folie va apparaître et monter bientôt au point de les annexer. Un jour viendra, où elle pourra recueillir ces plages stériles de l'oisiveté par une sorte de très vieux et très obscur droit d'héritage. Le XIX^e^ siècle acceptera, il exigera même que l'on transfère aux seuls fous ces terres où cent cinquante ans auparavant on avait voulu parquer les misérables, les gueux, les chômeurs.

Il n'est pas indifférent que les fous aient été enveloppés dans la grande proscription de l'oisiveté. Dès l'origine, ils auront leur place à côté des pauvres,

bons ou mauvais, et des oisifs, volontaires ou non. Comme eux, ils Seront soumis aux règles du travail obligatoire ; et il est arrivé plus d'une fois qu'ils aient justement pris leur figure singulière dans cette contrainte uniforme. Dans les ateliers où ils étaient confondus, ils se sont distingués d'eux-mêmes par leur incapacité au travail et à suivre les rythmes de la vie collective. La nécessité, découverte au XVIII^e^ siècle, de donner aux aliénés un régime spécial, et la grande crise de l'internement qui précède de peu la Révolution, sont liées à l'expérience de la folie qu'on a pu faire dans l'obligation générale du travail[103]. On n'a pas attendu le XVII^e^ siècle pour « enfermer » les fous, mais c'est à cette époque qu'on commence à les « interner », en les mêlant à toute une population avec laquelle on leur reconnaît une parenté. Jusqu'à la Renaissance, la sensibilité à la folie était liée à la présence de transcendances imaginaires. À partir de l'âge classique et pour la première fois, la folie est perçue à travers une condamnation éthique de l'oisiveté et dans une immanence sociale garantie par la communauté de travail. Cette communauté acquiert un pouvoir éthique de partage, qui lui permet de rejeter, comme dans un autre monde, toutes les formes de l'inutilité sociale. C'est dans cet *autre monde*, cerné par les puissances sacrées du labeur, que la folie va prendre ce statut que nous lui connaissons. S'il y a dans la folie classique quelque chose qui parle *d'ailleurs*, et d'*autre chose*, ce n'est plus parce que le fou vient d'un autre ciel, celui de l'insensé, et qu'il en porte les signes ; c'est qu'il franchit de lui-même les frontières de l'ordre bourgeois, et s'aliène hors des limites sacrées de son éthique.

*

En effet, le rapport entre la pratique de l'internement et les exigences du travail n'est pas défini entièrement, tant s'en faut, par les conditions de l'économie. Une perception morale le soutient et l'anime. Lorsque le *Board of Trade* publia son rapport sur les pauvres où étaient proposés les moyens « de les rendre utiles au public », il fut bien précisé que l'origine de la pauvreté n'était

ni la rareté des denrées ni le chômage, mais « l'affaiblissement de la discipline et le relâchement des mœurs[104] ». L'édit de 1656, lui aussi, portait au milieu de dénonciations morales d'étranges menaces. « Le libertinage des mendiants est venu jusqu'à l'excès par un malheureux abandon à toutes sortes de crimes, qui attire la malédiction de Dieu sur les États, quand ils sont impunis. » Ce « libertinage », ce n'est pas celui qu'on peut définir par rapport à la grande loi du travail, mais bien un libertinage moral : « L'expérience ayant fait connaître aux personnes qui se sont occupées dans les charitables emplois que plusieurs d'entre eux de l'un et l'autre sexe habitent ensemble sans mariage, beaucoup de leurs enfants sont sans baptême, et ils vivent presque tous dans l'ignorance de la religion, le mépris des sacrements, et dans l'habitude continuelle de toutes sortes de vices. » Aussi bien l'Hôpital général n'a-t-il pas l'allure d'un simple refuge pour ceux que la vieillesse, l'infirmité ou la maladie empêchent de travailler ; il n'aura pas seulement l'aspect d'un atelier de travail forcé, mais plutôt d'une institution morale chargée de châtier, de corriger une certaine « vacance » morale, qui ne mérite pas le tribunal des hommes, mais ne saurait être redressée par la seule sévérité de la pénitence. L'Hôpital général a un statut éthique. C'est de cette charge morale que sont revêtus ses directeurs, et on leur attribue tout l'appareil juridique et matériel de la répression : « Ils ont tout pouvoir d'autorité, de direction, d'administration, de police, juridiction, correction et châtiment » ; et pour accomplir cette tâche, on met à leur disposition « poteaux et carcans, prisons et basses-fosses[105] ».

Et au fond, c'est dans ce contexte que l'obligation du travail prend son sens : à la fois exercice éthique et garantie morale. Il vaudra comme ascèse, comme punition, comme signe d'une certaine attitude du cœur. Le prisonnier qui peut et qui veut travailler sera libéré ; non pas tellement qu'il soit à nouveau utile à la société, mais parce qu'il a souscrit à nouveau au grand pacte éthique de l'existence humaine. En avril 1684, une ordonnance crée à l'intérieur de l'hôpital une section pour les garçons et les filles au-dessous de vingt-cinq ans ;

elle précise que le travail doit occuper la plus grande partie de la journée et s'accompagner de « la lecture de quelques livres de piété ». Mais le règlement définit le caractère purement répressif de ce travail, loin de tout souci de production : « On les fera travailler le plus longtemps et aux ouvrages les plus rudes que leurs forces et les lieux où ils seront le pourront permettre. » C'est alors, mais alors seulement qu'on pourra leur apprendre un métier « convenable à leur sexe et à leur inclination » dans la mesure où leur zèle aux premiers exercices aura permis « de juger qu'ils veulent se corriger ». Toute faute enfin « sera punie par le retranchement du potage, par l'augmentation du travail, par la prison et autres peines usitées dans les dits hôpitaux, ainsi que les directeurs l'estiment raisonnable[106] ». Il suffit de lire le « règlement général de ce qui doit être chaque jour dans la Maison de Saint-Louis de la Salpêtrière[107] » pour comprendre que l'exigence même du travail était ordonnée à un exercice de réforme et de contrainte morales, qui livre sinon le sens dernier, du moins la justification essentielle de l'internement.

Phénomène d'importance que cette invention d'un lieu de contrainte où la morale sévit par voie d'assignation administrative. Pour la première fois, on instaure des établissements de moralité, où se noue une étonnante synthèse entre obligation morale et loi civile. L'ordre des États ne souffre plus le désordre des cœurs. Bien entendu, ce n'est pas la première fois dans la culture européenne que la faute morale, même dans sa forme la plus privée, prend l'allure d'un attentat contre les lois écrites ou non écrites de la cité. Mais dans ce grand renfermement de l'âge classique, l'essentiel, et l'événement nouveau, c'est que la loi ne condamne plus : on enferme dans les cités de la moralité pure, où la loi qui devrait régner sur les cœurs sera appliquée sans compromission, ni adoucissement, sous les espèces rigoureuses de la contrainte physique. On suppose une sorte de réversibilité de l'ordre moral des principes à l'ordre physique, une possibilité de passer du premier au second sans résidu, ni contrainte, ni abus de pouvoir. L'application exhaustive de la loi morale

n'appartient plus aux accomplissements ; elle peut s'effectuer dès le niveau des synthèses sociales. La morale se laisse administrer comme le commerce ou l'économie.

On voit ainsi s'inscrire dans les institutions de la monarchie absolue — dans celles mêmes qui demeurèrent longtemps le symbole de son arbitraire — la grande idée bourgeoise, et bientôt républicaine, que la vertu, elle aussi, est une affaire d'État, qu'on peut prendre des décrets pour la faire régner, établir une autorité pour s'assurer qu'on la respecte. Les murs de l'internement enferment en quelque sorte le négatif de cette cité morale, dont la conscience bourgeoise commence à rêver au XVII^e^ siècle : cité morale destinée à ceux qui voudraient, d'entrée de jeu, s'y soustraire, cité où le droit ne règne que par la vertu d'une force sans appel — une sorte de souveraineté du bien où triomphe la seule menace, et où la vertu, tant elle a son prix en elle-même, n'a pour récompense que d'échapper au châtiment. Dans l'ombre de la cité bourgeoise, naît cette étrange république du bien qu'on impose de force à tous ceux qu'on soupçonne d'appartenir au mal. C'est l'envers du grand rêve et de la grande préoccupation de la bourgeoisie à l'époque classique : les lois de l'État et les lois du cœur enfin identifiées. « Que nos politiques daignent suspendre leurs calculs… et qu'ils apprennent une fois qu'on a de tout avec de l'argent, hormis des mœurs et des citoyens[108]. »

N'est-ce pas le rêve qui semble avoir hanté les fondateurs de la maison d'internement de Hambourg ? Un des directeurs doit veiller à ce que « tous ceux qui sont dans la maison s'acquittent de leurs devoirs religieux et en soient instruits… Le maître d'école doit instruire les enfants dans la religion, et les exhorter, les encourager à lire, dans leurs moments de loisir, diverses parties de l'Écriture Sainte. Il doit leur enseigner à lire, à écrire, à compter, à être honnêtes et décents envers ceux qui visitent la maison. Il doit prendre soin qu'ils assistent au service divin, et qu'ils s'y comportent avec modestie[109] ». En Angleterre, le règlement des *workhouses* fait une large place à la surveillance des

mœurs et à l'éducation religieuse. C'est ainsi que pour la maison de Plymouth, on a prévu la nomination d'un « schoolmaster » qui doit répondre à la triple condition d'être « pieux, sobre, et discret » ; tous les matins et tous les soirs, à heure fixe, il aura pour tâche de présider les prières ; chaque samedi, dans l'après-midi, et à chaque jour de fête, il devra s'adresser aux internés, les exhorter et les instruire des « éléments fondamentaux de la religion protestante, conformément à la doctrine de l'Église anglicane[110] ». Hambourg ou Plymouth, *Zuchthäusern* et *workhouses* — dans toute l'Europe protestante, on édifie ces forteresses de l'ordre moral où on enseigne de la religion ce qui est nécessaire au repos des cités.

En terre catholique, le but est le même, mais l'empreinte religieuse un peu plus marquée. L'œuvre de saint Vincent de Paul en porte témoignage. « La fin principale pour laquelle on a permis qu'on ait retiré ici des personnes hors des tracas de ce grand monde et fait entrer en cette solitude en qualité de pensionnaires, n'était que pour les retenir de l'esclavage du péché, d'être éternellement damnés et de leur donner le moyen de jouir d'un parfait contentement en cette vie et en l'autre, ils feront leur possible pour adorer en cela la divine providence… L'expérience ne nous convainc que trop par malheur que la source des dérèglements que nous voyons régner aujourd'hui parmi la jeunesse ne vient que du degré du défaut d'instruction et de docilité pour les choses spirituelles, aimant beaucoup mieux suivre leurs mauvaises inclinations que les saintes inspirations de Dieu et les charitables avis de leurs parents. » Il s'agit donc de délivrer les pensionnaires d'un monde qui n'est pour leur faiblesse qu'une invitation au péché, les rappeler à une solitude où ils n'auront pour compagnons que leurs « anges gardiens » incarnés dans la présence quotidienne de leurs surveillants : ceux-ci, en effet, leur « rendent les mêmes bons offices que leur rendent invisiblement leurs anges gardiens : savoir, les instruire, les consoler et leur procurer le salut[111] ». Dans les maisons de la Charité, on veille avec le plus grand soin à cette mise en ordre de la vie et

des consciences, qui tout au long du XVIII^e^ siècle apparaîtra de plus en plus clairement comme la raison d'être de l'internement. En 1765, on établit un nouveau règlement pour la Charité de Château-Thierry. Il y est bien précisé que « le Prieur fera la visite au moins une fois par semaine de tous les prisonniers, l'un après l'autre et séparément, pour les consoler, les appeler à une meilleure conduite, et s'assurer par lui-même s'ils sont traités comme ils doivent l'être ; le sous-prieur le fera tous les jours[112] ».

Toutes ces prisons de l'ordre moral auraient pu porter cette devise que Howard, encore, a pu lire sur celle de Mayence : « Si on a pu soumettre au jour des animaux féroces, on ne doit pas désespérer de corriger l'homme qui s'est égaré[113]. » Pour l'Église catholique, comme pour les pays protestants, l'internement représente, sous forme de modèle autoritaire, le mythe d'un bonheur social : une police dont l'ordre serait entièrement transparent aux principes de la religion, et une religion dont les exigences seraient satisfaites, sans restriction, dans les règles de la police et les contraintes dont elle peut s'armer. Il y a, dans ces institutions, comme une tentative pour démontrer que l'ordre peut être adéquat à la vertu. En ce sens, le « renfermement » cache à la fois une métaphysique de la cité et une politique de la religion ; il se situe, comme un effort de synthèse tyrannique, dans cette distance qui sépare le jardin de Dieu et les villes que les hommes, chassés du Paradis, ont bâties de leurs mains. La maison d'internement à l'âge classique figure le symbole le plus dense de cette « police » qui se concevait elle-même comme l'équivalent civil de la religion pour l'édification d'une cité parfaite. Tous les thèmes moraux de l'internement ne sont-ils pas présents dans ce texte du *Traité de police* où Delamare voit dans la religion « la première et la principale » des matières qui font le soin de la police ? « L'on pourrait même ajouter l'unique si nous étions assez sages pour remplir parfaitement tous les devoirs qu'elle nous prescrit. Alors, sans autre soin, il n'y aurait plus de corruption dans les mœurs ; la tempérance éloignerait les maladies ; l'assiduité au travail, la frugalité, et une

sage prévoyance procureraient toujours les choses nécessaires à la vie ; la charité bannissant les vices, la tranquillité publique serait assurée ; l'humilité et la simplicité retrancheraient ce qu'il y a de vain et de dangereux dans les sciences humaines ; la bonne foi régnerait dans les sciences et dans les arts ; ... les pauvres enfin seraient secourus volontairement et la mendicité bannie ; il est vrai de dire que la religion seule étant bien observée, toutes les autres parties de la police seraient accomplies... Ainsi c'est avec beaucoup de sagesse que tous les législateurs ont établi le bonheur aussi bien que la durée des États sur la Religion[114]. »

*

L'internement est une création institutionnelle propre au XVII^e siècle. Il a pris d'emblée une ampleur qui ne lui laisse aucune commune dimension avec l'emprisonnement tel qu'on pouvait le pratiquer au Moyen Âge. Comme mesure économique et précaution sociale, il a valeur d'invention. Mais dans l'histoire de la déraison, il désigne un événement décisif : le moment où la folie est perçue sur l'horizon social de la pauvreté, de l'incapacité au travail, de l'impossibilité de s'intégrer au groupe ; le moment où elle commence à former texte avec les problèmes de la cité. Les nouvelles significations que l'on prête à la pauvreté, l'importance donnée à l'obligation du travail, et toutes les valeurs éthiques qui lui sont liées, déterminent de loin l'expérience qu'on fait de la folie et en infléchissent le sens.

Une sensibilité est née, qui a tracé une ligne, élevé un seuil, et qui choisit, pour bannir. L'espace concret de la société classique réserve une région de neutralité, une page blanche où la vie réelle de la cité est suspendue : l'ordre n'y affronte plus librement le désordre, la raison ne tente plus de se frayer d'elle-même son chemin parmi tout ce qui peut l'esquiver, ou tente de la refuser. Elle règne à l'état pur dans un triomphe qui lui est ménagé à l'avance sur une déraison déchaînée. La folie est ainsi arrachée à cette liberté imaginaire qui la

faisait foisonner encore sur le ciel de la Renaissance. Il n'y a pas si longtemps encore, elle se débattait en plein jour : c'est *Le Roi Lear,* c'était *Don Quichotte.* Mais en moins d'un demi-siècle, elle s'est trouvée recluse, et, dans la forteresse de l'internement, liée à la Raison, aux règles de la morale et à leurs nuits monotones.

---

1. DESCARTES, *Méditations,* I, *Œuvres,* éd. Pléiade, p. 268.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. MONTAIGNE, *Essais,* liv. I^er^, chap. XXVI, éd. Garnier, pp. 231-232.
5. *Ibid..,* p. 236.
6. ESQUIROL, *Des établissements consacrés aux aliénés en France* (1818) in *Des maladies mentales,* Paris, 1838, t. II, p. 134.
7. Cf. Louis BOUCHER, *La Salpêtrière,* Paris, 1883.
8. Cf. Paul BRU, *Histoire de Bicêtre,* Paris, 1890.
9. Édit de 1656, art. IV. Cf. appendice. Plus tard on adjoignit le Saint-Esprit et les Enfants-Trouvés, et on retira la Savonnerie.
10. Art. XI.
11. Art. XIII.
12. Art. XII.
13. Art. VI.
14. Le projet présenté à Anne d'Autriche était signé par Pomponne de Bellièvre.
15. Rapport de La Rochefoucauld Liancourt au nom du Comité de mendicité de l'Assemblée constituante (*Procès-verbaux de l'Assemblée nationale,* t. XXI).
16. Cf. *Statuts et règlements de l'hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon,* 1742.
17. *Ordonnances de Monseigneur l'archevêque de Tours,* Tours, 1681. Cf. MERCIER, *Le Monde médical de Touraine sous la Révolution.*
18. Aix, Albi, Angers, Arles, Blois, Cambrai, Clermont, Dijon, Le Havre, Le Mans, Lille, Limoges, Lyon, Mâcon, Martigues, Montpellier, Moulins, Nantes, Nîmes, Orléans, Pau, Poitiers, Reims, Rouen, Saintes, Saumur, Sedan, Strasbourg, Saint-Servan, Saint-Nicolas (Nancy), Toulouse, Tours. Cf. ESQUIROL, *loc. cit.,* t. II, p. 157.
19. La lettre pastorale de l'archevêque de Tours citée plus haut montre que l'Église résiste à cette exclusion et revendique l'honneur d'avoir inspiré tout le mouvement et d'en avoir proposé les premiers modèles.
20. Cf. ESQUIROL, *Mémoire historique et statistique sur la Maison royale de Charenton, loc. cit.,* t. II.
21. Hélène BONNAFOUS-SÉRIEUX, *La Charité de Senlis,* Paris, 1936.

22. R. TARDIF, *La Charité de Château-Thierry,* Paris, 1939.

23. L'hôpital de Romans fut construit avec les matériaux de démolition de la léproserie de Voley. Cf. J.-A. Ulysse CHEVALIER, *Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans,* Romans, 1870, p. 62 ; et pièces justificatives, n° 64.

24. C'est le cas à la Salpêtrière où les « sœurs » doivent se recruter parmi les « filles ou jeunes veuves, sans enfants et sans embarras d'affaires ».

25. À Orléans, le bureau comprend « le sieur évêque, le lieutenant général, 15 personnes à savoir 3 ecclésiastiques, et 12 principaux habitants tant officiers que bons bourgeois et marchands ». *Règlements et statuts de l'hôpital général d'Orléans,* 1692, pp. 8-9.

26. Réponses aux demandes faites par le département des hôpitaux, au sujet de la Salpêtrière, 1790, Arch. nat., F 15, 1861.

27. C'est le cas de Saint-Lazare.

28. 1693-1695. Cf. *supra,* chap. I^er^.

29. Par exemple, la Charité de Romans fut créée par l'Aumônerie générale, puis cédée aux frères Saint-Jean de Dieu ; rattachée enfin à l'Hôpital général en 1740.

30. On en a un bon exemple dans la fondation de Saint-Lazare. Cf. COLLET, *Vie de saint Vincent de Paul,* I, pp. 292-313.

31. En tout cas, le règlement en fut publié en 1622.

32. Cf. WAGNITZ, *Historische Nachrichten und Bemerkungen über die merkwürdigsten Zuchthäusern in Deutschland,* Halle, 1791.

33. NICHOLLS, *History of the English Poor Law,* Londres, 1898-1899, t. I, pp. 167-169.

34. 39 Elizabeth I, cap. V.

35. NICHOLLS, *loc. cit.,* p. 228.

36. HOWARD, *État des prisons, des hôpitaux et des maisons de force* (Londres, 1777) ; traduction française, 1788, t. I, p. 17.

37. NICHOLLS, *History of the Scotch Poor Law,* pp. 85-87.

38. Bien qu'un acte de 1624 (21 James I, cap. I) prévoit la création de working-houses.

39. NICHOLLS, *History of the English Poor Law,* I, p. 353.

40. *Ibid.,* pp. 35-38.

41. Selon la Déclaration du 12 juin 1662, les directeurs de l'Hôpital de Paris « logent et nourrissent dans les 5 maisons du dit Hôpital plus de 6 000 personnes », cité in LALLEMAND, *Histoire de la Charité,* Paris, 1902-1912, t. IV, p. 262. La population de Paris à cette époque-là dépassait le demi-million. Cette proportion est à peu près constante pendant toute la période classique pour l'aire géographique que nous étudions.

42. CALVIN, *Institution chrétienne,* I, chap. XVI, éd. J.-D. Benoît, p. 225,

43. *Ibid.,* p. 229.

44. *Ibid.,* p. 231.

45. Confession d'Augsbourg.

46. CALVIN, *Justifications,* liv. III, chap. XII, note 4.

47. *Catéchisme de Genève,* op. CALVIN, VI, p. 49.

48. J. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, III, *Allgemeine Zustände des deutschen Volkes bis 1555,* p. 46.

49. LAEHR, *Gedenktage der Psychiatrie,* Berlin, 1893, p. 259.

50. LAEHR, ibid., p. 320.

51. 18 Elizabeth I, cap. 3. Cf. Nicholls, loc. cit., I, p. 169.

52. Settlement Act : le texte législatif le plus important concernant les pauvres sur l'Angleterre du XVII[e] siècle.

53. Publié six ans après la mort de l'auteur, en 1683 ; et reproduit dans BURNS, *History of the Poor Law*, 1764.

54. Sessio XXIII.

55. Influence presque certaine de Vives sur la législation élizabéthaine. Il avait enseigné au *Corpus Christi College* d'Oxford, où il écrivit son *De Sub-ventione.* Il donne de la pauvreté cette définition qui n'est pas liée à une mystique de la misère mais à toute une politique virtuelle de l'assistance : « ... ni ne sont pauvres seulement ceux qui ont faute d'argent ; mais quiconque n'a ou la force du corps, ou la santé, ou l'esprit et jugement » (*L'Aumônerie,* trad. française, Lyon, 1583, p. 162).

56. In Foster WATSON, *J. L. Vives,* Oxford, 1922.

57. *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres,* 1545.

58. *Discursos del Ampro de los legítimos pobres,* 1598.

59. In LALLEMAND, *loc. cit.,* IV, p. 15, note 27.

60. Cette demande d'arbitrage avait été faite par la municipalité d'Ypres, qui venait d'interdire la mendicité et toutes les formes privées de charité. B.N.R. 36-215, cité in LALLEMAND, IV, p. 25.

61. Lettre de mars 1657, in SAINT VINCENT DE PAUL, *Correspondance*, éd. Coste, t. VI, p. 245.

62. Lettre pastorale du 10 juillet 1670, *loc. cit.*

63. « Et c'est ici qu'il faut mêler le Serpent et la Colombe, et ne pas donner tant de place à la simplicité que la Prudence ne puisse être ouïe, C'est elle qui nous apprendra la différence entre les agneaux et les boucs » (CAMUS, *De la mendicité légitime,* Douai, 1634, pp. 9-10). Le même auteur explique que l'acte de charité n'est pas indifférent, dans sa signification, spirituelle, à la valeur morale de celui auquel on l'applique : « La relation étant nécessaire entre l'Aumône et le Mendiant, celle-là ne peut être vraie Aumône que celui-ci ne mendie avec justice et vérité » *(ibid.).*

64. Dom GUEVARRE, *La mendicità provenuta* (1693).

65. À la Salpêtrière, ou à Bicêtre, on met les fous soit parmi les « bons pauvres » (à la Salpêtrière, c'est le quartier de la Madeleine), soit parmi les « mauvais pauvres » (la Correction ou les Rachats).

66. In LALLEMAND, *loc. cit.,* IV, pp. 216-226.

67. C'est nous qui regardons les « possédés » comme des fous (ce qui est un postulat) et qui supposons que tous les fous du Moyen Âge étaient traités comme des possédés (ce qui est une erreur). Cette erreur, et ce postulat, se trouvent chez de nombreux auteurs comme Zilvoorg.

68. *Tristan et Iseut*, éd. Bossuat, p. 220.

69. VOLTAIRE, *Œuvres complètes,* Garnier, XXIII, p. 377.

70. D'un point de vue spirituel, la misère, à la fin du XVI^e^ et au début du XVII^e^ siècle est éprouvée comme une menace d'Apocalypse. « L'une des marques les plus évidentes de l'avènement prochain du Fils de Dieu et de la consommation des siècles, c'est l'extrémité de la misère et spirituelle et temporelle où le monde se voit réduit C'est maintenant que les jours sont mauvais..., que selon la multitude des défauts, les misères se sont multipliées, les peines étant les ombres inséparables des coulpes » (CAMUS, *De la mendicité légitime des pauvres,* pp. 3-4).

71. DELAMARE, *Traité de police, loc. cit.*

72. Cf. Thomas PLATTER, *Description de Paris,* 1559, publiée dans les *Mémoires de la société de l'Histoire de Paris,* 1899.

73. Mesures semblables en province : Grenoble, par exemple, a son « chasse-gueux » chargé de parcourir les rues et de chasser les vagabonds.

74. En particulier, les ouvriers du papier et de l'imprimerie ; cf. par exemple, le texte des Archives départementales de l'Hérault publié par G. MARTIN, *La Grande Industrie sous Louis XIV,* Paris, 1900, p. 89, *note* 3.

75. Selon Earl HAMILTON, *American Treasure and the price revolution in Spain* (1934), les difficultés de l'Europe au début du XVII^e^ siècle seraient dues à un arrêt dans la production des mines d'Amérique.

76. I. James I, cap. VI : les juges de paix fixeront les salaires *for any labourers, weavers, spinners and workmen and workwomen whatsoever, either working by the day, week, month, or year.* Cf. NICHOLLS, *loc. cit.,* I, p. 209.

77. Cité in NICHOLLS, I, p. 245.

78. *Ibid.,* p. 212.

79. F. EDEN, *State of the Poor,* Londres, 1797, I, p. 160.

80. E. M. LEONARD, *The Early History of English Poor Relief,* Cambridge, 1900, p. 270.

81. Marquis d'ARGENSON, *Journal et Mémoires,* Paris, 1867, t. VI, p. 80 (30 novembre 1749).

82. Et dans des conditions bien caractéristiques : « Une famine avait amené plusieurs bateaux remplis d'une multitude de pauvres que les provinces voisines sont hors d'état de nourrir. » Les grandes familles industrielles — les Halincourt surtout — font des donations (*Statuts et règlements de l'Hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon,* 1742, pp. VII et VIII).

83. HOWARD, *loc. cit.,* I, pp. 154 et 155.

84. *Ibid.,* pp. 136-206.

85. In NICHOLLS, *loc. cit.,* I, p. 353.

86. Ainsi le *Workhouse* de Worcester doit s'engager à exporter au loin tous les vêtements qu'on y fabrique et qui ne sont pas portés par les pensionnaires.

87. In NICHOLLS, *loc. cit.,* I, p. 367.

88. HOWARD, *loc. cit.,* t. I, p. 8.

89. Il conseille à l'abbaye de Jumièges d'offrir à ses malheureux des laines qu'ils pourraient filer : « Les manufactures de laine et de bas peuvent donner un moyen admirable pour faire travailler les gueux » (G. MARTIN, *loc. cit.,* p. 225, note 4).

90. Cité in LALLEMAND, *loc. cit.,* t. IV, p. 539.

91. FOROT, *loc. cit.,* pp. 16-17.

92. Cf. LALLEMAND, *loc. cit.,* t. IV, p. 544, note 18.

93. Un architecte, Germain Boffrand, avait en 1733 dessiné le plan d'un puits immense. Très vite, il se révéla inutile ; mais on poursuivit le travail pour occuper les prisonniers.

94. MUSQUINET DE LA PAGNE, *Bicêtre réformé ou établissement d'une maison de discipline,* 1789, p. 22.

95. Comme en Angleterre, il y eut des conflits de ce type en France ; à Troyes par exemple, procès entre « les maîtres et communautés de bonnetiers » et les administrateurs des hôpitaux (*Archives du département de l'Aube*).

96. BOSSUET, *Élévations sur les mystères,* VI^e^ semaine, 12^e^ élévation. (*Bossuet. Textes choisis* par H. BREMOND, Paris, 1913, t. III, p. 285.)

97. *Sermon 155 sur le Deutéronome,* 12 mars 1556.

98. BOSSUET, *loc. cit.,* p. 285.

99. CALVIN, *Sermon 49 sur le Deutéronome,* 3 juillet 1555.

100. « Nous voulons que Dieu serve à nos fols appétits et qu'il soit comme sujet à nous » (CALVIN, *ibid.*).

101. HUIZINGA, *Le Déclin du Moyen Âge,* Paris, 1932, p. 35.

102. BOURDALOUE, *Dimanche de la Septuagésime, Œuvres,* Paris, 1900, I, p. 346.

103. On en a un exemple très caractéristique dans les problèmes qui se sont posés à la maison d'internement de Brunswick. Cf. *infra,* III^e^ partie, chap. II.

104. Cf. NICHOLLS, *op. cit.,* I, p. 352.

105. Règlement de l'Hôpital général. Art. XII et XIII.

106. Cité in *Histoire de l'Hôpital général,* brochure anonyme, Paris, 1676.

107. Arsenal, ms. 2566, f° 54-70.

108. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts.*

109. HOWARD, *loc. cit.,* t. I, p. 157.

110. *Ibid.,* t. II, pp. 382-401.

111. Sermon cité in COLLET, *Vie de saint Vincent de Paul.*

112. Cf. TARDIF, *loc. cit.,* p. 22.

113. HOWARD, *loc. cit.,* t. I, p. 203.

114. DELAMARE, *Traité de police,* t. I, pp. 287-288.

CHAPITRE III

Le monde correctionnaire

De l'autre côté des murs de l'internement, on ne trouve pas seulement la pauvreté et la folie, mais des visages bien plus variés, et des silhouettes dont la commune stature n'est pas toujours aisée à reconnaître.

Il est clair que l'internement, dans ses formes primitives, a fonctionné comme un mécanisme social, et que ce mécanisme a joué sur une très large surface, puisqu'il s'est étendu des régulations marchandes élémentaires au grand rêve bourgeois d'une cité où régnerait la synthèse autoritaire de la nature et de la vertu. De là à supposer que le sens de l'internement s'épuise dans une obscure finalité sociale qui permet au groupe d'éliminer les éléments qui lui sont hétérogènes ou nocifs, il n'y a qu'un pas. L'internement serait alors l'élimination spontanée des « asociaux » ; l'âge classique aurait neutralisé, avec une efficacité très sûre — et d'autant plus sûre qu'elle était plus aveugle — ceux-là mêmes que, non sans hésitation, ni danger, nous distribuons entre les prisons, les maisons de correction, les hôpitaux psychiatriques, ou les cabinets des psychanalystes. C'est en somme ce qu'a voulu montrer, au début du siècle, tout un groupe d'historiens[1], si ce terme, du moins, n'est pas exagéré. S'ils avaient su dégager le lien évident qui rattache la police de l'internement à la politique marchande, il est bien probable qu'ils auraient trouvé là un argument supplémentaire en faveur de leur thèse. Le seul peut-être qui eût été sérieux et qui eût mérité examen. Ils auraient pu montrer sur quel fond de

sensibilité sociale la conscience médicale de la folie a pu se former, et jusqu'à quel point elle lui demeure liée, puisque c'est cette sensibilité qui sert d'élément régulateur lorsqu'il s'agit de décider d'un internement ou d'une libération.

En fait, pareille analyse supposerait la persistance immuable d'une folie tout armée déjà de son éternel équipement psychologique, mais qu'on aurait mis longtemps à dégager dans sa vérité. Ignorée depuis des siècles, ou du moins mal connue, l'âge classique aurait commencé à l'appréhender obscurément comme désorganisation de la famille, désordre social, danger pour l'État. Et peu à peu, cette première perception se serait organisée, et perfectionnée finalement en une conscience médicale, qui aurait formulé comme maladie de la nature ce qui n'était reconnu encore que dans le malaise de la société. Il faudrait ainsi supposer une sorte d'orthogenèse allant de l'expérience sociale à la connaissance scientifique, et progressant sourdement depuis la conscience de groupe jusqu'à la science positive : celle-là n'étant que la forme enveloppée de celle-ci et comme son vocabulaire balbutiant. L'expérience sociale, connaissance approchée, serait de même nature que la connaissance elle-même, et en chemin déjà vers sa perfection[2]. Par le fait même l'objet du savoir lui préexiste, puisque c'est lui déjà qui était appréhendé, avant d'être rigoureusement cerné par une science positive : dans sa solidité intemporelle, il demeure lui-même abrité de l'histoire, retiré en une vérité qui reste en demi-sommeil jusqu'à l'éveil total de la positivité.

Mais il n'est pas sûr que la folie ait attendu, recueillie dans son immobile identité, l'achèvement de la psychiatrie, pour passer d'une existence obscure à la lumière de la vérité. Il n'est pas sûr d'autre part que ce soit à la folie, même de manière implicite, que s'adressaient les mesures de l'internement. Il n'est pas sûr, enfin, qu'en refaisant au seuil de l'âge classique, le très vieux geste de la ségrégation, le monde moderne ait voulu éliminer ceux qui — soit mutation spontanée, soit variété d'espèce — se manifestaient comme « asociaux ». Que

dans les internés du XVIII^e siècle nous puissions trouver une ressemblance avec notre personnage contemporain de l'asocial, c'est un fait, mais qui n'est probablement que de l'ordre du résultat : car ce personnage, il a été suscité par le geste même de la ségrégation. Le jour est venu où cet homme, parti de tous les pays d'Europe pour un même exil vers le milieu du XVII^e siècle, a été reconnu pour étranger à la société qui l'avait chassé, et irréductible à ses exigences ; il est alors devenu, pour le plus grand confort de notre esprit, le candidat indifférencié à toutes les prisons, à tous les asiles, à tous les châtiments. Il n'est en réalité que le schéma d'exclusions superposées.

Ce geste qui proscrit, il est aussi abrupt que celui qui a isolé les lépreux ; mais pas plus que pour lui, son sens n'est à demander à son résultat. On n'a pas chassé les lépreux pour arrêter la contagion ; on n'a pas interné, vers 1657, la centième partie de la population de Paris pour se délivrer des « asociaux ». Le geste sans doute avait une autre profondeur : il n'isolait pas des étrangers méconnus, et trop longtemps esquivés sous l'habitude ; il en créait, altérant des visages familiers au paysage social, pour en faire des figures bizarres que nul ne reconnaissait plus. Il suscitait l'Étranger là même où on ne l'avait pas pressenti ; il rompait la trame, dénouait des familiarités ; par lui, il y a quelque chose de l'homme qui a été mis hors de sa portée, et reculé indéfiniment à notre horizon. D'un mot, on peut dire que ce geste a été créateur d'aliénation.

En ce sens, refaire l'histoire de ce procès de bannissement, c'est faire l'archéologie d'une aliénation. Ce qu'il s'agit alors de déterminer, ce n'est pas quelle catégorie pathologique ou policière fut ainsi approchée, ce qui suppose toujours cette aliénation déjà donnée ; mais il faut savoir comment ce geste a été accompli, c'est-à-dire quelles opérations s'équilibrent dans la totalité qu'il forme, de quels horizons divers venaient ceux qui sont partis ensemble sous le coup de la même ségrégation, et quelle expérience l'homme classique faisait de lui-même au moment où certains de ses profils les plus coutumière commençaient à perdre pour lui leur familiarité, et leur ressemblance à ce qu'il

reconnaissait de sa propre image. Si ce décret a un sens, par lequel l'homme moderne a désigné dans le fou sa propre vérité *aliénée*, c'est dans la mesure où fut constitué, bien avant qu'il s'en empare et qu'il le symbolise, ce champ de l'aliénation où le fou se trouva banni, parmi tant d'autres figures qui pour nous n'ont plus de parenté avec lui. Ce champ, il a été circonscrit réellement par l'espace de l'internement ; et la manière dont il a été formé doit nous indiquer comment s'est constituée l'expérience de la folie.

*

Une fois accompli, et sur toute la surface de l'Europe, le grand Renfermement, — qui trouve-t-on dans ces cités d'exil qu'on bâtit aux portes des villes ? Qui trouve-t-on, formant aux fous qu'on y interne, une compagnie et comme une parenté, d'où ils auront tant de mal à se dégager à la fin du XVIII^e^ siècle ?

Un recensement de 1690 dénombre plus de 3 000 personnes à la Salpêtrière. Une grande partie est composée d'indigentes, de vagabondes et de mendiantes. Mais dans les « quartiers », il y a des éléments divers, dont l'internement ne s'explique pas, ou pas seulement, par la pauvreté : à Saint-Théodore 41 prisonnières par lettres de cachet ; 8 « genses ordinaires » à la maison de Force ; 20 « femmes caduques » à Saint-Paul ; le quartier de la Madeleine contient 91 « vieilles femmes en enfance ou infirmes » ; celui de Sainte-Geneviève 80 « vieilles femmes filleuses », celui de Saint-Levège, 72 personnes épileptiques ; à Saint-Hilaire, on a mis 80 femmes en enfance, à Sainte-Catherine 69 « innocentes mal taillées et contrefaites » ; les folles sont réparties entre Sainte-Elizabeth, Sainte-Jeanne et les cachots, selon qu'elles ont seulement « l'esprit faible », que leur folie se manifeste par intervalles, ou que ce sont des folles violentes. Enfin, 22 « filles incorrigibles » ont été mises, pour cette raison même, à la Correction[3].

Cette énumération n'a valeur que d'exemple. La population est aussi variée à Bicêtre, au point qu'en 1737, on tente une répartition rationnelle en 5 « emplois » ; dans le premier, la maison de force, les cachots, les cabanons, et les cellules pour ceux qu'on enferme sur lettre de cachet ; le second et le troisième emploi sont réservés aux « bons pauvres », ainsi qu'aux « grands et petits paralytiques », les aliénés et les fous sont parqués dans le quatrième ; le cinquième groupe : vénériens, convalescents et enfants de la correction[4]. Lorsqu'il visite la maison de travail de Berlin, en 1781, Howard y trouve des mendiants, des « paresseux », des « fripons et des libertins », des « infirmes et des criminels, des vieillards indigents et des enfants[5] ». Pendant un siècle et demi, et dans toute l'Europe, l'internement développe sa fonction monotone : les fautes y sont nivelées, les souffrances allégées. Depuis 1650 jusqu'à l'époque de Tuke, de Wagnitz et de Pinel, les Frères Saint-Jean de Dieu, les Congréganistes de Saint-Lazare, les gardiens de Bethléem, de Bicêtre, des *Zuchthäusern*, déclinent le long de leurs registres les litanies de l'internement : « Débauché », « imbécile », « prodigue », « infirme », « esprit dérangé », « libertin », « fils ingrat », « père dissipateur », « prostituée », « insensé »[6]. Entre eux tous, aucun indice d'une différence : le même déshonneur abstrait. L'étonnement qu'on ait enfermé des malades, qu'on ait confondu des fous et des criminels, naîtra plus tard. Nous sommes pour l'instant en présence d'un fait uniforme.

Les différences maintenant sont claires pour nous : la conscience indistincte qui les confond nous fait l'effet d'une ignorance. Et pourtant, elle est un fait positif. Elle manifeste, tout au long de l'âge classique, une expérience originale et irréductible ; elle désigne un domaine étrangement fermé pour nous, étrangement silencieux quand on songe qu'il a été la première patrie de la folie moderne. Ce n'est pas notre savoir qu'il faut interroger sur ce qui nous paraît ignorance, mais bien cette expérience sur ce qu'elle sait d'elle-même et ce qu'elle a pu en formuler. On verra alors dans quelles familiarités s'est trouvée

prise la folie, dont elle s'est peu à peu détachée, sans pour autant rompre d'aussi périlleuses parentés.

Car l'internement n'a pas joué seulement un rôle négatif d'exclusion ; mais aussi un rôle positif d'organisation. Ses pratiques et ses règles ont constitué un domaine d'expérience qui a eu son unité, sa cohérence et sa fonction. Il a rapproché, dans un champ unitaire, des personnages et des valeurs entre lesquels les cultures précédentes n'avaient perçu aucune ressemblance ; il les a imperceptiblement décalés vers la folie, préparant une expérience — la nôtre — où ils se signaleront comme intégrés déjà au domaine d'appartenance de l'aliénation mentale. Pour que ces rapprochements fussent faits, il a fallu toute une réorganisation du monde éthique, de nouvelles lignes de partage entre le bien et le mal, le reconnu et le condamné, et l'établissement de nouvelles normes dans l'intégration sociale. L'internement n'est que le phénomène de ce travail en profondeur, qui fait corps avec tout l'ensemble de la culture classique. Il y a en effet certaines expériences que le XVI^e^ siècle avait acceptées ou refusées, qu'il avait formulées, ou au contraire laissées en marge, et que, maintenant, le XVII^e^ siècle va reprendre, grouper, et bannir d'un seul geste, pour les envoyer dans l'exil où elles voisineront avec la folie — formant ainsi un monde uniforme de la Déraison. Ces expériences, on peut les résumer, en disant qu'elles touchent toutes, soit à la sexualité dans ses rapports avec l'organisation de la famille bourgeoise, soit à la profanation dans ses rapports avec la nouvelle conception du sacré et des rites religieux, soit au « libertinage », c'est-à-dire aux rapports nouveaux qui sont en train de s'instaurer entre la pensée libre et le système des passions. Ces trois domaines d'expérience forment avec la folie, dans l'espace de l'internement, un monde homogène qui est celui où l'aliénation mentale prendra le sens que nous lui connaissons. À la fin du XVIII^e^ siècle, il sera devenu évident — d'une de ces évidences non formulées — que certaines formes de pensée « libertine » comme celle de Sade, ont quelque chose à voir avec le délire et la folie ; on

admettra aussi facilement que magie, alchimie, pratiques profanatrices, ou encore que certaines formes de sexualité sont directement apparentées à la déraison et à la maladie mentale. Tout cela comptera au nombre des signes majeurs de la folie, et prendra place parmi ses manifestations les plus essentielles. Mais pour que se constituent ces unités significatives à nos yeux, il a fallu ce bouleversement, opéré par le classicisme, dans les rapports que la folie entretient avec tout le domaine de l'expérience éthique.

*

Dès les premiers mois de l'enfermement, les vénériens appartiennent de plein droit à l'Hôpital général. Les hommes sont envoyés à Bicêtre ; les femmes à la Salpêtrière. Défense a même été faite aux médecins de l'Hôtel-Dieu de les recueillir et de leur donner des soins. Si, par exception, on y accepte des femmes enceintes, qu'elles ne s'attendent pas à être traitées comme les autres ; on ne leur donnera pour leur accouchement qu'un apprenti chirurgien. L'Hôpital général doit donc recevoir les « gâtés », mais il ne les accepte pas sans formalités ; il faut payer sa dette à la morale publique, et on doit s'être préparé, sur les chemins du châtiment et de la pénitence, à rentrer dans une communion dont on a été chassé par le péché. On ne pourra donc être admis au quartier du « grand mal » sans une attestation : non pas billet de confession, mais certificat de châtiment. Ainsi en a décidé, après délibération, le bureau de l'Hôpital général, en 1679 : « Tous ceux qui se trouvent attaqués du mal vénérien n'y seront reçus qu'à la charge d'être sujets à la correction, avant toute chose, et fouettés, ce qui sera certifié par leur billet d'envoi[7]. »

À l'origine, les vénériens n'avaient pas été traités autrement que les victimes des autres grands fléaux — ceux comme « la faim, la peste, et les autres plaies », dont Maximilien disait à la Diète de Worms, en 1495, qu'ils avaient été envoyés par Dieu pour le châtiment des hommes. Châtiment, qui n'avait de valeur qu'universelle, et ne sanctionnait aucune immoralité particulière. À

Paris, ceux qui étaient atteints du « mal de Naples » étaient accueillis à l'Hôtel-Dieu ; comme dans tous les autres hôpitaux du monde catholique, ils n'étaient taxés que d'une pure et simple confession : et en ceci on leur faisait le même sort qu'à n'importe quel malade. C'est à la fin de la Renaissance qu'on se met à les voir d'un œil nouveau. S'il faut en croire Thierry de Héry, aucune cause généralement alléguée, ni l'air corrompu, ni non plus l'infection des eaux, ne peuvent expliquer une pareille maladie : « Pour ce donc nous devons référer son origine à l'indignation et permission du créateur et dispensateur de toutes choses, laquelle pour référer la trop lascive, pétulante, libidineuse volupté des hommes a permis que telle maladie régnât entre eux, en vengeance et punition de l'énorme péché de luxure. Aussi bien que Dieu commanda à Moïse de jeter en l'air poudre en présence de Pharaon, afin qu'en toute la terre d'Égypte les hommes et autres animaux furent couverts d'apostèmes[8]. » Il y avait plus de 200 malades de cette sorte à l'Hôtel-Dieu lorsqu'on décide de les exclure, vers 1590. Les voilà proscrits, en partance pour un exil qui n'est pas en tout et pour tout un isolement thérapeutique, mais une ségrégation. On les abrite d'abord tout près de Notre-Dame, dans quelques masures en planches. Puis on les exile au bout de la ville, à Saint-Germain-des-Prés ; mais ils coûtent fort cher et font du désordre. On les admet à nouveau, non sans difficulté, dans les salles de l'Hôtel-Dieu, jusqu'à ce qu'enfin ils trouvent un lieu d'asile entre les murs des hôpitaux généraux[9].

C'est alors, et alors seulement, qu'on a codifié tout ce cérémonial où se joignent, en une même intention purificatrice, les coups de fouet, les médications traditionnelles, et le sacrement de pénitence. L'intention du châtiment, et du châtiment individuel, devient alors bien précise. Le fléau a perdu son caractère apocalyptique ; il désigne, très localement, une culpabilité. Bien plus, le « grand mal » n'appelle ces rites de purification que s'il prend son origine dans les désordres du cœur, et si on peut l'assigner au péché défini par l'intention délibérée de pécher. Le règlement de l'Hôpital général ne laisse

subsister aucune équivoque : les mesures prescrites ne valent « bien entendu » que pour « ceux ou celles qui auront gagné ce mal par leur désordre ou leur débauche, et non ceux qui l'auront contracté par le mariage ou autrement, comme une femme par le mari, ou la nourrice par l'enfant[10] ». Le mal n'est plus perçu dans un destin du monde ; il est réfléchi dans la loi transparente d'une logique des intentions.

Ces distinctions faites, et les premiers châtiments appliqués, on accepte les vénériens à l'Hôpital. À vrai dire, on les y entasse. En 1781, 138 hommes occuperont 60 lits du quartier Saint-Eustache de Bicêtre ; la Salpêtrière disposait de 125 lits à la Miséricorde pour 224 femmes. On laisse mourir ceux qui sont à la dernière extrémité. Aux autres, on applique les « Grands Remèdes » : jamais plus, rarement moins de six semaines de soins ; ils commencent tout naturellement par une saignée, suivie aussitôt d'une purgation ; une semaine est alors consacrée aux bains, à raison de deux heures par jour environ ; puis on purge à nouveau et pour clore cette première phase de traitement, on impose une bonne et complète confession. Les frictions au mercure peuvent alors commencer, avec toute leur efficacité ; elles se prolongent pendant un mois au bout duquel deux purgations et une saignée doivent chasser les dernières humeurs morbifiques. On accorde quinze jours de convalescence. Puis après s'être mis en règle définitivement avec Dieu, le patient est déclaré guéri et renvoyé.

Cette « thérapeutique » révèle d'étonnants paysages imaginaires, et surtout une complicité de la médecine et de la morale, qui donne tout leur sens à ces pratiques de la purification. Le mal vénérien est devenu à l'âge classique impureté beaucoup plus que maladie ; c'est à elle que s'ordonnent les maux physiques. La perception médicale est de loin commandée par cette intuition éthique. Et souvent même effacée par elle ; s'il faut soigner le corps pour effacer la contagion, il convient de châtier la chair, puisque c'est elle qui nous attache au péché ; et non seulement la châtier, mais l'exercer et la meurtrir, ne pas

craindre de laisser en elle des traces douloureuses, parce que la santé, trop facilement, transforme notre corps en occasion de pécher. On soigne la maladie, mais on ruine la santé qui favorise la faute : « Hélas, je ne m'étonne pas si un saint Bernard craignait la santé parfaite dans ses religieux ; il savait où elle mène, si on ne sait châtier son corps avec l'apôtre, et le réduire en servitude par les mortifications, par le jeûne, par les prières[11]. » Le « traitement » des vénériens est de ce type : c'est une médecine à la fois contre la maladie et contre la santé — en faveur du corps, mais aux dépens de la chair. Et c'est là une idée de conséquence pour comprendre certaines thérapeutiques appliquées, par décalage, à la folie dans le cours du XIX^e^ siècle[12].

Pendant cent cinquante ans, les vénériens vont côtoyer les insensés dans l'espace d'une même clôture ; et ils vont leur laisser pour longtemps un certain stigmate où se trahira, pour la conscience moderne, une obscure parenté qui leur assigne le même sort et les place dans le même système de châtiment. Les fameuses « Petites-Maisons » de la rue de Sèvres étaient à peu près exclusivement réservées aux fous et aux vénériens — et ceci jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle[13]. Cette parenté entre les peines de la folie et la punition des débauches n'est pas une trace d'archaïsme dans la conscience européenne. Au contraire, elle s'est définie au seuil du monde moderne, puisque c'est le XVII^e^ siècle qui l'a presque entièrement découverte. En inventant, dans la géométrie imaginaire de sa morale, l'espace de l'internement, l'époque classique venait de trouver à la fois une patrie et un lieu de rédemption communs aux péchés contre la chair et aux fautes contre la raison. La folie se met à voisiner avec le péché, et c'est peut-être là que va se nouer pour des siècles cette parenté de la déraison et de la culpabilité que l'aliéné éprouve de nos jours comme un destin, et que le médecin découvre comme une vérité de nature. Dans cet espace factice créé de toutes pièces en plein XVII^e^ siècle, il s'est constitué des alliances obscures que cent ans et plus de psychiatrie dite « positive » ne sont pas

parvenus à rompre, alors qu'elles se sont nouées pour la première fois, tout récemment, à l'époque du rationalisme.

Il est étrange justement que ce soit le rationalisme qui ait autorisé cette confusion du châtiment et du remède, cette quasi-identité du geste qui punit et de celui qui guérit. Il suppose un certain traitement qui, à l'articulation précise de la médecine et de la morale, sera tout ensemble une anticipation sur les châtiments éternels et un effort vers le rétablissement de la santé. Ce qu'on cherche au fond, c'est la ruse de la raison médicale qui fait le bien en faisant mal. Et cette recherche, c'est elle sans doute qu'il faut déchiffrer sous cette phrase que saint Vincent de Paul a fait inscrire en tête des règlements de Saint-Lazare, à la fois promesse et menace pour tous les prisonniers : « Considérant que leurs souffrances temporelles ne les exempteront pas des éternelles… » ; suit alors tout le système religieux de contrôle et de répression qui, en inscrivant les souffrances temporelles dans cet ordre de la pénitence toujours réversible en termes d'éternité, peut et doit exempter le pécheur des éternelles souffrances. La contrainte humaine aide la justice divine en s'efforçant de la rendre inutile. La répression acquiert ainsi une double efficacité, dans la guérison des corps et dans la purification des âmes. L'internement rend ainsi possibles ces fameux remèdes moraux — châtiments et thérapeutiques — qui seront l'activité principale des premiers asiles du XIX^e^ siècle, et dont Pinel, avant Leuret, donnera la formule, en assurant qu'il est bon parfois « d'ébranler fortement l'imagination d'un aliéné, et de lui imprimer un sentiment de terreur[14] ».

Le thème d'une parenté entre médecine et morale est aussi vieux sans doute que la médecine grecque. Mais si le XVII^e^ siècle et l'ordre de la raison chrétienne l'ont inscrit dans leurs institutions, c'est sous la forme la moins grecque qui soit : sous la forme de la répression, de la contrainte, de l'obligation à faire son salut.

*

Le 24 mars 1726, le lieutenant de police Hérault, assisté de « messieurs les gens tenant le siège présidial du Châtelet de Paris », rend public un jugement au terme duquel « Étienne Benjamin Deschauffours est déclaré dûment atteint et convaincu d'avoir commis les crimes de sodomie mentionnés au procès. Pour réparation, et autres cas, le dit Deschauffours est condamné à être brûlé vif en la Place de Grève, ses cendres ensuite jetées au vent, ses biens acquis et confisqués au Roi ». L'exécution eut lieu le jour même[15]. Ce fut, en France, une des dernières condamnations capitales pour fait de sodomie[16]. Mais déjà la conscience contemporaine s'indignait assez de cette sévérité pour que Voltaire en gardât la mémoire au moment de rédiger l'article « Amour socratique » du *Dictionnaire philosophique*[17]. Dans la plupart des cas, la sanction, si elle n'est pas la relégation en province, est l'internement à l'Hôpital, ou dans une maison de détention[18].

Cela constitue une singulière atténuation de la peine, si on la compare avec le vieux châtiment, *ignis et incendium,* que prescrivaient encore des lois non abolies selon lesquelles « ceux qui tombent dans ce crime sont punis par le feu vif. Cette peine qui a été adoptée par notre jurisprudence s'applique également aux femmes comme aux hommes[19] ». Mais ce qui donne sa signification particulière à cette indulgence nouvelle envers la sodomie, c'est la condamnation morale, et la sanction du scandale qui commence à punir l'homosexualité, dans ses expressions sociales et littéraires. L'époque où on brûle pour la dernière fois les sodomites, c'est l'époque précisément où disparaît, avec la fin du « libertinage érudit », tout un lyrisme homosexuel que la culture de la Renaissance avait parfaitement supporté. On a l'impression que la sodomie jadis condamnée au même titre que la magie et l'hérésie, et dans le même contexte de profanation religieuse[20], n'est plus condamnée maintenant que pour des raisons morales, et en même temps que l'homosexualité. C'est celle-ci désormais qui devient la circonstance majeure de la condamnation — s'ajoutant aux pratiques de la sodomie, en même temps que

naissait à l'égard du sentiment homosexuel une sensibilité scandalisée[21]. Deux expériences sont alors confondues qui, jusqu'alors, étaient restées séparées : les interdits sacrés de la sodomie, et les équivoques amoureuses de l'homosexualité. Une même forme de condamnation les enveloppe l'une et l'autre, et trace une ligne de partage entièrement nouvelle dans le domaine du sentiment. Il se forme ainsi une unité morale, libérée des anciens châtiments, nivelée dans l'internement, et proche déjà des formes modernes de la culpabilité[22]. L'homosexualité à qui la Renaissance avait donné liberté d'expression va désormais entrer en silence, et passer du côté de l'interdit, héritant des vieilles condamnations d'une sodomie maintenant désacralisée.

Désormais, de nouveaux rapports sont instaurés entre l'amour et la déraison. Dans tout le mouvement de la culture platonicienne, l'amour avait été réparti d'après une hiérarchie du sublime qui l'apparentait, selon son niveau, soit à une folie aveugle du corps, soit à la grande ivresse de l'âme dans laquelle la Déraison est en puissance de savoir. Sous leurs différentes formes, amour et folie se distribuaient dans les diverses régions des gnoses. L'âge moderne, à partir du classicisme, fixe un choix différent : l'amour de raison et celui de déraison. L'homosexualité appartient au second. Et ainsi, peu à peu, elle prend place parmi les stratifications de la folie. Elle s'installe dans la déraison de l'âge moderne, plaçant au cœur de toute sexualité l'exigence d'un choix où notre époque répète incessamment sa décision. À la lumière de son ingénuité, la psychanalyse a bien vu que toute folie s'enracine dans quelque sexualité troublée ; mais ceci n'a de sens que dans la mesure où notre culture, par un choix qui caractérise son classicisme, a placé la sexualité sur la ligne de partage de la déraison. De tout temps, et probablement dans toutes les cultures, la sexualité a été intégrée à un système de contrainte ; mais c'est dans la nôtre seulement, et à une date relativement récente, qu'elle a été partagée d'une manière aussi rigoureuse entre la Raison et la Déraison, et bientôt, par voie de

conséquence et de dégradation, entre la santé et la maladie, le normal et l'anormal.

Toujours dans ces catégories de la sexualité, il faudrait ajouter tout ce qui touche à la prostitution et à la débauche. C'est là, en France, que se recrute le menu peuple des hôpitaux généraux. Comme l'explique Delamare, dans son *Traité de la police*, « il fallait un remède puissant pour délivrer le public de cette corruption et il ne s'en put trouver de meilleur, de plus prompt, ni de plus sûr qu'une maison de force pour les enfermer et les y faire vivre sous une discipline proportionnée à leur sexe, à leur âge, à leur faute[23] ». Le lieutenant de police a le droit absolu de faire arrêter sans procédure toute personne qui se livre à la débauche publique, jusqu'à ce qu'intervienne la sentence du Châtelet qui est alors sans appel[24]. Mais toutes ces mesures ne sont prises que si le scandale est public, ou si l'intérêt des familles risque d'être compromis ; il s'agit avant tout d'éviter que le patrimoine ne soit dilapidé, ou qu'il passe dans des mains indignes[25]. En un sens, l'internement et tout le régime policier qui l'entoure servent à contrôler un certain ordre dans la structure familiale, qui vaut à la fois comme règle sociale, et comme norme de la raison[26]. La famille avec ses exigences devient un des critères essentiels de la raison ; et c'est elle avant tout qui demande et obtient l'internement.

On assiste à cette époque à la grande confiscation de l'éthique sexuelle par la morale de la famille. Confiscation qui ne s'est pas faite sans débat ni réticences. Longtemps le mouvement « précieux » lui a opposé un refus dont l'importance morale fut considérable, même si l'effet en fut précaire et passager : l'effort pour réveiller les rites de l'amour courtois et en maintenir l'intégrité par-delà les obligations du mariage, la tentative pour établir au niveau des sentiments une solidarité et comme une complicité toujours prêtes à l'emporter sur les liens de la famille, devaient finalement échouer devant le triomphe de la morale bourgeoise. L'amour est désacralisé par le contrat. Saint-Évremond le sait bien, qui moque les précieuses pour qui « l'amour est encore un dieu… ; il

n'excite point de passion dans leurs âmes ; il y forme une espèce de religion[27] ». Bientôt disparaît cette inquiétude éthique qui avait été commune à l'esprit courtois et à l'esprit précieux, et à laquelle Molière répond, pour sa classe et pour les siècles futurs : « Le mariage est une chose sainte et sacrée, et c'est faire en honnêtes gens que de débuter par là. » Ce n'est plus l'amour qui est sacré, mais le mariage seulement et par-devant notaire : « Ne faire l'amour qu'en faisant le contrat de mariage[28]. » L'institution familiale trace le cercle de la raison ; au-delà menacent tous les périls de l'insensé ; l'homme y est en proie à la déraison et à toutes ses fureurs. « Malheur à la terre d'où sort continuellement une si épaisse fumée, des vapeurs si noires qui s'élèvent de ces passions ténébreuses, et qui nous cachent le ciel et la lumière ; d'où partent aussi des lumières et des foudres de la justice divine contre la corruption du genre humain[29]. »

Aux vieilles formes de l'amour occidental se substitue une nouvelle sensibilité : celle qui naît de la famille et dans la famille ; elle exclut, comme étant de l'ordre de la déraison, tout ce qui n'est pas conforme à son ordre ou à son intérêt. Déjà nous pouvons entendre les menaces de Mme Jourdain : « Vous êtes fou, mon mari, avec toutes vos fantaisies » ; et plus loin : « Ce sont mes droits que je défends, et j'aurai pour moi toutes les femmes[30]. » Ce propos n'est pas vain ; la promesse sera tenue : un jour la marquise d'Espart pourra demander l'interdiction de son mari sur les seules apparences d'une liaison contraire aux intérêts de son patrimoine ; aux yeux de la justice, n'est-il pas perdu de raison[31] ? Débauche, prodigalité, liaison inavouable, mariage honteux comptent parmi les motifs les plus nombreux de l'internement. Ce pouvoir de répression qui n'est ni tout à fait de la justice ni exactement de la religion, ce pouvoir qui a été rattaché directement à l'autorité royale, ne représente pas au fond l'arbitraire du despotisme, mais le caractère désormais rigoureux des exigences familiales. L'internement a été mis par la monarchie absolue à la discrétion de la famille bourgeoise[32]. Moreau le dit sans détour dans son

Discours sur la justice, en 1771 : « Une famille voit croître dans son sein un lâche individu, tout prêt à la déshonorer. Pour le soustraire à la flétrissure elle se hâte de prévenir, par son propre jugement, celui des tribunaux, et cette délibération familiale est un avis que le souverain se doit d'examiner avec faveur[33]. » C'est à la fin du XVIII^e^ siècle seulement et sous le ministère de Breteuil qu'on commence à s'élever contre le principe lui-même, et que le pouvoir monarchique essaie de se désolidariser des exigences de la famille. La circulaire de 1784 déclare : « Qu'une personne majeure s'avilisse par un mariage honteux, ou se ruine par des dépenses inconsidérées, ou se livre aux excès de la débauche, et vive dans la crapule, rien de tout cela ne me paraît présenter des motifs assez forts pour priver de leur liberté ceux qui sont *sui juris*[34]. » Au XIX^e^ siècle, le conflit de l'individu et de sa famille deviendra affaire privée, et prendra alors l'allure d'un problème psychologique. Pendant toute la période de l'internement, il a été au contraire une affaire qui touchait à l'ordre public ; il mettait en cause une sorte de statut moral universel ; toute la cité était intéressée à la rigueur de la structure familiale. Quiconque lui portait atteinte entrait dans le monde de la déraison. Et c'est en devenant ainsi la forme majeure de la sensibilité à la déraison, que la famille, un jour, pourra constituer le lieu des conflits d'où naissent les formes diverses de la folie.

Lorsque l'époque classique internait tous ceux qui, par la maladie vénérienne, l'homosexualité, la débauche, la prodigalité, manifestaient une liberté sexuelle que la morale des âges précédents avait pu condamner, mais sans songer jamais à les assimiler, de près ou de loin, aux insensés, elle opérait une étrange révolution morale : elle découvrait un commun dénominateur de déraison à des expériences qui longtemps étaient restées fort éloignées les unes des autres. Elle groupait tout un ensemble de conduites condamnées, formant une sorte de halo de culpabilité autour de la folie. La psychopathologie aura beau jeu à retrouver cette culpabilité mêlée à la maladie mentale, puisqu'elle y aura été mise précisément par cet obscur travail préparatoire, qui s'est fait tout

au long du classicisme. Tant il est vrai que notre connaissance scientifique et médicale de la folie repose implicitement sur la constitution antérieure d'une expérience éthique de la déraison.

*

Les habitudes de l'internement trahissent aussi un autre regroupement : celui de toutes les catégories de la profanation.

Il arrive qu'on rencontre sur les registres une note comme celle-ci : « L'un des hommes les plus furieux et sans aucune religion, n'allant point à la messe et ne faisant aucun devoir de chrétien, jurant le saint nom de Dieu avec imprécation, disant qu'il n'y en a point, et que s'il y en avait un, il viendrait contre lui, son épée à la main[35]. » Jadis, de semblables fureurs auraient emporté avec elles tous les périls du blasphème, et les prestiges aussi de la profanation ; elles auraient pris leur sens et leur gravité sur l'horizon du sacré. Longtemps la parole, dans ses usages et dans ses abus, avait été trop liée aux interdits religieux pour qu'une violence de ce genre ne soit pas toute proche d'un sacrilège. Et jusqu'au milieu du XVI^e^ siècle, les violences du verbe et du geste relèvent encore des vieilles peines religieuses : carcan, pilori, incision des lèvres au fer rouge, puis ablation de la langue, et enfin, en cas de nouvelle récidive, le bûcher. La Réforme et les luttes religieuses ont sans doute rendu le blasphème relatif ; la ligne des profanations n'est plus une frontière absolue. Sous le règne de Henri IV, on ne prévoit que d'une manière imprécise des amendes, puis « des punitions exemplaires et extraordinaires ». Mais la Contre-Réforme et les nouvelles rigueurs religieuses obtiennent un retour aux châtiments traditionnels, « suivant l'énormité des paroles professées[36] ». Entre 1617 et 1649, il y eut 34 exécutions capitales pour cause de blasphème[37].

Mais voici le paradoxe : sans que la sévérité des lois se relâche aucunement[38], il n'y a plus de 1653 à 1661, que 14 condamnations publiques, dont 7 sont suivies d'exécutions capitales. Elles disparaîtront même peu à peu[39]. Mais ce

n'est pas la sévérité des lois qui a diminué la fréquence de la faute : les maisons d'internement jusqu'à la fin du XVIII^e siècle sont pleines de « blasphémateurs », et de tous ceux qui ont fait acte de profanation. Le blasphème n'a pas disparu : il a reçu, en dehors des lois, et malgré elles, un nouveau statut, dans lequel il se trouve dépouillé de tous ses périls. Il est devenu affaire de désordre : extravagance de la parole qui est à mi-chemin du trouble de l'esprit et de l'impiété du cœur. C'est la grande équivoque de ce monde désacralisé où la violence peut se déchiffrer aussi bien, et sans contradiction, dans les termes de l'insensé ou dans ceux de l'irréligion. Entre folie et impiété, la différence est imperceptible, ou en tout cas une équivalence pratique peut être établie qui justifie l'internement. Voici un rapport que l'on fait de Saint-Lazare à d'Argenson, à propos d'un pensionnaire, qui s'est plaint à plusieurs reprises d'être enfermé alors qu'il n'est « ni extravagant ni insensé » ; à cela les gardiens objectent qu'« il ne veut pas se mettre à genoux dans les temps les plus sacrés de la messe... ; enfin il accepte, autant qu'il peut, de réserver une partie de ses soupers des jeudis au soir pour le vendredi, et ce dernier trait fait assez connaître, que s'il n'est pas extravagant, il est dans la disposition de devenir impie[40] ». Ainsi se définit toute une région ambiguë, que le sacré vient d'abandonner à elle-même, mais qui n'a pas encore été investie par les concepts médicaux et les formes de l'analyse positiviste, une région un peu indifférenciée, où règnent l'impiété, l'irréligion, le désordre de la raison et du cœur. Ni la profanation, ni le pathologique, mais entre leurs frontières un domaine dont les significations, tout en étant réversibles, se trouvent toujours placées sous le coup d'une condamnation éthique. Ce domaine, qui, à mi-chemin du sacré et du morbide, est tout entier dominé par un refus éthique fondamental — c'est celui de la déraison classique. Elle recouvre ainsi, non seulement toutes les formes exclues de la sexualité, mais toutes ces violences contre le sacré qui ont perdu la signification rigoureuse des profanations ; elle

désigne donc à la fois un nouveau système d'options dans la morale sexuelle, et de nouvelles limites dans les interdits religieux.

Cette évolution dans le régime des blasphèmes et des profanations, on pourrait la retrouver assez exactement à propos du suicide, qui fut longtemps de l'ordre du crime et du sacrilège[41] ; et à ce titre, le suicide manqué devait être puni de mort : « Celui qui s'est mis les mains violentes sur soi-même, et s'est essayé de se tuer, ne doit éviter la mort violente qu'il s'est voulu donner[42]. » L'ordonnance de 1670 reprend la plupart de ces dispositions, en assimilant « l'homicide de soi-même » à tout ce qui peut être « crime de lèse-majesté divine ou humaine[43] ». Mais ici, comme pour les profanations, comme pour les crimes sexuels, la rigueur même de l'Ordonnance semble autoriser toute une pratique extrajudiciaire dans laquelle le suicide n'a plus valeur de profanation. Sur les registres des maisons d'internement, on rencontre souvent la mention : « A voulu se défaire », sans que soit mentionné l'état de maladie ou de fureur que la législation a toujours considéré comme excuse[44]. En elle-même, la tentative de suicide indique un désordre de l'âme, qu'il faut réduire par la contrainte. On ne condamne plus ceux qui ont cherché à se suicider[45], on les enferme, et on leur impose un régime qui est à la fois une punition et un moyen de prévenir toute nouvelle tentative. C'est à eux qu'on a appliqué, pour la première fois au XVIII^e^ siècle, les fameux appareils de contrainte, que l'âge positiviste utilisera comme thérapeutique : la cage en osier, avec un couvercle échancré en haut pour la tête, et dans laquelle les mains sont liées[46], ou « l'armoire » qui enferme le sujet debout, jusqu'à la hauteur du cou, laissant seulement la tête libre[47]. Ainsi le sacrilège du suicide se trouve annexé au domaine neutre de la déraison. Le système de répression par lequel on le sanctionne le dégage de toute signification profanatrice, et, le définissant comme conduite morale, il l'amènera progressivement dans les limites d'une psychologie. Car il appartient sans doute à la culture occidentale, dans son

évolution des trois derniers siècles, d'avoir fondé une science de l'homme sur la moralisation de ce qui avait été autrefois, pour elle, le sacré.

Laissons de côté, pour l'instant, l'horizon religieux de la sorcellerie et son évolution au cours de l'âge classique[48]. Au seul niveau des rituels et des pratiques, toute une masse de gestes se trouvent dépouillés de leur sens, et vidés de leur contenu : procédés magiques, recettes de sorcellerie bénéfique ou nuisible, secrets éventés d'une alchimie élémentaire tombée peu à peu dans le domaine public, tout ceci désigne maintenant une impiété diffuse, une faute morale, et comme la possibilité permanente d'un désordre social.

Les rigueurs de la législation ne se sont guère atténuées au cours du XVII^e^ siècle. Une ordonnance de 1628 infligeait à tous les devins et astrologues une amende de 500 livres, et une punition corporelle. L'édit de 1682 est beaucoup plus redoutable[49] : « Toute personne se mêlant de deviner devra vider incessamment le Royaume » ; toute pratique superstitieuse doit être punie exemplairement et « suivant l'exigence des cas » ; et « s'il se trouvait à l'avenir des personnes assez méchantes pour ajouter et joindre à la superstition l'impiété et le sacrilège… nous voulons que celles qui s'en trouvent convaincues soient punies de mort ». Enfin, ces peines seront appliquées à tous ceux qui auront utilisé vénéfices et poisons « que la mort en soit suivie ou non[50] ». Or deux faits sont caractéristiques : le premier, c'est que les condamnations pour pratiques de sorcellerie ou entreprises magiques deviennent fort rares, à la fin du XVII^e^ siècle et après l'épisode des poisons ; on signale encore quelques affaires, surtout dans la province ; mais très vite, les sévérités s'apaisent. Or les pratiques condamnées ne disparaissent pas pour autant ; l'Hôpital général et les maisons d'internement reçoivent en grand nombre des gens qui se sont mêlés de sorcellerie, de magie, de divination, parfois aussi d'alchimie[51]. Tout comme si, au-dessous d'une règle juridique sévère, se tramaient peu à peu une pratique et une conscience sociales d'un type très différent qui perçoivent dans ces conduites une signification tout autre. Or, chose curieuse, cette signification

qui permet d'esquiver la loi et ses anciennes sévérités, se trouve formulée par le législateur lui-même dans les considérants de l'édit de 1682. Le texte, en effet, est dirigé contre « ceux qui se disent devins, magiciens, enchanteurs » : car il serait arrivé que « sous prétexte d'horoscopes et de divinations et par les moyens de prestiges des opérations de prétendues magies, et autres illusions dont cette sorte de gens sont accoutumés de se servir, ils auraient surpris diverses personnes ignorantes ou crédules qui s'étaient insensiblement engagées avec eux ». Et, un peu plus loin, le même texte désigne ceux qui « sous la vaine profession de devins, magiciens, sorciers ou autres noms semblables, condamnés par les lois divines et humaines, corrompent et infectent l'esprit des peuples par leurs discours et pratiques et par la profanation de ce que la religion a de plus saint[52] ». Conçue de cette manière la magie se trouve vidée de tout son efficace sacrilège ; elle ne profane plus, elle trompe. Son pouvoir est d'illusion : en ce double sens qu'il est dénué de réalité, mais aussi qu'il rend aveugles ceux qui n'ont pas l'esprit droit, ni la volonté ferme. Si elle appartient au domaine du mal, ce n'est plus par ce qu'elle manifeste de pouvoirs obscurs et transcendants dans son action, mais dans la mesure où elle prend place dans un système d'erreurs qui a ses artisans et ses dupes, ses illusionnistes et ses naïfs. Elle peut être le véhicule de crimes réels[53], mais en elle-même elle n'est plus ni geste criminel, ni action sacrilège. Dégagée de ses pouvoirs sacrés, elle ne porte plus que des intentions maléfiques : une illusion de l'esprit au service des désordres de cœur. On ne la juge plus selon ses prestiges de profanation, mais d'après ce qu'elle révèle de déraison.

C'est là un changement important. L'unité se trouve rompue, qui groupait jadis, sans discontinuité, le système des pratiques, la croyance de celui qui les utilisait, et le jugement de ceux qui portaient condamnation. Désormais, il y aura le système dénoncé de l'extérieur comme ensemble illusoire ; et d'autre part, le système vécu de l'intérieur, par une adhésion qui n'est plus péripétie rituelle, mais événement et choix individuel : soit erreur virtuellement

criminelle, soit crime profitant volontairement de l'erreur. En tout cas la chaîne des figures qui assurait, dans les maléfices de la magie, la transmission ininterrompue du mal, se trouve brisée et comme partagée entre un monde extérieur qui demeure vide, ou enfermé dans l'illusion, et une conscience cernée dans la culpabilité de ses intentions. Le monde des opérations où s'affrontaient dangereusement le sacré et le profane s'efface ; un monde est en train de naître où l'efficacité symbolique est réduite à d'illusoires images qui recouvrent mal la volonté coupable. Tous ces vieux rites de la magie, de la profanation, du blasphème, toutes ces paroles désormais inefficaces glissent d'un domaine d'efficacité où ils prenaient leur sens, à un domaine d'illusion où ils deviennent insensés et condamnables en même temps : c'est celui de la déraison. Il viendra un jour où la profanation et toute sa gestuaire tragique n'auront plus que le sens pathologique de l'obsession.

On a une certaine tendance à croire que les gestes de la magie, et les conduites profanatrices deviennent pathologiques à partir du moment où une culture cesse de reconnaître leur efficacité. En fait, dans la nôtre au moins, le passage au pathologique ne s'est pas opéré d'une manière immédiate, mais bien par la transition d'une époque qui en a neutralisé l'efficacité, en culpabilisant la croyance. La transformation des interdits en névroses passe par une étape où l'intériorisation se fait sous les espèces d'une assignation morale : condamnation éthique de l'erreur. Pendant toute cette période, la magie ne s'inscrit plus, dans le système du monde, parmi les techniques et les arts de la réussite ; mais elle n'est pas encore, dans les conduites psychologiques de l'individu, une compensation imaginaire de l'échec. Elle est située au point précisément où l'erreur s'articule sur la faute, dans cette région, pour nous difficile à saisir, de la déraison, mais à l'égard de laquelle le classicisme s'était formé une sensibilité suffisamment fine pour avoir inventé un mode de réaction original : l'internement. Tous ces signes qui allaient devenir, à partir de la psychiatrie du XIX^e^ siècle, les symptômes non équivoques de la maladie, sont

restés, pendant près de deux siècles, partagés « entre l'impiété et l'extravagance », à mi-chemin du profanatoire et du pathologique — là où la déraison prend ses dimensions propres.

*

L'œuvre de Bonaventure Forcroy eut un certain retentissement dans les dernières années du règne de Louis XIV. À l'époque même où Bayle composait son *Dictionnaire*, Forcroy fut un des derniers témoins du libertinage érudit, ou un des premiers philosophes, dans le sens que le XVIII^e^ siècle prêtera au mot. Il écrivit une *Vie d'Apollonius de Thyane,* tout entière dirigée contre le miracle chrétien. Plus tard, il adressa « à MM. les docteurs de la Sorbonne » un mémoire qui portait le titre de *Doutes sur la religion.* Ces doutes étaient au nombre de 17 ; dans le dernier, Forcroy s'interrogeait pour savoir si la loi naturelle n'est pas « l'unique religion qui soit véritable » ; le philosophe de la nature est représenté comme un second Socrate et un autre Moïse, « un nouveau patriarche réformateur du genre humain, instituteur d'une nouvelle religion[54] ». Pareil « libertinage », sous d'autres conditions, eût relevé du bûcher à l'exemple de Vanini, ou de la Bastille, comme tant d'auteurs de livres impies au XVIII^e^ siècle. Or Forcroy n'a été ni brûlé ni embastillé, mais interné six ans à Saint-Lazare, et libéré enfin, avec l'ordre de se retirer à Noyon d'où il était originaire. Sa faute n'était pas de l'ordre de la religion ; on ne lui reprochait pas d'avoir écrit un livre factieux. Si on a interné Forcroy, c'est qu'on déchiffrait, dans son œuvre, autre chose : une certaine parenté de l'immoralité et de l'erreur. Que son œuvre soit une attaque contre la religion, révélait un abandon moral que n'était ni l'hérésie ni l'incroyance. Le rapport rédigé par d'Argenson le dit expressément : le libertinage de sa pensée n'est dans le cas de Forcroy que la forme dérivée d'une liberté de mœurs qui ne parvient pas toujours, sinon à s'employer, du moins à se satisfaire : « Quelquefois, il s'ennuyait tout seul, et dans ses études, il formait un système de morale et de religion, mêlé de

débauche et de magie. » Et si on le met à Saint-Lazare plutôt qu'à la Bastille ou à Vincennes, c'est pour qu'il retrouve, dans la rigueur d'une règle morale qu'on lui imposera, les conditions qui lui permettront de reconnaître la vérité. Au bout de six ans, on touche enfin au résultat ; on le libère le jour où les prêtres de Saint-Lazare, ses anges gardiens, peuvent attester qu'il s'est montré « assez docile et qu'il a approché des sacrements[55] ».

Dans la répression de la pensée et le contrôle de l'expression, l'internement n'est pas seulement une variante commode des condamnations habituelles. Il a un sens précis, et doit jouer un rôle bien particulier : celui de ramener à la vérité par les voies de la contrainte morale. Et par là même, il désigne une expérience de l'erreur qui doit être comprise avant tout comme éthique. Le libertinage n'est plus un crime ; il continue d'être une faute, ou plutôt il est devenu faute en un sens nouveau. Jadis, il était incroyance, ou touchait à l'hérésie. Quand on jugea Fontanier, au début du XVII^e^ siècle, on aurait eu peut-être quelque indulgence pour sa pensée trop libre, ou ses mœurs trop libertines ; mais celui qu'on brûla en place de Grève, ce fut l'ancien réformé devenu novice chez les Capucins, puis juif, et finalement, à ce qu'on prétendait, mahométan[56]. Alors, le désordre de la vie signalait, trahissait l'infidélité religieuse ; mais il n'était ni pour elle une raison d'être, ni contre elle le grief principal. Dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle, on se met à dénoncer un nouveau rapport où l'incroyance n'est plus guère qu'une suite des licences de la vie. Et c'est au nom de celles-ci qu'on va porter condamnation. Péril moral plutôt que danger pour la religion. La croyance est un élément de l'ordre ; c'est à ce titre qu'on veille sur elle. Pour l'athée, ou l'impie, chez lequel on redoute la faiblesse du sentiment, le désarroi de la vie plus que la force de l'incroyance, l'internement a fonction de réforme morale pour un attachement plus fidèle à la vérité. Il y a tout un côté, quasi pédagogique, qui fait de la maison d'internement une sorte de quartier de force pour la vérité : appliquer une contrainte morale aussi rigoureuse qu'il est nécessaire pour que la lumière

devienne inévitable : « Je voudrais voir un homme, sobre, modéré, chaste, équilibré, prononcer qu'il n'y a point de Dieu ; il parlerait du moins sans intérêt, mais cet homme ne se trouve point[57]. » Longtemps, jusqu'à d'Holbach et Helvétius, l'âge classique va être à peu près certain qu'un tel homme ne se trouve point ; longtemps, il sera convaincu qu'en rendant sobre, modéré et chaste celui qui prononce qu'il n'y a point de Dieu, on lui ôtera tout l'intérêt qu'il peut avoir à parler de la sorte, et on l'amènera ainsi à reconnaître qu'il y a un Dieu. C'est là une des significations majeures de l'internement.

Et l'usage qu'on en fait trahit un curieux mouvement d'idées, par lequel certaines formes de la liberté de penser, certains aspects de la raison vont s'apparenter à la déraison. Au début du XVII^e^ siècle, le libertinage n'était pas exclusivement un rationalisme naissant : il était tout autant une inquiétude devant la présence de la déraison à l'intérieur de la raison elle-même — un scepticisme dont le point d'application n'était pas la connaissance, dans ses limites, mais la raison tout entière : « Toute notre vie n'est, à bien prendre, qu'une fable, notre connaissance qu'une ânerie, nos certitudes que des contes : bref tout ce monde qu'une farce et une perpétuelle comédie[58]. » De partage, il n'est point possible d'en établir entre le sens et la folie ; ils sont donnés ensemble, dans une unité indéchiffrable, où ils peuvent indéfiniment passer l'un pour l'autre : « Il n'y a rien de si frivole qui ne soit en quelque part très important ; il n'y a folie, pourvu qu'elle soit bien suivie, qui ne passe pour sagesse. » Mais cette prise de conscience d'une raison toujours déjà compromise ne rend pas dérisoire la recherche d'un ordre ; mais d'un ordre moral, d'une mesure, d'un équilibre des passions qui assure le bonheur par la police du cœur. Or le XVII^e^ siècle rompt cette unité, en accomplissant la grande coupure essentielle de la raison et de la déraison — dont l'internement n'est que l'expression institutionnelle. Le « libertinage » du début du siècle, qui vivait de l'expérience inquiète de leur proximité et souvent de leur confusion, disparaît du fait même ; il ne subsistera, jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle, que sous deux

formes étrangères l'une à l'autre : d'une part un effort de la raison pour se formuler dans un rationalisme où toute déraison prend l'allure de l'irrationnel ; et d'autre part, une déraison du cœur qui plie à sa déraisonnable logique les discours de la raison. Lumières et libertinage se sont juxtaposés au XVIII^e^ siècle, mais sans se confondre. Le partage symbolisé par l'internement rendait leur communication difficile. Le libertinage, à l'époque où triomphaient les lumières, a vécu une existence obscure, trahie et traquée, informulable presque avant que Sade ait composé *Justine* et surtout *Juliette,* comme formidable pamphlet contre les « philosophes », et comme expression première d'une expérience qui tout au long du XVIII^e^ siècle n'avait guère reçu de statut que policier entre les murs de l'internement.

Le libertinage a glissé maintenant du côté de la déraison. En dehors d'un certain usage superficiel du mot, il n'y a pas au XVIII^e^ siècle de philosophie cohérente du libertinage ; on ne retrouve le terme, employé de façon systématique, que sur les registres de l'internement. Ce qu'il désigne alors, ce n'est ni tout à fait la libre pensée, ni exactement la liberté de mœurs ; mais au contraire un état de servitude dans lequel la raison se fait l'esclave des désirs et la servante du cœur. Rien n'est plus éloigné de ce nouveau libertinage que le libre choix d'une raison qui examine ; tout y parle au contraire des asservissements de la raison : à la chair, à l'argent, aux passions ; et lorsque Sade, le premier au XVIII^e^ siècle, tentera une théorie cohérente de ce libertinage dont l'existence jusqu'à lui était restée à demi secrète, c'est bien cet esclavage qui sera exalté ; le libertin qui entre dans la *Société des Amis du Crime* doit s'engager à commettre toutes les actions « même les plus exécrables… au plus léger désir de ses passions[59] ». Le libertin doit se placer au cœur même de ces servitudes ; il est convaincu « que les hommes ne sont pas libres, qu'enchaînés par les lois de la nature, ils sont tous esclaves de ces lois premières[60] ». Le libertinage, c'est, au XVIII^e^ siècle, l'usage de la raison aliéné dans la déraison du cœur[61]. Et, dans cette mesure, il n'y a pas de paradoxe à laisser voisiner, comme

l'a fait l'internement classique, les « libertins » et tous ceux qui professent l'erreur religieuse : protestants ou inventeurs d'un quelconque système nouveau. On les met au même régime et on les traite de la même manière, car, ici et là, le refus de la vérité procède du même abandon moral. Est-elle protestante ou libertine cette femme de Dieppe dont parle d'Argenson ? « Je ne puis douter que cette femme qui se fait gloire de son opiniâtreté ne soit un très mauvais sujet. Mais comme tous les faits qui lui sont reprochés ne sont guère susceptibles d'une instruction judiciaire, il me paraîtrait plus juste et plus convenable de la renfermer pour quelque temps à l'Hôpital général, afin qu'elle pût y trouver et la punition de ses fautes, et le désir de la conversion[62]. »

Ainsi la déraison s'annexe un nouveau domaine : celui dans lequel la raison s'asservit aux désirs du cœur, et son usage s'apparente aux dérèglements de l'immoralité. Les libres discours de la folie vont paraître dans l'esclavage des passions ; et c'est là, dans cette assignation morale, que va prendre naissance le grand thème d'une folie qui suivrait non le libre chemin de ses fantaisies, mais la ligne de contrainte du cœur, des passions, et finalement de la nature humaine. Longtemps, l'insensé avait porté les marques de l'inhumain ; on découvre maintenant une déraison trop proche de l'homme, trop fidèle aux déterminations de sa nature, une déraison qui serait comme l'abandon de l'homme à lui-même. Elle tend subrepticement à devenir ce qu'elle sera pour l'évolutionnisme du XIX^e^ siècle, c'est-à-dire la vérité de l'homme, mais vue du côté de ses affections, de ses désirs, des formes les plus frustes et les plus contraignantes de sa nature. Elle s'inscrit dans ces régions obscures, où la conduite morale ne peut pas encore diriger l'homme vers la vérité. Ainsi s'ouvre la possibilité de cerner la déraison dans les formes d'un déterminisme naturel. Mais il ne faut pas oublier que cette possibilité a pris son sens initial dans une condamnation éthique du libertinage, et dans cette étrange évolution qui a fait d'une certaine liberté de pensée un modèle, une première expérience de l'aliénation de l'esprit.

*

Étrange surface portante des mesures d'internement. Vénériens, débauchés, dissipateurs, homosexuels, blasphémateurs, alchimistes, libertins : toute une population bariolée se trouve d'un coup, dans la seconde moitié du xviie siècle, rejetée au-delà d'une ligne de partage, et recluse dans des asiles, qui devaient devenir, après un siècle ou deux, les champs clos de la folie. Brusquement, un espace social est ouvert et délimité : ce n'est ni tout à fait celui de la misère, bien qu'il soit né de la grande inquiétude devant la pauvreté ; ni exactement celui de la maladie et pourtant un jour il sera confisqué par elle. Il renvoie plutôt à une singulière sensibilité, propre à l'âge classique. Il ne s'agit pas d'un geste négatif de mise à l'écart, mais de tout un ensemble d'opérations qui élaborent en sourdine pendant un siècle et demi le domaine d'expérience où la folie va se reconnaître, avant d'en prendre possession.

D'unité institutionnelle, l'internement n'en a guère, en dehors de celle que peut lui donner son caractère de « police ». De cohérence médicale, ou psychologique, ou psychiatrique, il est clair qu'il n'en a pas plus, si du moins on consent à l'envisager sans anachronisme. Et pourtant l'internement ne peut s'identifier avec l'arbitraire qu'aux yeux d'une critique politique. En fait, toutes ces opérations diverses qui déplacent les limites de la moralité, établissent de nouveaux interdits, atténuent les condamnations ou abaissent les seuils du scandale, toutes ces opérations sans doute sont fidèles à une cohérence implicite ; une cohérence qui n'est ni celle d'un droit ni celle d'une science ; la cohérence plus secrète d'une *perception.* Ce que l'internement et ses pratiques mobiles dessinent, comme en pointillé, à la surface des institutions, c'est ce que l'âge classique perçoit de la déraison. Le Moyen Âge, la Renaissance avaient senti, en tous les points de fragilité du monde, la menace de l'insensé ; ils l'avaient redoutée et invoquée sous la mince surface des apparences ; leurs soirs et leurs nuits en avaient été hantés ; ils lui avaient prêté tous les bestiaires et

toutes les Apocalypses de leur imagination. Mais d'être si présent et si pressant, le monde de l'insensé n'en était que plus difficilement perçu ; il était senti, appréhendé, reconnu avant même d'être là ; il était rêvé et indéfiniment prolongé dans les ; paysages de la représentation. Sentir sa si proche présence, ce n'était pas percevoir ; c'était une certaine manière d'éprouver le monde en son entier, une certaine tonalité donnée à toute perception. L'internement détache la déraison, l'isole de ces paysages dans lesquels elle était toujours présente et en même temps esquivée. Il la délivre aussi de ces équivoques abstraites qui, jusqu'à Montaigne, jusqu'au libertinage érudit, l'impliquaient nécessairement dans le jeu de la raison. Par ce seul mouvement de l'internement, la déraison se trouve dégagée : dégagée des paysages où elle était partout présente ; — et la voilà par conséquent *localisée* ; mais dégagée aussi de ses ambiguïtés dialectiques et dans cette mesure-là cernée dans sa *présence concrète.* Le recul nécessaire est pris maintenant pour qu'elle devienne objet de perception.

Mais sur quel horizon est-elle perçue ? Sur celui d'une réalité sociale, c'est évident. À partir du XVII^e^ siècle, la déraison n'est plus la grande hantise du monde ; elle cesse d'être aussi la dimension naturelle des aventures de la raison. Elle prend l'allure d'un fait humain, d'une variété spontanée dans le champ des espèces sociales. Ce qui était jadis inévitable péril des choses et du langage de l'homme, de sa raison et de sa terre, prend maintenant figure de personnage. De personnages, plutôt. Les hommes de déraison sont des types que la société reconnaît et isole ; il y a le débauché, le dissipateur, l'homosexuel, le magicien, le suicidé, le libertin. La déraison commence à se mesurer selon un certain écart par rapport à la norme sociale. Mais n'y avait-il pas aussi des personnages sur *La Nef des fous,* et ce grand embarquement que présentaient les textes et l'iconographie du XV^e^ siècle, n'est-il pas la préfiguration symbolique du renfermement ? La sensibilité n'est-elle pas la même déjà quand la sanction serait différente ? En fait la *Stultifera Navis* n'a à son bord que des personnages

abstraits, des types moraux : le gourmand, le sensuel, l'impie, l'orgueilleux. Et si on les a placés de force parmi cet équipage insensé, pour une navigation sans port, c'est qu'ils ont été désignés par une conscience du mal sous sa forme universelle. À partir du XVII^e^ siècle, au contraire, l'homme de déraison est un personnage concret prélevé sur un monde social réel, jugé et condamné par la société dont il fait partie. Voilà donc le point essentiel : que la folie ait été brusquement investie dans un monde social, où elle trouve maintenant son lieu privilégié et quasi exclusif d'apparition ; qu'on lui ait attribué, presque d'un jour à l'autre (en moins de cinquante ans dans toute l'Europe), un domaine limité où chacun peut la reconnaître et la dénoncer — elle qu'on avait vu rôder à tous les confins, habiter subrepticement les lieux les plus familiers ; qu'on puisse dès lors, et dans chacun des personnages où elle s'incarne, l'exorciser d'un coup par mesure d'ordre et précaution de police.

C'est tout cela qui peut servir à désigner en première approximation l'expérience classique de la déraison. Il serait absurde d'en chercher la cause dans l'internement, puisque c'est lui justement, avec ses étranges modalités, qui signale cette expérience comme en train de se constituer. Pour qu'on puisse dénoncer ces hommes de déraison pour des étrangers dans leur propre patrie, il faut bien que cette première aliénation ait été effectuée, qui arrache la déraison à sa vérité et la confine dans le seul espace du monde social. Au fondement de toutes ces obscures aliénations où nous embarrassons volontiers notre pensée de la folie, il y a au moins celle-ci : cette société qui devait un jour désigner ces fous comme des « aliénés », c'est en elle d'abord que la déraison s'est aliénée ; c'est en elle qu'elle s'est exilée, et qu'elle est entrée en silence. Aliénation : ce mot, ici au moins, voudrait n'être pas tout à fait métaphorique. Il cherche en tout cas à désigner ce mouvement par lequel la déraison a cessé d'être expérience dans l'aventure de toute raison humaine, et par lequel elle s'est trouvée contournée et comme enclose en une quasi-objectivité. Alors, elle ne peut plus animer la vie secrète de l'esprit, ni l'accompagner de sa constante

menace. Elle est mise à distance ; — à une distance qui n'est pas seulement symbolisée mais réellement assurée à la surface de l'espace social par la clôture des maisons d'internement.

C'est que cette distance, justement, n'est pas délivrance pour le savoir, mise en lumière, ni ouverture pure et simple des voies de la connaissance. Elle s'instaure dans un mouvement de proscription qui rappelle, qui réitère même celui par lequel les lépreux furent chassés de la communauté médiévale. Mais les lépreux étaient porteurs du visible blason du mal ; les nouveaux proscrits de l'âge classique portent les stigmates plus secrets de la déraison. S'il est vrai que l'internement circonscrit l'aire d'une objectivité possible, c'est dans un domaine déjà affecté des valeurs négatives du bannissement. L'objectivité est devenue la patrie de la déraison, mais comme un châtiment. Quant à ceux qui professent que la folie n'est tombée sous le regard enfin sereinement scientifique du psychiatre, qu'une fois libérée des vieilles participations religieuses et éthiques dans lesquelles le Moyen Âge l'avait prise, il ne faut pas cesser de les ramener à ce moment décisif où la déraison a pris ses mesures d'objet, en partant pour cet exil où pendant des siècles elle est demeurée muette ; il ne faut pas cesser de leur remettre sous les yeux cette faute originelle, et faire revivre pour eux l'obscure condamnation qui seule leur a permis de tenir sur la déraison, enfin réduite au silence, des discours dont la neutralité est à la mesure de leur puissance d'oubli. N'est-il pas important pour notre culture que la déraison n'ait pu y devenir objet de connaissance que dans la mesure où elle a été au préalable objet d'excommunication ?

Il y a plus encore : s'il notifie le mouvement par lequel la raison prend du champ par rapport à la déraison, et se délivre de sa vieille parenté avec elle, l'internement manifeste aussi l'asservissement de la déraison à tout autre chose qu'aux prises de la connaissance. Il l'asservit à tout un réseau d'obscures complicités. C'est cet asservissement qui va donner lentement à la déraison le visage concret et indéfiniment complice de la folie, tel que nous le connaissons

maintenant dans notre expérience. Entre les murs de l'internement, on trouvait mêlés vénériens, débauchés, « prétendues sorcières », alchimistes, libertins — et aussi, nous allons le voir, les insensés. Des parentés se nouent ; des communications s'établissent ; et aux yeux de ceux pour qui la déraison est en train de devenir objet, un champ quasi homogène se trouve ainsi délimité. De la culpabilité, et du pathétique sexuel, aux vieux rituels obsédants de l'invocation et de la magie, aux prestiges et aux délires de la loi du cœur, un réseau souterrain s'établit qui dessine comme les fondations secrètes de notre expérience moderne de la folie. Sur ce domaine ainsi structuré, on va mettre l'étiquette de la déraison : « Bon à interner. » Cette déraison dont la pensée du XVI^e^ siècle avait fait le point dialectique du renversement de la raison, dans le cheminement de son discours, reçoit par là un contenu concret. Elle se trouve liée à tout un réajustement éthique où il est question du sens de la sexualité, du partage de l'amour, de la profanation et des limites du sacré, de l'appartenance de la vérité à la morale. Toutes ces expériences, d'horizons si divers, composent dans sa profondeur le très simple geste de l'internement ; il n'est en un sens que le phénomène superficiel d'un système d'opérations souterraines qui indiquent toutes la même orientation : susciter dans le monde éthique un partage uniforme qui était jusqu'alors demeuré inconnu. On peut dire, d'une manière approchée, que jusqu'à la Renaissance le monde éthique, par-delà le partage entre le Bien et le Mal, assurait son équilibre dans une unité tragique, qui était celle du destin ou de la providence et de la prédilection divine. Cette unité maintenant va disparaître, dissociée par le partage décisif de la raison et de la déraison. Une crise du monde éthique commence, qui double la grande lutte du Bien et du Mal par le conflit irréconciliable de la raison et de la déraison, multipliant ainsi les figures du déchirement : Sade et Nietzsche au moins en portent témoignage. Toute une moitié du monde éthique verse ainsi dans le domaine de la déraison, et lui apporte un immense contenu concret d'érotisme, de profanations, de rites et de magies, de savoirs illuminés

secrètement investis par les lois du cœur. Au moment même où elle se libère assez pour devenir objet de perception, la déraison se trouve prise dans tout ce système de servitudes concrètes.

Ce sont ces servitudes sans doute qui expliquent l'étrange fidélité temporelle de la folie. Il y a des gestes obsessionnels qui sonnent, de nos jours encore, comme de vieux rituels magiques, des ensembles délirants qui sont placés dans la même lumière que d'anciennes illuminations religieuses ; dans une culture où s'est effacée depuis si longtemps la présence du sacré, on retrouve parfois un acharnement morbide à profaner. Cette persistance semble nous interroger sur l'obscure mémoire qui accompagne la folie, condamne ses inventions à n'être que des retours, et la désigne souvent comme l'archéologie spontanée des cultures. La déraison serait la grande mémoire des peuples, leur plus grande fidélité au passé ; en elle, l'histoire leur serait indéfiniment contemporaine. Il n'y a plus qu'à inventer l'élément universel de ces persistances. Mais c'est là se laisser prendre aux prestiges de l'identité ; en fait la continuité n'est que le phénomène d'une discontinuité. Si ces conduites archaïques ont pu se maintenir, c'est dans la mesure même où elles ont été altérées. Ce n'est un problème de réapparition que pour un regard rétrospectif ; à suivre la trame même de l'histoire, on comprend que c'est bien plutôt un problème de transformation du champ de l'expérience. Ces conduites ont été éliminées, mais non pas en ce sens qu'elles ont disparu ; en celui-ci plutôt qu'on a constitué pour elles un domaine d'exil et d'élection à la fois ; elles n'ont quitté le sol de l'expérience quotidienne que pour être intégrées au champ de la déraison, d'où elles ont glisse peu à peu dans la sphère d'appartenance de la maladie. Ce n'est pas aux propriétés d'un inconscient collectif qu'il faut demander compte de cette survie, mais aux structures de ce domaine d'expérience qu'est la déraison et aux changements qui ont pu intervenir en lui.

Ainsi la déraison apparaît avec toutes les significations que le classicisme a nouées en elle, comme un champ d'expérience, trop secret sans doute pour

avoir jamais été formulé en termes clairs, trop réprouvé aussi, de la Renaissance jusqu'à l'époque moderne, pour avoir reçu droit d'expression, mais assez important toutefois pour avoir soutenu, non seulement une institution comme l'internement, non seulement les conceptions et les pratiques qui touchent à la folie, mais tout un réajustement du monde éthique. C'est à partir de lui qu'il faut comprendre le personnage du fou tel qu'il apparaît à l'époque classique et la manière dont se constitue ce que le XIX^e^ siècle croira reconnaître, parmi les vérités immémoriales de son positivisme, comme l'aliénation mentale. En lui, la folie, dont la Renaissance avait fait des expériences si diverses au point d'avoir été simultanément non-sagesse, désordre du monde, menace eschatologique, et maladie, trouve son équilibre, et prépare cette unité qui l'offrira aux prises peut-être illusoires, de la connaissance positive ; elle trouvera de cette manière, mais par les voies d'une interprétation morale, cette mise à distance qui autorise le savoir objectif, cette culpabilité qui explique la chute dans la nature, cette condamnation morale qui désigne le déterminisme du cœur, de ses désirs et de ses passions. Annexant au domaine de la déraison, à côté de la folie, les prohibitions sexuelles, les interdits religieux, , les libertés de la pensée et du cœur, le classicisme formait une expérience morale de la déraison, qui sert, au fond, de soi à notre connaissance « scientifique » de la maladie mentale. Par cette mise à distance, par cette désacralisation, elle parvient à une apparence de neutralité déjà compromise puisqu'elle n'est atteinte que dans le propos initial d'une condamnation.

Mais cette unité nouvelle n'est pas seulement décisive pour la marche de la connaissance ; elle eut son importance dans la mesure où elle a constitué l'image d'une certaine « existence de déraison », qui avait, du côté du châtiment, son corrélatif dans ce qu'on pourrait appeler « l'existence correctionnaire ». La pratique de l'internement et l'existence de l'homme à interner ne sont guère séparables. Elles s'appellent l'une l'autre par une sorte de fascination réciproque qui suscite le mouvement propre à l'existence

correctionnaire : c'est-à-dire un certain style qu'on possède déjà avant l'internement, et qui le rend finalement nécessaire. Ce n'est pas tout à fait l'existence de criminels, ni celle de malades ; mais de même qu'il arrive à l'homme moderne de fuir vers la criminalité ou de se réfugier dans la névrose, il est probable que cette existence de déraison sanctionnée par l'internement a exercé sur l'homme classique un pouvoir de fascination ; et c'est elle sans doute que nous percevons vaguement dans cette sorte de physionomie commune qu'il faut bien reconnaître dans les visages de tous les internés, de tous ceux qu'on a enfermés « pour le dérangement de leurs mœurs et de leur esprit », comme le disent les textes dans une énigmatique confusion. Notre savoir positif nous laisse démunis, et incapables de décider s'il s'agit de victimes ou de malades, de criminels ou de fous : ils relevaient tous d'une même forme d'existence, qui pouvait conduire, éventuellement, soit à la maladie ou au crime, mais ne leur appartenait point d'entrée de jeu. C'est de cette existence que relevaient indifféremment les libertins, les débauchés, les dissipateurs, les blasphémateurs, les fous ; chez eux tous, il y avait seulement une certaine manière, à eux bien personnelle et variée chez chaque individu, de modeler une expérience commune : celle qui consiste à éprouver la déraison[63]. Nous autres modernes, nous commençons à nous rendre compte que, sous la folie, sous la névrose, sous le crime, sous les inadaptations sociales, court une sorte d'expérience commune de l'angoisse. Peut-être, pour le monde classique, y avait-il aussi dans l'économie du mal, une expérience générale de la déraison. Et, dans ce cas, ce serait elle qui sert d'horizon à ce que fut la folie, pendant les cent cinquante ans qui séparent le grand Renfermement de la « libération » de Pinel et de Tuke.

En tout cas, c'est de cette libération que date le moment où l'homme européen cesse d'éprouver et de comprendre ce qu'est la déraison — qui est l'époque aussi où il ne saisit plus l'évidence des lois de l'internement. Cet instant, il est symbolisé par une étrange rencontre : celle du seul homme qui ait

formulé la théorie de ces existences de déraison, et d'un des premiers hommes qui ait voulu faire une science positive de la folie, c'est-à-dire faire taire les propos de la déraison, pour ne plus écouter que les voix pathologiques de la folie. Cette confrontation se produit, au tout début du XIX^e^ siècle, lorsque Royer-Collard veut chasser Sade de cette maison de Charenton dont il a l'intention de faire un hôpital. Lui, le philanthrope de la folie, il veut la protéger de la présence de la déraison, car il se rend bien compte que cette existence, si normalement internée au XVIII^e^ siècle, n'a plus sa place dans l'asile du XIX^e^ ; il demande la prison. « Il existe à Charenton », écrit-il à Fouché le 1^er^ août 1808, « un homme que son audacieuse immoralité a rendu trop célèbre et dont la présence dans cet hospice entraîne les inconvénients les plus graves. Je veux parler de l'auteur de l'infâme roman de *Justine*. Cet homme n'est pas aliéné. Son seul délire est celui du vice, et ce n'est point dans une maison consacrée au traitement médical de l'aliénation que cette espèce de vice peut être réprimée. Il faut que l'individu qui en est atteint soit soumis à la séquestration la plus sévère. » Royer-Collard ne comprend plus l'existence correctionnaire ; il en cherche le sens du côté de la maladie et ne l'y trouve pas ; il la renvoie au mal à l'état pur, un mal, sans autre raison que sa propre déraison : « Délire du vice. » Le jour de la lettre à Fouché, la déraison classique s'est close sur sa propre énigme ; son étrange unité qui groupait tant de visages divers s'est définitivement perdue pour nous.

---

1. L'initiateur de cette interprétation fut Sérieux (cf. entre autres SÉRIEUX et LIBERT, *Le Régime des aliénés en France au XVIII^e^ siècle,* Paris, 1914). L'esprit de ces travaux fut repris par Philippe CHÂTELAIN (*Le Régime des aliénés et des anormaux aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles,* Paris, 1921), Marthe HENRY (*La Salpêtrière sous l'Ancien Régime,* Paris, 1922), Jacques VIÉ (*Les Aliénés et Correctionnaires à Saint-Lazare aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles,* Paris, 1930), Hélène BONNAFOUS-SÉRIEUX (*La Charité de Sentis,* Paris, 1936), René TARDIF (*La Chanté de Château-Thierry,* Paris, 1939). Il s'agissait, en profitant des travaux de Funck-Brentano, de « réhabiliter » l'internement sous l'Ancien Régime, et de démolir le mythe de la Révolution délivrant les fous, mythe qui avait été constitué par Pinel et Esquirol, et qui était vivant encore à la fin du XIX^e^ siècle dans les travaux de Sémelaigne, de Paul Bru, de Louis Boucher, d'Émile Richard.

2. Il est curieux de noter que ce préjugé de méthode est commun, dans toute sa naïveté, aux auteurs dont nous parlons, et à la plupart des marxistes quand ils touchent à l'histoire des sciences.

3. Cf. Marthe HENRY, *op. cit., Cassino.*

4. Cf. BRU, *Histoire de Bicêtre,* Paris, 1890, pp. 25-26.

5. HOWARD, *loc. cit.,* I, pp. 169-170.

6. Cf. en Appendice : *État des personnes détenues à Saint-Lazare ; et Tableau des ordres du roi pour l'incarcération à l'Hôpital général.*

7. Délibération de l'Hôpital général. *Histoire de l'Hôpital général.*

8. Thierry DE HÉRY, *La Méthode curative de la maladie vénérienne,* 1569, pp. 3 et 4.

9. Auxquels il faut ajouter l'Hôpital du Midi. Cf. PIGNOT, *L'Hôpital du Midi et ses origines,* Paris, 1885.

10. Cf. *Histoire de l'Hôpital général.*

11. BOSSUET, *Traité de la concupiscence,* chap. v, in *Bossuet, Textes choisis* par H. Bremond, Paris, 1913, t. III, p. 183.

12. En particulier sous la forme des sédatifs moraux de Guislain.

13. *État abrégé de la dépense annuelle des Petites-Maisons.* « Les petites maisons contiennent 500 pauvres vieilles gens caduques, 120 pauvres malades de la teigne, 100 pauvres malades de la grosse vérole, 80 pauvres fols insensés. » Fait le 17 février 1664, pour Mgr de Harlay (B.N., ms. 18606).

14. PINEL, *Traité médico-philosophique,* p. 207.

15. Arsenal, ms. 10918, f° 173.

16. Il y eut encore quelques condamnations de ce genre : on peut lire dans les Mémoires du marquis d'Argenson : « On a brûlé ces jours-ci deux manants pour sodomie » (*Mémoires et Journal,* t. VI, p. 227).

17. *Dictionnaire philosophique (Œuvres complètes)*, t. XVII, p. 183, note 1.

18. 14 dossiers de l'Arsenal — soit 4 000 cas environ — sont consacrés à ces mesures policières d'ordre mineur ; on les trouve aux cotes n^{os} 10254-10267.

19. Cf. CHAUVEAU et HELIE, *Théorie du Code pénal,* t. IV, n° 1507.

20. Dans les procès du XV^{e} siècle, l'accusation de sodomie est toujours accompagnée de celle d'hérésie (l'hérésie par excellence, le catharisme). Cf. le procès de Gilles de Rais. On retrouve la même accusation dans les procès de sorcellerie. Cf. DE LANCRE, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges,* Paris, 1612.

21. Dans le cas de la femme Drouet, et de Mlle de Parson, on a un exemple typique de ce caractère aggravant de l'homosexualité par rapport à la sodomie, Arsenal, ms. 11183.

22. Ce nivellement est manifesté par le fait que la sodomie est rangée par l'ordonnance de 1670 parmi les « cas royaux », ce qui n'est pas signe de sa gravité, mais du désir qu'on a d'en retirer la connaissance aux Parlements, qui avaient tendance encore à appliquer les vieilles règles du droit médiéval.

23. DELAMARE, *Traité de police,* t. I, p. 527.

24. À partir de 1715, on peut en appeler au Parlement des sentences du lieutenant de Police ; mais cette possibilité est restée très théorique.

25. On interne par exemple une femme Loriot car « le malheureux Chartier a presque abandonné sa femme, sa famille et son devoir pour se donner tout entier à cette malheureuse créature qui lui a déjà coûté la meilleure partie de son bien » (*Notes de R. d'Argenson,* Paris, 1866, p. 3).

26. Le frère de l'évêque de Chartres est interné à Saint-Lazare : « Il était d'un caractère d'esprit si bas, et né avec des inclinations si indignes de sa naissance qu'on pouvait tout craindre. Il voulait, dit-on, épouser la nourrice de Monsieur son frère » (B.N., Clairambault, 986).

27. SAINT-ÉVREMOND, *Le Cercle,* in *Œuvres,* 1753, t. II, p. 86.

28. *Les Précieuses ridicules,* sc. V.

29. BOSSUET, *Traité de la concupiscence,* chap. IV (textes choisis par H. Bremond, t. III, p. 180).

30. *Le Bourgeois Gentilhomme,* acte III, sc. III et acte IV, sc. IV.

31. BALZAC, *L'Interdiction. La Comédie humaine,* éd. Conard, t. VII, pp. 135 sq.

32. Un placet d'internement parmi bien d'autres : « Tous les parents du nommé Noël Robert Huet... ont l'honneur de représenter très humblement à Votre Grandeur qu'ils ont pour malheur d'avoir pour parent le dit Huet, qui n'a jamais rien valu, ni même jamais voulu rien faire, s'adonnant tout entier à la débauche, fréquentant de mauvaises compagnies, qui pourraient le conduire à déshonorer sa famille, et sa sœur qui n'est pas encore pourvue » (Arsenal, ms. 11617, f° 101).

33. Cité in PIETRI, *La Réforme de l'État au XVIII^e siècle,* Paris, 1935, p. 263.

34. Circulaire de Breteuil. Citée in FUNCK-BRENTAHO, *Les Lettres de cachet,* Paris, 1903.

35. Arsenal, ms. 10135.

36. Ordonnance du 10 novembre 1617 (DELAMARE, *Traité de la police,* I, pp. 549-550).

37. Cf. PINTARD, *Le Libertinage érudit,* Paris, 1942, pp. 20-22,

38. Une ordonnance du 7 septembre 1651, renouvelée le 30 juillet 1666, précise à nouveau la hiérarchie des peines qui selon le nombre de récidives va du carcan au bûcher.

39. Le cas du chevalier de la Barre doit être considéré comme une exception ; le scandale qu'il a soulevé le prouve.

40. B. N., Clairambault, 986.

41. Dans les coutumes de Bretagne : « Si aucun se tue à son escient, il doit être pendu par les pieds, et traîné comme meurtrier. »

42. BRUN DE LAROCHETTE, *Les Procès civils et criminels,* Rouen, 1663. Cf. LOCARD, *La Médecine judiciaire en France au XVII^e siècle,* pp. 262-266.

43. Ordonnance de 1670. Titre XXII, *art.* I.

44. « ... Ores qu'il n'aye exécuté son dessein et accompli sa volonté, sinon par impatience de sa douleur, par violente maladie, par désespoir, ou par fureur survenue » (BRUN DE LA ROCHETTE, *loc. cit.*).

45. Il en est de même pour les morts : « On ne traîne plus à la claie ceux que des lois ineptes poursuivaient après leur trépas. C'était d'ailleurs un spectacle horrible et répugnant qui pouvait avoir des conséquences dangereuses pour une ville peuplée de femmes enceintes » (MERCIER, *Tableau de Paris,* 1783, III, p. 195).

46. Cf. HEINROTH, *Lehrbuch der Störungen des Seelenleben,* 1818.

47. Cf. CASPER, *Charakteristik der französischen Medizin,* 1865.

48. Nous réservons ce problème pour un travail ultérieur.

49. Il est vrai qu'il a été promulgué après l'affaire des poisons.

50. DELAMARE, *Traité de police,* I, p. 562.

51. Quelques exemples. Sorcellerie : en 1706 on transfère de la Bastille à la Salpêtrière la veuve de Matte « comme fausse sorcière, qui soutenait ses divinations ridicules par des sacrilèges abominables ». L'année suivante, elle tombe malade, « on espère que la mort en purgera bientôt le public » (RAVAISSON, *Archives Bastille,* XI, p. 168). Alchimistes : « M. Aulmont le jeune a mené (à la Bastille) la Lamy qu'on n'avait pu trouver qu'aujourd'hui étant d'une affaire de 5, dont 3 ont déjà été arrêtés et envoyés à Bicêtre et les femmes à l'Hôpital général, pour des secrets de métaux » (*Journal de Du Junca* cité par RAVAISSON, XI, p. 165) ; ou encore Marie Magnan qui travaille « à des distillations et congélations de mercure pour faire de l'or » (Salpêtrière, *Archives préfectorales de Police.* Br. 191). Magiciens : la Mailly envoyée à la Salpêtrière pour avoir composé un philtre d'amour « pour une femme veuve fort entêtée d'un jeune homme » (*Notes de R. d'Argenson,* p. 88).

52. DELAMARE, *loc. cit.,* p. 562.

53. « Par une suite funeste d'engagements, ceux qui se sont le plus abandonnés à la conduite de ces séducteurs se seraient portés à cette extrémité criminelle d'ajouter le maléfice et le poison aux impiétés et aux sacrilèges » (DELAMARE, *ibid.*).

54. Un manuscrit de ce texte se trouve à la Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 10515.

55. B. N. Fonds Clairambault, 986.

56. Cf. Frédéric LACHÈVRE, *Mélanges,* pp. 60-81.

57. LA BRUYÈRE, *Caractères,* chap. XVI, part. 11, éd. Hachette, p. 322.

58. LA MOTHE LE VAYER, *Dialogues d'Orasius Tubero,* éd. 1716, t. I, p. 5.

59. *Justine,* éd. 1797, t. VII, p. 37,

60. *Ibid.,* p. 17.

61. Un exemple d'internement pour libertinage est fourni par le cas célèbre de l'abbé de Montcrif : « Il est très somptueux en carrosses, chevaux, repas, billets de loterie, bâtiments, ce qui lui a fait contracter 70 000 livres de dettes... Il aime beaucoup le confessionnal et passionnément la direction des femmes jusqu'au point de donner des soupçons à quelques maris... Il est l'homme le plus processif, il a plusieurs procureurs dans les tribunaux... En voilà malheureusement trop pour manifester le dérangement général de son esprit, qu'il a la cervelle entièrement tournée. » (Arsenal, ms. 11811. Cf. également 11498, 11537, 11765, 12010, 12499.)

62. Arsenal, ms. 12692.

63. On pourrait décrire les lignes générales de l'existence correctionnaire d'après des vies comme celles d'Henri-Louis de Loménie (cf. JACOBÉ, *Un internement sous le grand roi,* Paris, 1929), ou de l'abbé Blache dont le dossier se trouve à l'Arsenal, ms. 10526 ; cf. 10588, 10592, 10599, 10614.

CHAPITRE IV

Expériences de la folie

Depuis la création de l'Hôpital général, depuis l'ouverture, en Allemagne et en Angleterre, des premières maisons de correction, et jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle, l'âge classique enferme. Il enferme les débauchés, les pères dissipateurs, les fils prodigues, les blasphémateurs, les hommes qui « cherchent à se défaire », les libertins. Et dessine à travers tant de rapprochements et ces étranges complicités, le profil de son expérience propre de la déraison.

Mais dans chacune de ces cités, on trouve, de plus, toute une population de fous. La dixième partie environ des arrestations qu'on opère à Paris pour l'Hôpital général concerne des « insensés », des hommes « en démence ». des gens à « l'esprit aliéné », des « personnes devenues tout à fait folles[1] ». Entre eux et les autres, aucun signe d'une différence. À suivre le fil des registres, on dirait qu'une même sensibilité les repère, qu'un même geste les écarte. Laissons au jeu des archéologies médicales le soin de déterminer s'il fut malade ou non, aliéné ou criminel, tel qui est entré à l'hôpital pour « le dérangement de ses mœurs » ou tel autre qui a « maltraité sa femme » et voulu plusieurs fois se défaire. Pour poser ce problème, il faut accepter toutes les déformations qu'impose notre regard rétrospectif. Nous croyons volontiers que c'est pour avoir méconnu la *nature* de la folie en restant aveugle à ses signes positifs, qu'on lui a appliqué les formes les plus générales, les plus indifférenciées de l'internement. Et par là nous nous empêchons de voir ce que cette « méconnaissance » — ou du moins

ce qui est tel pour nous — comporte en réalité de conscience explicite. Car le problème réel est précisément de déterminer le contenu de ce jugement qui, sans établir *nos* distinctions, expatrie de la même manière ceux que nous aurions soignés et ceux que nous aurions aimé condamner. Il ne s'agit pas de repérer l'erreur qui a autorisé pareille *confusion*, mais de bien suivre la *continuité* que notre manière de juger a maintenant rompue. C'est au bout de cent cinquante ans de renfermement qu'on a cru s'apercevoir que parmi ces visages prisonniers, il y avait des grimaces singulières, des cris qui invoquaient une autre colère et appelaient une autre violence. Mais pendant tout l'âge classique, il n'y a qu'un internement ; dans toutes ces mesures prises, et d'un extrême à l'autre, se cache une expérience homogène.

Un mot la signale — la symbolise presque — qui est un des plus fréquents de ceux qu'on a l'occasion de rencontrer sur les livres de l'internement : celui de « furieux ». « Fureur », nous le verrons, est un terme technique de la jurisprudence et de la médecine ; il désigne très précisément une des formes de la folie. Mais dans le vocabulaire de l'internement, il dit tout ensemble beaucoup plus et beaucoup moins ; il fait allusion à toutes les formes de violence qui échappent à la définition rigoureuse du crime, et à son assignation juridique : ce qu'il vise, c'est une sorte de région indifférenciée du désordre — désordre de la conduite et du cœur, désordre des mœurs et de l'esprit — tout le domaine obscur d'une rage menaçante qui apparaît en deçà d'une condamnation possible. Notion confuse pour nous, peut-être, mais suffisamment claire alors pour dicter l'impératif policier et moral de l'internement. Enfermer quelqu'un en disant de lui que c'est un « furieux », et sans avoir à préciser s'il est malade ou criminel — c'est là un des pouvoirs que la raison classique s'est donné à elle-même, dans l'expérience qu'elle a fait de la déraison.

Ce pouvoir a un sens positif : quand le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècle internent la folie au même titre que la débauche ou le libertinage, l'essentiel n'est pas qu'ils

la méconnaissent comme maladie, mais qu'ils la perçoivent sur un autre ciel.

*

Il y aurait pourtant danger à simplifier. Le monde de la folie n'était pas uniforme à l'âge classique. Il ne serait pas faux, mais partiel de prétendre que les fous étaient traités, purement et simplement, comme des prisonniers de police.

Certains ont un statut spécial. À Paris, un hôpital se réserve le droit de traiter les pauvres qui ont perdu la raison. Tant qu'on espère encore guérir un aliéné, il peut être reçu à l'Hôtel-Dieu. Là on lui donnera les soins coutumiers : saignées, purgations, et dans certains cas, vésicatoires et bains[2]. C'était une vieille tradition, puisque, au Moyen Âge déjà, on avait dans ce même Hôtel-Dieu réservé des places pour les fous. Les « fantastiques et frénétiques » étaient enfermés dans des sortes de couchettes closes sur les parois desquelles on avait pratiqué « deux fenêtres pour voir et donner[3] ». À la fin du XVIII^e siècle, lorsque Tenon rédige ses *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, on avait groupé les fous dans deux salles : celle des hommes, la salle Saint-Louis, comportait deux lits à une place et 10 qui pouvaient recevoir simultanément 4 personnes. Devant ce grouillement humain, Tenon s'inquiète (c'est l'époque où l'imagination médicale a prêté à la chaleur des pouvoirs maléfiques, en attribuant au contraire des valeurs physiquement et moralement curatives à la fraîcheur, à l'air vif, à la pureté des campagnes) : « Comment se procurer un air frais dans des lits où on couche 3 ou 4 fous qui se pressent, s'agitent, se battent[4] ?... » Pour les femmes, ce n'est pas une salle à proprement parler qui leur a été réservée ; on a édifié dans la grande chambre des fiévreuses une mince cloison, et ce réduit groupe six grands lits à quatre places, et huit petits. Mais si, au bout de quelques semaines, on n'est pas parvenu à vaincre le mal, on dirige les hommes vers Bicêtre, les femmes vers la Salpêtrière, Au total, et pour l'ensemble de la population de Paris et de ses environs, on a donc

prévu 74 places pour les fous à soigner — 74 places constituant l'antichambre avant un internement qui signifie justement la chute hors d'un monde de la maladie, des remèdes et de l'éventuelle guérison.

À Londres également, Bethléem est réservé à ceux qu'on appelle les « lunatiques ». L'hôpital avait été fondé au milieu du XIII^e^ siècle, et, en 1403 déjà, on y signale la présence de 6 aliénés qu'on maintient avec des chaînes et des fers ; il y en a 20 en 1598. Lors des agrandissements de 1642 ; on construit 12 nouvelles chambres, dont 8 sont expressément destinées aux insensés. Après la reconstruction de 1676, l'hôpital peut contenir entre 120 et 150 personnes. Il est maintenant réservé aux fous : les deux statues de Gibber en portent témoignage[5]. On n'accepte pas les lunatiques « considérés comme incurables[6] », et ceci jusqu'en 1733 où l'on construira pour eux dans l'enceinte même de l'hôpital deux bâtiments spéciaux. Les internés reçoivent des soins réguliers — plus exactement saisonniers : les grandes médications ne sont appliquées qu'une fois par an, et pour tous à la fois, à l'époque du printemps. T. Monro, qui était médecin à Bethléem depuis 1783, a donné les grandes lignes de sa pratique au Comité d'enquête des Communes : « Les malades doivent être saignés au plus tard à la fin du mois de mai, selon le temps qu'il fait ; après la saignée, ils doivent prendre des vomitifs, une fois par semaine, pendant un certain nombre de semaines. Après quoi, nous les purgeons. Cela fut pratiqué pendant des années avant mon temps, et me fut transmis par mon père ; je ne connais pas de meilleure pratique[7]. »

Il serait faux de considérer que l'internement des insensés au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle est une mesure de police qui ne pose pas de problèmes, ou qui manifeste pour le moins une insensibilité uniforme au caractère pathologique de l'aliénation. Même dans la pratique monotone de l'internement, la folie a une fonction variée. Elle est déjà en porte-à-faux à l'intérieur de ce monde de la déraison qui l'enveloppe dans ses murs et l'obsède de son universalité. Car s'il est vrai que, dans certains hôpitaux, les fous ont une place réservée, qui leur

assure un statut quasi médical, la plus grande partie d'entre eux réside dans des maisons d'internement, et y mène à peu de chose près une existence de correctionnaires.

Si rudimentaires que soient les soins médicaux accordés aux insensés de l'Hôtel-Dieu ou de Bethléem, ils sont pourtant la raison d'être, ou du moins la justification de leur présence dans ces hôpitaux. En revanche, il n'en est pas question dans les différents bâtiments de l'Hôpital générai. Les règlements avaient prévu un seul médecin qui devait résider à la Pitié, avec obligation de visiter deux fois par semaine chacune des maisons de l'Hôpital[8]. Il ne pouvait s'agir que d'un contrôle médical à distance qui n'était pas destiné à soigner les internés en tant que tels, mais seulement ceux qui tombaient malades : preuve suffisante que les fous internés n'étaient pas considérés comme malades du seul fait de leur folie. Dans son *Essai sur la topographie physique et médicale de Paris*, qui date de la fin du XVIII^e^ siècle, Audin Rouvière explique comment « l'épilepsie, les humeurs froides, la paralysie donnent entrée dans la maison de Bicêtre ; mais... leur guérison n'est tentée par aucun remède... Ainsi un enfant de dix à douze ans, admis dans cette maison souvent pour des convulsions nerveuses qui sont réputées épileptiques, prend au milieu de véritables épileptiques la maladie dont il n'est pas atteint, et n'a dans la longue carrière dont son âge lui ouvre la perspective, d'autre espoir de guérison que les efforts rarement complets de la nature ». Quant aux fous ils « sont jugés incurables lorsqu'ils arrivent à Bicêtre et n'y reçoivent aucun traitement... Malgré la nullité du traitement pour les fous, ... plusieurs d'entre eux recouvrent la raison[2] ». En fait, cette absence de soins médicaux, à la seule exception de la visite prescrite, met l'Hôpital général à peu près dans la même situation que toute prison. Les règles qu'on y impose sont en somme celles que prescrit l'ordonnance criminelle de 1670 pour le bon ordre de toutes les maisons d'emprisonnement : « Voulons que les prisons soient sûres et disposées en sorte que la santé des prisonniers n'en puisse être incommodée. Enjoignons aux

geôliers et guichetiers de visiter les prisonniers enfermés dans les cachots au moins une fois chacun jour, et de donner avis à nos procureurs de ceux qui seront malades pour être visités par les médecins et chirurgiens des prisons s'il y en a[10]. »

S'il y a un médecin à l'Hôpital général, ce n'est pas qu'on ait conscience d'y enfermer des malades, c'est qu'on redoute la maladie chez ceux qui sont déjà internés. On craint la fameuse « fièvre des prisons ». En Angleterre, on aimait à citer le cas de prisonniers qui avaient contaminé leurs juges pendant les sessions du tribunal, on rappelait que des internés, après leur libération, avaient transmis à leurs familles le mal contracté là-bas[11] : « On a des exemples, assure Howard, de ces effets funestes sur des hommes accumulés dans des antres ou des tours, où l'air ne peut se renouveler... Cet air putréfié peut corrompre le cœur d'un tronc de chêne où il ne pénètre qu'au travers de l'écorce et du bois[12]. » Les soins médicaux se greffent sur la pratique de l'internement pour en prévenir certains effets ; ils n'en constituent ni le sens, ni le projet.

L'internement n'est pas un premier effort vers une hospitalisation de la folie, sous ses divers aspects morbides. Il constitue plutôt une homologation des aliénés à tous les autres correctionnaires, comme en témoignent ces étranges formules juridiques, qui ne confient pas les insensés aux soins de l'hôpital, mais les condamnent à y séjourner. On trouve sur les registres de Bicêtre des mentions comme celle-ci : « Transféré de la Conciergerie en vertu d'un arrêt du Parlement qui le condamne à être détenu et enfermé à perpétuité au château de Bicêtre et y être traité comme les autres insensés[13]. » Être traité comme les autres insensés : cela ne signifie pas subir un traitement médical[14] ; mais suivre le régime de la correction, en pratiquer les exercices, et obéir aux lois de sa pédagogie. Des parents qui avaient mis leur fils à la Charité de Senlis à cause de ses « fureurs » et des « désordres de son esprit », demandent son transfert à Saint-Lazare, « n'ayant point en dessein de faire périr leur fils, lorsqu'ils ont sollicité un ordre pour le faire enfermer, mais seulement de le corriger et de

ramener son esprit presque perdu[15] ». L'internement est destiné à corriger, et si tant est qu'on lui fixe un terme, ce n'est pas celui de la guérison, mais celui, plutôt, d'un sage repentir. François-Marie Bailly, « clerc tonsuré, minoré, musicien organiste » est en 1772 « transféré des prisons de Fontainebleau à Bicêtre par ordre du Roi, portant qu'il y sera enfermé trois ans ». Puis intervient une nouvelle sentence de la Prévôté, le 20 septembre 1773, « portant de garder ledit Bailly, parmi les faibles d'esprit, jusqu'à parfaite résipiscence[16] ». Le temps qui scande et limite l'internement n'est jamais que le temps moral des conversions et de la sagesse, le temps pour le châtiment d'accomplir son effet.

Il n'est pas étonnant que les maisons d'internement aient l'allure de prisons, que souvent même les deux institutions aient été confondues, au point qu'on ait réparti assez indifféremment les fous dans les unes et les autres. Lorsqu'en 1806 un comité est chargé d'étudier la situation des « pauvres lunatiques en Angleterre », il dénombre 1 765 fous dans les *workhouses,* 113 dans les maisons de correction[17]. Il y en avait sans doute bien davantage dans le courant du XVIII^e^ siècle, puisque Howard évoque, comme un fait qui n'est pas rare, ces prisons « où l'on enferme les idiots et les insensés, parce qu'on ne sait où les confiner ailleurs, loin de la société qu'ils attristent ou qu'ils troublent. Ils servent à l'amusement cruel des prisonniers et des spectateurs oisifs, dans les occasions qui rassemblent beaucoup de gens. Souvent, ils inquiètent, ils effrayent ceux qui sont enfermés avec eux. On n'en prend aucun soin[18] ». En France, il est fréquent également de rencontrer des fous dans les prisons : à la Bastille, d'abord ; puis en province, on en trouve à Bordeaux, au fort du Hâ, à la maison de force de Rennes, dans les prisons d'Amiens, d'Angers, de Caen, de Poitiers[19]. Dans la plupart des hôpitaux généraux, les insensés sont mélangés, sans distinction aucune, à tous les autres pensionnaires ou internés ; seuls les plus agités sont mis dans des loges qui leur sont réservées : « Dans tous les hospices ou hôpitaux, on a abandonné aux aliénés des bâtiments, vieux, délabrés, humides, mal distribués, et nullement

construits pour leur destination, excepté quelques loges, quelques cachots bâtis exprès ; les furieux habitent ces quartiers séparés ; les aliénés tranquilles, les aliénés dits incurables sont confondus avec les indigents, les pauvres. Dans un petit nombre d'hospices où l'on enferme des prisonniers dans le quartier appelé quartier de force, ces internés habitent avec les prisonniers et sont soumis au même régime[20]. »

Tels sont les faits, dans ce qu'ils ont de plus schématique. À les rapprocher, et à les grouper selon leurs signes de ressemblance, on a l'impression que deux expériences de la folie se juxtaposent au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle. Les médecins de l'époque suivante n'ont guère été sensibles qu'au « pathétique » général de la situation des aliénés : partout, ils ont perçu la même misère, partout la même incapacité à guérir. Pour eux, aucune différence entre les emplois de Bicêtre et les salles de l'Hôtel-Dieu, entre Bethléem et un quelconque *workhouse.* Et pourtant, il y a un fait irréductible : dans certains établissements, on ne reçoit des fous que dans la mesure où ils sont théoriquement curables ; dans d'autres, on ne les reçoit que pour s'en délivrer ou pour les redresser. Sans doute, les premiers sont les moins nombreux, et les plus restreints : il y a moins de 80 fous à l'Hôtel-Dieu ; il y en a plusieurs centaines, un millier peut-être à l'Hôpital général. Mais aussi déséquilibrées qu'elles puissent être dans leur extension et leur importance numérique, ces deux expériences ont chacune leur individualité. L'expérience de la folie, comme maladie, pour restreinte qu'elle est, ne peut être niée. Elle est paradoxalement contemporaine d'une autre expérience dans laquelle la folie relève de l'internement, du châtiment, de la correction. C'est cette juxtaposition qui fait problème ; c'est elle sans doute qui peut aider à comprendre quel était le statut du fou dans le monde classique et à définir le mode de perception qu'on en avait.

*

On est tenté par la solution la plus simple : résoudre cette juxtaposition dans une durée implicite, dans le temps imperceptible d'un progrès. Les insensés de l'Hôtel-Dieu, les lunatiques de Bethléem seraient ceux qui ont déjà reçu le statut des malades. Mieux, et plus tôt que les autres, on les aurait reconnus et isolés, et, en leur faveur, on aurait institué un traitement hospitalier qui semble préfigurer déjà celui que le XIX^e^ siècle devait accorder de plein droit à tous les malades mentaux. Quant aux autres — à ceux qu'on rencontre indifféremment dans les hôpitaux généraux, les *workhouses,* les maisons de correction ou les prisons, on incline aisément à penser qu'il s'agit de toute une série de malades qui n'ont pas encore été repérés par une sensibilité médicale tout juste naissante à ce moment-là. On aime à penser que de vieilles croyances, ou des appréhensions propres au monde bourgeois enferment les aliénés dans une définition de la folie qui les assimile confusément aux criminels ou à toute la classe mêlée des asociaux. C'est un jeu, auquel se prêtent avec plaisir les médecins-historiens, de reconnaître sur les registres mêmes de l'internement, et à travers l'approximation des mots, les solides catégories médicales entre lesquelles la pathologie a réparti, dans l'éternité du savoir, les maladies de l'esprit. Les « illuminés » et « visionnaires » correspondent sans doute à nos hallucinés — « visionnaire s'imaginant avoir des apparitions célestes », « illuminé à révélation » — les débiles et certains qui sont atteints de démence organique ou sénile, sont probablement désignés sur les registres comme des « imbéciles » — « imbécile par d'horribles débauches de vin », « imbécile parlant toujours, se disant empereur des Turcs et Pape », « imbécile sans aucun espoir de retour » — ce sont aussi des formes de délire qu'on rencontre, caractérisées surtout par leur côté de pittoresque absurde — « particulier poursuivi par des gens qui veulent le tuer », « faiseur de projets à tête fêlée » ; « homme électrisé continuellement et à qui on transmet les idées d'autrui » ; « espèce de fol qui veut présenter des mémoires au Parlement[21] ».

Pour les médecins[22], il est d'un grand poids, et d'un précieux réconfort, de pouvoir constater qu'il y a toujours eu des hallucinations sous le soleil de la folie, toujours des délires dans les discours de la déraison, et qu'on retrouve les mêmes angoisses dans tous ces cœurs sans repos. C'est que la médecine mentale en reçoit les premières cautions de son éternité ; et s'il lui était donné d'avoir mauvaise conscience, elle serait rassurée, sans doute, de reconnaître que l'objet de sa quête était là, qui à travers le temps l'attendait. Et puis, pour celui-là même qui viendrait à s'inquiéter du sens de l'internement et de la manière dont il a pu s'inscrire dans les institutions de la médecine, n'est-il pas réconfortant de songer que de toutes façons, c'étaient des fous qu'on enfermait, et que dans cette obscure pratique se cachait déjà ce qui prend pour nous figure d'une justice médicale immanente ? Aux insensés qu'on internait, il ne manquait guère que le nom de malades mentaux et le statut médical qu'on accordait aux plus visibles, aux mieux reconnus d'entre eux. En procédant à pareille analyse, on acquiert à bon marché une conscience heureuse en ce qui concerne d'une part la justice de l'histoire, de l'autre, l'éternité de la médecine. La médecine est vérifiée par une pratique pré-médicale ; et l'histoire justifiée par une sorte d'instinct social, spontané, infaillible et pur. Il suffit d'ajouter à ces postulats une stable confiance dans le progrès pour n'avoir plus qu'à dessiner l'obscur cheminement qui va de l'internement — diagnostic silencieux porté par une médecine qui n'a pas encore trouvé à se formuler — jusqu'à l'hospitalisation dont les premières formes au XVIII^e^ siècle anticipent déjà sur le progrès et en indiquent symboliquement le terme.

Mais le malheur a voulu que les choses soient plus compliquées ; et d'une façon générale que l'histoire de la folie ne puisse, en aucun cas, servir de justification, et comme de science d'appoint, à la pathologie des maladies mentales. La folie, dans le devenir de sa réalité historique, rend possible, à un moment donné, une connaissance de l'aliénation en un style de positivité qui la cerne comme maladie mentale ; mais ce n'est pas cette connaissance qui

forme la vérité de cette histoire, et l'anime secrètement dès son origine. Et si, pendant un temps, nous avons pu croire que cette histoire s'y achevait, c'est pour n'avoir pas reconnu que jamais la folie, comme domaine d'expérience, ne s'épuisait dans la connaissance médicale ou paramédicale qu'on pouvait en prendre. Et pourtant le fait de l'internement en lui-même pourrait en servir de preuve.

Il faut revenir un instant à ce qu'a pu être le personnage du fou avant le XVII^e^ siècle. On a tendance à croire qu'il n'a reçu son indice individuel que d'un certain humanitarisme médical, comme si la figure de son individualité ne pouvait jamais être que pathologique. En fait, bien avant qu'il ait reçu le statut médical que lui a donné le positivisme, le fou avait acquis — c'était au Moyen Âge déjà — une sorte de densité personnelle. Individualité du personnage, sans doute, plus que du malade. Le fou que simule Tristan, le « dervé » qui apparaît dans le *Jeu de la Feuillée* ont déjà des valeurs assez singulières pour constituer des rôles et prendre place parmi les paysages les plus familiers. Le fou n'a pas eu besoin des déterminations de la médecine pour accéder à son royaume d'individu. Le cerne dont l'a entouré le Moyen Âge y a suffi. Mais cette individualité n'est restée ni stable ni tout à fait immobile. Elle s'est défaite, et, en quelque manière, réorganisée, au cours de la Renaissance. Dès la fin du Moyen Âge elle s'est trouvée désignée à la sollicitude d'un certain humanisme médical. Sous quelle influence ? Il n'est pas impossible que l'Orient et la pensée arabe aient joué là un rôle déterminant. Il semble en effet qu'on ait fondé assez tôt dans le monde arabe de véritables hôpitaux réservés aux fous : peut-être à Fez dès le VII^e^ siècle[23], peut-être aussi à Bagdad vers la fin du XII^e^[24], très certainement au Caire dans le courant du siècle suivant ; on y pratique une sorte de cure d'âme dans laquelle interviennent la musique, la danse, les spectacles et l'audition de récits merveilleux ; ce sont des médecins qui dirigent la cure, et décident de l'interrompre quand ils la considèrent réussie[25]. En tout cas, ce n'est peut-être pas un hasard si les premiers hôpitaux d'insensés en

Europe ont été précisément fondés vers le début du XV^e^ siècle en Espagne. Il est significatif aussi que ce soient les Frères de la Merci, très familiers avec le monde arabe puisqu'ils pratiquent le rachat des captifs, qui aient ouvert l'hôpital de Valence : l'initiative en avait été prise par un frère de cette religion, en 1409 ; des laïcs, de riches commerçants surtout, dont Lorenzo Salou, s'étaient chargés de réunir les fonds[26]. Puis ce fut en 1425 la fondation de cet hôpital de Saragosse dont Pinel, près de quatre siècles plus tard, devait encore admirer la sage ordonnance : les portes largement ouvertes aux malades de tous les pays, de tous les gouvernements, de tous les cultes, comme en fait foi l'inscription *urbis et orbis* ; cette vie de jardin qui rythme l'égarement des esprits par la sagesse saisonnière « des moissons, du treillage, des vendanges, de la cueillette des olives[27] ». Toujours en Espagne, il y aura encore Séville (1436), Tolède (1483), Valladolid (1489). Tous ces hôpitaux ont un caractère médical dont étaient dépourvus sans doute les Dollhäuse qui existaient déjà en Allemagne[28] ou la célèbre maison de la Charité d'Uppsala[29]. Toujours est-il que partout en Europe, on voit apparaître, à peu près à cette même époque, des institutions d'un type nouveau, comme la *Casa di maniaci* à Padoue (vers 1410) ou l'asile de Bergame[30]. Dans les hôpitaux, on commence à réserver des salles aux insensés ; c'est au début du XV^e^ siècle qu'on signale la présence de fous à l'hôpital de Bethléem, qui avait été fondé au milieu du XIII^e^ siècle et confisqué par la couronne en 1373. À la même époque en Allemagne, on signale des locaux qui sont spécialement destinés aux insensés : d'abord le Narrhäuslein de Nuremberg[31], puis eh 1477, on construit dans l'hôpital de Francfort un bâtiment pour les aliénés et les *ungehorsame Kranke*[32] ; et à Hambourg on mentionne en 1376 une *cista stolidorum* qu'on appelle aussi *custodia fatuorum*[33]. Une preuve encore du statut singulier qu'acquiert le fou, à la fin du Moyen Âge, c'est l'étrange développement de la colonie de Gheel : pèlerinage fréquenté sans doute dès le X^e^ siècle, constituant un village où le tiers de la population est composé d'aliénés.

Présent dans la vie quotidienne du Moyen Âge, et familier à son horizon social, le fou, à la Renaissance, est reconnu sur un autre mode, regroupé, en quelque sorte, selon une nouvelle unité spécifique : cerné par une pratique sans doute ambiguë qui l'isole du monde sans lui donner exactement un statut médical. Il devient l'objet d'une sollicitude et d'une hospitalité qui le concernent, lui précisément et nul autre de la même façon. Or, ce qui caractérise le XVII^e^ siècle, ce n'est pas qu'il ait avancé, plus ou moins vite, sur le chemin qui conduit à la reconnaissance du fou, et par là à la connaissance scientifique qu'on peut en prendre ; c'est au contraire qu'il se soit mis à le distinguer avec moins de clarté ; il l'a, en quelque sorte, résorbé en une masse indifférenciée. Il a brouillé les lignes d'un visage qui s'était déjà individualisé depuis des siècles. Par rapport au fou des Narrtürmer et des premiers asiles d'Espagne, le fou de l'âge classique enfermé avec les, vénériens, les débauchés, les libertins, les homosexuels, a perdu les indices de son individualité ; il se dissipe dans une appréhension générale de la déraison. Étrange évolution d'une sensibilité qui semble perdre la finesse de son pouvoir différenciateur et rétrograder vers des formes plus massives de la perception. La perspective devient plus uniforme. On dirait qu'au milieu des asiles du XVII^e^ siècle, le fou se perd parmi les grisailles, au point qu'il est difficile d'en suivre la trace, jusqu'au mouvement de réforme qui précède de peu la Révolution

De cette « involution », le XVII^e^ siècle peut donner bien des signes, et dans le cours même de son développement. On peut saisir sur le vif l'altération que subissent avant la fin du siècle des établissements qui à l'origine semblent avoir été plus ou moins complètement destinés aux fous. Lorsque les Frères de la Charité s'installent à Charenton, le 10 mai 1645, il s'agit d'établir un hôpital qui doit recevoir les pauvres malades, et parmi eux les insensés. Charenton ne se distingue en rien des hôpitaux de la Charité, tels qu'ils n'ont cessé de se multiplier en Europe depuis la fondation en 1640 de l'ordre Saint-Jean de Dieu. Mais avant la fin du XVII^e^ siècle, on ajoute aux bâtiments principaux qui

sont destinés à tous ceux qu'on enferme : correctionnaires, fous, pensionnaires par lettres de cachet. En 1720, il est fait mention, pour la première fois, dans un capitulaire, d'une « maison de réclusion[34] » ; elle devait exister depuis quelque temps déjà, puisque cette année-là, il y avait en dehors des malades eux-mêmes, un total de 120 pensionnaires : toute une population dans laquelle les aliénés viennent à se perdre. L'évolution fut plus rapide encore à Saint-Lazare. S'il faut en croire ses premiers hagiographes, saint Vincent de Paul aurait hésité, pendant un certain temps, à prendre en charge, pour sa Congrégation, cette ancienne léproserie. Un argument l'aurait finalement décidé : la présence dans le « prieuré » de quelques insensés, auxquels il aurait souhaité de pouvoir accorder ses soins[35]. Ôtons au récit ce qu'il peut comporter d'intention volontairement apologétique, et ce qu'on peut prêter au saint, par rétrospection, de sentiments humanitaires. Il est possible, sinon probable, qu'on ait voulu tourner certaines difficultés touchant à l'attribution de cette léproserie et de ses biens considérables, qui appartenaient toujours aux chevaliers de Saint-Lazare, en en faisant un hôpital pour les « pauvres insensés ». Mais très vite, on le convertit en « Maison de Force pour les personnes détenues par ordre de Sa Majesté[36] » ; et les insensés qui s'y trouvaient en séjour, passèrent, du fait même, au régime correctionnaire. Pontchartrain le sait bien, qui écrit au lieutenant d'Argenson, le 10 octobre 1703 : « Vous savez que ces Messieurs de Saint-Lazare sont depuis longtemps accusés de tenir les prisonniers avec beaucoup de dureté, et même d'empêcher que ceux qui y sont envoyés comme faibles d'esprit ou pour leurs mauvaises mœurs ne fassent connaître leur meilleur état à leurs parents afin de les garder plus longtemps[37]. » Et c'est bien un régime de prison qu'évoque l'auteur de la *Relation sommaire* quand il évoque la promenade des insensés : « Les frères servants, ou anges gardiens des aliénés les mènent promener dans la cour de la maison l'après-dînée des jours ouvriers et les conduisent tous ensemble, le bâton à la main, comme on fait un troupeau de

moutons, et si quelques-uns s'écartent le moins du monde de la troupe, ou ne peuvent aller si vite que les autres, on les frappe à coups de bâton, d'une manière si rude qu'on en a vu qui s'étaient estropiés, et d'autres qui ont eu la tête cassée et sont morts dès coups qu'ils ont reçus[38]. »

On pourrait croire qu'il n'y a là qu'une certaine logique propre à l'internement des fous, dans la mesure où il échappe à tout contrôle médical : il vire alors, selon toute nécessité, à l'emprisonnement. Mais il semble qu'il s'agisse de tout autre chose qu'une sorte de fatalité administrative ; car ce ne sont pas seulement les structures et les organisations qui sont impliquées, mais la conscience que l'on prend de la folie. C'est elle qui subit un décalage, et ne parvient plus à percevoir un asile d'insensés comme un hôpital, mais tout au plus comme une maison de correction. Quand on crée un quartier de force à la Charité de Senlis, en 1675, il est dit d'emblée qu'on le réserve « aux fous, aux libertins et autres que le gouvernement du Roi fait enfermer[39] ». C'est d'une manière très concertée qu'on fait passer le fou du registre de l'hôpital à celui de la correction, et, laissant s'effacer ainsi les signes qui le distinguaient, on l'enveloppe dans une expérience morale de la déraison qui est d'une qualité tout autre. Qu'il suffise d'apporter le témoignage d'un seul exemple. On avait reconstruit Bethléem dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle ; en 1703, Ned Ward fait dire à l'un des personnages de son *London Spy* : « Vraiment, je pense que ce sont des fous qui ont construit un bâtiment si coûteux pour des cervelles fêlées (*for a crack brain society*). J'ajoute que c'est bien dommage qu'un si beau bâtiment ne soit pas habité par des gens qui auraient conscience de leur bonheur[40]. » Ce qui s'est produit entre la fin de la Renaissance et l'apogée de l'âge classique, ce n'est donc pas seulement une évolution des institutions ; c'est une altération dans la conscience de la folie ; ce sont les asiles d'internement, les maisons de force et de correction qui représentent désormais cette conscience.

Et s'il peut y avoir quelque paradoxe à trouver à une même époque des fous dans des salles d'hôpital, et des insensés parmi des correctionnaires et des prisonniers, ce n'est en aucune façon le signe d'un progrès en voie d'accomplissement — d'un progrès allant de la prison à la maison de santé, de l'incarcération à la thérapeutique. En fait, les fous qui sont à l'hôpital désignent, tout au long de l'âge classique, un état de choses dépassé ; ils renvoient à cette époque — depuis la fin du Moyen Âge jusqu'à la Renaissance — où le fou était reconnu et isolé comme tel, même en dehors d'un statut médical précis. Au contraire les fous des hôpitaux généraux, des *workhouses,* des *Zuchthaüsern* renvoient à une certaine expérience de la déraison qui est rigoureusement contemporaine de l'âge classique. S'il est vrai qu'il y a un décalage chronologique entre ces deux manières de traiter les insensés, ce n'est pas l'hôpital qui appartient à la couche géologique la plus récente ; il forme au contraire une sédimentation archaïque. La preuve en est qu'il n'a cessé d'être attiré vers les maisons d'internement par une sorte de gravitation et qu'il a été comme assimilé au point d'être presque entièrement confondu avec elles. Du jour où Bethléem, hôpital pour les lunatiques curables, fut ouvert à ceux qui ne l'étaient pas (1733), il ne présenta plus de différence notable avec nos hôpitaux généraux, ou n'importe laquelle des maisons de correction. Saint-Luke, lui-même, bien que tardivement fondé, en 1751, pour doubler Bethléem, n'échappe pas à cette attraction du style correctionnaire. Lorsque Tuke, à la fin du siècle, en fera la visite, il notera sur le carnet où il relate ce qu'il a pu observer : « Le surintendant n'a jamais trouvé grand avantage à la pratique de la médecine... Pense que la séquestration et la contrainte peuvent être imposées avantageusement à titre de punition, et d'une façon générale estime que la peur est le principe le plus efficace pour réduire les fous à une conduite ordonnée[41]. »

C'est permuter les données du problème que d'analyser l'internement, comme on le fait d'une manière traditionnelle, en mettant au compte du passé

tout ce qui touche encore à un emprisonnement, et au compte d'un avenir en formation ce qui laisse déjà présager l'hôpital psychiatrique. En fait, les fous ont été, peut-être sous l'influence de la pensée et de la science arabes, placés dans des établissements qui leur étaient spécialement destinés » et dont certains, surtout dans l'Europe méridionale, se rapprochaient assez des hôpitaux pour qu'ils y fussent traités au moins partiellement comme des malades. De ce statut, acquis depuis longtemps, certains hôpitaux vont témoigner à travers l'âge classique, jusqu'au temps de la grande réforme. Mais autour de ces institutions témoins, le XVII^e^ siècle instaure une expérience nouvelle, dans laquelle la folie noue des parentés inconnues avec des figures morales et sociales qui lui étaient encore étrangères,

Il ne s'agit pas ici d'établir une hiérarchie, ni de montrer que l'âge classique a été en régression par rapport au XVI^e^ siècle dans la connaissance qu'il a prise de la folie. Nous le verrons, les textes médicaux du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle suffiraient à prouver le contraire. Il s'agit seulement, en dégageant les chronologies et les successions historiques de toute perspective de « progrès », en restituant à l'histoire de l'expérience un mouvement qui n'emprunte rien à la finalité de la connaissance ou à l'orthogenèse du savoir — il s'agit de laisser apparaître le dessein et les structures de cette expérience de la folie, telle que le classicisme l'a faite réellement. Cette expérience n'est ni en progrès, ni en retard par rapport à une autre. S'il est possible de parler d'une chute du pouvoir de discrimination dans la perception de la folie, s'il est possible de dire que le visage de l'insensé tend à s'effacer, ce n'est là ni un jugement de valeur, ni même l'énoncé purement négatif d'un déficit de la connaissance ; c'est une manière, tout extérieure encore, d'approcher une expérience très positive de la folie — expérience qui, en ôtant au fou la précision d'une individualité et d'une stature où l'avait caractérisé la Renaissance, l'englobe dans une expérience nouvelle, et lui prépare, au-delà du champ de notre expérience

coutumière, un visage nouveau : celui-là même où la naïveté de notre positivisme croit reconnaître la nature de toute folie.

*

L'hospitalisation juxtaposée à l'internement doit nous alerter sur l'indice chronologique qui est propre à ces deux formes institutionnelles et démontrer avec assez de clarté que l'hôpital n'est pas la vérité prochaine de la maison de correction. Il n'en reste pas moins que, dans l'expérience globale de la déraison à l'âge classique, ces deux structures se maintiennent ; si l'une est plus neuve et plus vigoureuse, l'autre n'est jamais totalement réduite. Et dans la perception sociale de la folie, dans la conscience synchronique qui l'appréhende, on doit donc retrouver cette dualité — à la fois césure et équilibre.

La reconnaissance de la folie dans le droit canon comme dans le droit romain était liée à son diagnostic par la médecine. La conscience médicale était impliquée par tout jugement d'aliénation. Dans ses *Questions médico-légales,* rédigées entre 1624 et 1650, Zacchias faisait le bilan précis de toute la jurisprudence chrétienne concernant la folie[42]. Pour toutes les causes de *dementia et rationis laesione et morbis omnibus qui rationem laedunt*, Zacchias est formel : seul le médecin peut être compétent pour juger si un individu est fou, et quel degré de capacité lui laisse sa maladie. N'est-il pas significatif, que cette obligation rigoureuse, qu'un juriste formé à la pratique du droit canon admet comme une évidence, fasse problème cent cinquante ans plus tard, avec Kant déjà[43], et qu'elle attise toute une polémique à l'époque de Heinroth puis d'Élias Régnault[44]. Cette participation médicale à l'expertise ne sera plus reconnue comme allant de soi ; il faudra l'établir à nouveaux frais. Or, pour Zacchias, la situation est encore parfaitement claire : un jurisconsulte peut reconnaître un fou à ses paroles, quand il n'est pas capable de les mettre en ordre ; il peut le reconnaître aussi à ses actions — incohérence de ses gestes, ou absurdité de ses actes civils : on aurait pu deviner que Claude était fou, à

considérer seulement qu'il avait préféré pour héritier Néron à Britannicus. Mais ce ne sont là encore que pressentiments : seul le médecin pourra les transformer en certitude. Il a à la disposition de son expérience tout un système de signalisation ; dans la sphère des passions, une tristesse continue et sans motif dénonce la mélancolie ; dans le domaine du corps, la température permet de distinguer la frénésie de toutes les formes apyrétiques de la fureur ; la vie du sujet, son passé, les jugements qu'on a pu porter sur lui depuis son enfance, tout cela soigneusement pesé peut autoriser le médecin à porter un jugement, et décréter qu'il y a ou non maladie. Mais la tâche du médecin ne s'achève pas avec cette décision ; un travail plus fin doit alors commencer. Il faut déterminer quelles sont les facultés atteintes (mémoire, imagination ou raison), de quelle manière et jusqu'à quel degré. C'est ainsi que la raison est diminuée dans la *fatuitas* ; elle est pervertie superficiellement dans les passions, profondément dans la frénésie et la mélancolie ; enfin la manie, la fureur et toutes les formes morbides du sommeil l'abolissent entièrement.

En suivant le fil de ces différentes questions, il est possible d'interroger les conduites humaines, et de déterminer dans quelle mesure on peut les mettre au compte de la folie. Il y a des cas, par exemple, où l'amour est aliénation. Avant même de faire appel à l'expert médical, le juge peut s'en douter, s'il observe dans le comportement du sujet une coquetterie excessive, une recherche perpétuelle des parures et des parfums, ou encore, s'il a l'occasion de constater sa présence dans une rue peu fréquentée où passe une jolie femme. Mais tous ces signes ne font guère qu'esquisser une probabilité : fussent-ils tous réunis, ils n'emporteraient pas encore la décision. Les marques indubitables de la vérité, c'est au médecin de les découvrir. Le sujet a-t-il perdu l'appétit et le sommeil, a-t-il les yeux creux, s'abandonne-t-il à de longs moments de tristesse ? C'est que sa raison est déjà pervertie et qu'il est atteint de cette mélancolie d'amour que Hucherius définit comme « la maladie atrabilaire d'une âme qui déraisonne, trompée par le fantôme et la fausse estimation de la beauté ». Mais

si, lorsque le malade aperçoit l'objet de sa flamme, ses yeux deviennent hagards, son pouls s'accélère et qu'il lui prend comme une grande agitation désordonnée, il doit être considéré comme irresponsable, ni plus ni moins que n'importe quel maniaque[45].

Les pouvoirs de décision sont remis au jugement médical ; lui et lui seul introduit au monde de la folie ; lui et lui seul permet de distinguer le normal de l'insensé, le criminel de l'aliéné irresponsable. Or, la pratique de l'internement est structurée selon un tout autre type ; en aucune manière elle ne s'ordonne à une décision médicale. Elle relève d'une autre conscience. La jurisprudence de l'internement est assez complexe en ce qui concerne les fous. À prendre les textes à la rigueur, il semble qu'une expertise médicale soit toujours requise : à Bethléem, on exige jusqu'en 1733, un certificat assurant que le malade peut être soigné, c'est-à-dire qu'il n'est pas un idiot de naissance ou qu'il ne se trouve pas atteint d'une infirmité permanente[46]. Aux Petites-Maisons, en revanche, on demande un certificat déclarant qu'il a été soigné en vain et que sa maladie est incurable. Les parents qui veulent placer un membre de leur famille parmi les insensés de Bicêtre doivent s'adresser au juge qui « ordonnera ensuite la visite de l'insensé par le médecin et le chirurgien, lesquels dresseront leur rapport et le déposeront au greffe[47] ». Mais derrière ces précautions administratives, la réalité est tout autre. En Angleterre, c'est le juge de paix qui prend la décision de décréter l'internement, soit qu'il ait été requis pour cela par l'entourage du sujet, soit que de lui-même il l'estime nécessaire pour le bon ordre de son district. En France, l'internement est décrété parfois par une sentence du tribunal lorsque le sujet a été convaincu d'un délit ou d'un crime[48]. Le commentaire à l'ordonnance criminelle de 1670 prévoit la folie comme fait justificatif, dont la preuve n'est admise qu'après la visite du procès ; si après information sur la vie de l'accusé, on constate le dérangement de son esprit, les juges décident qu'on doit le garder dans sa famille ou l'interner soit à l'hôpital soit dans une maison de force « pour y être traité comme les autres

insensés ». Il est très rare de voir les magistrats recourir à une expertise médicale bien que depuis 1603 on ait nommé « dans toutes les bonnes villes du royaume deux personnes de l'art de médecine et de chirurgie de la meilleure réputation, probité et expérience pour faire les visites et rapports en justice[49] ». Jusqu'en 1692, tous les internements à Saint-Lazare se sont faits sur ordre du magistrat et portent, en dehors de tout certificat médical, les signatures du premier président, du lieutenant civil, du lieutenant au Châtelet, ou des lieutenants généraux de province ; lorsqu'il s'agit de religieux, les ordres sont signés par les évêques et les chapitres. La situation se complique et se simplifie à la fois à la fin du XVII^e siècle : en mars 1667, on crée la charge de lieutenant de police[50] ; beaucoup d'internements (la plupart d'entre eux à Paris) se feront sur sa demande, et sous cette seule condition qu'elle soit contresignée par un ministre. À partir de 1692, la procédure la plus fréquente est évidemment la lettre de cachet. La famille, ou l'entourage, en fait la demande au Roi qui l'accorde et la fait décerner après signature par un ministre. Certaines de ces demandes sont accompagnées de certificats médicaux. Mais ce sont les cas les moins nombreux[51]. D'ordinaire, c'est la famille, le voisinage, le curé de la paroisse qui sont invités à donner leur témoignage. Les parents les plus proches ont le plus d'autorité pour faire valoir leurs griefs, leurs plaintes ou leurs appréhensions dans le placet par lequel ils demandent un internement. On veille autant que possible à obtenir le consentement de toute la famille, ou en tout cas à connaître les raisons de rivalité ou d'intérêt qui empêchent, le cas échéant, de réunir cette unanimité[52]. Mais il arrive que l'entourage le plus lointain, les voisins même puissent obtenir une mesure d'internement à laquelle la famille ne veut pas consentir[53]. Tant il est vrai qu'au XVII^e siècle la folie est devenue affaire de sensibilité sociale[54] ; se rapprochant par là du crime, du désordre, du scandale, elle peut être jugée, comme eux, par les formes les plus spontanées et les plus primitives de cette sensibilité.

Ce qui peut déterminer et isoler le fait de la folie, ce n'est pas tellement une science médicale qu'une conscience susceptible de scandale. Dans cette mesure les représentants de l'Église ont une situation privilégiée plus encore que les représentants de l'État pour porter un jugement de folie[55]. Lorsqu'en 1784, Breteuil limitera l'usage des lettres de cachet, et les laissera bientôt tomber en désuétude, il insistera pour que, dans la mesure du possible, l'internement n'ait pas lieu avant la procédure juridique de l'interdiction. Précaution par rapport à l'arbitraire du placet de la famille et des ordres du Roi. Mais ce n'est pas pour s'en remettre plus objectivement à l'autorité de la médecine ; c'est au contraire pour faire passer le pouvoir de décision à une autorité judiciaire qui n'a pas recours au médecin. L'interdiction, en effet, ne comporte aucune expertise médicale ; elle est une affaire à régler entièrement entre les familles et l'autorité judiciaire[56]. L'internement et les pratiques de jurisprudence qui ont pu se greffer autour de lui n'ont en aucune manière permis une emprise médicale plus rigoureuse sur l'insensé. Il semble, tout à l'inverse, qu'on ait tendu, de plus en plus, à se passer de ce contrôle médical, qui était prévu, au XVII^e^ siècle, dans le règlement de certains hôpitaux, et à « socialiser » toujours davantage le pouvoir de décision qui doit reconnaître la folie là où elle est. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on discute encore, au début du XIX^e^ siècle, comme d'une question non encore résolue, de l'aptitude des médecins à reconnaître l'aliénation et à la diagnostiquer. Ce que Zacchias, héritier de toute la tradition du droit chrétien, accordait, sans hésiter, à l'autorité de la science médicale, un siècle et demi plus tard Kant pourra le lui contester, et Régnault, bientôt, le lui refuser entièrement. Le classicisme et plus d'un siècle d'internement avaient fait le travail.

À prendre les choses au niveau du résultat, il semble qu'on ait seulement un décalage entre une théorie juridique de la folie, assez élaborée pour en discerner, avec l'aide de la médecine, les limites et les formes ; et une pratique sociale, policière presque, qui l'appréhende d'une manière massive, utilise des

formes d'internement qui ont été préparées déjà pour la répression, et néglige de suivre dans leurs subtilités des distinctions qui sont ménagées pour et par l'arbitrage judiciaire. Décalage qu'au premier regard on pourrait croire tout à fait normal, en tout cas très habituel : la conscience juridique ayant coutume d'être plus élaborée et plus fine que les structures qui doivent la servir ou les institutions dans lesquelles elle semble se réaliser. Mais ce décalage prend son importance décisive, et sa valeur particulière, si l'on songe que la conscience juridique de la folie était élaborée depuis longtemps, après s'être constituée tout au long du Moyen Âge et de la Renaissance, à travers le droit canon et les persistances du droit romain, avant que s'instaure la pratique de l'internement. Cette conscience n'anticipe pas sur elle. L'une et l'autre appartiennent à deux mondes différents.

L'une relève d'une certaine expérience de la personne comme sujet de droit, dont on analyse les formes et les obligations ; l'autre appartient à une certaine expérience de l'individu comme être social. Dans un cas, il faut analyser la folie dans les modifications qu'elle ne peut manquer d'apporter au système des obligations ; dans l'autre, il faut la prendre avec toutes les parentés morales qui en justifient l'exclusion. En tant qu'il est sujet de droit, l'homme se libère de ses responsabilités dans la mesure même où il est aliéné ; comme être social, la folie le compromet dans les voisinages de la culpabilité. Le droit raffinera donc indéfiniment son analyse de la folie ; et, en un sens, il est juste de dire que c'est sur le fond d'une expérience juridique de l'aliénation que s'est constituée la science médicale des maladies mentales. Déjà dans les formulations de la jurisprudence du XVII^e^ siècle, on voit émerger certaines des structures fines de la psychopathologie. Zacchias, par exemple, dans la vieille catégorie de la *fatuitas*, de l'imbécillité, distingue des niveaux qui semblent présager la classification d'Esquirol, et bientôt toute la psychologie des débilités mentales. Au premier rang d'un ordre décroissant, il place les « sots » qui peuvent témoigner, tester, se marier, mais non pas entrer dans les ordres, ni administrer

une charge « car ils sont comme des enfants qui approchent de la puberté ». Les imbéciles proprement dits (*fatui*) viennent après ; on ne peut leur confier aucune responsabilité ; leur esprit est au-dessous de l'âge de raison, comme des enfants de moins de sept ans. Quant aux *stolidi,* aux stupides, ce ne sont ni plus ni moins que des cailloux ; on ne peut leur autoriser aucun acte juridique, sauf peut-être le testament, si du moins ils ont encore assez de discernement pour reconnaître leurs parents[57]. Sous la pression des concepts du droit, et dans la nécessité de cerner précisément la personnalité juridique, l'analyse de l'aliénation ne cesse de s'affiner et semble anticiper sur des théories médicales qui la suivent de loin.

La différence est profonde, si on compare à ces analyses les concepts qui sont en vigueur dans la pratique de l'internement. Un terme comme celui d'imbécillité n'a de valeur que dans un système d'équivalences approchées, qui exclut toute détermination précise. À la Charité de Senlis, nous trouverons un « fou devenu imbécile », un « homme autrefois fol, à présent esprit faible et imbécile[58] » ; le lieutenant d'Argenson fait enfermer « un homme d'une rare espèce rassemblant des choses très opposées : l'apparence du bon sens en bien des choses et l'apparence d'une bête en bien d'autres[59] ». Mais il est plus curieux encore de confronter à une jurisprudence comme celle de Zacchias les très rares certificats médicaux qui accompagnent les dossiers d'internement. On dirait que rien des analyses de la jurisprudence n'a passé dans leur jugement. À propos de la fatuité, justement, on peut lire avec la signature d'un médecin, un certificat comme celui-ci : « Nous avons vu et visité le nommé Charles Dormont, et après avoir examiné son maintien, le mouvement de ses yeux, touché son pouls, et l'avoir suivi dans toutes ses allures, lui avoir fait diverses interrogations et reçu ses réponses, nous sommes unanimement convaincus que le dit Dormont avait l'esprit mal tourné et extravagant et qu'il est tombé dans une entière et absolue démence et fatuité[60]. » On a l'impression à lire ce texte, qu'il y a deux usages, presque deux niveaux d'élaboration de la

médecine, selon qu'elle est prise dans le contexte du droit, ou qu'elle doit s'ordonner à la pratique sociale de l'internement. Dans un cas, elle met en jeu les capacités du sujet de droit, et par là elle prépare une psychologie qui mêlera, dans une unité indécise, une analyse philosophique des facultés et une analyse juridique de la capacité à contracter et à s'obliger. Elle s'adresse aux structures fines de la liberté civile. Dans l'autre cas, elle met en jeu les conduites de l'homme social, et prépare ainsi une pathologie dualiste, en terme de normal et d'anormal, de sain et de morbide, que scinde en deux domaines irréductibles la simple formule : « Bon à interner. » Structure épaisse de la liberté sociale.

Ce fut un des efforts constants du XVIII^e^ siècle d'ajuster à la vieille notion juridique de « sujet de droit » l'expérience contemporaine de l'homme social. Entre elles, la pensée politique des Lumières postule à la fois une unité fondamentale et une réconciliation toujours possible par-delà tous les conflits de fait. Ces thèmes ont conduit silencieusement l'élaboration de la notion de folie, et l'organisation des pratiques qui la concernent. La médecine positiviste du XIX^e^ siècle hérite de tout cet effort de l'*Aufklärung.* Elle admettra comme déjà établi et prouvé que l'aliénation du sujet de droit peut et doit coïncider avec la folie de l'homme social, dans l'unité d'une réalité pathologique, qui est à la fois analysable en termes de droit et perceptible aux formes les plus immédiates de la sensibilité sociale. La maladie mentale, que la médecine va se donner pour objet, aura été lentement constituée comme l'unité mythique du sujet juridiquement incapable, et de l'homme reconnu comme perturbateur du groupe : et ceci sous l'effet de la pensée politique et morale du XVIII^e^ siècle. Ce rapprochement, on en perçoit déjà l'effet peu avant la Révolution, lors qu'en 1784 Breteuil veut faire précéder l'internement des fous d'une procédure judiciaire plus minutieuse qui comporte l'interdiction et la détermination de la capacité du sujet comme personne juridique : « À l'égard des personnes dont on demandera la détention pour cause d'aliénation d'esprit, la justice et la prudence exigent », écrit le ministre aux intendants, « que vous ne proposiez les

ordres (du Roi) que quand il y aura une interdiction proposée par jugement[61]. » Ce que prépare l'effort libéral de la dernière monarchie absolue, le Code civil le réalisera, en faisant de l'interdiction la condition indispensable de tout internement.

Le moment où la jurisprudence de l'aliénation devient la condition préalable de tout internement est aussi le moment où, avec Pinel, une psychiatrie est en train de naître, qui prétend traiter pour la première fois le fou comme un être humain. Ce que Pinel et ses contemporains éprouveront comme une découverte à la fois de la philanthropie et de la science, n'est au fond que la réconciliation de la conscience partagée du XVIII^e^ siècle. L'internement de l'homme social aménagé dans l'interdiction du sujet juridique — cela veut dire que pour la première fois l'homme aliéné est reconnu comme incapable *et* comme fou ; son extravagance, perçue immédiatement par la société, limite, mais sans l'oblitérer, son existence juridique. Par le fait même, les deux usages de la médecine sont réconciliés — celui qui tente de définir les structures fines de la responsabilité et de la capacité, et celui qui aide seulement à déclencher le décret social de l'internement.

Tout cela est d'une extrême importance pour le développement ultérieur de la médecine de l'esprit. Celle-ci, dans sa forme « positive », n'est au fond que la superposition des deux expériences que le classicisme a juxtaposées sans jamais les joindre définitivement : une expérience sociale, normative et dichotomique de la folie qui pivote tout entière autour de l'impératif de l'internement, et se formule simplement en style de « oui ou non », « inoffensif ou dangereux », « bon ou pas bon à interner » ; et une expérience juridique, qualitative, finement différenciée, sensible aux questions de limites et de degrés, et qui cherche dans tous les domaines de l'activité du sujet, les visages polymorphes que peut prendre l'aliénation. La psychopathologie du XIX^e^ siècle (et la nôtre peut-être encore) croit se situer et prendre ses mesures par rapport à un *homo natura,* ou à un homme normal donné antérieurement à toute expérience de la

maladie. En fait, cet homme normal est une création ; et s'il faut le situer, ce n'est pas dans un espace naturel, mais dans un système qui identifie le *socius* au sujet de droit ; et par voie de conséquence, le fou n'est pas reconnu comme tel parce qu'une maladie l'a décalé vers les marges de la normale, mais parce que notre culture l'a situé au point de rencontre entre le décret social de l'internement et la connaissance juridique qui discerne la capacité des sujets de droit. La science « positive » des maladies mentales, et ces sentiments humanitaires qui ont promu le fou au rang d'être humain n'ont été possibles qu'une fois cette synthèse solidement établie. Elle forme en quelque sorte l'a *priori* concret de toute notre psychopathologie à prétention scientifique.

*

Tout ce qui, depuis Pinel, Tuke et Wagnitz, a pu indigner la bonne conscience du XIX^e^ siècle, nous a masqué longtemps combien pouvait être polymorphe et variée l'expérience de la folie à l'époque du classicisme. On a été fasciné par la maladie méconnue, les aliénés enchaînés, et toute cette population enfermée sur lettre de cachet ou demande du lieutenant de police. Mais on n'a pas vu toutes les expériences qui s'entrecroisaient dans ces pratiques d'allure massive et dont on a pu croire, au premier regard, qu'elles étaient peu élaborées. En fait, la folie à l'âge classique a été prise dans deux formes d'hospitalité : celle des hôpitaux proprement dits et celle de l'internement ; elle a été soumise à deux formes de repérage : l'une qui était empruntée à l'univers du droit, et usait de ses concepts ; l'autre qui appartenait aux formes spontanées de la perception sociale. Parmi tous ces aspects divers de la sensibilité à la folie, la conscience médicale n'est pas inexistante ; mais elle n'est pas *autonome* ; à plus forte raison, ne faut-il pas s'imaginer que c'est elle qui supporte, même obscurément, toutes les autres formes d'expérience. Elle est simplement localisée dans certaines pratiques de l'hospitalisation ; elle prend place aussi à l'intérieur de l'analyse juridique de l'aliénation, mais elle

n'en constitue pas, tant s'en faut, l'essentiel. Pourtant son rôle est d'importance dans l'économie de toutes ces expériences, et pour la manière dont elles s'articulent les unes sur les autres. C'est elle, en effet, qui fait communiquer les règles de l'analyse juridique, et la pratique du placement des fous dans des établissements médicaux. En revanche, elle pénètre difficilement dans le domaine constitué par l'internement et la sensibilité sociale qui s'exprime en lui.

Si bien qu'on voit se dessiner deux sphères étrangères l'une à l'autre. Il semble que durant tout l'âge classique, l'expérience de la folie a été vécue sur deux modes différents. Il y aurait eu comme un halo de déraison qui entoure le sujet de droit ; il est cerné par la reconnaissance juridique de l'irresponsabilité et de l'incapacité, par le décret d'interdiction et la définition de la maladie. Il y aurait eu un autre halo de déraison, celui qui entoure l'homme social, et que cernent à la fois la conscience du scandale et la pratique de l'internement. Il est arrivé sans doute que ces deux domaines se recouvrent partiellement ; mais, l'un par rapport à l'autre, ils sont toujours demeurés excentriques, et ont défini deux formes de l'aliénation essentiellement différentes.

L'une est prise comme la limitation de la subjectivité — ligne tracée aux confins des pouvoirs de l'individu, et qui dégage les régions de son irresponsabilité ; cette aliénation désigne un processus par lequel le sujet est dépossédé de sa liberté par un double mouvement : celui, naturel, de sa folie, et celui, juridique, de l'interdiction, qui le fait tomber sous le pouvoir d'un Autre : autrui en général, qui est représenté en l'occurrence par le curateur. L'autre forme de l'aliénation désigne au contraire une prise de conscience par laquelle le fou est reconnu, par sa société, comme étranger à sa propre patrie ; on ne le libère pas de sa responsabilité, on lui assigne, au moins sous la forme de parenté et de voisinages complices, une culpabilité morale ; on le désigne comme l'Autre, comme l'Étranger, comme l'Exclu. Le concept si étrange d'« *aliénation psychologique* », qu'on estimera fondé dans la psychopathologie,

non sans le faire bénéficier, d'ailleurs, des équivoques dont il aura pu s'enrichir dans un autre domaine de la réflexion, ce concept n'est au fond que la confusion anthropologique de ces deux expériences de l'aliénation, l'une qui concerne l'être tombé dans la puissance de l'Autre, et enchaîné à sa liberté, la seconde qui concerne l'individu devenu Autre, étranger à la ressemblance fraternelle des hommes entre eux. L'une approche du déterminisme de la maladie, l'autre prend plutôt l'allure d'une condamnation éthique.

Lorsque le XIX^e^ siècle décidera de faire passer à l'hôpital l'homme de déraison, et lorsqu'il fera en même temps de l'internement un acte thérapeutique qui vise à guérir un malade, il le fera par un coup de force qui réduit à une unité confuse, mais difficile pour nous à dénouer, ces thèmes divers de l'aliénation et ces multiples visages de la folie auxquels le rationalisme classique avait toujours laissé la possibilité d'apparaître.

---

1. C'est la proportion qu'on trouve à peu près régulièrement depuis la fin du XVII^e^ siècle, jusqu'au milieu du XVIII^e^ siècle. D'après les *Tableaux des ordres du roi pour l'incarcération à l'Hôpital général.*

2. Cf. FOSSEYEUX, *L'Hôtel-Dieu de Paris au XVII^e^ siècle et au XVIII^e^ siècle,* Paris, 1912.

3. On en trouve mention dans la comptabilité. « Pour avoir fait le fons d'une couche close, les tréteaux de ladite couche, et pour avoir fait deux fenêtres dans ladite couche pour voir et donner, XII, sp. » Comptes de l'Hôtel-Dieu, XX, 346. In COYECQUE, *L'Hôtel-Dieu de Paris,* p. 209, note 1.

4. TENON, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris,* 4e mémoire. Paris, 1788, p. 215.

5. D. H. TUKE, *Chapters on the History of the Insane,* Londres, 1882, p. 67.

6. Dans un avis de 1675, les directeurs de Bethléem demandent qu'on ne confonde pas « les malades qui sont gardés à l'Hôpital pour être soignés » et ceux qui ne sont que « des mendiants et des vagabonds ».

7. D. H. TUKE, *ibid.,* pp. 79-80.

8. Le premier de ces médecins fut Raymond Finot, puis Fermelhuis, jusqu'en 1725 ; ensuite l'Epy (1725-1762), Gaulard (1762-1782) ; enfin Philip (1782-1792). Au cours du XVIII^e^ siècle, ils furent aidés par des assistants. Cf. DELAUNAY, *Le Monde médical parisien au XVIII^e^ siècle*, pp. 72-73. À Bicêtre, il y avait à la fin du XVIII^e^ siècle un chirurgien gagnant maîtrise qui visitait l'infirmerie une fois par jour, deux compagnons et quelques élèves (*Mémoires de P. Richard*, ms. de la Bibliothèque de la Ville de Paris, f° 23).

9. Audin ROUVIÈRE, *Essai sur la topographie physique et médicale de Paris*. Dissertation sur les substances qui peuvent influer sur la santé des habitants de cette cité, Paris, An II, pp. 105-107.

10. Titre XIII, in ISAMBERT, *Recueil des anciennes lois*, Paris, 1821-1833, X, VIII, p. 393.

11. Toute la petite ville d'Axminster, dans le Devonshire, aurait été contaminée de cette manière au XVII^e siècle.

12. HOWARD, *loc. cit.,* t. I, p. 14.

13. Cas de Claude Rémy. Arsenal, ms. n° 12685.

14. C'est à la fin du XVIII^e siècle seulement qu'on verra apparaître la formule « traité et médicamenté comme les autres insensés ». Ordre de 1784 (cas Louis Bourgeois) : « Transféré des prisons de la Conciergerie, en vertu d'un arrêt du Parlement pour être conduit à la maison de force du château de Bicêtre, pour y être détenu, nourri, traité et médicamenté comme les autres insensés. »

15. Arsenal, ms. 11396, f^os 40 et 41.

16. Arsenal, ms. 12686.

17. Cf. D. H. TUKE (*Chapters on the History of the Insane,* p. 117) : les chiffres étaient probablement beaucoup plus élevés, puisque quelques semaines après, sir Andrew Halliday compte 112 fous internés dans le Norfolk où le Comité n'en avait trouvé que 42.

18. HOWARD, *loc. cit.,* t. I, p. 19.

19. ESQUIROL, « Des établissements consacrés aux aliénés en France », in *Des maladies mentales,* t. II, p. 138.

20. *Ibid.,* t. II, p. 137.

21. Ces notations se trouvent dans les *Tableaux des ordres du roi pour l'incarcération à l'Hôpital général* ; et dans les *États des personnes détenues par ordre du roi à Charenton et à Saint-Lazare* (Arsenal).

22. On a un exemple de cette façon de procéder dans Hélène BONNAFOUS-SÉRIEUX, *La Charité de Senlis.*

23. Cf. *Journal of Mental Science,* t. X, p. 256.

24. Cf. *Journal of Psychological Medecine,* 1850, p. 426. Mais l'opinion contraire est soutenue par ULLERSPERGER, *Die Geschichte der Psychologie und Psychiatrie in Spanien,* Würzbourg, 1871.

25. F. M. SANDWITH, « The Cairo lunatic Asylum. » *Journal of Mental Science,* vol. XXXIV, pp. 473-474.

26. Le roi d'Espagne, puis le pape, le 26 février 1410, donnèrent leur autorisation. Cf. LAEHR, *Gedenktage der Psychiatrie,* p. 417.

27. PINEL, *Traité médico-philosophique,* pp. 238-239.

28. Comme celle de St Gergen. Cf. KIRCHHOFF, *Deutsche Irrenärzte,* Berlin, 1921, p. 24.

29. LAEHR, *Gedenktage der Psychiatrie.*

30. Krafft EBING, *Lehrbuch der Psychiatrie,* Stuttgart, 1879, t. I, p. 45. Anm.

31. Signalé dans le livre de l'architecte Tucker : « Pey der spitallpruck das narrhewslein gegen dem Karll Holtzschmer über ». Cf. KIRCHHOFF, *ibid.,* p. 14.

32. KIRCHHOFF, *ibid.,* p. 20.

33. Cf. BENEKE, *loc. cit.*

34. Cf. ESQUIROL, « Mémoire historique et statistique sur la maison royale de Charenton », in *Traité des maladies mentales,* t. II, pp. 204 et 208.

35. Cf. COLLET, *Vie de saint Vincent de Paul* (1818), t. I, pp. 310-312. « Il avait pour eux la tendresse qu'une mère a pour son fils. »

36. B. N. Coll. « Joly de Fleury », ms. 1309.

37. Cité in J. VIÉ, *Les Aliénés et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles,* Paris, 1930.

38. *Une relation sommaire et fidèle de l'affreuse prison de Saint-Lazare*, coll. Joly de Fleury, 1415. De la même façon les Petites-Maisons sont devenues lieu d'internement après avoir été lieu d'hospitalisation comme le prouve ce texte de la fin du XVI^e^ siècle : « Encore sont reçus au dit hôpital pauvres aliénés de biens et de leur esprit et courant les rues comme fols et insensés, desquels plusieurs avec le temps et bon traitement qu'on leur fait reviennent en bon sens et santé » (texte cité in FONTANOU, *Édits et ordonnances des rois de France*, Paris, 1611, I, p. 921).

39. Hélène BONNAFOUS-SÉRIEUX, *loc. cit.*, p. 20.

40. Ned WARD, *London Spy,* Londres, 1700 ; rééd. de 1924, p. 61.

41. Cité in D. H. TUKE, *Chapters on the History of the Insane,* pp. 9, 90.

42. Protomédecin à Rome, Zacchias (1584-1659) avait été souvent consulté par le tribunal de la Rota pour des expertises concernant des affaires civiles et religieuses. De 1624 à 1650 il publia ses *Quaestiones medico-legales.*

43. *Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühlen Meister sein,* 1797.

44. HEINROTH, *Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens,* 1818.

Élias RÉGNAULT, *Du degré de compétence des médecins,* Paris, 1828.

45. ZACCHIAS, *Quaestiones medico-legales,* liv. II, titre I.

46. Cf. FALRET, *Des maladies mentales et des asiles d'aliénés,* Paris, 1864, p. 155.

47. *Formalités à remplir pour l'admission des insensés à Bicêtre* (document cité par RICHARD, *Histoire de Bicêtre,* Paris, 1889).

48. Dans ce cas, on trouve sur les registres de l'Hôpital de Paris des mentions de ce genre : « Transféré des prisons de la Conciergerie en vertu d'un arrêt du Parlement pour être conduit... »

49. Cette ordonnance fut complétée en 1692 par une autre qui prévoit deux experts dans toute ville possédant cour, évêché, présidial ou bailliage principal : il n'y en aura qu'un dans les autres bourgs.

50. Office qu'une ordonnance de 1699 décide de généraliser « dans chacune des villes et lieux de notre royaume où l'établissement en sera jugé nécessaire ».

51. Cf. par exemple la lettre de Berlin à La Michodière à propos d'une dame Rodeval (Arch. Seine-Maritime C 52) ; lettre de subdélégué de l'élection de Saint-Venant à propos du sieur Roux (Arch. Pas-de-Calais ; 709, f^o^ 165).

52. « Vous ne sauriez prendre trop de précautions sur les points suivants : le premier que les mémoires soient signés des parents paternels et maternels les plus proches ; le second d'avoir une note bien exacte de ceux qui n'auront pas signé et des raisons qui les auront empêchés, le tout indépendamment de la vérification exacte de leur exposé » (cité in JOLY, *Lettres de cachet dans la généralité de Caen au XVIII^e^ siècle*).

53. Cf. le cas de Lecomte : Archives Aisne C 677.

54. Cf. Mémoire à propos de Louis François Soucanye de Moreuil. Arsenal, ms. 12684.

55. Cf. par exemple l'attestation citée par LOCARD (*loc. cit.*), p. 172.

56. Cf. l'article Interdit du *Dictionnaire de droit et de pratique* par Cl.-J. DE FERRIÈRE, éd. de 1769, t. II, pp. 48-50.

57. ZACCHIAS, *Quaestiones medico-legales,* liv. II, titre I, question 7, Lyon, 1674, pp. 127-128.

58. Cité in H. BONNAFOUS-SÉRIEUX, *loc. cit.,* p. 40.

59. Arsenal, ms. 10928.

60. Cité in DEVAUX, *L'Art de faire les rapports en chirurgie,* Paris, 1703, p. 435.

61. Il est vrai que Breteuil ajoute : « À moins que les familles ne soient absolument hors d'état de faire les frais de la procédure qui doit précéder l'interdiction. Mais en ce cas, il faudra que la démence soit notoire, et constatée par des éclaircissements bien exacts. »

CHAPITRE V

Les insensés

Les deux grandes formes d'expérience de la folie qui se juxtaposent au cours de l'âge classique ont chacune leur indice chronologique. Non pas en ce sens que l'une serait une expérience élaborée, l'autre une sorte de conscience fruste et mal formulée ; elles sont chacune clairement articulées en une pratique cohérente ; mais l'une a été héritée, et fut sans doute une des données les plus fondamentales de la déraison occidentale ; l'autre — et c'est elle qu'il faut examiner maintenant — est une création propre au monde classique.

Malgré le plaisir rassurant que peuvent avoir les historiens de la médecine à reconnaître sur le grand livre de l'internement le visage familier et, pour eux éternel, des psychoses hallucinatoires, des déficiences intellectuelles, et des évolutions organiques, ou des états paranoïaques, il n'est guère possible de répartir sur une surface nosographique cohérente les formules au nom desquelles on a enfermé les insensés. En fait, les formules d'internement ne présagent pas nos maladies ; elles désignent une expérience de la folie que nos analyses pathologiques peuvent croiser sans pouvoir jamais en rendre compte dans sa totalité. Au hasard, voici quelques internés pour « dérangement d'esprit » dont on peut trouver mention sur les registres : « plaideur opiniâtre », « l'homme le plus processif », « l'homme très méchant et chicaneur », « homme qui passe les nuits et les jours à étourdir les autres personnes par ses chansons et à proférer les blasphèmes les plus horribles », « afficheur de placards », « grand

menteur », « esprit inquiet, chagrin et bourru ». Inutile de se demander si ce sont bien là des malades et jusqu'à quel point. Laissons au psychiatre le soin de reconnaître que le « bourru » est un paranoïaque ou de diagnostiquer une belle névrose obsessionnelle dans « cet esprit dérangé qui se fait une dévotion à sa mode ». Ce qui est désigné dans ces formules, ce ne sont pas des maladies, mais des formes de folie qui seraient perçues comme la pointe extrême de *défauts*. Comme si, dans l'internement, la sensibilité à la folie n'était pas autonome, mais liée à un certain ordre moral où elle n'apparaît plus qu'à titre de perturbation. À lire toutes ces mentions qui sont, sur les états, portées en face du nom des insensés, on a l'impression de se trouver encore dans le monde de Brant ou d'Érasme, un monde où la folie conduit toute une ronde de défauts, la danse insensée des vies immorales.

Et pourtant l'expérience est différente. En 1704, on interne à Saint-Lazare un certain abbé Bargedé ; il a soixante-dix ans ; on l'a enfermé pour qu'il soit « traité comme les autres insensés » ; « sa principale occupation était de prêter de l'argent à gros intérêt, et de renchérir sur les usures les plus odieuses et les plus outrées pour l'honneur du sacerdoce et de l'Église. L'on n'a pu encore le résoudre à se repentir de ses excès ni à croire que l'usure soit un péché. Il tient à honneur d'être avare[1] ». Il a été tout à fait impossible de « découvrir en lui aucun sentiment de charité ». Bargedé est insensé ; mais non pas comme sont insensés les personnages embarqués sur *La Nef des fous*, qui le sont dans la mesure où ils ont été entraînés par la force vive de la folie. Bargedé est insensé, non parce qu'il a perdu l'usage de la raison, mais parce que lui, homme d'Église, pratique l'usure, qu'il ne témoigne d'aucune charité et qu'il n'éprouve aucun remords, parce qu'il est tombé en marge de l'ordre moral qui lui est propre. Dans ce jugement, ce qui se trahit, ce n'est pas l'impuissance à porter finalement un décret de maladie ; ce n'est pas non plus une tendance à condamner moralement la folie ; mais ce fait, essentiel sans doute pour

comprendre l'âge classique, que la folie devient perceptible pour lui dans la forme de l'éthique.

À la limite, le rationalisme pourrait paradoxalement concevoir une folie où la raison ne serait pas perturbée, mais qui se reconnaîtrait à ceci que toute la vie morale est faussée, que la volonté est mauvaise. C'est dans la qualité de la volonté, et non dans l'intégrité de la raison, que réside finalement le secret de la folie. Un siècle avant que le cas de Sade ne mette à la question la conscience médicale de Royer-Collard[2], il est curieux de noter que le lieutenant d'Argenson s'est, lui aussi, interrogé sur un cas un peu analogue — au génie près : « Une femme âgée de seize ans dont le mari s'appelle Beaudoin… publie hautement qu'elle n'aimera jamais son mari, qu'il n'y a point de loi qui l'ordonne, que chacun est libre de disposer de son cœur et de son corps comme il lui plaît, mais que c'est une espèce de crime de donner l'un sans l'autre. » Et le lieutenant de police ajoute : « Je lui ai parlé deux fois et quoique accoutumé depuis plusieurs années aux discours impudents et ridicules, je n'ai pas pu m'empêcher d'être surpris des raisonnements dont cette femme appuie son système. Le mariage n'est proprement qu'un essai selon son idée[3]… » Au début du XIX^e^ siècle, on laissera Sade mourir à Charenton ; on hésite encore, dans les premières années du XVIII^e^ siècle, à enfermer une femme dont il faut bien reconnaître qu'elle n'a que trop d'esprit. Le ministre Pontchartrain refuse même à d'Argenson de la faire mettre pour quelques mois au Refuge : « Trop fort », note-t-il, « lui parler sévèrement. » Et pourtant d'Argenson n'est pas loin de la faire traiter comme les autres insensés : « Au rapport de tant d'impertinences, j'étais porté de la croire folle. » Nous sommes sur la voie de ce que le XIX^e^ siècle appellera « folie morale » ; mais ce qui est plus important encore, c'est qu'on voit apparaître ici le thème d'une folie, qui tout entière repose sur une volonté mauvaise, sur une *erreur éthique*. Pendant tout le Moyen Âge, et longtemps au cours de la Renaissance, la folie avait été liée au Mal, mais sous la forme des transcendances imaginaires ; désormais, elle

communiqué avec lui par les voies plus secrètes du choix individuel et de l'intention mauvaise.

Il ne faut pas s'étonner de cette indifférence que l'âge classique semble opposer au partage entre la folie et la faute, l'aliénation et la méchanceté. Cette indifférence n'est pas d'un savoir trop fruste encore, elle est d'une équivalence choisie de façon concertée et posée en connaissance de cause. Folie et crime ne s'excluent pas ; mais ils ne sont pas confondus dans un concept indistinct ; ils s'impliquent l'un l'autre à l'intérieur d'une conscience qu'on traitera aussi raisonnablement, et selon ce qu'imposent les circonstances, par la prison ou par l'hôpital. Pendant la guerre de Succession d'Espagne, on avait mis à la Bastille un certain comte d'Albuterre, qui s'appelait en réalité Doucelin. Il se prétendait héritier de la couronne de Castille « mais quelque outrée que soit sa folie, son adresse et sa méchanceté vont encore plus loin ; il assure avec serment que la Sainte Vierge lui apparaît tous les huit jours ; que Dieu lui parle souvent face à face… Je pense… que ce prisonnier doit être enfermé à l'hôpital pour toute sa vie, comme un insensé des plus dangereux, ou qu'on doit l'oublier à la Bastille comme un scélérat de premier ordre ; je crois même que le dernier parti est le plus sûr et par conséquent, le plus convenable[4] ». Pas d'exclusion entre folie et crime ; mais une implication qui les noue. Le sujet peut être un petit peu plus insensé, ou un petit peu plus criminel, mais jusqu'au bout la plus extrême folie sera encore hantée de méchanceté. Toujours à propos de Doucelin, d'Argenson note plus tard : « plus il paraît docile, plus on a lieu de croire qu'il y avait dans ses extravagances beaucoup d'affection ou de malice ». Et en 1709 « il est beaucoup moins ferme sur le désaveu de ses chimères, et un peu plus imbécile ». Ce jeu de complémentarité apparaît clairement dans un autre rapport du lieutenant d'Argenson à propos de Thadée Cousini, « mauvais moine » ; on l'avait mis à Charenton ; en 1715, « il continue d'être impie quand il raisonne et absolument imbécile quand il cesse de raisonner. Aussi quoique la paix générale dût porter à le rendre libre comme espion, la situation

de son esprit et l'honneur de la religion ne le permettent pas »[5]. Nous sommes à l'extrême opposé de cette règle fondamentale du droit que « la vraie folie excuse tout[6] ». Dans le monde de l'internement, la folie n'explique ni n'excuse rien ; elle entre en complicité avec le mal, pour le multiplier, le rendre plus insistant et dangereux, et lui prêter de nouveaux visages.

D'un calomniateur qui est fou, nous dirions que ses calomnies sont du délire, tant nous avons pris l'habitude de considérer la folie comme vérité à la fois ultime et innocente de l'homme ; au XVII^e^ siècle, le dérangement d'esprit s'additionne à la calomnie dans la même totalité du mal ; on enferme à la Charité de Senlis pour « calomnies et faiblesses d'esprit » un homme qui est « d'un caractère violent, turbulent et superstitieux, en outre grand menteur et calomniateur[7] ». Dans la fureur, si souvent mentionnée sur les registres de l'internement, la violence ne soustrait pas à la méchanceté ce qui relève de la folie, mais leur ensemble forme comme l'unité du mal livré à lui-même, dans une liberté sans frein. D'Argenson réclame l'internement d'une femme au Refuge « non seulement pour le dérèglement de ses mœurs, mais par rapport à sa folie qui va souvent jusqu'à la fureur, et qui selon les apparences la portera ou à se défaire de son mari ou à se tuer elle-même dans la première occasion[8] ». Tout se passe comme si l'explication psychologique doublait l'incrimination morale, alors que depuis bien longtemps nous avons pris l'habitude d'établir entre elles un rapport de soustraction.

Si elle conspire aussi spontanément avec la méchanceté, la folie involontaire, celle qui semble s'emparer de l'homme malgré lui, n'est guère différente, dans son essence secrète, de celle qui est feinte intentionnellement par des sujets lucides. Entre elles, en tout cas, il y a une parenté fondamentale. Le droit, au contraire, cherche à distinguer avec le plus de rigueur possible l'aliénation feinte de celle qui est authentique, puisqu'on ne condamne pas à la peine que son crime aurait méritée « celui qui est *véritablement* atteint de folie[9] ». Dans l'internement, la distinction ne se fait pas : folie réelle ne vaut pas mieux que

folie feinte. On avait mis à Charenton en 1710 un garçon de vingt-cinq ans qui se faisait appeler don Pedro de Jésus et prétendait qu'il était fils du roi du Maroc. Jusqu'alors on le considère comme simplement fou. Mais on vient à soupçonner qu'il feint surtout de l'être ; il n'a pas été un mois à Charenton « sans témoigner qu'il était dans son bon sens ; il convient qu'il n'est pas le fils du roi du Maroc ; mais il soutient que son père est un gouverneur de province, et il ne peut se résoudre à quitter toutes ses chimères ». Folie réelle et démence imitée se juxtaposent, comme si des mensonges intéressés venaient compléter les chimères de la déraison. En tout cas, « pour le punir de son imposture et de sa folie affectée, je pense », écrit d'Argenson à Pontchartrain, « qu'il sera à propos de le ramener à la Bastille ». Finalement c'est à Vincennes qu'on l'envoie ; cinq ans après les chimères semblent être plus nombreuses que les mensonges ; mais il faudra qu'il meure à Vincennes, parmi les prisonniers : « Sa raison est fort dérangée ; il parle sans suite ; et il lui prend souvent des accès de fureur dont le dernier a pensé coûter la vie à l'un de ses camarades ; ainsi tout paraît concourir à faire continuer sa détention[10]. » La folie sans l'intention de paraître fou ou la simple intention sans folie relèvent du même traitement, peut-être parce qu'elles ont obscurément une même origine : le mal, ou, du moins, une volonté perverse. De l'une à l'autre, par conséquent, le passage sera facile, et on admet aisément qu'on devient fou du seul fait d'avoir voulu l'être. À propos d'un homme « ayant la folie de vouloir parler au Roi sans avoir jamais voulu dire à un ministre ce qu'il avait à dire au Roi », d'Argenson écrit : « il a tant fait l'insensé, soit à la Bastille, soit à Bicêtre, qu'il l'est devenu en effet, il veut toujours parler au Roi en particulier et quand on le presse de s'expliquer sur ce sujet, il s'exprime dans des termes qui n'ont pas la moindre apparence de raison[11] ».

On voit combien l'expérience de la folie qui s'exprime dans la pratique de l'internement, et se forme sans doute aussi à travers lui, est étrangère à celle qui, depuis le droit romain et les juristes du XIII^e^ siècle, se trouve formulée dans

la conscience juridique. Pour les hommes de loi, la folie atteint essentiellement la raison, et par là altère la volonté tout en la rendant innocente : « Folie ou extravagance est une aliénation d'esprit, un dérèglement de la raison qui nous empêche de distinguer le vrai d'avec le faux, et qui, par une agitation continuelle de l'esprit met celui qui en est atteint hors d'état de pouvoir donner aucun consentement[12]. » L'essentiel est donc de savoir si la folie est réelle, et quel est son degré ; plus elle sera profonde, plus la volonté du sujet sera réputée innocente. Bouchet rapporte plusieurs arrêts « qui ont ordonné que des gens qui dans la fureur avaient tué même leurs plus proches parents ne seraient point punis[13] ». Au contraire, dans le monde de l'internement, peu importe de savoir si la raison a été effectivement atteinte ; dans le cas où elle l'est, et si son usage se trouve ainsi enchaîné, c'est d'abord par une flexion de la volonté, qui, elle, ne peut être tout à fait innocente, puisqu'elle n'est pas de l'ordre des conséquences. Cette mise en cause de la volonté dans l'expérience de la folie telle qu'elle est dénoncée par l'internement n'est évidemment pas explicite dans les textes qu'on a pu conserver ; mais elle se trahit à travers les motivations et les modes de l'internement. Ce dont il s'agit, c'est de tout un rapport obscur entre la folie et le mal, rapport qui ne passe plus comme au temps de la Renaissance par toutes les puissances sourdes du monde, mais par ce pouvoir individuel de l'homme qu'est sa volonté. La folie, ainsi, s'enracine dans le monde moral.

*

Mais la folie est bien autre chose que le pandémonium de tous les défauts et de toutes les offenses faites à la morale. Dans l'expérience que le classicisme en fait et le refus qu'il lui oppose, il n'est pas simplement question de règles morales, mais de toute une conscience éthique. C'est elle, non une sensibilité scrupuleuse, qui veille sur la folie. Et si l'homme classique en perçoit le

tumulte, ce n'est pas à partir du rivage d'une pure et simple conscience raisonnable mais du haut d'un acte de raison qui inaugure un choix éthique.

Pris dans sa formulation la plus simple, et sous ses aspects les plus extérieurs, l'internement semble indiquer que la raison classique a conjuré toutes les puissances de la folie, et qu'elle est parvenue à établir une ligne de partage décisive au niveau même des institutions sociales. En un sens, l'internement apparaît comme un exorcisme réussi. Pourtant, cette perception morale de la folie, qui est sensible jusque dans les formes de l'internement, trahit sans doute un partage encore mal assuré. Il prouve que la déraison, à l'âge classique, n'est pas repoussée aux confins d'une conscience raisonnable solidement close sur elle-même ; mais que son opposition à la raison se maintient toujours dans l'espace ouvert d'un choix et d'une liberté. L'indifférence à toute forme de distinction rigoureuse entre la faute et la folie indique une région plus profonde, dans la conscience classique, où le partage raison-déraison s'accomplit comme une option décisive où il y va de la volonté la plus essentielle, et peut-être la plus responsable, du sujet. Cette conscience, il est bien évident qu'on ne la trouve pas énoncée de façon explicite dans les pratiques de l'internement ni dans leurs justifications. Mais elle n'est pas restée silencieuse au XVII^e^ siècle. La réflexion philosophique lui a donné une formulation qui permet de la comprendre par un autre biais.

Nous avons vu par quelle décision Descartes contournait dans la marche du doute la possibilité d'être insensé ; alors que toutes les autres formes d'erreur et d'illusion entouraient une région de la certitude, mais libéraient d'autre part une forme de la vérité, la folie était exclue, ne laissant aucune trace, aucune cicatrice à la surface de la pensée. Dans le régime du doute, et son mouvement vers la vérité, la folie était d'efficacité nulle. Il est temps, maintenant, de se demander pourquoi, et si Descartes a contourné le problème dans la mesure où il était insurmontable, ou si ce refus de la folie comme instrument du doute n'a pas de sens au niveau de l'histoire de la culture — trahissant un nouveau statut

de la déraison dans le monde classique. Il semble que si la folie n'intervient pas dans l'économie du doute, c'est parce qu'elle est à la fois toujours présente, et toujours exclue dans le propos de douter et la volonté qui l'anime dès le départ. Tout le cheminement qui va du projet initial de la raison jusqu'aux premiers fondements de la science longe les bords d'une folie dont il se sauve sans cesse par un parti pris éthique qui n'est autre chose que la volonté résolue de se maintenir en éveil, le propos de vaquer « seulement à la recherche de la vérité[14] ». Il y a une perpétuelle tentation de sommeil, et d'abandon aux chimères, qui menace la raison et qui est conjurée par la décision toujours reprise d'ouvrir les yeux sur le vrai : « Une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de la vie ordinaire. Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé… j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement[15]. » Dans le cheminement du doute, on peut écarter d'emblée la folie, puisque le doute, dans la mesure même où il est méthodique, est enveloppé dans cette volonté d'éveil qui est, à chaque instant, arrachement volontaire aux complaisances de la folie. Tout comme la pensée qui doute implique la pensée et celui qui pense, la *volonté* de douter a déjà exclu les enchantements involontaires de la déraison, et la possibilité nietzschéenne du philosophe fou. Bien avant le Cogito, il y a une très archaïque implication de la volonté et du choix entre raison et déraison. La raison classique ne rencontre pas l'éthique au bout de sa vérité, et sous la forme des lois morales ; l'éthique, comme choix contre la déraison, est présente dès l'origine de toute pensée concertée ; et sa surface, indéfiniment prolongée tout au long de la réflexion, indique la trajectoire d'une liberté qui est l'initiative même de la raison.

À l'âge classique, la raison prend naissance dans l'espace de l'éthique. Et c'est sans doute ce qui donne à la reconnaissance de la folie à cette époque — ou, comme on voudra, à sa non-reconnaissance — son style particulier. Toute folie

cache une option, comme toute raison un choix librement accompli. Ceci se laisse deviner dans l'impératif insistant du doute cartésien ; mais le choix lui-même, ce mouvement constitutif de la raison, dans lequel la déraison est librement exclue, se dévoile tout au long dans la réflexion de Spinoza, et les efforts inachevés de la *Réforme de l'entendement*. La raison s'y affirme d'abord comme décision contre toute la déraison du monde, dans la claire conscience que « toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles » ; il s'agit donc de partir en quête d'un bien « dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine » : sorte de pari éthique, qui sera gagné lorsqu'on découvrira que l'exercice de la liberté s'accomplit dans la plénitude concrète de la raison, qui, par son union avec la nature prise en sa totalité, est accès à une nature supérieure. « Quelle est donc cette nature ? Nous montrerons qu'elle est la connaissance de l'union qu'a l'âme pensante avec la nature entière[16]. » La liberté du pari s'achève alors dans une unité où elle disparaît comme choix et s'accomplit comme nécessité de la raison. Mais cet accomplissement n'a été possible que sur fond de la folie conjurée, et jusqu'au bout il en manifeste le péril incessant. Au XIX^e^ siècle, la raison cherchera à se situer par rapport à la déraison sur le sol d'une nécessité positive, et non plus dans l'espace libre d'un choix. Dès lors le refus de la folie ne sera plus exclusion éthique, mais distance déjà accordée ; la raison n'aura plus à se départager de la folie, mais à se reconnaître comme toujours antérieure à elle, même s'il lui arrive de s'y aliéner. Mais tant que le classicisme maintient ce choix fondamental comme condition de l'exercice de la raison, la folie vient au jour dans l'éclair de la liberté.

Au moment où le XVIII^e^ siècle interne comme insensée une femme qui « fait une dévotion à sa mode », ou un prêtre parce qu'on ne trouve en lui aucun des signes de la charité, le jugement qui condamne la folie sous cette forme ne cache pas un présupposé moral ; il manifeste seulement le partage éthique de la raison et de la folie. Seule une conscience « morale », au sens où l'entendra le

XIX^e^ siècle, pourra s'indigner du traitement inhumain que l'âge précédent a imposé aux fous — ou s'étonner qu'on ne les ait pas soignés dans les hôpitaux à une époque où tant de médecins écrivaient de savants ouvrages sur la nature et le traitement de la fureur, de la mélancolie ou de l'hystérie. En fait, la médecine comme science positive ne pouvait avoir prise sur le partage éthique d'où naissait toute raison possible. Le péril de la folie, pour la pensée classique, ne désigne jamais le tremblement, le pathos humain de la raison incarnée ; mais il renvoie à cette région d'où le déchirement de la liberté doit faire naître avec la raison le visage même de l'homme. À l'époque de Pinel, lorsque le rapport fondamental de l'éthique à la raison se sera inversé en un rapport second de la raison à la morale, et que la folie ne sera plus qu'un avatar involontaire arrivé, de l'extérieur, à la raison, on découvrira avec horreur la situation des fous dans les cachots des hospices. On s'indignera que des « innocents » aient été traités comme des « coupables ». Ce qui ne veut pas dire que la folie a enfin reçu son statut humain ou que l'évolution de la pathologie mentale sort pour la première fois de sa préhistoire barbare ; mais que l'homme a modifié son rapport originaire à la folie, et qu'il ne le perçoit plus que réfléchi à la surface de lui-même, dans l'accident humain de la maladie. Alors il jugera inhumain de laisser pourrir les fous au fond des maisons de correction et des quartiers de force, ne comprenant plus que, pour l'homme classique, la possibilité de la folie est contemporaine d'un choix constitutif de la raison et par conséquent de l'homme lui-même. Si bien qu'il ne peut être question, au XVII^e^ ou au XVIII^e^ siècle, de traiter « humainement » la folie : car elle est de plein droit inhumaine, formant pour ainsi dire l'autre côté d'un choix qui ouvre à l'homme le libre exercice de sa nature rationnelle. Les fous parmi les correctionnaires : il n'y a là ni aveuglement, ni confusion, ni préjugés, mais le propos délibéré de laisser parler à la folie le langage qui lui est propre.

*

Cette expérience d'un choix et d'une liberté, contemporains de la raison, établit avec une clarté évidente pour l'homme classique une continuité qui s'étend sans rupture tout au long de la déraison : dérangement de mœurs et dérangement d'esprit, folie véritable et simulée, délires et mensonges appartiennent au fond à la même terre natale, et ont droit au même traitement.

Et pourtant, il ne faut pas oublier que les « insensés » ont en tant que tels une place particulière dans le monde de l'internement. Leur statut ne se résume pas à les traiter comme des correctionnaires. Dans la sensibilité générale à la déraison, il y a comme une modulation particulière qui concerne la folie proprement dite, et s'adresse à ceux qu'on appelle, sans distinction sémantique précise, les insensés, les esprits aliénés, ou dérangés, les extravagants, les gens en démence.

Cette forme particulière de la sensibilité dessine le visage propre de la folie dans le monde de la déraison. Elle concerne en premier lieu le scandale. Dans sa forme la plus générale, l'internement s'explique, ou en tout cas se justifie par la volonté d'éviter le scandale. Il signale même, par là, un changement important dans la conscience du mal. La Renaissance avait librement laissé venir à la pleine lumière du jour les formes de la déraison ; l'éclat public donnait au mal pouvoir d'exemple et de rachat. Gilles de Rais accusé, au XV^e^ siècle, d'avoir été et d'être « hérétique, relaps, sortilège, sodomite, invocateur de mauvais esprits, divinateur, tueur d'innocents, apostat de la foi, idolâtre, mal entendant à la déviation de la foi[17] », finit par avouer lui-même ces crimes « qui sont assez pour faire mourir 10 000 personnes » en confession extrajudiciaire ; il recommence ses aveux en latin devant le tribunal ; puis il demande, de lui-même, que « la dite confession à tous et à chacun des assistants, dont la majeure partie ignorait le latin, fût publiée en langue vulgaire et à eux exposée, et pour sa honte la publication et confession des dits délits perpétrés pour obtenir plus facilement la rémission de ses péchés, et la faveur de Dieu pour

l'abolition des péchés par lui commis[18] ». Au procès civil, la même confession est exigée devant le peuple assemblé : il « lui fut dit de Monseigneur le Président qu'il dît son cas tout à plein, et la honte qu'il en aurait vaudrait partie d'allégement de la peine qu'il en devrait souffrir par-delà ». Jusqu'au XVII^e^ siècle, le mal dans tout ce qu'il peut avoir de plus violent et de plus inhumain ne peut être compensé et châtié que s'il est mis au jour. La lumière dans laquelle s'exécutent l'aveu et la punition peut seule équilibrer la nuit dont il est issu. Il y a un cycle d'accomplissement du mal qui doit passer nécessairement par l'aveu public et la manifestation, avant d'atteindre l'achèvement qui le supprime.

L'internement, au contraire, trahit une forme de conscience pour laquelle l'inhumain ne peut provoquer que la honte. Il y a des aspects du mal qui ont un pouvoir de contagion, une force de scandale tels que toute publicité les multiplierait à l'infini. Seul l'oubli peut les supprimer. À propos d'une affaire d'empoisonnement, Pontchartrain prescrit, non le tribunal public, mais le secret d'un asile : « Comme les informations qui furent faites intéressaient une partie de Paris, le Roi ne crut pas devoir faire faire le procès à tant de personnes dont même plusieurs étaient tombés dans des crimes sans les connaître, et d'autres ne s'y étaient portés que pour la facilité de la faire ; Sa Majesté s'y détermina d'autant plus volontiers qu'Elle est persuadée qu'il y a certains crimes qu'il faudrait absolument mettre en oubli[19]. » En dehors des périls de l'exemple, l'honneur des familles, et celui de la religion suffisent à recommander un sujet pour une maison d'internement. À propos d'un prêtre qu'il s'agit d'envoyer à Saint-Lazare : « Ainsi un ecclésiastique tel que celui-ci ne peut être caché avec trop de soins pour l'honneur de la religion et celui du sacerdoce[20]. » Tard encore dans le XVIII^e^ siècle, Malesherbes défendra l'internement comme un droit des familles qui veulent échapper au déshonneur. « Ce qu'on appelle une bassesse est mis au rang des actions que l'ordre public ne permet pas de tolérer… Il semble que l'honneur d'une famille

exige qu'on fasse disparaître de la société celui qui, par des mœurs viles et abjectes, fait rougir ses parents[21]. » Inversement, l'ordre de libération est donné lorsque le danger du scandale se trouve écarté et que l'honneur des familles ou de l'Église ne peut plus être atteint. L'abbé Bargedé était enfermé depuis longtemps déjà ; jamais, malgré ses demandes, on n'avait autorisé sa sortie ; mais voilà que vieillesse et infirmité ont rendu le scandale impossible : « Au reste, sa paralysie continue », écrit d'Argenson : « Il ne peut ni écrire ni signer son nom ; je pense qu'il y aurait de la justice et de la charité à le rendre libre[22]. » Toutes ces formes du mal qui avoisinent la déraison doivent être mises au secret. Le classicisme éprouve une pudeur devant l'inhumain que la Renaissance jamais n'avait ressentie.

Or, dans cette mise au secret, il y a une exception. Celle qu'on ménage pour les fous[23]. C'était sans doute une très vieille habitude du Moyen Âge de montrer les insensés. Dans certains des Narrtürmer d'Allemagne, on avait établi des fenêtres grillagées qui permettaient d'observer de l'extérieur les fous qu'on y avait attachés. Ils formaient ainsi spectacle aux portes des cités. Le fait étrange, c'est que cette coutume n'ait pas disparu au moment où se refermaient les portes des asiles, mais qu'elle se soit au contraire développée, prenant à Paris et à Londres un caractère quasi institutionnel. En 1815 encore, s'il faut en croire un rapport présenté à la Chambre des Communes, l'hôpital de Bethléem montre les furieux pour un penny, tous les dimanches. Or le revenu annuel de ces visites s'élevait à près de 400 livres : ce qui suppose le chiffre étonnamment élevé de 96 000 visites par an[24]. En France, la promenade à Bicêtre et le spectacle des grands insensés, demeure jusqu'à la Révolution une des distractions dominicales des bourgeois de la rive gauche. Mirabeau rapporte dans ses *Observations d'un voyageur anglais* qu'on faisait voir les fous de Bicêtre « comme des bêtes curieuses, au premier rustre venu qui veut bien donner un liard ». On va voir le gardien montrer les fous comme à la foire Saint-Germain le bateleur qui dresse les singes[25]. Certains geôliers étaient fort réputés pour

leur habileté à leur faire faire mille tours de danse et d'acrobatie, au prix de quelques coups de fouet. La seule atténuation qu'on ait trouvée à la fin du XVIIIe siècle fut de commettre aux insensés le soin de montrer les fous, comme si c'était à la folie elle-même de porter témoignage de ce qu'elle est. « Ne calomnions point la nature humaine. Le voyageur anglais a raison de regarder l'office de montrer les fous comme au-dessus de l'humanité la plus aguerrie. Nous l'avons déjà dit. On trouve remède à tout. Ce sont les fous eux-mêmes qui dans leurs intervalles lucides sont chargés du soin de faire voir leurs compagnons, lesquels, à leur tour, leur rendent le même service. Ainsi les gardiens de ces malheureux jouissent des bénéfices que ce spectacle leur procure, sans avoir une force d'insensibilité à laquelle, sans doute, ils ne pourraient jamais parvenir[26]. » Voici la folie érigée en spectacle au-dessus du silence des asiles, et devenant, pour la joie de tous, scandale public. La déraison se cachait dans la discrétion des maisons d'internement ; mais la folie continue à être présente sur le théâtre du monde. Avec plus d'éclat que jamais. On ira même, sous l'Empire, plus loin que n'avaient jamais été le Moyen Âge et la Renaissance ; l'étrange confrérie du Navire bleu donnait jadis des spectacles où on mimait la folie[27] ; maintenant c'est la folie elle-même, la folie en chair et en os qui est en représentation. Coulmier, directeur de Charenton, avait organisé dans les premières années du XIXe siècle ces fameux spectacles où les fous jouaient tantôt le rôle d'acteurs, tantôt celui de spectateurs regardés. « Les aliénés qui assistaient à ces représentations théâtrales étaient l'objet de l'attention, de la curiosité d'un public léger, inconséquent et quelquefois méchant. Les attitudes bizarres de ces malheureux, leur maintien provoquaient le rire moqueur, la pitié insultante des assistants[28]. » La folie devient pur spectacle, dans un monde sur lequel Sade étend sa souveraineté[29] et qui est offert, comme distraction, à la bonne conscience d'une raison sûre d'elle-même. Jusqu'au début du XIXe siècle, et jusqu'à l'indignation de Royer-Collard,

les fous restent des monstres — c'est-à-dire des êtres ou des choses qui valent d'être montrés.

L'internement cache la déraison, et trahit la honte qu'elle suscite ; mais il désigne explicitement la folie ; il la montre du doigt. Si, pour la première, on se propose avant tout d'éviter le scandale, pour la seconde, on l'organise. Étrange contradiction : l'âge classique enveloppe la folie dans une expérience globale de la déraison ; il en résorbe les formes singulières, qu'avaient bien individualisées le Moyen Age et la Renaissance, dans une appréhension générale où elle voisine indifféremment avec toutes les formes de la déraison. Mais en même temps elle affecte cette même folie d'un indice particulier : non pas celui de la maladie, mais celui du scandale exalté. Il n'y a rien de commun pourtant entre cette manifestation organisée de la folie au XVIII^e^ siècle et la liberté dans laquelle elle venait au jour pendant la Renaissance. Alors, elle était présente partout et mêlée à chaque expérience par ses images ou ses périls. Pendant la période classique, on la montre, mais de l'autre côté des grilles ; si elle se manifeste, c'est à distance, sous le regard d'une raison qui n'a plus de parenté avec elle, et ne doit plus se sentir compromise par trop de ressemblance. La folie est devenue chose à regarder : non plus monstre au fond de soi-même, mais animal aux mécanismes étranges, bestialité où l'homme, depuis longtemps, est aboli. « 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[30]. »

*

Dans son *Rapport sur le service des aliénés* Desportes décrit les loges de Bicêtre, telles qu'elles existaient à la fin du XVIII^e^ siècle : « L'infortuné qui n'avait pour tout meuble que ce grabat couvert de paille, se trouvant pressé contre la muraille, de la tête, des pieds et du corps, ne pouvait goûter de

sommeil sans être mouillé par l'eau qui ruisselait de cet amas de pierre. » Quant aux loges de la Salpêtrière, ce qui en rendait « l'habitation plus funeste encore et souvent plus mortelle, c'est qu'en hiver, lors de la crue des eaux de la Seine, ces loges situées au niveau des égouts devenaient non seulement bien plus insalubres, mais de plus, un lieu de refuge pour une foule de gros rats, qui se jetaient la nuit sur les malheureux qu'on y renfermait, et les rongeaient partout où ils pouvaient les atteindre ; on a trouvé des folles les pieds, les mains et la figure déchirés de morsures souvent dangereuses dont plusieurs sont mortes ». Mais ce sont là les cachots et les loges qu'on réserve depuis longtemps aux aliénés les plus dangereux et les plus agités. S'ils sont plus calmes et si personne n'a rien à craindre d'eux, on les entasse dans des cellules plus ou moins larges. Un des disciples les plus actifs de Tuke, Godfrey Higgins, avait obtenu le droit, payé 20 livres, de visiter l'asile d'York à titre d'inspecteur bénévole. Au cours d'une visite, il découvre une porte qui avait été soigneusement dissimulée, et trouve une pièce qui ne faisait pas 8 pieds de côté (environ 6 mètres carrés), que 13 femmes avaient coutume d'occuper pendant la nuit ; le jour, elles devaient vivre dans une pièce à peine plus grande[31].

Dans le cas, au contraire, où les insensés sont particulièrement dangereux, on les maintient par un système de contrainte, qui n'est pas, sans doute, de nature punitive, mais qui doit seulement fixer étroitement les limites physiques d'une folie qui fait rage. On les enchaîne couramment aux murs et aux lits. À Bethléem, les folles agitées étaient enchaînées par les chevilles au mur d'une longue galerie ; elles n'avaient pour tout vêtement qu'une robe de bure. Dans un autre hôpital, à Bethnal Green, une femme était sujette à de violentes crises d'excitation : on la plaçait alors dans une étable à porcs, pieds et poings liés ; la crise passée, on l'attachait sur son lit, protégée seulement par une couverture ; quand on l'autorisait à faire quelques pas, on ajustait entre ses jambes une barre de fer, fixée par des anneaux aux chevilles et rattachée à des menottes par une courte chaîne. Samuel Tuke, dans son *Rapport sur la situation des aliénés*

indigents, donne le détail d'un laborieux système qui avait été installé à Bethléem, pour contenir un fou réputé furieux : il était attaché par une longue chaîne qui traversait la muraille, et permettait ainsi au gardien de le diriger, de le tenir pour ainsi dire en laisse de l'extérieur ; au cou, on lui avait mis un anneau de fer qui, par une courte chaîne, était relié à un autre anneau ; celui-ci glissait le long d'une grosse barre de fer verticale fixée, par ses deux extrémités, au plancher et au plafond de la cellule. Lorsqu'on se mit à réformer Bethléem, on trouva un homme qui pendant douze ans avait vécu dans cette cellule soumis à ce système de contrainte[32].

Lorsqu'elles atteignent ce paroxysme dans la violence, il devient clair que ces pratiques ne sont plus animées par la conscience d'une punition à exercer, non plus que par le devoir de corriger. L'idée d'une « résipiscence » est étrangère totalement à ce régime. Mais c'est une sorte d'image de l'animalité qui hante alors les hospices. La folie emprunte son visage au masque de la bête. Ceux qu'on enchaîne aux murs des cellules, ce ne sont pas tellement des hommes à la raison égarée, mais des bêtes en proie à une rage naturelle : comme si, à sa pointe extrême, la folie, libérée de cette déraison morale où ses formes les plus atténuées sont encloses, venait à rejoindre, par un coup de force, la violence immédiate de l'animalité. Ce modèle de l'animalité s'impose dans les asiles et leur donne leur aspect de cage et de ménagerie. Coguel décrit la Salpêtrière à la fin du XVIII^e^ siècle : « Les folles atteintes d'accès de fureur sont enchaînées comme des chiens à la porte de leur loge, et séparées des gardiennes et des visiteurs par un long couloir défendu par une grille de fer ; on leur passe à travers cette grille leur nourriture et leur paille, sur laquelle elles couchent ; au moyen de râteaux, on retire une partie des malpropretés qui les entourent[33]. » À l'hôpital de Nantes, la ménagerie a l'allure de cages individuelles pour bêtes féroces. Jamais Esquirol n'avait vu « un tel luxe de serrures, de verrous, de barres de fer pour raffermir les portes des cachots… De petites ouvertures pratiquées à côté de la porte étaient garnies de barres de fer et de volets. Tout

près de cette ouverture, il appendait une chaîne scellée au mur et portant à son autre extrémité un vase en fonte ressemblant assez bien à un sabot dans lequel les aliments étaient déposés et passés à travers les barreaux des ouvertures[34] ». Lorsque Fodéré arrive à l'hôpital de Strasbourg, en 1814, il trouve installée, avec beaucoup de soin et d'habileté, une sorte d'étable humaine : « Pour les fous importuns et qui se salissent », on a imaginé d'établir, à l'extrémité des grandes salles « des espèces de cages, ou armoires en planches qui peuvent tout au plus contenir un homme de moyenne longueur. » Ces cages ont un plancher à claire-voie, qui ne repose pas directement sur le sol, mais se trouve un peu surélevé d'une quinzaine de centimètres. Sur ces lattes, on a jeté un peu de paille « sur laquelle couche l'insensé, nu ou demi-nu, où il prend ses repas et où il rend ses ordures...[35] ».

On a là, bien entendu, tout un système de sécurité contre la violence des aliénés et le déchaînement de leur fureur. Ce déchaînement est réfléchi d'abord comme péril social. Mais ce qui est important surtout, c'est qu'il est imaginé sous les espèces d'une liberté animale. Ce fait négatif que « le fou n'est pas traité comme un être humain » a un contenu très positif ; cette inhumaine indifférence a en réalité valeur de hantise : elle s'enracine dans les vieilles peurs qui, depuis l'Antiquité, depuis le Moyen Âge surtout, ont donné au monde animal sa familière étrangeté, ses merveilles menaçantes, et tout son poids de sourde inquiétude. Pourtant cette peur animale, qui accompagne, avec tout son paysage imaginaire, la perception de la folie, n'a plus tout à fait le même sens que deux ou trois siècles plus tôt : la métamorphose animale n'est plus le signe visible des puissances infernales, ni le résultat d'une alchimie diabolique de la déraison. L'animal en l'homme n'a plus valeur d'indice pour un au-delà ; il est devenu sa folie, sans rapport à rien d'autre qu'à elle-même : sa folie à l'état de nature. L'animalité qui fait rage dans la folie dépossède l'homme de ce qu'il peut y avoir d'humain en lui ; mais non pour le livrer à d'autres puissances, pour l'établir seulement au degré zéro de sa propre nature. La folie, dans ses

formes ultimes, c'est pour le classicisme, l'homme en rapport immédiat avec son animalité, sans autre référence, ni aucun recours[36].

1° Il viendra un jour où cette présence de l'animalité dans la folie sera considérée, dans une perspective évolutionniste, comme le signe — bien plus, comme l'essence même — de la maladie. À l'époque classique, au contraire, elle manifeste avec un singulier éclat le fait justement que *le fou n'est pas un malade*. L'animalité, en effet, protège le fou contre tout ce qu'il peut y avoir de fragile, de précaire, de maladif en l'homme. La solidité animale de la folie, et cette épaisseur qu'elle emprunte au monde aveugle de la bête, endurcit le fou contre la faim, la chaleur, le froid, la douleur. Il est notoire, jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle, que les fous peuvent supporter indéfiniment les misères de l'existence. Il est inutile de les protéger ; on n'a ni à les couvrir, ni à les chauffer. Lorsqu'en 1811, Samuel Tuke visite un *workhouse* des Comtés du Sud, il voit des cellules où le jour arrive par des lucarnes grillagées qu'on a pratiquées dans les portes. Toutes les femmes étaient entièrement nues. Or, « la température était extrêmement rigoureuse, et la veille au soir, le thermomètre avait marqué 18° de froid. L'une de ces infortunées était couchée sur un peu de paille, sans couverture ». Cette aptitude des aliénés à supporter, comme les animaux, les pires intempéries, sera encore pour Pinel un dogme médical ; il admirera toujours « la constance et la facilité avec laquelle certains aliénés de l'un et l'autre sexe supportent le froid le plus rigoureux et le plus prolongé. Au mois de Nivôse de l'An III, durant certains jours où le thermomètre indiquait 10, 11 et jusqu'à 16° au-dessous de la glace, un aliéné de l'hospice de Bicêtre ne pouvait garder sa couverture de laine, et il restait assis sur le parquet glacé de sa loge. Le matin, on ouvrait à peine sa porte qu'on le voyait courir en chemise dans l'intérieur des cours, prendre la glace et la neige à poignée, l'appliquer sur la poitrine et la laisser fondre avec une sorte de délectation[37] ». La folie par tout ce qu'elle peut comporter de férocité animale préserve l'homme des dangers de la maladie ; elle le fait accéder à une invulnérabilité,

semblable à celle que la nature, dans sa prévoyance, a ménagée aux animaux. Curieusement, le trouble de la raison restitue le fou à la bonté immédiate de la nature, par les voies du retour à l'animalité[38].

2° C'est pourquoi, à ce point extrême, la folie relève, moins que jamais, de la médecine ; elle ne peut pas appartenir davantage au domaine de la correction. Animalité déchaînée, on ne peut la maîtriser que par le *dressage* et l'*abêtissement.* Le thème du fou-animal a été réalisé effectivement au XVIII^e^ siècle, dans la pédagogie qu'on a parfois tenté d'imposer aux aliénés. Pinel cite le cas d'un « établissement monastique très renommé, dans une des parties méridionales de la France » où l'insensé extravagant se voyait intimer « l'ordre précis de changer » ; refusait-il de se coucher ou de manger, on « le prévenait que son obstination dans ses écarts serait punie le lendemain de dix coups de nerf de bœuf ». En revanche, s'il était soumis et docile, on lui faisait « prendre ses repas au réfectoire, à côté de l'instituteur », mais à la moindre faute, il en était à l'instant averti par « un coup de baguette frappé durement sur ses doigts[39] ». Ainsi, par une curieuse dialectique, dont le mouvement explique toutes ces pratiques « inhumaines » de l'internement, la libre animalité de la folie n'est maîtrisée que par ce dressage dont le sens n'est pas d'élever le bestial vers l'humain, mais de restituer l'homme à ce qu'il peut avoir de purement animal. La folie dévoile un secret d'animalité qui est sa vérité, et dans lequel, en quelque sorte, elle se résorbe. Vers le milieu du XVIII^e^ siècle, un fermier du nord de l'Écosse eut son heure de célébrité. On lui prêtait l'art de guérir la manie. Pinel note en passant que ce Grégory avait une stature d'Hercule ; « sa méthode consistait à livrer les aliénés aux travaux les plus pénibles de la culture, à employer les uns à titre de bêtes de somme, les autres comme domestiques, à les réduire enfin à l'obéissance par une volée de coups au moindre acte de révolte[40] ». Dans la réduction à l'animalité, la folie trouve à la fois sa vérité et sa guérison : lorsque le fou est devenu une bête, cette présence de l'animal en l'homme qui faisait le scandale de la folie s'est effacée : non que l'animal se soit

tu, mais l'homme lui-même s'est aboli. Dans l'être humain devenu bête de somme, l'absence de raison suit la sagesse et son ordre : la folie est guérie alors puisqu'elle est aliénée en quelque chose qui n'est rien d'autre que sa vérité.

3° Un moment viendra où, de cette animalité de la folie, on déduira l'idée d'une psychologie mécaniste, et le thème qu'on peut référer les formes de la folie aux grandes structures de la vie animale. Mais aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, l'animalité qui prête son visage à la folie ne prescrit en aucune manière une allure déterministe à ses phénomènes. Au contraire, elle la place dans *un espace d'imprévisible liberté* où se déchaîne la fureur ; si le déterminisme peut avoir prise sur elle, c'est sous la forme de la contrainte, dé la punition et du dressage. Par le biais de l'animalité, la folie ne rejoint pas les grandes lois de la nature et de la vie, mais plutôt les mille formes d'un Bestiaire. À la différence pourtant de celui que parcourait le Moyen Âge, et qui racontait, à travers tant de visages symboliques, les métamorphoses du mal, celui-ci est un Bestiaire abstrait ; le mal n'y prend plus son corps fantastique ; en lui on appréhende seulement la forme la plus extrême, la vérité sans contenu de la bête. Il est libéré de tout ce qui pouvait faire sa richesse de faune imaginaire pour conserver un pouvoir général de menace : le sourd danger d'une animalité qui veille et qui, d'un coup, dénoue la raison dans la violence, et la vérité dans la fureur de l'insensé. 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 nées toutes les pratiques de l'internement et les aspects les plus étranges de sa sauvagerie.

Au Moyen Âge, avant les débuts du mouvement franciscain, et longtemps sans doute après lui et malgré lui, le rapport de l'être humain à l'animalité fut celui, imaginaire, de l'homme aux puissances souterraines du mal. À notre époque, l'homme réfléchit ce rapport dans la forme d'une positivité naturelle : à la fois hiérarchie, ordonnance et évolution. Mais le passage du premier type

de rapport au second s'est fait justement à l'époque classique, lorsque l'animalité a été perçue encore comme négativité, mais naturelle : c'est-à-dire au moment où l'homme n'a plus éprouvé son rapport à l'animal que dans le péril absolu d'une folie qui abolit la nature de l'homme dans une indifférenciation naturelle. Cette manière de concevoir la folie est la preuve que même au XVIII[e] siècle le rapport de la nature humaine n'était ni simple ni immédiat — et qu'il passait par les formes de la négativité la plus rigoureuse[41].

Il a été sans doute essentiel à la culture occidentale de lier comme elle l'a fait sa perception de la folie aux formes imaginaires du rapport de l'homme à l'animal. D'entrée de jeu, elle n'a pas posé pour évident que l'animal participait à la plénitude de la nature, à sa sagesse et à son ordre : cette idée a été tardive et demeurera longtemps à la surface de la culture ; peut-être n'a-t-elle pas encore pénétré bien profondément dans les espaces souterrains de l'imagination. En fait pour qui veut bien ouvrir les yeux sur eux, il devient vite assez clair que l'animal appartient plutôt à la contre-nature, à une négativité qui menace l'ordre et met en péril, par sa fureur, la sagesse positive de la nature. L'œuvre de Lautréamont en porte témoignage. Que l'homme occidental ait vécu pendant deux mille ans sur sa définition d'animal raisonnable — pourquoi cela signifierait-il nécessairement qu'il ait reconnu la possibilité d'un ordre commun à la raison et à l'animalité ? Pourquoi faudrait-il qu'il ait désigné en cette définition la manière dont il s'insère dans la positivité naturelle ? Et indépendamment de ce qu'Aristote a voulu dire réellement, ne peut-on pas gager que cet « animal raisonnable » a désigné longtemps pour le monde occidental la manière dont la liberté de la raison prenait son mouvement dans l'espace d'une déraison déchaînée et s'arrachait à lui au point d'en former le terme contradictoire ? À partir du moment où la philosophie est devenue anthropologie, et où l'homme a voulu se reconnaître dans une plénitude naturelle, l'animal a perdu son pouvoir de négativité, pour constituer entre le déterminisme de la nature et la raison de l'homme, la forme positive d'une

évolution. La formule de l'animal raisonnable a totalement changé de sens : la déraison qu'elle indiquait à l'origine de toute raison possible a entièrement disparu. Dès lors, la folie dut obéir au déterminisme de l'homme reconnu comme être naturel dans son animalité même. À l'âge classique, s'il est vrai que l'analyse scientifique et médicale de la folie, comme nous le verrons plus loin, cherche bien à l'inscrire dans ce mécanisme naturel, les pratiques réelles qui concernent les insensés témoignent suffisamment que la folie était prise encore dans la violence contre-nature de l'animalité.

*

En tout cas, c'est cette *animalité de la folie* qu'exalte l'internement, dans le temps même où il s'efforce d'éviter le scandale à l'*immoralité du déraisonnable.* Voilà qui manifeste assez la distance qui s'est instaurée à l'âge classique entre la folie et les autres formes de la déraison, même s'il est vrai que d'un certain point de vue elles ont été confondues ou assimilées. Si tout un étage de la déraison est réduit au silence, mais qu'on laisse la folie parler librement le langage de son scandale, quel enseignement peut-elle donner que la déraison en général ne soit pas capable de transmettre ? Quel sens ont ses fureurs et toute la rage de l'insensé, qu'on ne pourrait trouver dans les propos, plus sensés probablement, des autres internés ? En quoi la folie est-elle donc plus particulièrement significative ?

À partir du XVII^e^ siècle, la déraison au sens le plus général ne porte plus guère d'enseignement. Cette périlleuse réversibilité de la raison que la Renaissance éprouvait si proche encore, elle doit être oubliée et ses scandales disparaître. Le grand thème de la folie de la Croix qui avait appartenu si étroitement à l'expérience chrétienne de la Renaissance, commence à s'effacer au XVII^e^ siècle, malgré le Jansénisme et Pascal. Ou plutôt, il subsiste, mais altéré dans son sens et comme inversé. Il ne s'agit plus d'exiger de la raison humaine l'abandon de son orgueil et de ses certitudes pour qu'elle se perde dans la

grande déraison du sacrifice. Quand le christianisme classique parle de la folie de la Croix, c'est pour humilier seulement une fausse raison et faire éclater la lumière éternelle de la vraie ; la folie de Dieu fait homme, c'est seulement une sagesse que ne reconnaissent pas les hommes de déraison qui vivent en ce monde : « Jésus crucifié… a été le scandale du monde et a paru ignorance et folie aux yeux du siècle. » Mais le monde devenu chrétien, et cet ordre de Dieu qui se révèle à travers les péripéties de l'histoire et la folie des hommes, suffisent à montrer maintenant que « le Christ est devenu le plus haut point de notre sagesse[42] ». Le scandale de la foi et de l'abaissement chrétiens, auquel Pascal conservait encore sa vigueur, et sa valeur de manifestation, n'aura plus de sens bientôt pour la pensée chrétienne sauf celui peut-être de montrer dans toutes ces consciences scandalisées autant d'âmes aveugles : « Ne souffrez pas que votre croix qui vous a soumis l'univers soit encore la folie et le scandale des esprits superbes. » La déraison chrétienne, les chrétiens eux-mêmes la repoussent maintenant dans les marges de la raison devenue identique à la sagesse du Dieu incarné. Il faudra attendre, après Port-Royal, deux siècles — Dostoïevski et Nietzsche — pour que le Christ retrouve la gloire de sa folie, pour que le scandale ait à nouveau un pouvoir de manifestation, pour que la déraison cesse d'être seulement la honte publique de la raison.

Mais au moment où la raison chrétienne se délivre d'une folie avec laquelle si longtemps elle avait fait corps, le fou, dans sa raison abolie, dans la rage de son animalité, reçoit un singulier pouvoir de démonstration : comme si le scandale chassé de cette région, au-dessus de l'homme, où il a rapport avec Dieu, et où se manifeste l'Incarnation, réapparaissait, dans la plénitude de sa force, et chargé d'un enseignement nouveau dans cette région où l'homme a rapport avec la nature et son animalité. Le point d'application de la leçon s'est déplacé vers les basses régions de la folie. La croix ne doit plus être considérée dans son scandale ; mais il ne faut pas oublier que le Christ tout au long de sa vie humaine a comme honoré la folie ; il l'a sanctifiée comme il a sanctifié

l'infirmité guérie, le péché pardonné, la pauvreté promise aux richesses éternelles. À ceux qui doivent dans les maisons d'internement veiller sur les hommes en démence, saint Vincent de Paul rappelle que leur « règle est en ceci Notre-Seigneur lequel a voulu être entouré de lunatiques, de démoniaques, de fous, de tentés, de possédés[43] ». Ces hommes livrés aux puissances de l'inhumain forment autour de ceux qui représentent la Sagesse éternelle, autour de celui qui l'incarne, une perpétuelle occasion de glorification : puisque à la fois ils exaltent, en l'entourant, la raison qui leur a été déniée et lui donnent prétexte à s'humilier, à reconnaître qu'elle n'est accordée que par grâce divine. Mais il y a plus encore : le Christ n'a pas voulu seulement être entouré de lunatiques, il a voulu lui-même passer aux yeux de tous pour un dément, parcourant ainsi, dans son incarnation, toutes les misères de l'humaine déchéance : la folie devient ainsi la forme ultime, le dernier degré du Dieu fait homme, avant l'accomplissement et la délivrance de la Croix : « Ô mon Sauveur, vous avez voulu être le scandale des Juifs, et la folie des Gentils ; vous avez voulu paraître comme hors de vous ; oui, Notre-Seigneur a voulu passer pour insensé, comme il est rapporté dans le Saint Évangile, et que l'on crût de lui qu'il était devenu furieux. *Dicebant quoniam in furorem versus est.* Ses apôtres l'ont regardé quelquefois comme un homme qui était entré en colère, et leur a paru de la sorte tant afin qu'ils fussent témoins qu'il avait compati à toutes nos infirmités et sanctifié tous nos états d'affliction que pour leur apprendre et à nous aussi à porter compassion à ceux qui tombent dans ces infirmités[44]. » Venant en ce monde, le Christ acceptait de reprendre tous les signes de la condition humaine et les stigmates mêmes de la nature déchue ; de la misère à la mort, il a suivi tout un chemin de Passion qui était aussi le chemin des passions, de la sagesse oubliée et de la folie. Et parce qu'elle a été une des formes de la Passion — la forme ultime, en un sens, avant la mort — la folie doit devenir chez ceux qui en souffrent maintenant objet de respect et de compassion.

Respecter la folie, ce n'est pas déchiffrer en elle l'accident involontaire et inévitable de la maladie, c'est reconnaître cette limite inférieure de la vérité humaine, limite non accidentelle, mais essentielle. Comme la mort est le terme de la vie humaine du côté du temps, la folie en est le terme du côté de l'animalité ; et tout comme la mort a été sanctifiée par celle du Christ, la folie, dans ce qu'elle a de plus bestial, a été elle aussi sanctifiée. Le 29 mars 1654, saint Vincent de Paul annonçait à Jean Barreau, congréganiste lui-même, que son frère venait d'être interné à Saint-Lazare comme dément : « Il faut honorer Notre-Seigneur dans l'état auquel il s'est trouvé, lorsqu'on le voulait lier, disant *quoniam in frenesim versus est,* pour sanctifier cet état en ceux que sa divine providence y mettrait[45]. » La folie est le point le plus bas de l'humanité auquel Dieu ait consenti dans son incarnation, voulant montrer par là qu'il n'y a rien d'inhumain en l'homme qui ne puisse être racheté et sauvé ; le point ultime de la chute a été glorifié par la présence divine : et c'est cette leçon que, pour le XVII^e^ siècle, porte encore toute folie.

On comprend pourquoi le scandale de la folie peut être exalté, quand celui des autres formes de la déraison est caché avec tant de soin. Celui-ci ne comporte que l'exemple contagieux de la faute et de l'immortalité ; celui-là indique aux hommes jusqu'à quel voisinage de l'animalité leur chute a pu les entraîner ; et en même temps jusqu'où a pu s'infléchir la complaisance divine lorsqu'elle a consenti à sauver l'homme. Pour le christianisme de la Renaissance, toute la valeur d'enseignement de la déraison et de ses scandales était dans la folie de l'Incarnation d'un dieu fait homme ; pour le classicisme, l'incarnation n'est plus folie ; mais ce qui est folie, c'est cette incarnation de l'homme dans la bête, qui est, en tant que point dernier de la chute, le signe le plus manifeste de sa culpabilité ; et, en tant qu'objet ultime de la complaisance divine, le symbole de l'universel pardon et de l'innocence retrouvée. Désormais, toutes les leçons de la folie, et la force de son enseignement, il faudra les chercher dans cette région obscure, aux confins inférieurs de

l'humanité, là où l'homme s'articule avec la nature, et où il est tout ensemble déchéance ultime, et absolue innocence. La sollicitude de l'Église pour les insensés, pendant la période classique, telle que la symbolisent saint Vincent de Paul et sa Congrégation, ou les Frères de la Charité, tous ces ordres religieux penchés sur la folie, et la montrant au monde, n'indiquent-ils pas que l'Église trouvait en elle un enseignement difficile, mais essentiel : la coupable innocence de l'animal en l'homme ? C'est cette leçon qui devait être lue et comprise dans ces spectacles où on exaltait dans le fou la rage de la bête humaine. Paradoxalement, cette conscience chrétienne de l'animalité prépare le moment où la folie sera traitée comme un fait de nature ; on oubliera vite alors ce que signifiait cette « nature » pour la pensée classique : non le domaine toujours ouvert d'une analyse objective, mais cette région où naît pour l'être humain le scandale toujours possible d'une folie qui est à la fois sa vérité ultime et la forme de son abolition.

*

Tous ces faits, ces pratiques étranges nouées autour de la folie, ces habitudes qui l'exaltent et en même temps la domptent, la réduisent à l'animalité tout en lui faisant porter la leçon de la Rédemption, placent la folie dans une étrange situation par rapport au tout de la déraison. Dans les maisons d'internement, la folie voisine avec toutes les formes de la déraison, qui l'enveloppent et définissent sa vérité la plus générale ; et pourtant, elle est isolée, traitée d'une manière singulière, manifestée dans ce qu'elle peut avoir d'unique comme si, appartenant à la déraison, elle la traversait sans cesse par un mouvement qui lui serait propre, se portant d'elle-même à son plus paradoxal extrême.

Cela n'aurait guère d'importance pour qui voudrait faire l'histoire de la folie en style de positivité. Ce n'est pas à travers l'internement des libertins ni la hantise de l'animalité qu'a pu se faire la reconnaissance progressive de la folie dans sa réalité pathologique ; c'est au contraire en se dégageant de tout ce qui

pouvait l'enclore dans le monde moral du classicisme qu'elle est parvenue à définir sa vérité médicale : voilà du moins ce que suppose tout positivisme tenté de refaire le dessin de son propre développement ; comme si toute l'histoire de la connaissance n'agissait que par l'érosion d'une objectivité qui se découvre peu à peu dans ses structures fondamentales ; et comme si ce n'était pas justement un postulat d'admettre, d'entrée de jeu, que la forme de l'objectivité médicale peut définir l'essence et la vérité secrète de la folie. Peut-être l'appartenance de la folie à la pathologie doit-elle être considérée plutôt comme une confiscation — sorte d'avatar qui aurait été préparé, de longue main, dans l'histoire de notre culture, mais non pas déterminé en aucune manière par l'essence même de la folie. Les parentés que les siècles classiques lui reconnaissent avec le libertinage, par exemple, et que consacre la pratique de l'internement suggèrent un visage de la folie qui est pour nous entièrement perdu.

Nous avons pris maintenant l'habitude de percevoir dans la folie une chute vers un déterminisme où s'abolissent progressivement toutes les formes de la liberté ; elle ne nous montre plus que les régularités naturelles d'un déterminisme, avec l'enchaînement de ses causes, et le mouvement discursif de ses formes ; car la folie ne menace l'homme moderne que de ce retour au monde morne des bêtes et des choses, à leur liberté entravée. Ce n'est pas sur cet horizon de *nature* que le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècle reconnaissent la folie, mais Sur un fond de *déraison* ; elle ne dévoile pas un mécanisme, elle révèle plutôt une liberté qui fait rage dans les formes monstrueuses de l'animalité. Nous ne comprenons plus guère la déraison, de nos jours, que sous sa forme épithétique : le *Déraisonnable,* dont l'indice affecte les conduites ou les propos, et trahit aux yeux du profane, la présence de la folie et tout son cortège pathologique ; le déraisonnable n'est pour nous qu'un des modes d'apparition de la folie. Au contraire, la déraison, pour le classicisme, a valeur nominale ; elle forme une sorte de fonction substantielle. C'est par rapport à elle, et à elle

seule que peut se comprendre la folie. Elle en est le support ; disons plutôt qu'elle définit l'espace de sa possibilité. Pour l'homme classique, la folie n'est pas la condition naturelle, la racine psychologique et humaine de la déraison ; elle en est seulement la forme empirique ; et le fou, parcourant jusqu'à la fureur de l'animalité la courbe de la déchéance humaine, dévoile ce fond de déraison qui menace l'homme et enveloppe de très loin toutes les formes de son existence naturelle. Il ne s'agit pas d'un glissement vers un déterminisme, mais de l'ouverture sur une nuit. Plus que tout autre, mieux en tout cas que notre positivisme, le rationalisme classique a su veiller, et percevoir le péril souterrain de la déraison, cet espace menaçant d'une liberté absolue.

Si l'homme contemporain, depuis Nietzsche et Freud, trouve au fond de lui-même le point de contestation de toute vérité, pouvant lire dans ce qu'il sait maintenant de lui-même, les indices de fragilité par où menace la déraison, au contraire l'homme du XVII^e^ siècle découvre, dans l'immédiate présence de sa pensée à elle-même, la certitude dans laquelle s'énonce la raison sous sa forme première. Mais cela ne veut pas dire que l'homme classique était, dans son expérience de la vérité, plus éloigné de la déraison que nous pouvons l'être nous-mêmes. Il est vrai que le Cogito est commencement absolu ; mais il ne faut pas oublier que le malin génie lui est antérieur. Et le malin génie n'est pas le symbole dans lequel sont résumés et portés au système tous les dangers de ces événements psychologiques que sont les images des rêves et les erreurs des sens. Entre Dieu et l'homme, le malin génie a un sens absolu : il est dans toute sa rigueur la possibilité de la déraison et la totalité de ses pouvoirs. Il est plus que la réfraction de la finitude humaine ; il désigne le péril qui, bien au-delà de l'homme, pourrait l'empêcher de manière définitive d'accéder à la vérité : l'obstacle majeur, non de tel esprit, mais de telle raison. Et ce n'est pas parce que la vérité qui prend dans le Cogito son illumination finit par masquer entièrement l'ombre du malin génie, qu'on doit oublier son pouvoir perpétuellement menaçant : jusqu'à l'existence et à la vérité du monde

extérieur ce danger surplombera le cheminement de Descartes. Comment, dans ces conditions, la déraison à l'âge classique pourrait-elle être à l'échelle d'un événement psychologique ou même à la mesure d'un pathétique humain — alors qu'elle forme l'élément dans lequel le monde naît à sa propre vérité, le domaine à l'intérieur duquel la raison aura à répondre d'elle-même ? Jamais pour le classicisme, la folie ne pourra être prise pour l'essence même de la déraison, même pour la plus primitive de ses manifestations ; jamais une psychologie de la folie ne pourra prétendre à dire la vérité de la déraison. Il faut au contraire replacer la folie sur le libre horizon de la déraison, afin de pouvoir lui restituer les dimensions qui lui sont propres.

Si on mêlait aux libertins, aux profanateurs, aux débauchés, aux prodigues, ceux que nous appellerons des « malades mentaux », ce n'est pas qu'on prêtait trop peu à la folie — à son déterminisme propre et à son innocence ; c'est parce qu'on accordait encore à la déraison la plénitude de ses droits. Délivrer les fous, les « libérer » de ces compromissions, ce n'est pas dépouiller de vieux préjugés ; c'est fermer les yeux et abandonner pour un « sommeil psychologique » cette veille sur la déraison qui donnait son sens le plus aigu au rationalisme classique. Dans cette confusion des hospices qui se débrouillera seulement au début du XIX^e^ siècle, nous avons l'impression que le fou était méconnu dans la vérité de son profil psychologique ; mais c'est dans la mesure même où on reconnaissait en lui sa parenté profonde avec toutes les formes de déraison. Enfermer l'insensé avec le débauché ou l'hérétique estompe le *fait* de la folie, mais dévoile la *possibilité* perpétuelle de la déraison ; et c'est cette menace dans sa forme abstraite et universelle que tente de dominer la pratique de l'internement.

Ce que la chute est aux formes diverses du péché, la folie l'est aux autres visages de la déraison : le principe, le mouvement originaire, la plus grande culpabilité dans son contact instantané avec la plus grande innocence, le haut modèle sans cesse répété, de ce qu'il faudrait oublier dans la honte. Si la folie

forme exemple dans le monde de l'internement, si on la manifeste alors qu'on réduit au silence tous les autres signes de la déraison, c'est qu'elle en porte sur elle toute la puissance de scandale. Elle parcourt tout le domaine de la déraison, joignant ses deux rives opposées, celle du choix moral, de la faute relative, de toutes les défaillances et celle de la rage animale, de la liberté enchaînée à la fureur, de la chute initiale et absolue ; la berge de la liberté claire et la berge de la liberté sombre. La folie, c'est, ramassé en un point, le tout de la déraison : le jour coupable et l'innocente nuit.

C'est là sans doute le paradoxe majeur de l'expérience classique de la folie ; elle est reprise et enveloppée dans l'expérience morale d'une déraison que le XVII^e^ siècle a proscrite dans l'internement ; mais elle est liée aussi à l'expérience d'une déraison animale qui forme la limite absolue de la raison incarnée, et le scandale de la condition humaine. Placée sous le signe de toutes les déraisons mineures, la folie se trouve rattachée à une expérience éthique, et à une valorisation morale de la raison ; mais liée au monde animal, et à sa déraison majeure, elle touche à sa monstrueuse innocence. Expérience contradictoire si l'on veut, et très éloignée de ces définitions juridiques de la folie, qui s'efforcent de faire le partage de la responsabilité et du déterminisme, de la faute et de l'innocence ; éloignée aussi de ces analyses médicales qui, à la même époque, poursuivent l'analyse de la folie comme un phénomène de nature. Pourtant, dans la pratique et la conscience concrète du classicisme, il y a cette expérience singulière de la folie, parcourant en un éclair toute la distance de la déraison ; fondée sur un choix éthique, et tout inclinée en même temps vers la fureur animale. De cette ambiguïté, le positivisme ne sortira pas, même s'il est vrai qu'il l'a simplifiée : il a repris le thème de la folie animale et de son innocence, dans une théorie de l'aliénation mentale comme mécanisme pathologique de la nature ; et en maintenant le fou dans cette situation d'internement qu'avait inventée l'âge classique, il le maintiendra obscurément et sans se l'avouer dans l'appareil de la contrainte morale et de la déraison maîtrisée.

La psychiatrie positive du XIX^e^ siècle, et la nôtre aussi, si elles ont renoncé aux pratiques, si elles ont laissé de côté les connaissances du XVIII^e^ siècle, ont hérité secrètement de tous ces rapports que la culture classique dans son ensemble avait instaurés avec la déraison ; elles les ont modifiés ; elles les ont déplacés ; elles ont cru parler de la seule folie dans son objectivité pathologique ; malgré elles, elles avaient affaire à une folie tout habitée encore par l'éthique de la déraison et le scandale de l'animalité.

---

1. B. N. Fonds Clairambault, 986.
2. Cf. Lettre à Fouché ; citée *supra*, chap. III, p. 147.
3. *Notes de René d'Argenson*, Paris, 1866, pp. 111-112.
4. *Arch. Bastille,* RAVAISSON, t. XI, p. 243.
5. *Ibid.,* p. 199.
6. *Dictionnaire de droit et de pratique,* article Folie, t. I, p. 611. Cf. le titre XXVIII, art. I, de l'ordonnance criminelle de 1670 : « Le furieux ou insensé n'ayant aucune volonté ne doit pas être puni l'étant assez de sa propre folie. »
7. Arsenal, ms. 12707.
8. *Notes de René d'Argenson,* p. 93.
9. Cl.-J. DE FERRIÈRE, *Dictionnaire de droit et de pratique,* article Folie, t. I, p. 611, souligné par nous.
10. *Archives Bastille,* RAVAISSON, t. XIII, p. 438.
11. *Ibid.,* pp. 66-67.
12. *Dictionnaire de droit et de pratique,* article Folie, p. 611.
13. *Bibliothèque de droit français,* article *furiosus.*
14. *Discours de la Méthode,* IV^e^ partie, Pléiade, p. 147.
15. *Première méditation,* Pléiade, p. 272.
16. *Réforme de l'entendement.* Trad. APPUHN, *Œuvres* de Spinoza, éd. Garnier, t. I, pp. 228-229.
17. Art. 41 de l'acte d'accusation, trad. française citée par HERNANDEZ, *Le Procès inquisitorial de Gilles de Rais*, Paris, 1922.
18. Sixième séance du procès (in *Procès de Gilles de Rais*, Paris, 1959), p. 232.
19. *Archives Bastille*, Ravaisson, XIII, pp. 161-162.
20. B. N. Fonds Clairambault, 986.
21. Cité in Pietri, *La Réforme de l'État,* p. 257.
22. B. N. Fonds Clairambault, 986.
23. Il est arrivé, mais très tard, et sans doute sous l'influence de la pratique qui concernait les fous, que l'on montre aussi les vénériens. Le Père RICHARD, dans ses *Mémoires,* raconte la visite que leur fit le

prince de Condé avec le duc d'Enghien pour lui « inspirer l'horreur du vice » (f° 25).

24. Ned WARD, dans *London Spy,* cite le chiffre de 2 pence. Il n'est pas impossible qu'au cours du XVIII^e^ siècle, le prix d'entrée ait été abaissé.

25. « Tout le monde était admis autrefois à visiter Bicêtre, et dans les beaux temps on voyait au moins venir 2 000 personnes par jour. Avec l'argent à la main, vous étiez conduit par un guide dans la division des insensés » (*Mémoires de Père Richard, loc. cit.,* f° 61). On visitait un prêtre irlandais « qui couchait sur la paille », un capitaine de vaisseau que la vue des hommes rendait furieux, « car c'était l'injustice des hommes qui l'avait rendu fou », un jeune homme « qui chantait d'une manière ravissante » *(ibid.).*

26. Mirabeau, *Mémoires d'un voyageur anglais,* 1788, p. 213, note 1.

27. Cf. *supra,* chap. I^er^.

28. ESQUIROL, « Mémoire historique et statistique de la Maison Royale de Charenton », in *Des maladies mentales,* II, p. 222.

29. *Ibid.*

30. PASCAL, *Pensées,* éd. Brunschvicg, n. 339.

31. D. H. TUKE, *Chapters on the History of the Insane,* p. 151.

32. Il s'appelait Norris. Il mourut un an après sa délivrance.

33. COGUEL, *La Vie parisienne sous Louis XVI,* Paris, 1882.

34. ESQUIROL, *Des maladies mentales,* t. II, p. 481.

35. FODÉRÉ, *Traité du délire appliqué à la médecine, à la morale, à la législation,* Paris, 1817, t. I, pp. 190-191.

36. Ce rapport moral qui s'établit en l'homme lui-même avec l'animalité, non comme puissance de métamorphose, mais comme limite de sa nature, est bien exprimé dans un texte de Mathurin Le Picard : « C'est un loup par rapacité, par subtilité un lion, par fraude et tromperie un renard, par hypocrisie un singe, par envie un ours, par vengeance un tigre, par médisance, blasphèmes et détractions un chien, un serpent qui vit de terre par avarice, caméléon par inconstance, panthère par hérésie, basilic par lasciveté des yeux, dragon qui brûle toujours de soif par ivrognerie, pourceau par luxure » (*Le Fouet des Paillards,* Rouen, 1623, p. 175).

37. PINEL, *Traité médico-philosophique*, t. I, pp. 60-61.

38. On pourrait citer, comme autre expression de ce même thème, le régime alimentaire auquel étaient soumis les insensés de Bicêtre (quartier de Saint-Prix) : « Six quarts de pain bis par jour, la soupe taillée sur leur pain ; un quart de viande le dimanche, mardi et jeudi ; un tiers de litron de pois ou de fèves lundi et vendredi ; une once de beurre le mercredi ; une once de fromage le samedi » (*Archives de Bicêtre.* Règlement de 1781, chap. V, art. 6).

39. PINEL, *loc. cit.,* p. 312.

40. *Ibid.*

41. Qui voudrait se donner la peine d'étudier la notion de nature chez Sade, et ses rapports avec la philosophie du XVIII^e^ siècle, trouverait un mouvement de ce genre, porté à sa pureté la plus extrême.

42. BOSSUET, *Panégyrique de saint Bernard.* Préambule. *Œuvres complètes,* 1861, I, p. 622.

43. Sermon cité in ABELLY, *Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul,* Paris, 1664, t. I, p. 199.

44. Cf. ABELLY, *ibid.,* p. 198. Saint Vincent fait ici allusion au texte de saint Paul (I *Cor.,* I, 23) ; *Judaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam.*

45. *Correspondance de saint Vincent de Paul,* éd. Coste, t. V, p. 146.

DEUXIÈME PARTIE

Introduction

Vérité triviale sur laquelle il est temps de revenir maintenant : la conscience de la folie, au moins dans la culture européenne, n'a jamais été un fait massif, formant bloc et se métamorphosant comme un ensemble homogène. Pour la conscience occidentale, la folie surgit simultanément en des points multiples, formant une constellation qui peu à peu se déplace, transforme son dessin et dont la figure réserve peut-être l'énigme d'une vérité. Sens toujours fracassé.

Mais quelle forme du savoir, après tout, est assez singulière, ésotérique ou régionale pour n'être donnée jamais qu'en un point, et dans une formulation unique ? Quelle connaissance est à la fois assez bien et assez mal connue pour n'être connue qu'une seule fois, d'une seule manière, et selon un seul type d'appréhension ? Quelle est la figure de la science, aussi cohérente et resserrée qu'elle soit, qui ne laisse graviter autour d'elle des formes plus ou moins obscures de conscience pratique, mythologique ou morale ? Si elle n'était vécue dans un ordre dispersé, et reconnue seulement par profils, toute vérité entrerait en sommeil.

Peut-être, pourtant, une certaine non-cohérence est-elle plus essentielle à l'expérience de la folie qu'à aucune autre ; peut-être cette dispersion concerne-t-elle, plutôt que divers modes d'élaboration entre lesquels il est possible de suggérer un schéma évolutif, ce qu'il y a de plus fondamental en cette expérience et de plus proche de ses données originaires. Et tandis que dans la plupart des autres formes du savoir, la convergence s'esquisse à travers chaque profil, ici la divergence serait inscrite dans les structures, n'autorisant une

conscience de la folie que déjà brisée, fragmentée dès le principe en un débat qui ne peut s'achever. Il peut arriver que des concepts ou une certaine prétention du savoir recouvrent d'une manière superficielle cette dispersion première : témoin, l'effort que fait le monde moderne pour ne parler de la *folie* que dans les termes sereins et objectifs de la *maladie mentale,* et pour en oblitérer les valeurs *pathétiques* dans les significations mixtes de la *pathologie* et de la *philanthropie.* Mais le sens de la folie à une époque donnée la nôtre comprise, il ne faut pas le demander à l'unité au moins dessinée d'un projet, mais à cette présence déchirée ; et s'il est arrivé à l'expérience de la folie de chercher à se dépasser et à s'équilibrer, en se projetant sur un plan d'objectivité, rien n'a pu effacer les valeurs dramatiques qui étaient données dès l'origine à son débat.

Ce débat, au cours du temps, revient avec obstination : inlassablement, il remet en jeu, sous des formes diverses, mais dans la même difficulté de conciliation, les mêmes formes de conscience, toujours irréductibles.

1. — *Une conscience critique de la folie,* qui la reconnaît et la désigne sur fond de raisonnable, de réfléchi, de moralement sage ; conscience qui s'engage tout entière dans son jugement, avant même l'élaboration de ses concepts ; conscience qui ne *définit* pas, qui *dénonce.* La folie y est éprouvée sur le mode d'une opposition immédiatement ressentie ; elle éclate dans sa visible aberration, montrant d'abondance et par une pléthore de preuves « qu'elle a la tête vide et sens dessus dessous[1] ». À ce point encore initial, la conscience de la folie est certaine d'elle-même, c'est-à-dire de n'être point folle. Mais elle s'est jetée, sans mesure ni concept, à l'intérieur même de la différence, dans le plus vif de l'opposition, au cœur de ce conflit où folie et non-folie échangent leur langage le plus primitif ; et l'opposition devient réversible : en cette absence de point fixe, il se peut aussi bien que la folie soit raison, et que la conscience de folie soit présence secrète, stratagème de la folie elle-même.

Ceux qui pour voyager s'embarquent dessus l'eau

Voient aller la terre et non pas leur vaisseau[2].

Mais puisqu'il n'y a pas pour la folie de certitude de n'être pas folle, il y a là une folie plus générale que toutes les autres, et qui loge à la même enseigne que la folie la plus obstinée des sagesses.

Mais plus tant je me lime et plus je me rabote
Je crois qu'à mon avis tout le monde radote[3].

Frêle, mais suprême sagesse que celle-là. Elle suppose, elle exige le perpétuel dédoublement de la conscience de la folie, son engloutissement dans la folie et sa nouvelle émergence. Elle s'appuie sur des valeurs, ou plutôt sur la valeur, dressée d'emblée, de la raison, mais elle l'abolit pour la retrouver aussitôt dans la lucidité ironique, et faussement désespérée de cette abolition. Conscience critique qui feint de pousser la rigueur jusqu'à se faire critique radicale de soi, et jusqu'à se risquer dans l'absolu d'un combat douteux, mais qui s'en préserve secrètement à l'avance, en se reconnaissant comme raison dans le seul fait d'accepter le risque. En un sens l'engagement de la raison est total dans cette opposition simple et réversible à la folie, mais il n'est total qu'à partir d'une secrète possibilité d'un entier dégagement.

2. — *Une conscience pratique de la folie* : ici le dégagement n'est ni virtualité, ni virtuosité de la dialectique. Il s'impose comme une réalité concrète parce qu'il est donné dans l'existence et les normes d'un groupe ; mais plus encore, il s'impose comme un choix, un choix inévitable, puisqu'il faut bien être de ce côté-ci ou de l'autre, dans le groupe ou hors du groupe. Encore ce choix est-il un faux choix, car seuls ceux qui sont à l'intérieur du groupe ont le droit de désigner ceux qui étant considérés comme à l'extérieur, sont accusés d'avoir choisi d'y être. La conscience, seulement critique, qu'ils *ont dévié,* s'appuie sur la conscience qu'ils ont *choisi une autre voie,* et par là, elle se justifie — s'éclaire et s'obscurcit à la fois — dans un dogmatisme immédiat. Ce n'est pas une conscience troublée de s'être engagée *dans* la différence et l'homogénéité de la

folie et de la raison ; c'est une conscience *de* la différence entre folie et raison, conscience qui est possible *dans* l'homogénéité du groupe considéré comme porteur des normes de la raison. Pour être sociale, normative, solidement appuyée dès le départ, cette conscience pratique de la folie n'en est pas moins dramatique ; si elle implique la solidarité du groupe, elle indique également l'urgence d'un partage.

Dans ce partage s'est tue la liberté toujours périlleuse du dialogue ; il ne reste que la tranquille certitude qu'il faut réduire la folie au silence. Conscience ambiguë — sereine, puisqu'elle est sûre de détenir la vérité, mais inquiète de reconnaître les troubles pouvoirs de la folie. Contre la raison, la folie apparaît maintenant comme désarmée ; mais contre l'ordre, contre ce que la raison peut manifester d'elle même dans les lois des choses et des hommes, elle révèle d'étranges puissances. C'est cet ordre que cette conscience de la folie éprouve comme menacé, et le partage qu'elle opère risque son sort. Mais ce risque est limité, falsifié même au départ ; il n'y a pas d'affrontement réel, mais l'exercice sans compensation d'un droit absolu que la conscience de la folie se donne dès l'origine en se reconnaissant comme homogène à la raison et au groupe. La cérémonie l'emporte sur le débat ; et ce ne sont pas les avatars d'une lutte réelle qu'exprime cette conscience de la folie, mais seulement les rites immémoriaux d'une conjuration. Cette forme de conscience est à la fois la plus et la moins historique ; elle se donne à chaque instant comme une réaction immédiate de défense, mais cette défense ne fait pas autre chose que de réactiver toutes les vieilles hantises de l'horreur. L'asile moderne, si du moins on pense à la conscience obscure qui le justifie et fonde sa nécessité, n'est pas pur de l'héritage des léproseries. La conscience pratique de la folie, qui semble ne se définir que par la transparence de sa finalité, est sans doute la plus épaisse, la plus chargée d'anciens drames en sa cérémonie schématique.

3. — *Une conscience énonciative de la folie,* qui donne la possibilité de dire dans l'immédiat, et sans aucun détour par le savoir : « Celui-là est un fou. » Ici,

pas question de qualifier ou de disqualifier la folie, mais seulement de l'indiquer dans une sorte d'existence substantive ; il y a là, devant le regard, quelqu'un qui est irrécusablement fou, quelqu'un qui est évidemment fou — existence simple, immobile, obstinée, qui est la folie avant toute qualité et tout jugement. La conscience n'est plus alors au niveau des valeurs — des périls et des risques ; elle est au niveau de l'être, n'étant pas autre chose qu'une connaissance monosyllabique réduite au constat. En un sens, c'est la plus sereine de toutes les consciences de la folie, puisqu'elle n'est en somme qu'une simple appréhension perceptive. Ne passant pas par le savoir, elle évite même les inquiétudes du diagnostic. C'est la conscience ironique de l'interlocuteur du *Neveu de Rameau,* c'est la conscience réconciliée avec elle-même qui, à peine remontée du fond de la douleur, raconte à mi-chemin de la fascination et de l'amertume, les rêves d'*Aurélia.* Pour simple qu'elle soit, cette conscience n'est pas pure : elle comporte un recul perpétuel, puisqu'elle suppose et prouve à la fois qu'elle n'est pas folie par le seul fait qu'elle en est la conscience immédiate. La folie ne sera là, présente et désignée dans une évidence irréfutable, que dans la mesure où la conscience à qui elle est présente l'a déjà récusée, en se définissant par rapport et par opposition à elle. Elle n'est conscience de folie que sur fond de conscience de n'être pas folie. Aussi libre de préjugé qu'elle puisse être, aussi éloignée de toutes les formes de contrainte et de répression, elle est toujours une certaine manière d'avoir maîtrisé déjà la folie. Son refus de qualifier la folie suppose toujours une certaine conscience qualitative de soi-même comme n'étant pas folie, elle n'est perception simple que dans la mesure où elle est cette opposition subreptice : « C'est parce que d'autres ont été fous, que nous, nous pouvons ne pas l'être », disait Blake[4]. Mais il ne faut pas se tromper sur cette apparente antériorité de la folie des autres : elle apparaît dans le temps toute chargée d'ancienneté, parce qu'au-delà de toute mémoire possible la conscience de n'être pas fou avait répandu déjà son calme

intemporel : « Les heures de la folie sont mesurées par l'horloge, mais celles de la sagesse, aucune horloge ne les peut mesurer[5]. »

4. — *Une conscience analytique de la folie,* conscience déployée de ses formes, de ses phénomènes, de ses modes d'apparition. Sans doute le tout de ces formes et de ces phénomènes n'est jamais présent à cette conscience ; longtemps et pour toujours peut-être la folie cachera l'essentiel de ses pouvoirs et de ses vérités dans le mal connu, mais c'est pourtant dans cette conscience analytique qu'elle rejoint la tranquillité du bien connu. Même s'il est vrai qu'on ne viendra jamais à bout de ses phénomènes et de ses causes, elle appartient de plein droit au regard qui la domine. La folie n'y est plus que la totalité au moins virtuelle de ses phénomènes ; elle ne comporte plus de périls, elle n'implique plus de partage ; elle ne suppose pas même d'autre recul que n'importe quel objet de connaissance. C'est cette forme de conscience qui fonde la possibilité d'un savoir objectif de la folie.

Chacune de ces formes de conscience est à la fois suffisante en elle-même et solidaire de toutes les autres. Solidaires puisqu'elles ne peuvent manquer de s'appuyer subrepticement les unes sur les autres ; il n'y a point de savoir de la folie, aussi objectif qu'il se prétende, aussi fondé qu'il se veuille sur les seules formes de la connaissance scientifique, qui ne suppose, malgré tout, le mouvement antérieur d'un débat critique, où la raison s'est mesurée avec la folie, l'éprouvant à la fois dans la simple opposition, et dans le péril de l'immédiate réversibilité ; il suppose aussi comme virtualité toujours présente à son horizon un partage pratique, où le groupe confirme et renforce ses valeurs par la conjuration de la folie. Inversement, on peut dire qu'il n'est point de conscience critique de la folie qui ne tente de se fonder ou de se dépasser dans une connaissance analytique où s'apaisera l'inquiétude du débat, où seront maîtrisés les risques, où les distances seront définitivement établies. Chacune des quatre formes de conscience de la folie en indique une ou plusieurs autres qui lui servent de constante référence, de justification ou de présupposé.

Mais aucune ne peut jamais se résorber totalement dans une autre. Pour étroit qu'il soit, leur rapport ne peut jamais les réduire à une unité qui les abolirait toutes dans une forme tyrannique, définitive, et monotone de conscience. C'est que par leur nature, par leur signification et leur fondement, chacune détient son autonomie : la première cerne dans l'instant toute une région du langage où se trouvent et se confrontent à la fois le sens et le non-sens, la vérité et l'erreur, la sagesse et l'enivrement, la lumière du jour et le rêve scintillant, les limites du jugement et les présomptions infinies du désir. La seconde, héritière des grandes horreurs ancestrales, reprend, sans le savoir, le vouloir ni le dire, les vieux rites muets qui purifient et revigorent les consciences obscures de la communauté ; elle enveloppe avec elle toute une histoire qui ne se nomme pas, et malgré les justifications qu'elle peut proposer d'elle-même, elle demeure plus proche de la rigueur immobile des cérémonies que du labeur incessant du langage. La troisième n'est pas de l'ordre de la connaissance, mais de celui de la reconnaissance ; elle est miroir (comme chez le Neveu de Rameau), ou souvenir (comme chez Nerval ou Artaud) — toujours, au fond, réflexion sur soi au moment même où elle croit désigner ou l'étranger ou ce qu'il y a de plus étranger en soi ; ce qu'elle met à distance, dans son énonciation immédiate, dans cette découverte toute perceptive, c'était son plus proche secret ; et sous cette existence simple et non de la folie, qui est là comme une chose offerte et désarmée, elle reconnaît sans le savoir, la familiarité de sa douleur. Dans la conscience analytique de la folie, s'effectue l'apaisement du drame et se referme le silence du dialogue ; il n'y a plus ni rituel ni lyrisme ; les fantasmes prennent leur vérité ; les périls de la contre-nature deviennent signes et manifestations d'une nature ; ce qui invoquait l'horreur n'appelle plus que les techniques de suppression. La conscience de la folie ne peut plus ici trouver son équilibre que dans la forme de la connaissance.

*

Depuis qu'avec la Renaissance a disparu l'expérience tragique de l'insensé, chaque figure historique de la folie implique la simultanéité de ces quatre formes de conscience — à la fois leur conflit obscur et leur unité sans cesse dénouée ; à chaque instant se fait et se défait l'équilibre de ce qui dans l'expérience de la folie relève d'une conscience dialectique, d'un partage rituel, d'une reconnaissance lyrique et enfin du savoir. Les visages successifs que prend la folie dans le monde moderne reçoivent ce qu'il y a de plus caractéristique dans leurs traits de la proportion et des liens qui s'établissent entre ces quatre éléments majeurs. Aucun ne disparaît jamais entièrement, mais il arrive que l'un d'entre eux soit privilégié, au point de maintenir les autres dans une quasi-obscurité où naissent des tensions et des conflits qui règnent au-dessous du niveau du langage. Il arrive aussi que des groupements s'établissent entre telle ou telle de ces formes de conscience, qui constituent alors de larges secteurs d'expérience avec leur autonomie et leur structure propre. Tous ces mouvements dessinent les traits d'un devenir historique.

Si on adoptait une chronologie longue, de la Renaissance jusqu'à nos jours, il est probable qu'on pourrait retrouver un mouvement à vaste portée, faisant dévier l'expérience de la folie depuis des formes critiques de conscience jusqu'aux formes analytiques Le XVI^e^ siècle a donné privilège à l'expérience dialectique de la folie : plus qu'aucune autre époque, il a été sensible à ce qu'il pouvait y avoir d'indéfiniment réversible entre la raison, et la raison de la folie, à tout ce qu'il y avait de proche, de familier, de ressemblant dans la présence du fou, à tout ce que son existence enfin pouvait dénoncer d'illusion et faire éclater d'ironique vérité. De Brant à Érasme, à Louise Labé, à Montaigne, à Charron, à Régnier enfin, c'est la même inquiétude qui se communique, la même vivacité critique, la même consolation dans l'accueil souriant de la folie. « Ainsi cette raison est une étrange bête[6]. » Et il n'est pas jusqu'à l'expérience

médicale qui n'ordonne ses concepts et ses mesures au mouvement indéfini de cette conscience

Le XIX^e^ et le XX^e^ siècle au contraire ont fait porter tout le poids de leur interrogation sur la conscience analytique de la folie ; ils ont même présumé qu'il fallait y chercher la vérité totale et finale de la folie, les autres formes d'expérience n'étant rien d'autre que des approximations, des tentatives peu évoluées, des éléments archaïques. Et pourtant la critique nietzschéenne, toutes les valeurs investies dans le partage asilaire, et la grande recherche qu'Artaud, après Nerval, exerça impitoyablement sur lui-même, témoignent assez que toutes les autres formes de conscience de la folie vivent encore au cœur de notre culture. Qu'elles ne puissent plus guère recevoir de formulation que lyrique, ne prouve pas qu'elles dépérissent, ni qu'elles prolongent malgré tout une existence que le savoir a depuis longtemps récusée, mais que maintenues dans l'ombre, elles se vivifient dans les formes les plus libres et les plus originaires du langage. Et leur pouvoir de contestation n'en est sans doute que plus vigoureux.

À l'âge classique, en revanche, l'expérience de la folie tient son équilibre d'un partage, qui définit deux domaines autonomes de la folie : d'un côté la conscience critique et la conscience pratique ; de l'autre les formes de la connaissance et de la reconnaissance. Toute une région s'isole qui groupe l'ensemble des pratiques et des jugements par lesquels la folie est dénoncée et offerte à l'exclusion ; ce qui en elle est proche, trop proche de la raison, tout ce qui menace celle-ci d'une ressemblance dérisoire, est séparé sur le mode de la violence, et réduit à un silence rigoureux ; c'est ce péril dialectique de la conscience raisonnable, c'est ce partage sauveur que recouvre le geste de l'internement. L'importance de l'internement ne tient pas à ce qu'il est une nouvelle forme institutionnelle, mais qu'il résume et manifeste une des deux moitiés de l'expérience classique de la folie : celle où s'organisent dans la cohérence d'une pratique l'inquiétude dialectique de la conscience et la

répétition du rituel de partage. Dans l'autre région au contraire la folie se manifeste : elle tente de dire sa vérité, de se dénoncer là où elle est, et de se déployer dans l'ensemble de ses phénomènes ; elle cherche à acquérir une nature et un mode de présence positive dans le monde.

Après avoir essayé, dans les chapitres qui précèdent, d'analyser le domaine de l'internement et les formes de conscience que cette pratique recouvre, nous voudrions, dans ceux qui vont suivre, restituer le domaine de la reconnaissance et de la connaissance de la folie à l'âge classique : qui donc, en toute certitude, et dans une perception immédiate, a pu être reconnu comme fou ? Comment la folie vient-elle à se manifester dans des signes qui ne peuvent être récusés ? Comment est-elle parvenue à prendre sens dans une nature ?

Mais sans doute, cette séparation entre deux domaines d'expérience est assez caractéristique de l'âge classique, et assez importante en elle-même pour qu'il faille s'y attarder encore quelques instants.

On dira peut-être qu'il n'y a, dans cette césure, rien de bien extraordinaire ni de rigoureusement propre à une époque historique donnée. Que les pratiques d'exclusion et de protection ne coïncident pas avec l'expérience plus théorique qu'on a de la folie, c'est là certainement un fait assez constant dans l'expérience occidentale. De nos jours encore, dans le soin même avec lequel notre bonne conscience s'acharne à fonder toute tentative de partage sur une désignation scientifique, on peut déchiffrer aisément le malaise d'une inadéquation. Mais ce qui caractérise l'âge classique, c'est qu'on n'y rencontre pas même de malaise ni d'aspiration vers une unité. La folie a eu pendant un siècle et demi une existence rigoureusement divisée. Et il en existe une preuve concrète qui tombe immédiatement sous le sens : c'est que l'internement, nous l'avons vu, n'a été en aucune manière une pratique médicale, que le rite d'exclusion auquel il procède n'ouvre pas sur un espace de connaissance positive et qu'il faudra en France attendre la grande circulaire de 1785 pour qu'un ordre médical pénètre dans l'internement, et un décret de l'Assemblée pour qu'on pose à propos de

chaque interné la question de savoir s'il est fou ou non. Inversement, jusqu'à Haslam et Pinel, il n'y aura pratiquement pas d'expérience médicale née de l'asile et dans l'asile ; le savoir de la folie prendra place dans un corpus de connaissances médicales, où il figure comme un chapitre parmi d'autres, sans que rien n'indique le mode d'existence particulier de la folie dans le monde, ni le sens de son exclusion.

Ce partage sans recours fait de l'âge classique un *âge d'entendement* pour l'existence de la folie. Il n'y a de possibilité pour aucun dialogue, pour aucune confrontation entre une pratique qui maîtrise la contre-nature et la réduit au silence, et une connaissance qui tente de déchiffrer des vérités de nature ; le geste qui conjure ce que l'homme ne saurait reconnaître est resté étranger au discours dans lequel une vérité vient à la connaissance. Les formes d'expérience se sont développées pour elles-mêmes, l'une dans une pratique sans commentaire, l'autre dans un discours sans contradiction. Entièrement exclue d'un côté, entièrement objectivée de l'autre, la folie n'est jamais *manifestée* pour elle-même, et dans un langage qui lui serait propre. Ce n'est pas la contradiction qui est vivante en elle, mais elle qui vit partagée entre les termes de la contradiction. Tant que le monde occidental fut voué à l'âge de raison, la folie est restée soumise à la division de l'entendement.

Sans doute est-ce là la raison de ce profond silence qui donne à la folie de l'âge classique l'apparence du sommeil : telle était la force avec laquelle s'imposait le climat d'évidence qui entourait et protégeait les uns des autres concepts et pratiques. Aucun âge peut-être n'a été plus insensible au pathétique de la folie que cette époque qui fut pourtant celle de l'extrême déchirement dans sa vie profonde. C'est que, par la vertu même de ce déchirement, il n'était pas possible de prendre conscience de la folie comme d'un point unique où viendraient se réfléchir — foyer imaginaire et réel à la fois — les questions que l'homme se pose à propos de lui-même. Quand bien même, au XVII^e^ siècle, on aurait été sûr qu'un internement n'était pas juste, ce n'était point l'essence

même de la raison qui se trouvait par là compromise ; et inversement l'incertitude de ce qu'était la folie ou du point à partir duquel il fallait tracer ses limites, n'était pas éprouvée comme menace immédiate pour la société ou pour l'homme concret. L'excès même du partage garantissait le calme de chacune des deux formes d'interrogation. Aucune récurrence ne risquait, en les mettant en contact, de déclencher l'étincelle d'une question fondamentale et sans recours.

*

Et pourtant d'étonnantes coïncidences ne cessent pas de surgir partout. Ces deux domaines, si rigoureusement séparés, ne laissent pas de manifester, si on les examine de près, de très strictes analogies de structure. Le recul de la folie provoqué par les pratiques de l'internement, la disparition du personnage du fou comme type social familier — nous en retrouverons bien facilement, dans les pages qui suivent, les conséquences ou les causes, disons plutôt pour être à la fois plus neutre et plus exact, les formes correspondantes dans les réflexions théoriques et scientifiques sur la folie. Ce que nous avons décrit comme un événement d'un côté, nous le retrouverons de l'autre côté comme forme de développement conceptuel. Aussi séparés que soient ces deux domaines, il n'est rien d'important dans le premier qui ne soit équilibré dans le second. Ce qui fait que ce partage ne peut être pensé qu'en rapport avec les formes d'unité dont il autorise l'apparition.

Peut-être n'admirons-nous pas autre chose pour l'instant que l'unité de la théorie et de la pratique. Il nous semble pourtant que le partage opéré à l'âge classique entre les formes de conscience de la folie ne corresponde pas à la distinction du théorique et du pratique. La conscience scientifique ou médicale de la folie, même si elle reconnaît l'impossibilité de guérir, est toujours virtuellement engagée dans un système d'opérations qui devrait permettre d'en effacer les symptômes ou d'en maîtriser les causes ; d'autre part la conscience pratique qui sépare, condamne et fait disparaître le fou est nécessairement

mêlée à une certaine conception politique, juridique, économique de l'individu dans la société. Le partage est autre, par conséquent. Ce qu'on trouve d'un côté, sous la grande rubrique de l'internement, c'est le moment — aussi bien théorique que pratique — du partage, c'est la reprise du vieux drame de l'exclusion, c'est la forme d'appréciation de la folie dans le mouvement de sa suppression : ce qui, de son être, parvient à se formuler dans son anéantissement concerté. Et ce que nous allons rencontrer maintenant, c'est le déploiement, lui aussi théorique et pratique, de la vérité de la folie à partir d'un être qui est un non-être, puisqu'elle ne se présente dans ses signes les plus manifestes que comme erreur, fantasme, illusion, langage vain et privé de contenu ; il va s'agir maintenant de la constitution de la folie comme nature à partir de cette non-nature qui est son être. Ce dont il était question plus haut, c'était donc de la constitution dramatique d'un être à partir de la suppression violente de son existence ; maintenant, de la constitution, dans la sérénité du savoir, d'une nature à partir du dévoilement d'un non-être.

Mais en même temps que cette constitution d'une nature, nous essaierons de dégager l'expérience unique qui sert de fondement aussi bien aux formes dramatiques du partage qu'au mouvement calme de cette constitution. Cette expérience unique, qui repose ici et là, qui soutient, explique et justifie la pratique de l'internement et le cycle de la connaissance, c'est elle qui constitue l'expérience classique de la folie ; c'est elle qu'on peut désigner par le terme même de déraison. Sous la grande scission dont nous venons de parler, elle étend sa secrète cohérence : car elle est à la fois la raison de la césure, et la raison de l'unité qu'on découvre de part et d'autre de la césure. C'est elle qui explique qu'on rencontre les mêmes formes d'expérience *de part* et *d'autre*, mais qu'on ne les rencontre jamais que de part *et* d'autre. La déraison à l'âge classique est à la fois l'unité et la division d'elle-même.

On nous demandera pourquoi avoir attendu si longtemps pour la dégager ; pourquoi l'avoir nommée enfin, cette déraison, à propos de la constitution

d'une nature, c'est-à-dire finalement à propos de la science, de la médecine, de la « philosophie naturelle » ? Et ne l'avoir traitée que par allusion ou prétérition tant qu'il s'agissait de la vie économique et sociale, des formes de la pauvreté et du chômage, des institutions politiques et policières ? N'est-ce pas prêter plus au devenir conceptuel qu'au mouvement réel de l'histoire ?

À quoi il suffira peut-être de répondre que dans la réorganisation du monde bourgeois à l'époque du mercantilisme, l'expérience de la folie ne se présente que de biais, par profils lointains et d'une manière silencieuse ; qu'il eût été hasardeux de la définir à partir de lignes si partielles en ce qui la concerne, et si bien intégrées en revanche dans d'autres figures plus visibles et plus lisibles ; qu'il suffisait à ce premier niveau de la recherche d'en faire sentir la présence et d'en promettre l'explication. Mais lorsqu'au philosophe ou au médecin se pose le problème des rapports de la raison, de la nature et de la maladie, alors c'est dans toute l'épaisseur de son volume que la folie se présente ; toute la masse des expériences entre lesquelles elle se disperse découvre son point de cohérence, et elle-même parvient à la possibilité du langage. Une expérience singulière apparaît enfin. Les lignes simples, un peu hétérogènes, jusqu'alors retracées, viennent prendre leur place exacte ; chaque élément peut graviter selon sa loi juste.

Cette expérience n'est ni théorique, ni pratique. Elle relève de ces expériences fondamentales dans lesquelles une culture risque les valeurs qui lui sont propres — c'est-à-dire les engage dans la contradiction. Mais les prémunit en même temps contre elle. Une culture comme celle de l'âge classique, dont tant de valeurs étaient investies dans la raison, a risqué dans la folie à la fois le plus et le moins. Le plus, puisque la folie formait la contradiction la plus immédiate de tout ce qui la justifiait ; le moins puisqu'elle la désarmait entièrement, et la rendait impuissante. Ce maximum et ce minimum de risque accepté, par la culture classique, dans la folie, c'est ce qu'exprime bien le mot de déraison : l'envers simple, immédiat, aussitôt rencontré de la raison ; et cette

forme vide, sans contenu ni valeur, purement négative, où n'est figurée que l'empreinte d'une raison qui vient de s'enfuir, mais qui reste toujours pour la déraison, la raison d'être de ce qu'elle est.

---

1. RÉGNIER, *Satire XIV. Œuvres complètes,* éd. Railaud, v. 9.
2. *Ibid., v.* 13-14.
3. *Ibid.,* v. 7-8.
4. W. BLAKE, *Le Mariage du ciel et de l'enfer,* trad. A. Gide, p. 24.
5. *Ibid.,* p. 20.
6. RÉGNIER, *loc. cit.*, v. 155.

CHAPITRE PREMIER

Le fou au jardin des espèces

Il faut interroger maintenant l'autre côté. Non plus la conscience de la folie engagée dans les gestes de la ségrégation — dans leur rituel figé, ou dans leurs interminables débats critiques ; mais cette conscience de la folie qui ne joue que pour soi le jeu du partage, cette conscience qui énonce le fou et déploie la folie.

Et tout d'abord, qu'est-ce que le fou, porteur de son énigmatique folie, parmi les hommes de raison, parmi ces hommes de raison d'un XVIII^e^ siècle encore à ses origines ? Comment le reconnaît-on, lui, le fou, encore si facilement repérable un siècle plus tôt dans son profil bien découpé, et qui maintenant doit couvrir d'un masque uniforme tant de visages divers ? Comment va-t-on le désigner, sans faire d'erreur, dans la proximité quotidienne qui le mêle à tous ceux qui ne sont pas fous et dans l'inextricable mélange des traits de sa folie avec les signes obstinés de sa raison ? Questions que se pose le sage plutôt que le savant, le philosophe plutôt que le médecin, toute la troupe attentive des critiques, des sceptiques, des moralistes.

Médecins et savants de leur côté, interrogeront plutôt la folie elle-même, dans l'espace naturel qu'elle occupe — mal parmi les maladies, troubles du corps et de l'âme, phénomène de la nature qui se développe à la fois dans la nature et contre elle.

Double système d'interrogations, qui semblent regarder dans deux directions différentes : question philosophique, plus critique que théorique ; question médicale qui implique tout le mouvement d'une connaissance discursive. Questions dont l'une concerne la nature de la raison, et la manière dont elle autorise le partage du raisonnable et du déraisonnable ; dont l'autre concerne ce qu'il y a de rationnel ou d'irrationnel dans la nature et les fantaisies de ses variations.

Deux manières d'interroger la nature à propos de la raison, et la raison à travers la nature. Et si la chance voulait qu'en les essayant tour à tour, de leur différence même, surgît une réponse commune, si une seule et même structure parvenait à se dégager, elle serait fort proche sans doute de ce qu'il y a d'essentiel et de général dans l'expérience que l'âge classique a pu faire de la folie ; et nous serions conduits aux limites mêmes de ce qu'il faut entendre par déraison.

*

L'ironie du XVIII[e] siècle aime à reprendre les vieux thèmes sceptiques de la Renaissance, et Fontenelle reste dans une tradition qui est celle d'une satire philosophique toute proche encore d'Érasme, quand il fait dire à la folie, dans le prologue de *Pygmalion* :

> Ma domination s'établit toujours mieux
> Les hommes d'à présent sont plus fous que leurs pères ;
> Leurs fils enchériront sur eux
> Les petits-fils auront plus de chimères
> Que leurs extravagants aïeux[1].

Et pourtant la structure de l'ironie n'est plus celle de la quatorzième Satire de Régnier ; elle ne repose plus sur la disparition universelle de la raison dans le monde, mais sur le fait que la folie s'est subtilisée au point d'avoir perdu toute forme visible et assignable. On a l'impression que, par un effet lointain et

dérivé de l'internement sur la réflexion, la folie s'est retirée de son ancienne présence visible, et que tout ce qui faisait naguère encore sa plénitude réelle s'est maintenant effacé, laissant vide sa place, invisibles ses manifestations certaines. Il y a dans la folie une aptitude essentielle à mimer la raison, qui masque finalement ce qu'il peut y avoir de déraisonnable en elle ; ou plutôt la sagesse de la nature est si profonde qu'elle parvient à user de la folie comme d'un autre chemin de la raison ; elle en fait la voie courte de la sagesse, esquivant ses formes propres dans une invisible prévoyance : « L'ordre que la nature a voulu établir dans l'univers va toujours son train : tout ce qu'il y a à dire, c'est que ce que la nature n'aurait pas obtenu de notre raison, elle l'obtient de notre folie[2]. »

La nature de la folie est en même temps son utile sagesse ; sa raison d'être est de s'approcher si près de la raison, de lui être si consubstantielle qu'elles formeront à elles deux un texte indissociable, où l'on ne peut déchiffrer que la finalité de la nature : il faut la folie de l'amour pour conserver l'espèce ; il faut les délires de l'ambition pour le bon ordre des corps politiques ; il faut des avidités insensées pour créer des richesses. Ainsi tous ces désordres égoïstes entrent dans la grande sagesse d'un ordre qui dépasse les individus : « La folie des hommes étant de même nature, elles sont si aisément ajustées ensemble qu'elles ont servi à faire les plus forts liens de la société humaine : témoin ce désir d'immortalité, cette fausse gloire et beaucoup d'autres principes sur quoi roule tout ce qui se fait dans le monde[3]. » La folie, chez Bayle et Fontenelle, joue un peu le même rôle que le sentiment, selon Malebranche, dans la nature déchue : cette involontaire vivacité qui rejoint, bien avant la raison et par des chemins de traverse, le point même où il lui faudrait peiner longtemps encore pour parvenir. La folie, c'est le côté inaperçu de l'ordre, qui fait que l'homme sera, même malgré lui, l'instrument d'une sagesse dont il ne connaît pas la fin ; elle mesure toute la distance qu'il y a entre prévoyance et providence, calcul et finalité. En elle se cache toute l'épaisseur d'une sagesse collective, et qui

maîtrise le temps[4]. Depuis le XVII[e] siècle, la folie s'est déplacée imperceptiblement dans l'ordre des raisons : elle était plutôt, jadis, du côté du « raisonnement qui bannit la raison » ; elle a glissé maintenant du côté d'une raison silencieuse qui précipite la rationalité lente du raisonnement, brouille ses lignes appliquées, et dépasse dans le risque ses appréhensions et ses ignorances. Finalement, la nature de la folie est d'être secrète raison — de n'exister du moins que par elle et pour elle, de n'avoir au monde de présence que ménagée à l'avance par la raison, et déjà aliénée en elle.

Mais dès lors comment serait-il possible d'assigner à la folie une place fixe, de dessiner pour elle un visage qui n'eût pas les mêmes traits que la raison ? Forme hâtive et involontaire de la raison, elle ne peut rien laisser apparaître qui la montre irréductible. Et lorsque Vieussens le fils explique que « le centre ovale » dans le cerveau est « le siège des fonctions de l'esprit », parce que « le sang artériel se subtilise au point de devenir esprit animal », et par conséquent que « la santé de l'esprit en ce qu'elle a de matériel dépend de la régularité, de l'égalité, de la liberté du cours des esprits dans ces petits canaux » — Fontenelle refuse de reconnaître ce qu'il peut y avoir d'immédiatement perceptible et de décisif dans un critère si simple, qui permettrait de partager aussitôt les fous et les non-fous ; si l'anatomiste a raison de lier la folie à ce trouble des « petits vaisseaux très déliés » — qu'à cela ne tienne, une telle perturbation se trouvera chez tout le monde : « Il n'y a guère de tête si saine où il n'y ait quelque petit tuyau du centre ovale bien bouché[5]. » Il est vrai que les déments, les fous furieux, les maniaques ou les violents peuvent se reconnaître aussitôt : mais ce n'est pas parce qu'ils sont fous, et dans la mesure où ils le sont, mais seulement parce que leur délire est d'un mode particulier qui ajoute à l'essence imperceptible de toute folie des signes qui lui sont propres : « Les frénétiques sont seulement des fous d'un autre genre[6]. » Mais en deçà de ces différenciations, l'essence générale de la folie est dépourvue de forme assignable ; le fou, en général, n'est pas porteur d'un signe ; il se mêle aux

autres, et en chacun il est présent, non pour un dialogue ou un conflit avec la raison, mais pour la servir obscurément par d'inavouables moyens. *Ancilla rationis.* Médecin, pourtant, et naturaliste, Boissier de Sauvages, longtemps après, reconnaîtra encore que la folie « ne tombe point directement sous les sens[7] ».

Malgré les similitudes apparentes dans l'usage du scepticisme, jamais le mode de présence de la folie n'a été plus différent, qu'en ce début du XVIII^e^ siècle, de ce qu'il avait pu être au cours de la Renaissance. Par des signes innombrables, elle manifestait autrefois sa présence, menaçant la raison d'une contradiction immédiate ; et le sens des choses était indéfiniment réversible, tant était serrée la trame de cette dialectique. Maintenant les choses sont tout aussi réversibles, mais la folie s'est résorbée dans une présence diffuse, sans signe manifeste, hors du monde sensible et dans le règne secret d'une universelle raison. Elle est à la fois plénitude et totale absence : elle habite toutes les régions du monde, ne laisse libre aucune sagesse, ni aucun ordre, mais elle échappe à toute prise sensible ; elle est là, partout, mais jamais dans ce qui la fait être ce qu'elle est.

Pourtant, ce retrait de la folie, ce décalage essentiel entre sa présence et sa manifestation, ne signifie pas qu'elle se retire, hors de toute évidence, dans un domaine inaccessible où sa vérité demeurerait cachée. Qu'elle n'ait ni signe certain ni présence positive, l'offre paradoxalement dans une immédiateté sans inquiétude, toute déployée en surface, sans recul possible pour le doute. Mais elle ne s'offre pas alors comme folie ; elle se présente sous les traits irrécusables du fou : « Les personnes dont la raison est saine ont tant de facilité à le connaître qu'il n'est pas jusqu'aux bergers qui ne le distinguent dans celles de leurs brebis qui sont atteintes de pareilles maladies[8]. » Il y a une certaine évidence du fou, une détermination immédiate de ses traits, qui semble corrélative justement de la non-détermination de la folie. Moins elle est précisée, mieux il est reconnu. Dans la mesure même où nous ne savons pas où

commence la folie, nous savons, d'un savoir presque incontestable, ce qu'est le fou. Et Voltaire s'étonne qu'on ne sache point comment une âme peut raisonner à faux, ni comment quelque chose peut être changé à son essence, alors que, sans hésiter, « on la mène, cependant, en son étui, aux Petites-Maisons[9] ».

Comment se fait cette reconnaissance si indubitable du fou ? Par une perception marginale, une vue prise de biais, par une sorte de raisonnement instantané, indirect et négatif à la fois. Boissier de Sauvages essaie d'expliciter cette perception si certaine et pourtant si confuse : « Lorsqu'un homme agit conformément aux lumières de la saine raison, il suffit de faire attention à ses gestes, à ses mouvements, à ses désirs, à ses discours, à ses raisonnements pour découvrir la liaison que ces actions ont entre elles, et le but où elles tendent. » De même, s'agissant d'un fou, « il n'est pas besoin pour connaître l'hallucination ou le délire dont il est atteint, qu'il fasse de faux syllogismes ; on s'aperçoit aisément de son erreur et de son hallucination par la discordance qu'il y a entre ses actions et la conduite que tiennent les autres hommes[10] ». La démarche est indirecte en ceci qu'il n'y a de perception de la folie que par référence à l'ordre de la raison, et à cette conscience que nous avons devant un homme raisonnable, et qui nous assure de la cohérence, de la logique, de la continuité du discours ; cette conscience reste en sommeil jusqu'à l'irruption de la folie, qui apparaît d'emblée, non parce qu'elle est positive, mais justement parce qu'elle est de l'ordre de la rupture. Elle surgit tout d'un coup comme discordance, c'est-à-dire qu'elle est entièrement négative ; mais c'est dans ce caractère négatif lui-même qu'elle est assurée d'être instantanée. Moins la folie se manifeste dans ce qu'elle a de positif, plus le fou, sur la trame continue de la raison — presque oubliée déjà d'être devenue trop familière — - surgit brusquement comme irrécusable différence.

Arrêtons-nous quelques instants sur ce premier point. La certitude si hâtive, si présomptueuse avec laquelle le XVIII^e^ sait reconnaître le fou, au moment

même où il avoue ne pouvoir plus définir la folie — voilà sans doute une structure importante. Caractère immédiatement concret, évident et précis du fou ; profil confus, lointain, presque imperceptible de la folie. Et ce n'est point là paradoxe, mais rapport bien naturel de complémentarité. Le fou est trop directement sensible pour qu'on puisse reconnaître en lui les discours généraux de la folie ; il n'apparaît que dans une existence ponctuelle — sorte de folie à la fois individuelle et anonyme, dans laquelle il se désigne sans aucun risque d'erreur, mais qui disparaît aussitôt qu'aperçue. La folie, elle, est indéfiniment reculée ; elle est une essence lointaine qu'on laisse aux nosographes le soin d'analyser pour elle-même.

Cette évidence, si directe, du fou sur le fond d'une raison concrète ; cet éloignement en revanche de la folie aux limites les plus extérieures, les plus inaccessibles d'une raison discursive, s'ordonnent tous les deux à une certaine absence de la folie ; d'une folie qui ne serait pas liée à la raison par une finalité profonde ; d'une folie qui serait prise dans un débat réel avec la raison, et qui, sur toute l'étendue qui va de la perception au discours, de la reconnaissance à la connaissance, serait généralité concrète, espèce vivante et multipliée dans ses manifestations. Une certaine absence de la folie règne sur toute cette expérience de la folie. Un vide s'y est creusé, qui va peut-être jusqu'à l'essentiel.

Car ce qui est absence du point de vue de la folie, pourrait bien être naissance d'autre chose : le point où se fomente une autre expérience, dans le labeur silencieux du positif.

*

Le fou n'est pas manifeste dans son être ; mais s'il est indubitable, c'est qu'il est *autre.* Or, cette altérité, à l'époque où nous nous plaçons, n'est pas éprouvée dans l'immédiat, comme différence ressentie, à partir d'une certaine certitude de soi-même. En face de ces insensés qui s'imaginent « être des cruches ou avoir un corps de verre », Descartes savait aussitôt qu'il n'était point comme

eux : « Mais quoi, ce sont des fous… » L'inévitable reconnaissance de leur folie surgissait spontanément, dans un rapport établi entre eux et soi : le sujet qui percevait la différence la mesurait à partir de lui-même : « Je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leur exemple. » Au XVIII^e^ siècle, cette conscience de l'altérité cache, sous une apparente identité, une tout autre structure ; elle se formule, non pas à partir d'une certitude, mais d'une règle générale ; elle implique un rapport extérieur, allant des autres à cet Autre singulier qu'est le fou, dans une confrontation où le sujet n'est pas compromis, ni même convoqué sous la forme d'une évidence : « Nous appelons folie cette maladie des organes du cerveau qui empêche un homme nécessairement de penser et d'agir comme les autres[11]. » Le fou, c'est l'autre par rapport aux autres : l'autre — au sens de l'exception — parmi les autres — au sens de l'universel. Toute forme de l'intériorité est maintenant conjurée : le fou est évident, mais son profil se détache sur l'espace extérieur ; et le rapport qui le définit, l'offre tout entier par le jeu des comparaisons objectives au regard du sujet raisonnable. Entre le fou, et le sujet qui prononce « celui-là est un fou », toute une distance est creusée, qui n'est plus le vide cartésien du « je ne suis pas celui-là », mais qui se trouve occupée par la plénitude d'un double système d'altérité : distance désormais tout habitée de repères, mesurable par conséquent et variable ; le fou est plus ou moins différent dans le groupe des autres qui est à son tour plus ou moins universel. Le fou devient relatif, mais il n'en est que mieux désarmé de ses pouvoirs dangereux : lui qui, dans la pensée de la Renaissance, figurait la présence proche et périlleuse, au cœur de la raison, d'une ressemblance trop intérieure, il est maintenant repoussé à l'autre extrémité du monde, mis à l'écart et maintenu hors d'état d'inquiéter, par une double sécurité, puisqu'il représente *la différence de l'Autre dans l'extériorité des autres.*

Cette nouvelle forme de conscience inaugure un nouveau rapport de la folie avec la raison : non plus dialectique continue comme au XVI^e^ siècle, non pas

opposition simple et permanente, non pas rigueur du partage comme ce fut le cas au début de l'ère classique, mais liens complexes et étrangement noués. D'une part, la folie existe *par rapport* à la raison, ou du moins par rapport aux « autres » qui, dans leur généralité anonyme, sont chargés de la représenter et de lui donner valeur d'exigence ; d'autre part, elle existe *pour* la raison, dans la mesure où elle apparaît au regard d'une conscience idéale qui la perçoit comme différence avec les autres. La folie a une double façon d'être *en face de* la raison ; elle est à la fois *de l'autre côté,* et *sous son regard.* De l'autre côté : la folie est différence immédiate, négativité pure, ce qui se dénonce comme non-être, dans une évidence irrécusable ; elle est une absence totale de raison, qu'on perçoit aussitôt comme telle, sur fond des *structures du raisonnable.* Sous le regard de la raison : la folie est individualité singulière dont les caractères propres, la conduite, le langage, les gestes se distinguent un à un de ce qu'on peut trouver chez le non-fou ; dans sa particularité elle se déploie pour une raison qui n'est pas terme de référence mais principe de jugement ; la folie est prise alors dans les *structures du rationnel.* Ce qui caractérise la folie à partir de Fontenelle, c'est une permanence d'un double rapport à la raison, cette implication, dans l'expérience de la folie, d'une raison prise comme norme, et d'une raison définie comme sujet de connaissance.

On objectera aisément qu'à toute époque, il y a eu de la même manière une double appréhension de la folie : l'une morale, sur fond de raisonnable ; l'autre objective et médicale sur fond de rationalité. Si on laisse de côté le grand problème de la folie grecque, il est vrai qu'au moins depuis l'époque latine, la conscience de la folie a été partagée selon cette dualité. Cicéron évoque le paradoxe des maladies de l'âme et de leur guérison : quand le corps est malade, l'âme peut le reconnaître, le savoir et en juger ; mais quand l'âme est malade le corps ne pourra rien nous dire sur elle : « L'âme est appelée à se prononcer sur son état, quand, précisément, c'est la faculté de juger qui est malade[12]. » Contradiction à laquelle il ne serait pas possible d'échapper, si justement il n'y

avait sur les maladies de l'âme deux points de vue rigoureusement différents : une sagesse philosophique d'abord, qui, sachant discerner le fou du raisonnable, assimile à la folie toute forme de non-sagesse — *omnes insipientes insaniunt*[13] — et peut par l'enseignement ou la persuasion dissiper ces maladies de l'âme : « il n'y a pas, comme pour celles du corps, à s'adresser au-dehors, et nous devons employer toutes nos ressources et toutes nos forces pour nous mettre en état de nous soigner nous-mêmes[14] » ; un savoir, ensuite, qui sait reconnaître dans la folie l'effet des passions violentes, des mouvements irréguliers de la bile noire, et de tout « cet ordre de causes auquel nous songeons quand nous parlons d'Athamas, d'Alcméon, d'Ajax et d'Oreste[15] ». À ces deux formes d'expérience, correspondent exactement deux formes de folie : l'*insania,* dont « l'acception est fort large » surtout « quand on y joint la sottise », et la *furor,* maladie plus grave, que le droit romain connaît depuis la loi des XII Tables. Parce qu'elle s'oppose au raisonnable, l'*insania* ne peut jamais atteindre le sage ; la *furor* au contraire, événement du corps et de l'âme que la raison est capable de reconstituer dans la connaissance, peut toujours bouleverser l'esprit du philosophe[16]. Il y a donc dans la tradition latine une folie dans la forme du raisonnable, et une folie dans la forme du rationnel, que même le moralisme cicéronien n'est pas parvenu à confondre[17].

Or, ce qui s'est passé au XVIII^e^ siècle, c'est un glissement des perspectives grâce auquel les structures du raisonnable et celles du rationnel se sont insérées les unes dans les autres, pour former finalement un tissu si serré qu'il ne sera plus possible pendant longtemps de les distinguer. Elles se sont progressivement ordonnées à l'unité d'une seule et même folie qui est perçue tout ensemble dans son opposition au raisonnable, et dans ce qu'elle offre d'elle-même au rationnel. Différence pure, étranger par excellence, « autre » à la puissance double, le fou, dans ce recul même, va devenir objet d'analyse rationnelle, plénitude offerte à la connaissance, perception évidente ; et il sera ceci dans la mesure précisément où il est cela. À partir de la première moitié du

XVIII^e siècle, et c'est ce qui lui donne son poids décisif dans l'histoire de la déraison — la négativité morale du fou commence à ne plus faire qu'une même chose avec la positivité de ce qu'on peut connaître de lui : la distance critique et pathétique du refus, de la non-reconnaissance, ce vide de caractère devient l'espace dans lequel vont sereinement affleurer les caractères qui dessinent peu à peu une vérité positive. Et c'est ce mouvement sans doute qu'on peut trouver sous cette énigmatique définition de l'Encyclopédie : « S'écarter de la raison sans le savoir, parce qu'on est privé d'idées, c'est être *imbécile* ; s'écarter de la raison, le sachant, parce qu'on est esclave d'une passion violente, c'est être *faible* ; mais s'en écarter avec confiance, et avec la ferme persuasion qu'on la suit, voilà, me semble-t-il, ce qu'on appelle être *fou*[18]. »

Étrange définition, tant elle est sèche, et paraît proche encore de la vieille tradition philosophique et morale. Et pourtant, on y trouve à demi caché tout le mouvement qui renouvelle la réflexion sur la folie : la superposition et la coïncidence forcée entre une définition par la négativité de l'écart (la folie, c'est toujours une distance prise par rapport à la raison, un vide établi et mesuré), et une définition par la plénitude des caractères et des traits qui rétablissent, en formé positive, les rapports avec la raison (confiance et persuasion, système de croyances qui fait que la différence de la folie et de la raison est en même temps une ressemblance, l'opposition s'échappe à elle-même dans la forme d'une fidélité illusoire, le vide se remplit de tout un ensemble qui est apparence, mais apparence de la raison elle-même). Si bien que la vieille opposition simple des puissances de la raison et de celles de l'insensé est remplacée maintenant par une opposition plus complexe et plus fuyante ; la folie, c'est l'absence de raison, mais absence qui prend forme de positivité, dans une quasi-conformité, dans une ressemblance à s'y méprendre, sans qu'elle parvienne pourtant à tromper. Le fou s'écarte de la raison, mais en mettant en jeu des images, des croyances, des raisonnements que l'on retrouve tels quels chez l'homme de raison. Le fou ne peut donc pas être fou pour lui-même, mais seulement aux

yeux d'un tiers qui seul peut distinguer de la raison elle-même l'exercice de la raison.

Dans la perception du fou que se donne le XVIII^e^ siècle, il y a donc inextricablement mêlés, ce qu'il y a de plus positif, et ce qu'il y a de plus négatif. Le positif, ce n'est pas autre chose que la raison elle-même, même si elle est prise dans un visage aberrant ; quant au négatif, c'est le fait que la folie n'est tout au plus que le vain simulacre de la raison. La folie, c'est la raison, plus une extrême minceur négative ; c'est ce qu'il y a de plus proche de la raison, et de plus irréductible ; c'est la raison affectée d'un ineffaçable indice :

la Déraison.

Renouons maintenant les fils antérieurs. L'évidence du fou constatée tout à l'heure, qu'était-elle, sur le fond paradoxal d'une absence de la folie ? Rien d'autre que la toute proche présence de la raison qui emplit tout ce qu'il peut y avoir de positif dans le fou, dont l'évidente folie est un indice, qui affecte la raison, mais n'y introduit finalement aucun élément étranger et positif.

Et l'imbrication des structures du rationnel et des structures du raisonnable ? Dans un même mouvement qui caractérise la perception de la folie à l'âge classique, la raison reconnaît immédiatement la négativité du fou dans le déraisonnable, mais se reconnaît elle-même dans le contenu rationnel de toute folie. Elle se reconnaît comme contenu, comme nature, comme discours, comme *raison* finalement de la folie, tout en mesurant l'infranchissable distance de la raison à la raison du fou. En ce sens, le fou peut être investi entièrement par la raison, maîtrisé par elle puisque c'est elle qui secrètement l'habite ; mais elle le maintient toujours hors d'elle ; si elle a prise sur lui c'est de l'extérieur, comme un *objet*. Ce statut d'objet, qui fondera plus tard la science positive de la folie, il est inscrit dès cette structure perceptive que nous analysons pour l'instant : reconnaissance de la *rationalité* du contenu, dans le mouvement même par lequel se dénonce ce qu'il y a de *déraisonnable* dans sa manifestation.

C'est bien cela le premier et le plus apparent des paradoxes de la déraison : une immédiate opposition à la raison qui ne saurait avoir pour contenu que la raison elle-même.

*

L'évidence, sans contestation possible du « celui-ci est fou » ne s'appuie sur aucune maîtrise théorique de ce qu'est la folie,

Mais inversement lorsque la pensée classique veut interroger la folie, dans ce qu'elle est, ce n'est pas à partir des fous qu'elle le fera, mais à partir de la maladie en général. La réponse à une question comme : « Qu'est-ce donc que la folie ? » se déduit d'une analytique de la maladie, sans que le fou ait à parler de lui-même, dans son existence concrète. Le XVIII^e^ siècle perçoit le fou, mais déduit la folie. Et dans le fou ce qu'il perçoit ce n'est pas la folie, mais l'inextricable présence de la raison et de la non-raison. Et ce à partir de quoi il reconstruit la folie ce n'est pas la multiple expérience des fous, c'est le domaine logique et naturel de la maladie, un champ de rationalité.

Puisque, pour la pensée classique, le mal tend à ne plus se définir que d'une manière négative (par la finitude, la limitation, le défaut), la notion générale de maladie se trouve prise dans une double tentation : ne plus être considérée, elle non plus, qu'à titre de négation (et c'est en effet la tendance à supprimer des notions comme celles de « substances morbifiques ») ; mais se détacher d'une métaphysique du mal, maintenant stérile si on veut comprendre la maladie dans ce qu'elle a de réel, de positif, de plein (et c'est la tendance à exclure de la pensée médicale des notions comme celles de « maladies par défauts » ou « par privation »).

Au début du XVII^e^ siècle, Plater dans son tableau des maladies faisait encore large place aux maladies négatives : défauts d'accouchement, de sueur, de conception, de mouvement vital[19]. Mais Sauvages, par la suite, fera remarquer qu'un défaut ne peut être ni la vérité, ni l'essence d'une maladie, ni même sa

nature proprement dite : « Il est vrai que la suppression de certaines évacuations cause souvent des maladies, mais il ne s'en suit pas qu'on puisse donner le nom de maladie à cette suppression[20]. » Et ceci pour deux raisons : la première, c'est que la privation n'est pas principe d'ordre, mais de désordre, et de désordre infini ; car elle se place dans l'espace toujours ouvert, toujours renouvelé des négations, qui ne sont pas nombreuses comme les choses réelles, mais aussi innombrables que les possibilités logiques : « Si cette institution des genres avait lieu, les genres eux-mêmes croîtraient à l'infini[21]. » Il y a plus : en se multipliant, les maladies paradoxalement cesseraient de se distinguer ; car si l'essentiel de la maladie est dans la suppression, la suppression qui n'a rien de positif ne peut donner à la maladie son visage singulier ; elle joue de la même façon sur toutes les fonctions auxquelles elle s'applique par une sorte d'acte logique qui est entièrement vide. La maladie serait l'indifférence pauvre de la négation s'exerçant sur la richesse de la nature : « Le défaut et la privation ne sont rien de positif, mais n'impriment dans l'esprit aucune idée de maladie[22]. » Pour donner un contenu particulier à la maladie, il faut donc s'adresser aux phénomènes réels, observables, positifs par lesquels elle se manifeste : « La définition d'une maladie est l'énumération des symptômes qui servent à connaître son genre et son espèce, et à la distinguer de toutes les autres[23]. » Là même où il faut bien reconnaître qu'il y a suppression, celle-ci ne peut pas être la maladie elle-même, mais seulement sa cause ; c'est donc aux effets positifs de la suppression qu'il faut s'adresser : « Quand même l'idée de maladie serait négative, comme dans les maladies soporeuses, il vaut mieux la définir par ses symptômes positifs[24]. »

Mais il appartenait aussi à cette recherche de la positivité d'affranchir la maladie de ce qu'elle pouvait comporter d'invisible et de secret. Tout ce qui, de mal, se cachait encore en elle va être désormais exorcisé et sa vérité pourra se déployer en surface, dans l'ordre des signes positifs. Willis, dans le *De morbis convulsivis* parlait encore des substances morbifiques : obscures réalités

étrangères et contre nature qui forment le véhicule du mal et le support de l'événement pathologique. Dans certains cas, et singulièrement dans celui de l'épilepsie, la « substance morbifique » est si retirée, si inaccessible aux sens et même aux preuves, qu'elle garde encore la marque de la transcendance, et qu'on pourrait la confondre avec les artifices du démon : « Dans cette affection, la substance morbifique est très obscure et il ne persiste aucun vestige de ce que nous soupçonnons ici, à juste titre, être le souffle de l'esprit des maléfices[25]. » Mais à la fin du XVII^e^ siècle, les substances morbifiques commencent à disparaître. La maladie, même si elle comporte des éléments difficilement déchiffrables, même si la part principale de sa vérité demeure cachée, ne doit pas être caractérisée par là ; il y a toujours en elle une vérité singulière qui est au niveau des phénomènes les plus apparents, et à partir de laquelle il faut la définir. « Si un général ou un capitaine ne spécifiait dans le signalement qu'il donne de ses soldats que les marques cachées qu'ils ont sur le corps, ou tels autres signes obscurs et inconnus qui échappent à la vue, on aurait beau chercher les déserteurs, on ne les découvrirait jamais[26]. » La connaissance de la maladie doit donc faire avant tout l'inventaire de ce qu'il y a de plus manifeste dans la perception, de plus évident dans la vérité. Ainsi se définit, comme démarche première de la médecine, la méthode symptomatique qui « emprunte les caractères des maladies aux phénomènes invariables et aux symptômes évidents qui les accompagnent[27] ».

À la « voie philosophique », qui est « la connaissance des causes et des principes », et qui, au demeurant, « ne manque pas d'être très curieuse et distingue le dogmatique de l'empirique », il faut préférer la « voie historique », plus certaine et plus nécessaire ; « très simple, et aisée à acquérir », elle n'est autre chose que « la connaissance des faits ». Si elle est « historique », ce n'est pas qu'elle cherche à établir, à partir de leurs causes les plus anciennes, le devenir, la chronologie, et la durée des maladies ; mais en un sens plus étymologique, elle cherche à *voir*, à voir de près et dans le détail, à restituer la

maladie dans l'exactitude d'un portrait. Saurait-elle se proposer de meilleur modèle que « les peintres qui, lorsqu'ils font un portrait, ont soin de marquer jusqu'aux signes et aux plus petites choses naturelles qui se rencontrent sur le visage de la personne qu'ils peignent[28] ».

Tout un monde pathologique s'organise selon des normes nouvelles. Mais rien en lui ne paraît devoir laisser place à cette perception du fou telle que nous l'avons analysée tout à l'heure : perception toute négative, qui maintenait toujours dans l'inexplicite la vérité manifeste et discursive de la folie. Comment la folie pourra-t-elle prendre place dans ce monde des maladies dont la vérité s'énonce d'elle-même dans les phénomènes observables, alors qu'elle ne s'offre dans le monde concret que sous son profil le plus aigu, le moins susceptible de prise ; la présence instantanée, ponctuelle d'un fou, qui est d'autant mieux perçu comme fou, qu'il laisse moins paraître la vérité déployée de la folie.

Mais il y a plus encore. Le grand souci des classificateurs au XVIII^e^ siècle est animé par une constante métaphore qui a l'ampleur et l'obstination d'un mythe : c'est le transfert des désordres de la maladie à l'ordre de la végétation. Il faut « réduire » disait déjà Sydenham, « toutes les maladies à des espèces précises avec le même soin et la même exactitude que les botanistes ont fait dans le Traité sur les plantes[29] ». Et Gaubius recommandait de mettre « le nombre immense des maladies humaines, à l'exemple des écrivains de l'histoire naturelle, dans un ordre systématique... présentant les classes, les genres et les espèces, chacun avec ses caractères particuliers, constants et distincts[30] ». Avec Boissier de Sauvages[31], le thème prend toute sa signification ; l'ordre des botanistes devient organisateur du monde pathologique en son entier, et les maladies se répartissent selon un ordre et dans un espace qui sont ceux de la raison elle-même. Le projet d'un jardin des espèces — aussi bien pathologiques que botaniques — appartient à la sagesse de la prévoyance divine.

Jadis, la maladie était permise par Dieu ; il la destinait même aux hommes à titre de châtiment. Mais voici que maintenant, il en organise les formes, il en

répartit lui-même les variétés. Il la cultive. Il y aura désormais un Dieu des maladies, le même que celui qui protège les espèces, et de mémoire de médecin, on n'a jamais vu mourir ce jardinier soigneux du mal… S'il est vrai que du côté de l'homme, la maladie est signe de désordre, de finitude, dé péché, du côté de Dieu qui les a créées, c'est-à-dire du côté de leur vérité, les maladies sont une végétation raisonnable. Et la pensée médicale doit se donner pour tâche d'échapper à ces catégories pathétiques du châtiment, pour accéder à celles, réellement pathologiques, dont la maladie découvre sa vérité éternelle. « Je suis persuadé que la raison pour laquelle nous n'avons point encore une histoire exacte des maladies est que la plupart des auteurs ne les ont jusqu'ici regardées que comme les effets cachés et confus d'une nature mal disposée et déchue de son état et qu'ils auraient cru perdre leur temps s'ils s'étaient amusés à les décrire. Cependant l'Être suprême ne s'est pas assujetti à des lois moins certaines en produisant les maladies, ou en mûrissant les humeurs morbifiques qu'en créant les plantes ou les maladies[32]. »

Il suffira désormais que l'image soit suivie jusqu'au terme : la maladie, dans la moindre de ses manifestations, se trouvera tout investie de sagesse divine ; elle déploiera, à la surface des phénomènes, les prévoyances d'une raison toute-puissante. La maladie sera œuvre de raison, et raison à l'œuvre. Elle obéira à l'ordre, et l'ordre sera secrètement présent comme principe organisateur de chaque symptôme. L'universel vivra dans le particulier : « Celui par exemple qui observera attentivement l'ordre, le temps, l'heure où commencent l'accès de fièvre quarte, les phénomènes du frisson, de chaleur, en un mot tous les symptômes qui lui sont propres, aura autant de raison de croire que cette maladie est une espèce que de croire qu'une plante constitue une espèce[33]. » La maladie, comme la plante, c'est, à vif, la rationalité même de la nature : « Les symptômes sont à l'égard des maladies ce que les feuilles et les supports (*fulcra*) sont à l'égard des plantes[34]. »

Par rapport à la première « naturalisation » dont la médecine du XVI^e^ siècle porte témoignage, cette seconde naturalisation présente des exigences nouvelles. Ce n'est plus d'une quasi-nature qu'il s'agit, toute pénétrée encore d'irréel, de fantasme, d'imaginaire, une nature d'illusion et de leurre, mais d'une nature qui est la plénitude entière et arrêtée de la raison. Une nature qui est la totalité de la raison présente en chacun de ses éléments.

Tel est l'espace nouveau dans lequel la folie, comme maladie, doit maintenant s'insérer.

*

C'est encore un paradoxe, dans cette histoire qui n'en manque point, de voir que la folie s'est intégrée, sans difficulté apparente, à ces normes nouvelles de la théorie médicale. L'espace de classification s'ouvre sans problème à l'analyse de la folie, et la folie à son tour y trouve immédiatement sa place. Aucun des classificateurs ne semble avoir été arrêté par les problèmes qu'elle aurait pu se poser.

Or cet espace sans profondeur, cette définition de la maladie par la seule plénitude des phénomènes, cette rupture avec les parentés du mal, ce refus d'une pensée négative — tout cela n'est-ce pas d'une autre veine, et d'un autre niveau que ce que nous savons de l'expérience classique de la folie ? N'y a-t-il pas là deux systèmes juxtaposés, mais qui appartiennent à deux univers différents ? La classification des folies n'est-elle pas un artifice de symétrie ou une étonnante avance sur les conceptions du XIX^e^ siècle ? Et si on veut analyser ce qu'est l'expérience classique dans sa profondeur, le mieux n'est-il pas de laisser à la superficie l'effort de classification, et de suivre au contraire, avec toute sa lenteur, ce que cette expérience nous indique d'elle-même, dans ce qu'elle a de négatif, d'apparenté au mal, et à tout le monde éthique du raisonnable ?

Mais négliger la place que la folie a réellement occupée dans le domaine de la pathologie, serait un postulat, donc une erreur de méthode. L'insertion de la folie dans les nosologies du XVIII^e^ siècle, pour contradictoire qu'elle semble, n'a pas à être laissée dans l'ombre. Elle porte à coup sûr une signification. Et il faut accepter comme telle — c'est-à-dire avec tout ce qu'elle dit et tout ce qu'elle cache — cette curieuse opposition entre un conscience perceptive du fou, qui a été au XVIII^e^ siècle singulièrement aiguë, tant elle était sans doute négative, et une connaissance discursive de la folie qui s'inscrirait aisément dans le plan positif et ordonné de toutes les maladies possibles[35].

Contentons-nous, en commençant, de confronter quelques exemples de classification des folies.

Paracelse avait distingué, jadis, les *Lunatici* dont la maladie doit son origine à la lune, et dont la conduite, dans ses irrégularités apparentes, s'ordonne secrètement à ses phases et à ses mouvements ; les *Insani* qui doivent leur mal à leur hérédité, à moins qu'ils ne l'aient contracté, juste avant leur naissance, dans le sein de leur mère ; les *Vesani* qui ont été privés de sens et de raison par l'abus de boissons et le mauvais usage des aliments ; les *Melancholici* qui inclinent à la folie par quelque vice de leur nature interne[36]. Classification d'une indéniable cohérence, où l'ordre des causes s'articule logiquement dans sa totalité : le monde extérieur d'abord, puis l'hérédité et la naissance, les défauts de l'alimentation, et enfin les troubles internes.

Mais ce sont justement des classifications de ce genre que la pensée classique refuse. Pour qu'une classification soit valable, il faut d'abord que la forme de chaque maladie soit déterminée avant tout par la totalité de la forme des autres ; il faut ensuite que ce soit la maladie elle-même qui se détermine dans ses figures diverses, et non par, des déterminations externes ; il faut enfin que la maladie puisse sinon se connaître exhaustivement, du moins se reconnaître de façon certaine à partir de ses propres manifestations.

Le cheminement vers cet idéal, on peut le suivre de Plater jusqu'à Linné ou Weickhard, et entendre peu à peu s'affirmer un langage où la folie n'est censée formuler ses divisions qu'à partir d'une nature qui est à la fois sa nature, et la nature totale de toute maladie possible.

Plater : *Praxeos Tractatus* (1609).

Le premier livre des « lésions des fonctions » est consacré aux lésions des sens ; parmi eux, il faut distinguer les sens externes et internes (imaginatio, ratio, memoria). Ils peuvent être atteints séparément ou tous ensemble ; et ils peuvent être atteints soit d'une simple diminution, soit d'une abolition totale, soit d'une perversion, soit d'une exagération. À l'intérieur de cet espace logique, les maladies particulières se définiront tantôt par leurs causes (internes ou externes), tantôt par leur contexte pathologique (santé, maladie, convulsion, rigidité), tantôt par des symptômes annexes (fièvre, absence de fièvre).

1) *Mentis imbecillitas* :

— générale : hebetudo mentis ;

— particulière : pour l'imagination : tarditas ingenii ;

pour la raison : imprudentia ;

pour la mémoire : oblivio.

2) *Mentis consternatio* :

— sommeil non naturel :

chez les gens sains : somnus immodicus, profondus ;

chez les malades : coma, lethargus, cataphora ;

stupeur : avec résolution (apoplexie) ; avec convulsion (épilepsie) ; avec rigidité (catalepsie).

3) *Mentis alienatio* :

— causes innées : stultitia ;

— causes externes : temulentia, animi commotio ;

— causes internes : sans fièvre : mania, melancholia ;

avec fièvre : phrenitis, paraphrenitis.

4) *Mentis defatigatio* :

— vigiliæ ; insomnia.

Jonston (1644 - Idée universelle de la médecine).

Les maladies du cerveau font partie des maladies organiques, internes, particulières et non venimeuses. Elles se répartissent en troubles :

— du sens externe : céphalalgie ; – du sens commun : veille, coma ; – de l'imagination : vertige ; – de la raison : oubli, délire, phrénésie, manie, rage ; – du sens interne : léthargie ; – du mouvement animal : lassitude, inquiétude, tremblement, paralysie, spasme ; – des excrétions : catarrhes ; – enfin on trouve des maladies dans lesquelles ces symptômes se mêlent : incubes, catalepsie, épilepsie et apoplexie.

Boissier de Sauvages (1763. Nosologie méthodique).

Classe I : Vices ; II : Fièvres ; III : Phlegmasies ; IV : Spasmes ; V : Essoufflements ; VI : Débilités ; VII : Douleurs ; VIII : Folies ; IX : Flux ; X : Cachexies.

Classe VIII : « *Vésanies ou maladies qui troublent la raison.* »

Ordre I : *Hallucinations,* qui troublent l'imagination. Espèces : « vertige, berlue, bévue, tintouin, hypochondrie, somnambulisme ».

Ordre II : *Bizarreries* (morositates) qui troublent l'appétit. Espèces : appétit dépravé, faim canine, soif excessive, antipathie, maladie du pays, terreur panique, satyriase, fureur utérine, tarentisme, hydrophobie.

Ordre III : *Délires,* qui troublent le jugement. Espèces : transport au cerveau, démence, mélancolie, démonomanie, et manie.

Ordre IV : *Folies anormales.* Espèces : amnésie, insomnie.

Linné (1763. Genera morborum).

Classe V : *Maladies mentales.*

I – *Idéales* : délire, transport, démence, manie, démonomanie, mélancolie.

II – *Imaginatives* : tintouin, vision, vertige, terreur panique, hypochondrie, somnambulisme.

III – *Pathétiques* : goût dépravé, boulimie, polydipsie, satyriase, érotomanie, nostalgie, tarentisme, rage, hydrophobie, cacositie, antipathie, anxiété.

Weickhard (1790. Der philosophische Arzt).

I – *Les maladies de l'esprit* (Geisteskrankheiten).

1 – Faiblesse de l'imagination ;

2 – Vivacité de l'imagination ;

3 – Défaut d'attention (attentio volubilis) ;

4 – Réflexion obstinée et persistante (attentio acerrima et meditatio profunda) ;

5 – Absence de mémoire (oblivio) ;

6 – Défauts de jugement (defectus judicii) ;

7 – Sottise, lenteur d'esprit (defectus, tarditas ingenii) ;

8 – Vivacité extravagante et instabilité de l'esprit (ingenium velox, præcox, vividissimum) ;

9 – Délire (insania).

II – *Maladies du sentiment* (Gemütskrankheiten).

1 – Excitation : orgueil, colère, fanatisme, érotomanie, etc.

2 – Dépression : tristesse, envie, désespoir, suicide, « maladie de cour » (Hofkrankeit), etc.

*

Tout ce patient labeur de classification, s'il désigne une nouvelle structure de rationalité en train de se former, n'a pas lui-même laissé de trace. Chacune de ces répartitions est abandonnée aussitôt que proposée, et celles que le XIX^e^

siècle tentera de définir seront d'un autre type : affinité des symptômes, identité des causes, succession dans le temps, évolution progressive d'un type vers l'autre — autant de familles qui grouperont tant bien que mal la multiplicité des manifestations : effort pour découvrir de grandes unités, et y rapporter les formes connexes, mais non plus tentative pour couvrir dans sa totalité l'espace pathologique, et dégager la vérité d'une maladie à partir de sa place. Les classifications du XIX^e^ siècle supposent l'existence de grandes espèces — manie, ou paranoïa, ou démence précoce — non pas l'existence d'un domaine logiquement structuré où les maladies se définissent par la totalité du pathologique. Tout se passe comme si cette activité classificatrice avait fonctionné à vide, se déployant pour un résultat nul, se reprenant et se corrigeant sans cesse pour ne parvenir à rien : activité incessante qui n'a jamais réussi à devenir un travail réel. Les classifications n'ont guère fonctionné qu'à titre d'images, par la valeur propre du mythe végétal qu'elles portaient en elles. Leurs concepts clairs et explicites sont restés sans efficacité.

Mais cette inefficacité — étrange si l'on songe aux efforts — n'est que l'envers d'un problème. Ou plutôt, elle est elle-même problème. Et la question qu'elle pose, c'est celle des obstacles auxquels s'est heurtée l'activité classificatrice lorsqu'elle s'est exercée sur le monde de la folie. Quelles résistances se sont opposées à ce que ce labeur morde sur son objet, et qu'au travers de tant d'espèces et de classes, de nouveaux concepts pathologiques s'élaborent et acquièrent leur équilibre ? Qu'y avait-il, dans l'expérience de la folie, qui fût de nature à l'empêcher de se répartir dans la cohérence d'un plan nosographique ? Quelle profondeur, ou quelle fluidité ? Quelle structure particulière la rendait irréductible à ce projet qui fut pourtant essentiel à la pensée médicale du XVIII^e^ siècle ?

*

L'activité classificatrice s'est heurtée à une résistance profonde, comme si le projet de répartir les formes de la folie d'après leurs signes et leurs manifestations comportait en lui-même une sorte de contradiction ; comme si le rapport de la folie à ce qu'elle peut montrer d'elle-même n'était ni un rapport essentiel, ni un rapport de vérité. Il suffit de suivre le fil même de ces classifications depuis leur ordre général, jusqu'au détail des maladies classées : il vient toujours un moment, où le grand thème positiviste — classer d'après les signes visibles — se trouve dévié ou contourné ; subrepticement, un principe intervient qui altère le sens de l'organisation, et place entre la folie et ses figures perceptibles soit un ensemble de dénonciations morales, soit un système causal. La folie, à elle seule, ne peut répondre de ses manifestations ; elle forme un espace vide où tout est possible, sauf l'ordre logique de cette possibilité. C'est donc hors de la folie qu'il faut chercher l'origine et la signification de cet ordre. Ce que sont ces principes hétérogènes nous apprendra nécessairement beaucoup sur l'expérience de la folie telle que le fait la pensée médicale au XVIII^e^ siècle.

En principe, une classification ne doit interroger que les pouvoirs de l'esprit humain dans les désordres qui lui sont propres. Mais prenons un exemple. Arnold, en s'inspirant de Locke, perçoit la possibilité de la folie d'après les deux facultés majeures de l'esprit ; il y a une folie qui porte sur les « *idées* », c'est-à-dire sur la qualité des éléments représentatifs, et sur le contenu de vérité dont ils sont susceptibles ; celle qui porte sur les « notions », sur le travail réflexif qui les a bâties, et l'architecture de leur vérité. L'*idéal insanity,* qui répond au premier type, englobe les vésanies phrénétique, incohérente, maniaque, et sensitive (c'est-à-dire hallucinatoire). Lorsque la folie au contraire fait naître son désordre parmi les notions, elle peut se présenter sous 9 aspects différents : illusion, fantasme, bizarrerie, impulsion, machination, exaltation, hypochondrie, folie appétitive, et folie pathétique. Jusqu'ici la cohérence est préservée ; mais voici les 16 variétés de cette « folie pathétique » : folie

amoureuse, jalouse, avare, misanthrope, arrogante, irascible, soupçonneuse, timide, honteuse, triste, désespérée, superstitieuse, nostalgique, aversive, enthousiaste[37]. Le glissement des perspectives est manifeste : on est parti d'une interrogation sur les pouvoirs de l'esprit, et les expériences originaires par lesquelles il était en puissance de vérité ; et peu à peu, à mesure qu'on approchait des diversités concrètes entre lesquelles se répartit la folie, à mesure que nous nous écartions d'une déraison qui met en problème la raison sous sa forme générale, à mesure que nous gagnions ces surfaces où la folie prend les traits de l'homme réel, nous la voyions se diversifier en autant de « caractères » et la nosographie prendre l'allure, ou presque, d'une galerie de « portraits moraux ». Au moment où elle veut rejoindre l'homme concret, l'expérience de la folie rencontre la morale.

Le fait n'est pas isolé chez Arnold ; qu'on se souvienne de la classification de Weickhard : là encore, on part, pour analyser la huitième classe, celle des maladies de l'esprit, de la distinction entre imagination, mémoire et jugement. Mais vite on rejoint les caractérisations morales. La classification de Vitet fait même place, à côté des simples défauts, aux péchés et aux vices. Pinel en gardera encore le souvenir dans l'article « Nosographie » du *Dictionnaire des sciences médicales* : « Que dire d'une classification… où le vol, la bassesse, la méchanceté, le déplaisir, la crainte, l'orgueil, la vanité, etc., sont inscrites au nombre des affections maladives. Ce sont véritablement des maladies de l'esprit, et très souvent des maladies incurables, mais leur véritable place est plutôt dans les *Maximes* de La Rochefoucauld, ou les *Caractères* de La Bruyère que dans un ouvrage de pathologie[38]. » On cherchait les formes morbides de la folie ; on n'a guère trouvé que des déformations de la vie morale. Chemin faisant, c'est la notion même de maladie qui s'est altérée, passant d'une signification pathologique à une valeur purement critique. L'activité rationnelle qui répartissait les signes de la folie, est secrètement transformée en une conscience raisonnable qui les dénombre et les dénonce. Il suffit d'ailleurs de

comparer les classifications de Vitet ou de Weickhard aux listes qui figurent sur les registres de l'internement pour constater qu'ici et là, c'est la même fonction qui est au travail : les motifs de l'internement se superposent exactement aux thèmes de la classification bien que leur origine soit entièrement différente, et qu'aucun des nosographes du XVIII^e^ siècle n'ait jamais eu contact avec le monde des hôpitaux généraux et des maisons de force. Mais dès que la pensée, dans sa spéculation scientifique, essayait de rapprocher la folie de ses visages concrets, c'était, nécessairement, cette expérience morale de la déraison qu'elle rencontrait. Entre le projet de classification, et les formes connues et reconnues de la folie, le principe étranger qui s'est glissé, c'est la déraison.

Toutes les nosographies ne glissent pas vers ces caractérisations morales ; aucune pourtant ne reste pure ; là où la morale ne joue pas un rôle de diffraction et de répartition, c'est l'organisme et le monde des causes corporelles qui l'assurent.

Le projet de Boissier de Sauvages était simple. On peut mesurer pourtant les difficultés qu'il a rencontrées pour établir une symptomatique solide des maladies mentales comme si la folie se dérobait à l'évidence de sa propre vérité. Si l'on met à part la classe des « folies anormales », les trois ordres principaux sont formés par les hallucinations, les bizarreries et les délires. En apparence, chacun d'eux est défini, en toute rigueur de méthode, à partir de ses signes les plus manifestes : les hallucinations sont « des maladies dont le principal symptôme est une imagination dépravée et erronée[39] » ; les bizarreries doivent se comprendre comme « dépravation du goût ou de la volonté[40] » ; le délire, comme une « dépravation de la faculté déjuger ». Mais à mesure qu'on avance dans l'analyse, les caractères perdent peu à peu leur sens de symptômes, et prennent avec de plus en plus d'évidence une signification causale. Dès le sommaire déjà, les hallucinations étaient considérées comme des « erreurs de l'âme occasionnées par le vice des organes situés hors du cerveau, ce qui fait que l'imagination est séduite[41] ». Mais le monde des causes est invoqué surtout

lorsqu'il s'agit de distinguer les signes les uns des autres, c'est-à-dire lorsqu'on leur demande d'être autre chose qu'un signal de reconnaissance, lorsqu'il leur faut justifier une répartition logique en espèces et en classes. Ainsi le délire se distingue de l'hallucination en ce que son origine est à chercher dans le seul cerveau, et non pas dans les divers organes du système nerveux. Veut-on établir la différence entre les « délires essentiels » et les « délires passagers qui accompagnent les fièvres » ? Il suffit de rappeler que ces derniers sont dus à une altération passagère des fluides, mais ceux-là à une dépravation, souvent définitive, des éléments solides[42]. Au niveau général et abstrait des Ordres, la classification est fidèle au principe de la symptomatique ; mais dès qu'on approche des formes concrètes de la folie, la cause physique redevient l'élément essentiel des distinctions. Dans sa vie réelle, la folie est tout habitée par le mouvement secret des causes. De vérité, elle n'en détient pas par elle-même ; de nature, non plus, puisqu'elle est partagée entre ces pouvoirs de l'esprit qui lui donnent une vérité abstraite et générale, et le travail obscur des causes organiques qui lui donnent une existence concrète.

De toute façon, le travail d'organisation des maladies de l'esprit ne se fait jamais au niveau de la folie elle-même. Elle ne peut porter témoignage de sa propre vérité. Il faut qu'intervienne soit le jugement moral, soit l'analyse des causes physiques. Ou bien la passion, la faute, avec tout ce qu'elle peut comporter de liberté ; ou bien la mécanique, rigoureusement déterminée, des esprits animaux et du genre nerveux. Mais ce n'est là qu'une antinomie apparente, et pour nous seulement : il y a, pour la pensée classique, une région où la morale et la mécanique, la liberté et le corps, la passion et la pathologie, trouvent à la fois leur unité et leur mesure. C'est l'imagination qui a ses erreurs, ses chimères et ses présomptions — mais en laquelle se résument également tous les mécanismes du corps. Et en fait tout ce que peuvent avoir de déséquilibré, d'hétérogène, d'obscurément impur, toutes ces tentations de classifications, elles le doivent à une certaine « analytique de l'imagination » qui

intervient en secret dans leur démarche. C'est là que s'opère la synthèse entre la folie en général dont on tente l'analyse, et le fou, déjà familièrement reconnu dans la perception, dont on tente de ramener la diversité à quelques types majeurs. C'est là que s'insère l'expérience de la déraison, telle que nous l'avons vue déjà intervenir dans les pratiques d'internement — expérience où l'homme est tout ensemble, d'une manière paradoxale, désigné et innocenté dans sa culpabilité, mais condamné dans son animalité. Cette expérience, elle se transcrit, pour la réflexion, dans les termes d'une théorie de l'imagination qui se trouve de cette manière placée au centre de toute la pensée classique concernant la folie. L'imagination, troublée et déviée, l'imagination à mi-chemin de l'erreur et de la faute d'une part, et des perturbations du corps, de l'autre, c'est ce que médecins et philosophes s'accordent à appeler, à l'époque classique, délire.

Ainsi se dessine, au-dessus des descriptions et des classifications, une théorie générale de la passion, de l'imagination et du délire ; en elle se nouent les rapports réels de la folie, en général, et des fous, en particulier ; en elle également s'établissent les liens de la folie et de la déraison. Elle est l'obscur pouvoir de synthèse qui les réunit tous — déraison, folie et fous — dans une seule et même expérience. C'est en ce sens qu'on peut parler d'une *transcendance du délire*, qui, dirigeant de haut l'expérience classique de la folie, rend dérisoires les tentatives pour l'analyser d'après ses seuls symptômes.

*

Il faut tenir compte également de la résistance de quelques thèmes majeurs qui, formés bien avant l'époque classificatrice, subsistent, presque identiques, presque immobiles jusqu'au début du XIX^e^ siècle. Tandis qu'en surface, les noms des maladies changent, et leur place, et leurs divisions, et leurs articulations, un peu plus profondément, dans une sorte de pénombre conceptuelle, quelques formes massives, peu nombreuses mais de grande

extension, se maintiennent, et à chaque instant leur présence obstinée rend vaine l'activité de classification. Moins proches de l'activité conceptuelle et théorique de la pensée médicale, ces notions sont voisines au contraire de cette pensée dans son travail réel. Ce sont elles qu'on trouve dans l'effort de Willis, et c'est à partir d'elles qu'il pourra établir le grand principe des cycles maniaques et mélancoliques ; ce sont elles, à l'autre bout du siècle, qu'on retrouvera lorsqu'il s'agira de réformer les hôpitaux et de donner à l'internement une signification médicale. Elles ont fait corps avec le travail de la médecine, imposant leurs stables figures plutôt par une cohésion imaginaire que par une stricte définition conceptuelle. Elles ont vécu et se sont maintenues sourdement grâce à d'obscures affinités qui donnaient à chacune une marque propre et ineffaçable. Il est facile de les retrouver bien avant Boerhaave, et de les suivre longtemps encore après Esquirol.

En 1672, Willis publie son *De Anima Brutorum* dont la seconde partie traite des « maladies qui attaquent l'âme animale et son siège, c'est-à-dire le cerveau et le genre nerveux ». Son analyse reprend les grandes maladies reconnues depuis longtemps par la tradition médicale : la *Frénésie*, sorte de fureur qui s'accompagne de fièvre, et dont il faut distinguer, par sa plus grande brièveté, le *Délire*. La *Manie* est une fureur sans fièvre. La *Mélancolie* ne connaît ni fureur ni fièvre : elle est caractérisée par une tristesse et une frayeur qui s'appliquent à des objets peu nombreux, souvent même à une préoccupation unique. Quant à la *Stupidité*, c'est le fait de tous les gens chez qui « l'imagination, tout comme la mémoire et le jugement, sont en défaut ». Si l'œuvre de Willis a une importance dans la définition des diverses maladies mentales, c'est dans la mesure où le travail s'est accompli à l'intérieur même de ces catégories majeures. Willis ne restructure pas l'espace nosographique, mais dégage des formes qui lentement regroupent, tendent à unifier, à confondre presque, par la vertu d'une image ; c'est ainsi qu'il parvient presque à la notion de manie-mélancolie : « Ces deux affections sont si voisines qu'elles se transforment

souvent l'une dans l'autre, et que l'une aboutit souvent à l'autre… Souvent ces deux maladies se succèdent et se font réciproquement place comme la fumée et la flamme[43]. » Dans d'autres cas Willis distingue ce qui était resté à peu près confondu. Distinction plus pratique que conceptuelle, division relative, et par degrés, d'une notion qui garde son identité fondamentale. Ainsi fait-il pour la grande famille de ceux qui sont atteints de stupidité : il y a d'abord ceux qui ne sont pas capables de posséder la littérature, ni aucune des sciences libérales, mais qui sont assez habiles pour apprendre les arts mécaniques ; puis viennent ceux qui sont tout juste capables de devenir des agriculteurs ; ensuite ceux qui peuvent tout au plus apprendre à subsister dans la vie et à connaître les habitudes indispensables ; quant à ceux du dernier rang, c'est à peine s'ils comprennent quoi que ce soit et s'ils agissent sciemment[44]. Le travail effectif ne s'est pas opéré sur les classes nouvelles, mais sur les vieilles familles de la tradition, là où les images étaient les plus nombreuses, les visages les plus familièrement reconnus.

En 1785, lorsque Colombier et Doublet publient leur instruction, plus d'un siècle a passé depuis Willis. Les grands systèmes nosologiques se sont édifiés. Il semble que de tous ces monuments, il ne reste rien ; Doublet s'adresse aux médecins et aux directeurs d'établissement ; il veut leur donner des conseils de diagnostic, et de thérapeutique. Il ne connaît qu'une classification, celle qui avait déjà cours au temps de Willis : la frénésie, toujours accompagnée d'inflammation et de fièvre ; la manie où la fureur n'est pas signe d'une affection du cerveau ; la mélancolie qui diffère de la manie en deux choses : « La première, en ce que le délire mélancolique est borné à un seul objet, qu'on appelle point mélancolique ; la seconde, en ce que le délire… est toujours pacifique. » À cela, s'ajoute la démence qui correspond à la stupidité de Willis, et qui groupe toutes les formes d'affaiblissement des facultés. Un peu plus tard, lorsque le ministre de l'intérieur demande à Giraudy un rapport sur Charenton, le tableau présenté distingue les cas de mélancolie, ceux de manie,

et ceux de démence ; les seules modifications importantes concernent l'hypochondrie qui se trouve isolée, avec un tout petit nombre de représentants (8 seulement sur 476 internés) et l'idiotisme qu'on commence en ce début de XIX^e^ siècle à distinguer de la démence. Haslam en ses *Observations sur la folie* ne tient pas compte des incurables ; il écarte donc déments et idiots et ne reconnaît à la folie que deux images : manie et mélancolie.

On le voit, le cadre nosologique est resté d'une stabilité remarquable, à travers toutes les tentatives qu'a pu faire le XVIII^e^ siècle pour le modifier. Au moment où débuteront les grandes synthèses psychiatriques et les systèmes de la folie, on pourra reprendre les grandes espèces de déraison telles qu'elles ont été transmises : Pinel, parmi les vésanies, compte la mélancolie, la manie, la démence et l'idiotisme ; à quoi il ajoute l'hypochondrie, le somnambulisme, et l'hydrophobie[45]. Esquirol n'ajoute que cette nouvelle famille de la monomanie, à la série maintenant traditionnelle : manie, mélancolie, démence et imbécillité[46]. Les visages déjà dessinés et reconnus de la folie n'ont pas été modifiés par les constructions Posologiques ; la répartition en espèces quasi végétales n'est pas parvenue à dissocier ou altérer la solidité primitive de leurs caractères. D'un bout à l'autre de l'âge classique, le monde de la folie s'articule selon les mêmes frontières. À un autre siècle, il appartiendra de découvrir la paralysie générale, de partager les névroses et les psychoses, d'édifier la paranoïa et la démence précoce ; à un autre encore de cerner la schizophrénie. Ce travail patient de l'observation, le XVII^e^ ni le XVIII^e^ siècle ne le connaissent pas. Ils ont discerné de précaires familles dans le jardin des espèces : mais ces notions n'ont guère entamé la solidité de cette expérience quasi perceptive que l'on faisait d'autre part. La pensée médicale reposait tranquillement sur des formes qui ne se modifiaient pas, et qui poursuivaient leur vie silencieuse. La nature hiérarchisée et ordonnée des classificateurs n'était qu'une seconde nature par rapport à ces formes essentielles.

Fixons-les, pour plus de sûreté, car leur sens propre à l'époque classique risque de se cacher sous la permanence des mots que nous-mêmes avons repris. Les articles de l'*Encyclopédie,* dans la mesure même où ils ne font pas œuvre originale, peuvent servir de repère.

— Par opposition à la *frénésie*, délire fiévreux, la *manie* est un délire sans fièvre, au moins essentielle ; elle comporte « toutes ces maladies longues dans lesquelles les malades non seulement déraisonnent, mais n'aperçoivent pas comme il faut et font des actions qui sont ou paraissent sans motifs, extraordinaires et ridicules ».

— La *mélancolie* est aussi un délire, mais un « délire particulier, roulant sur un ou deux objets déterminément, sans fièvre ni fureur, en quoi elle diffère de la manie et de la phrénésie. Ce délire est joint le plus souvent à une tristesse insurmontable, à une humeur sombre, à une misanthropie, à un penchant décidé pour la solitude ».

— La *démence* s'oppose à la mélancolie et à la manie ; celles-ci ne sont que « l'exercice dépravé de la mémoire et de l'entendement » ; elle, en revanche, est une rigoureuse « paralysie de l'esprit », ou encore « une abolition de la faculté de raisonner » ; les fibres du cerveau ne sont pas susceptibles d'impressions, et les esprits animaux ne sont plus capables de les mouvoir. D'Aumont, l'auteur de cet article, voit dans la « fatuité » un degré moins accentué de démence : un simple affaiblissement de l'entendement et de la mémoire.

Malgré quelques modifications de détail, on voit se former et se maintenir, dans toute cette médecine classique, certaines appartenances essentielles, autrement plus solides que les parentés nosographiques, peut-être parce qu'elles sont plus éprouvées que conçues, parce qu'elles ont été imaginées de longue date et longtemps rêvées : frénésie, et chaleur des fièvres ; manie et agitation furieuse ; mélancolie et isolement quasi insulaire du délire ; démence et désordre de l'esprit. Sur ces profondeurs qualitatives de la perception médicale,

les systèmes nosologiques ont joué, scintillé parfois quelques instants. Ils n'ont pas pris figure dans l'histoire réelle de la folie.

*

Il reste enfin un troisième obstacle. Celui-ci est constitué par les résistances et les développements propres de la pratique médicale.

Depuis longtemps, et dans le domaine entier de la médecine, la thérapeutique suivait une route relativement indépendante. Jamais en tout cas, depuis l'Antiquité, elle n'avait su ordonner toutes ses formes aux concepts de la théorie médicale. Et plus que toute autre maladie, la folie a maintenu autour d'elle, et jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle, tout un corps de pratiques à la fois archaïques par leur origine, magiques par leur signification, et extramédicales par leur système d'application. Tout ce que la folie pouvait cacher de pouvoirs terrifiants entretenait dans sa vivacité à peine secrète la vie sourde de ces pratiques.

Mais à la fin du XVII^e^ siècle, un événement s'est produit, qui, en renforçant l'autonomie des pratiques, lui a donné un style neuf et toute une nouvelle possibilité de développement. Cet événement, c'est la définition des troubles qu'on appelle d'abord « vapeurs » et qui prendront une si grande extension au XVIII^e^ siècle sous le nom de « maladies de nerfs ». Très tôt, et par la force d'expansion de leurs concepts, elles bouleversent le vieil espace nosographique, et ne tardent pas à le recouvrir presque entièrement. Cullen pourra écrire, dans ses *Institutions de médecine pratique* : « Je me propose de comprendre ici, sous le titre de maladies nerveuses, toutes les affections préternaturelles du sentiment et du mouvement, qui ne sont point accompagnées de fièvre comme symptôme de la maladie primitive ; j'y comprends aussi toutes celles qui ne dépendent point d'une affection locale des organes, mais d'une affection plus générale du système nerveux et des propriétés de ce système sur lesquelles sont fondés surtout le sentiment et le mouvement[47]. » Ce monde nouveau des

vapeurs et des maladies de nerfs a sa dynamique propre ; les forces qui s'y déploient, les classes, les espèces et les genres qu'on peut y distinguer ne coïncident plus avec les formes familières aux nosographies. Il semble que vienne de s'ouvrir tout un espace pathologique encore inconnu, qui échappe aux règles habituelles de l'analyse et de la description médicale : « Les philosophes invitent les médecins à s'enfoncer dans ce labyrinthe ; ils leur en facilitent les routes en débarrassant la métaphysique du fatras des écoles, en expliquant analytiquement les principales facultés de l'âme, en montrant leur liaison intime avec les mouvements du corps, en remontant eux-mêmes aux premiers fondements de son organisation[48]. »

Les projets de classification des vapeurs sont, eux aussi, innombrables. Aucun ne repose sur les principes qui guidaient Sydenham, Sauvages, ou Linné. Viridet les distingue à la fois selon le mécanisme du trouble, et sa localisation : les « vapeurs générales naissent dans tout le corps » ; les « vapeurs particulières se forment dans une partie » ; les premières « viennent de la suppression du cours des esprits animaux » ; les secondes « viennent d'un ferment dans ou auprès des nerfs » ; ou encore « de la contraction de la cavité des nerfs par lesquels les esprits animaux remontent ou descendent[49] ». Beauchesne propose une classification purement étiologique, d'après les tempéraments, les prédispositions et les altérations du système nerveux : d'abord les « maladies avec matière et lésion organique », qui dépendent d'un « tempérament bilieux-flegmatique » ; puis les maladies nerveuses hystériques, qui se distinguent par « un tempérament bilieux-mélancolique et des lésions particulières à la matrice » ; enfin les maladies caractérisées par « un relâchement des solides et la dégénération des humeurs » ; ici les causes sont plutôt « un tempérament sanguin flegmatique, des passions malheureuses, etc.[50] ». Tout à fait à la fin du siècle, dans la grande discussion qui a suivi les ouvrages de Tissot et de Pomme, Pressavin a donné aux maladies de nerfs leur extension la plus grande ; elles comprennent tous les troubles qui peuvent

atteindre les fonctions majeures de l'organisme, et elles se distinguent les unes des autres selon les fonctions qui sont perturbées. Quand les nerfs du sentiment sont atteints, et si leur activité est diminuée, il y a engourdissement, stupeur, et coma ; si elle est augmentée au contraire, il y a démangeaison, chatouillement et douleur. Les fonctions motrices peuvent être troublées de la même façon : leur diminution provoque la paralysie et la catalepsie, leur augmentation, l'éréthisme et le spasme ; quant aux convulsions elles sont dues à une activité irrégulière, tantôt trop faible, tantôt trop forte — alternance qu'on rencontre par exemple dans l'épilepsie[51].

Par leur nature, certes, ces concepts sont étrangers aux classifications traditionnelles. Mais ce qui fait surtout leur originalité, c'est qu'à la différence des notions de la nosographie, ils sont immédiatement liés à une pratique ; ou plutôt, ils sont dès leur formation tout pénétrés de thèmes thérapeutiques, car ce qui les constitue et les organise, ce sont des images — des images par lesquelles peuvent communiquer d'emblée médecins et malades : les vapeurs qui montent de l'hypochondre, les nerfs tendus, « froissés et racornis », les fibres imprégnées de moiteurs et d'humidité, les ardeurs brûlantes qui dessèchent les organes — autant de schémas explicatifs, c'est vrai ; mais autant de thèmes ambigus où l'imagination du malade donne forme, espace, substance et langage à ses propres souffrances, et où celle du médecin projette aussitôt le dessin des interventions nécessaires au rétablissement de la santé. Dans ce monde nouveau de la pathologie, si décrié et tourné en ridicule depuis le XIX^e^ siècle, quelque chose d'important se passe — et pour la première fois, sans doute, dans l'histoire de la médecine : l'explication théorique se trouve coïncider avec une double projection : celle du mal par le malade, et celle de la suppression du mal par le médecin. Les maladies de nerfs autorisent les complicités de la cure. Tout un monde de symboles et d'images est en train de naître où le médecin va inaugurer, avec son malade, un premier dialogue.

Dès lors, tout au long du XVIII^e siècle, une médecine se développe où le couple médecin-malade est en train de devenir l'élément constituant. C'est ce couple, avec les figures imaginaires par lesquelles il communique, qui organise, selon des modes nouveaux, le monde de la folie. Les cures d'échauffement ou de rafraîchissement, de roboration ou de détente, tout le labeur, commun au médecin et au malade, des réalisations imaginaires, laissent se profiler des formes pathologiques, que les classifications seront de plus en plus incapables d'assimiler. Mais c'est à l'intérieur de ces formes, même s'il est vrai qu'elles aussi ont passé, que s'est effectué le véritable travail du savoir.

*

Reportons l'attention sur notre point de départ : d'un côté, une conscience qui prétend reconnaître le fou sans médiation, sans même cette médiation qui serait une connaissance discursive de la folie ; de l'autre une science qui prétend pouvoir déployer selon le plan de ses virtualités toutes les formes de la folie, avec tous les signes qui manifestent sa vérité. Dans l'entre-deux, rien, un vide ; une absence, presque sensible, tant elle est évidente, de ce que serait la folie comme forme concrète et générale, comme élément réel dans lequel les fous se retrouveraient, comme sol profond d'où viendraient à naître, en leur surprenante particularité, les signes de l'insensé. La maladie mentale, à l'âge classique, n'existe pas, si on entend par là la patrie naturelle de l'insensé, la médiation entre le fou qu'on perçoit et la démence qu'on analyse, bref le lien du fou à sa folie. Le fou et la folie sont étrangers l'un à l'autre ; leur vérité à chacun est retenue, et comme confisquée en eux-mêmes.

La déraison, c'est tout d'abord cela : cette scission profonde, qui relève d'un âge d'entendement, et qui aliène l'un par rapport à l'autre en les rendant étrangers l'un à l'autre, le fou et sa folie.

La déraison, nous pouvons donc l'appréhender déjà dans ce vide. L'internement, d'ailleurs, n'en était-il pas la version institutionnelle ?

L'internement, comme espace indifférencié d'exclusion, ne régnait-il pas entre le fou et la folie, entre la reconnaissance immédiate, et une vérité toujours différée, couvrant ainsi dans les structures sociales le même champ que la déraison dans les structures du savoir ?

Mais la déraison est plus que ce vide dans lequel on commence à la voir s'esquisser. La perception du fou n'avait finalement pour contenu que la raison elle-même ; l'analyse de la folie parmi les espèces de la maladie n'avait de son côté pour principe que l'ordre de raison d'une sagesse naturelle ; si bien que là où on cherchait la plénitude positive de la folie, on ne retrouvait jamais que la raison, la folie devenant ainsi paradoxalement absence de folie et présence universelle de la raison. La folie de la folie est d'être secrètement raison. Et cette non-folie, comme contenu de la folie, est le deuxième point essentiel à marquer à propos de la déraison. La déraison c'est que la vérité de la folie est raison.

Ou plutôt quasi-raison. Et c'est là le troisième caractère fondamental, que les pages suivantes essaieront d'expliciter jusqu'au bout. C'est que si la raison est bien le contenu de la perception du fou, ce n'est pas sans qu'elle soit affectée d'un certain indice négatif. Une instance est là au travail qui donne à cette non-raison son style singulier. Le fou a beau être fou par rapport à la raison, pour elle et par elle, il a beau *être* raison pour pouvoir *être objet* de la raison, cette distance prise fait problème ; et ce travail du négatif ne peut pas être simplement le vide d'une négation. D'autre part nous avons vu à quels obstacles s'est heurté le projet d'une « naturalisation » de la folie dans le style d'une histoire des maladies et des plantes. Malgré tant d'efforts répétés, la folie n'est jamais entrée complètement dans l'ordre rationnel des espèces. C'est que d'autres forces régnaient en profondeur. Des forces qui sont étrangères au plan théorique des concepts et qui savent lui résister au point de le bouleverser finalement.

Quelles sont donc ces forces qui agissent ici ? Quel est donc ce pouvoir de négation qui s'exerce là ? Dans ce monde classique, où la raison semble contenu et vérité de tout, même de la folie, quelles sont ces instances secrètes, et qui résistent ? Ici et là, dans la. connaissance de la folie et la reconnaissance du fou, n'est-ce pas la même vertu qui insidieusement se déploie, et se joue de la raison ? Et si c'était bien la même, ne serions-nous pas alors en posture de définir l'essence, et la force vive de la déraison, comme centre secret de l'expérience classique de la folie ?

Mais il faut maintenant procéder lentement et détail par détail. Nous acheminer, avec un respect d'historien, à partir de ce que nous connaissons déjà ; c'est-à-dire des obstacles rencontrés dans la naturalisation de la folie, et dans sa projection sur un plan rationnel. Il faut, pièce à pièce, les analyser après le dénombrement encore grossier qu'il a été possible d'en faire : d'abord la transcendance de la passion, de l'imagination et du délire, comme formes constituantes de la folie ; puis les figures traditionnelles qui ont tout au long de l'âge classique articulé et élaboré le domaine de la folie ; enfin la confrontation du médecin et du malade dans le monde imaginaire de la thérapeutique. Peut-être est-ce là que se cachent les forces positives de la déraison, le travail qui est à la fois le corrélatif et la compensation de ce non-être qu'elle est, de ce vide, de cette absence, toujours creusée davantage, de la folie.

Ce travail, et les forces qui l'animent, nous essaierons de ne pas le décrire comme l'évolution de concepts théoriques, à la surface d'une *connaissance* ; mais en tranchant dans l'épaisseur historique d'une *expérience,* nous tenterons de ressaisir le mouvement par lequel est devenue finalement *possible* une connaissance de la folie : cette connaissance qui est la nôtre et dont le freudisme n'est pas parvenu, parce qu'il n'y était pas destiné, à nous détacher entièrement. Dans cette connaissance, la maladie mentale est enfin présente, la déraison a disparu d'elle-même, sauf aux yeux de ceux qui se demandent ce que peut bien signifier dans le monde moderne cette présence têtue et ressassée

d'une folie nécessairement accompagnée de sa science, de sa médecine, de ses médecins, d'une folie entièrement incluse dans le pathétique d'une maladie mentale.

---

1. *Pygmalion, prince de Tyr.* Prologue. *Œuvres* de Fontenelle, Paris, 1790, IV, p. 472.

2. Bayle, cité in DELVOVÉ, *Essai sur Pierre Bayle,* Paris, 1906, p. 104.

3. FONTENELLE, *Dialogues des morts modernes.* Dialogue IV, *Œuvres,* 1790, I, p. 278.

4. Cf. MANDEVILLE, dans *La Fable des abeilles,* et Montesquieu à propos de la folie de l'honneur chez les nobles (*Esprit des lois*, liv. III, chap. VII).

5. *Histoire de l'Académie des sciences.* Année 1709, éd. 1733, pp. 11-13. *Sur le délire mélancolique.*

6. *Dialogues des morts modernes.* Dialogue IV, *Œuvres,* I, p. 278. De même à propos de la liberté, Fontenelle explique que les fous ne sont ni plus ni moins déterminés que les autres. Si on peut résister à une disposition modérée du cerveau, on doit pouvoir résister à une disposition plus forte : « Il devrait être aussi qu'on pût avoir beaucoup d'esprit malgré une disposition médiocre à la stupidité. » Ou, tout à l'inverse, si on ne peut résister à une disposition violente, une disposition faible est tout aussi déterminante (*Traité de la liberté de l'âme* — attribué à Fontenelle dans l'édition Depping — III, pp. 611-612).

7. BOISSIER DE SAUVAGES, *Nosologie méthodique,* trad. Gouvion, Lyon, 1772, t. VII, p. 33.

8. *Ibid.*

9. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique,* art. « Folie », éd. Benda, Paris, 1935, t. I, p. 286.

10. BOISSIER DE SAUVAGES, *loc. cit., t.* VII, p. 34.

11. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique,* art. « Folie », p. 285.

12. CICÉRON, *Tusculanes,* liv. III, I, 1 (trad. Humbert).

13. *Ibid..,* liv. III, IV, 8.

14. *Ibid.,* liv. III, III, 5.

15. *Ibid.,* liv. III, V, 11.

16. *Ibid.*

17. Dans ces mêmes *Tusculanes* on trouve un effort pour dépasser l'opposition *furor-insania* dans une même assignation morale : « Une âme robuste ne peut être attaquée par la maladie, tandis que le corps peut l'être ; mais le corps peut tomber malade sans qu'il y ait de notre faute ; tandis qu'il n'en est pas de même de l'âme dont toutes les maladies et passions ont pour cause le mépris de la raison » (*ibid.,* liv. IV, XIV, 31).

18. *Encyclopédie,* art. « Folie ».

19. PLATER, *Praxeos medicae ires tomi,* Bâle, 1609.

20. SAUVAGES, *Nosologie méthodique,* traduction française, I, p. 159.

21. *Ibid.,* p. 160.

22. *Ibid.,* p. 159.

23. *Ibid.,* p. 129.

24. *Ibid.,* p. 160.

25. WILLIS, *De Morbis convulsivis. Opera,* Lyon, 1681, t. I, p. 451.

26. SAUVAGES, *loc. cit.,* I, pp. 121-122.

27. Cf. aussi SYDENHAM, *Dissertation sur la petite vérole. Médecine pratique,* trad. Jault, 1784, p. 390.

28. SAUVAGES, *loc. cit.,* t. I, pp. 91-92. Cf. également A. PITCAIRN, *The Whole Works* (*done from the latin original by* G. SEWEL et I. T. DESAGULIERS, 2e éd., 1777, pp. 9-10).

29. SYDENHAM, *Médecine pratique,* trad. Jault, Préface, p. 121.

30. GAUBIUS, *Institutiones pathologiae médicinales,* cité par Sauvages, *toc. cit.*

31. Les *Nouvelles Classes des maladies* datent de 1731 ou 1733. Cf. sur ce point BERG, *Linné et Sauvages* (*Lychnos,* 1956).

32. SYDENHAM, cité in Sauvages, *loc. cit.,* I, pp. 124-125.

33. *Ibid.*

34. LINNÉ, *Lettre à Boissier de Sauvages,* citée par Berg *(loc. cit.).*

35. Ce problème semble être la réplique d'un autre que nous avons rencontré dans la première partie, quand il s'agissait d'expliquer comment l'hospitalisation des fous a pu coïncider avec leur internement. Ce n'est là qu'un des nombreux exemples d'analogies structurales entre le domaine exploré à partir des pratiques, et celui qui se dessine à travers les spéculations scientifiques ou théoriques. Ici et là, l'expérience de la folie est singulièrement dissociée d'elle-même et contradictoire ; mais notre tâche est de retrouver dans la seule profondeur de l'expérience le fondement et de l'unité et de sa dissociation.

36. PARACELSE, *Sämtliche Werke,* éd. Südhoff, München, 1923 ; I Abteilung, vol. II, pp. 391 sq.

37. ARNOLD, *Observations on the nature, kinds, causes, and prevention of insanity, lunacy and madness,* Leicester, t. I, 1702, t. II, 1786.

38. VITET, *Matière médicale réformée ou pharmacopée médico-chirurgicale* ; PINEL, *Dictionnaire des Sciences médicales,* 1819, t. XXXVI, p. 220.

39. SAUVAGES, *loc. cit.,* VII, p. 43 (cf. aussi t. I, p. 366).

40. *Ibid.,* p. 191.

41. *Ibid.,* p. 1.

42. *Ibid.,* pp. 305-334.

43. WILLIS, *Opera,* II, p. 255.

44. *Ibid.,* pp. 269-270.

45. PINEL, *Nosographie philosophique,* Paris, 1798.

46. ESQUIROL, *Des maladies mentales,* Paris, 1838.

47. CULLEN, *Institutions de médecine pratique,* II, trad. Pinel, Paris, 1785, p. 61.

48. DE LA ROCHE, *Analyse des fonctions du système nerveux,* Genève, 1778, I, préface p. VIII.

49. VIRIDET, *Dissertation sur les vapeurs,* Yverdon, 1726, p. 32.

50. BEAUCHESNE, *Des influences des affections de l'âme,* Paris, 1783, pp. 65-182 et pp. 221-223.

51. PRESSAVIN, *Nouveau Traité des vapeurs,* Lyon, 1770, pp. 7-31.

CHAPITRE II

La transcendance du délire

« Nous appelons folie cette maladie des organes du cerveau...[1] » Les problèmes de la folie rôdent autour de la matérialité de l'âme.

Dans ce mal que les nosologies décrivent si facilement comme maladie, de quelle manière l'âme se trouve-t-elle concernée : comme un segment du corps attaqué par la maladie au même titre que les autres ? comme une sensibilité générale liée au tout de l'organisme, et troublée avec lui ? comme un principe indépendant, spirituel, auquel n'échapperaient que ses instruments transitoires et matériels ?

Questions de philosophes desquelles s'enchante le XVIII^e^ siècle ; questions indéfiniment réversibles et dont chaque réponse multiplie l'ambiguïté.

Il y a d'abord tout le poids d'une tradition : tradition de théologiens et de casuistes, tradition de juristes aussi et de juges. Pourvu qu'il donne quelques-uns des signes extérieurs de la pénitence, un fou peut être entendu en confession et recevoir l'absolution ; quand bien même tout marquerait qu'il est hors de son sens, on a le droit et le devoir de supposer que l'Esprit a éclairé son âme par des voies qui ne sont ni sensibles, ni matérielles — voies « desquelles Dieu se sert quelquefois, c'est à savoir le ministère des Anges ou bien une inspiration immédiate[2] ». Était-il d'ailleurs en état de grâce au moment où il est entré en démence ? Le fou, à n'en pas douter, sera sauvé, quoi qu'il ait fait en sa folie : son âme est restée en retrait, protégée de la maladie — et préservée, par

la maladie elle-même, du mal. L'âme n'est pas assez engagée dans la folie pour pécher en elle.

Et les juges n'y contredisent point, qui n'acceptent pas comme crime le geste d'un fou, qui décident de la curatelle en supposant toujours que la folie n'est qu'empêchement provisoire, où l'âme n'est pas plus atteinte qu'elle n'est inexistante ou fragmentaire chez l'enfant. Sans l'interdiction d'ailleurs, le fou, même enfermé, ne perd rien de sa personnalité civile, et le Parlement de Paris a bien précisé que cette preuve *de facto* de l'aliénation qu'est l'internement ne changeait en rien la capacité légale du sujet[3].

L'âme des fous n'est pas folle.

Et cependant pour qui philosophe sur l'exactitude de la médecine, sur ses échecs et ses succès, l'âme n'est-elle pas plus et moins que cette libre prisonnière ? Ne faut-il pas qu'elle fasse partie de la matière, si par la matière, à travers elle et à cause d'elle, elle est atteinte dans le libre exercice de ses fonctions les plus essentielles : dans le jugement lui-même ? Et si toute la tradition des juristes a raison d'établir l'innocence du fou, ce n'est pas que sa liberté secrète soit protégée par son impuissance, c'est que l'irrésistible puissance de son corps atteint sa liberté jusqu'à la supprimer entièrement : « Cette pauvre âme… n'est pas alors maîtresse de ses pensées, mais est contrainte d'être attentive aux images que les traces de son cerveau forment en elle[4]. » Mais la raison restaurée, plus clairement encore, porte preuve que l'âme n'est que matière et corps organisés ; car la folie n'est jamais que destruction, et comment prouver que l'âme est réellement détruite, qu'elle n'est pas simplement enchaînée ou cachée, ou repoussée ailleurs ? Mais la reconduire dans ses pouvoirs, lui restituer son intégrité, lui redonner force et liberté par la seule addition d'une matière habile et concertée — c'est se donner la preuve que l'âme a dans la matière sa vertu et sa perfection, puisque c'est un peu de matière ajoutée qui la fait passer d'une imperfection accidentelle à sa nature parfaite : « Un être immortel peut-il admettre la transposition de ces parties et

souffrir que l'on ajoute à la simplicité de son tout dont il est impossible que rien puisse se détacher[5] ? »

Ce dialogue aussi vieux que la confrontation, dans la pensée stoïcienne, de l'humanisme et de la médecine, Voltaire le reprend, tâchant de le serrer au plus près. Doctes et docteurs cherchent à maintenir la pureté de l'âme, et, s'adressant au fou, ils voudraient le convaincre que sa folie se limite aux seuls phénomènes du corps. Bon gré mal gré, le fou doit avoir, dans une région de lui-même qu'il ignore, une âme saine, et promise à l'éternité : « Mon ami, quoique tu aies perdu le sens commun, ton âme est aussi spirituelle, aussi pure, aussi immortelle que la nôtre ; mais la nôtre est bien logée, la tienne l'est mal ; les fenêtres de la maison sont bouchées..., l'air lui manque, elle étouffe. » Mais le fou a ses bons moments ; ou plutôt, il est, dans sa folie, le moment même de la vérité ; insensé, il a plus de sens commun et déraisonne moins que les raisonnables. Du fond de sa folie raisonneuse, c'est-à-dire du haut de sa sagesse folle, il sait bien que son âme est atteinte ; et renouvelant, en sens contraire, le paradoxe d'Épiménide, il dit qu'il est fou jusqu'au tréfonds de son âme, et ce disant, énonce la vérité. « Mes amis, vous supposez à votre habitude ce qui est en question. Mes fenêtres sont aussi bien ouvertes que les vôtres, puisque je vois les mêmes objets et que j'entends les mêmes paroles. Il faut donc nécessairement que mon âme fasse un mauvais usage des sens, et que mon âme soit elle-même un sens vicié, une qualité dépravée. En un mot ou mon âme est folle par elle-même ; ou je n'ai point d'âme[6]. »

Prudence à deux têtes de cet Épiménide voltairien, qui dit en quelque sorte : ou bien les Crétois sont menteurs, ou bien je mens ; voulant dire en réalité les deux à la fois : que la folie atteint la nature profonde de son âme, et que *par conséquent* son âme n'existe pas comme être spirituel. Dilemme qui suggère l'enchaînement qu'il cache. C'est cet enchaînement qu'il faut essayer de suivre. Il n'est simple qu'à première vue.

D'un côté la folie ne peut pas être assimilée à un trouble des sens ; les fenêtres sont intactes, et si on y voit mal dans la maison, ce n'est pas qu'elles soient obturées. Ici, Voltaire traverse d'un bond tout un champ de discussions médicales. Sous l'influence de Locke, beaucoup de médecins cherchaient l'origine de la folie dans un trouble de la sensibilité : si on voit des diables, si on entend des voix, l'âme n'y est pour rien, elle reçoit comme elle peut ce que lui imposent les sens[7]. À quoi Sauvages, parmi d'autres, répondait : celui qui louche et voit double, n'est pas fou ; mais celui qui, voyant double, croit bel et bien qu'il y a deux hommes[8]. Trouble de l'âme, non de l'œil ; ce n'est pas parce que la fenêtre est en mauvais état, mais parce que l'habitant est malade. Voltaire est de cet avis. La prudence est d'écarter un sensualisme primaire, d'éviter qu'une application trop directe et trop simple de Locke ne finisse par protéger une âme dont le sensualisme pourtant veut réduire les pouvoirs.

Mais si le trouble des sens n'est pas la cause de la folie, il en est le modèle. Une atteinte de l'œil prévient l'exercice exact de la vue ; une atteinte du cerveau, organe de l'esprit, troublera de la même façon l'âme elle-même : « Cette réflexion peut faire soupçonner que la faculté de penser donnée de Dieu à l'homme est sujette au dérangement comme les autres sens. Un fou est un malade dont le cerveau pâtit, comme le goutteux est un malade qui souffre aux pieds et aux mains ; il pensait par le cerveau, comme il marchait par les pieds, sans rien connaître ni de son pouvoir incompréhensible de marcher ni de son pouvoir non moins incompréhensible de penser[9]. » Du cerveau à l'âme, le rapport est le même que de l'œil à la vue ; et de l'âme au cerveau, le même que du projet de marcher aux jambes qui se plient. Dans le corps, l'âme ne fait autre chose que de nouer des rapports analogues à ceux que le corps a lui-même établis. Elle est le sens des sens, l'action de l'action. Et tout comme la marche est empêchée par la paralysie de la jambe, la vue brouillée par le trouble de l'œil, l'âme sera atteinte par les lésions du corps et surtout les lésions de cet organe privilégié qui est le cerveau, et qui est l'organe de tous les organes — à

la fois de tous les sens et de toutes les actions. L'âme est donc tout aussi engagée dans le corps que la vue l'est dans l'œil, ou l'action dans les muscles. Que si maintenant on supprime l'œil... Et il est montré par là et que « mon âme est folle par elle-même », dans sa substance propre, dans ce qui fait l'essentiel de la nature ; et que « je n'ai point d'âme », autre que celle qui est définie par l'exercice des organes de mon corps.

En bref, Voltaire conclût de ce que la folie n'est pas une atteinte des sens au fait que l'âme n'est pas, de nature, différente de n'importe lequel des sens, avec le cerveau pour organe. Il a glissé subrepticement d'un problème médical clairement défini à son époque (genèse de la folie à partir d'une hallucination des sens, ou d'un délire de l'esprit — théorie périphérique ou théorie centrale comme nous dirions en notre langage) à un problème philosophique qui, en droit ni en fait, ne lui est superposable : la folie prouve-t-elle ou non, la matérialité de l'âme ? Il a feint de repousser, pour la première question, toute forme de réponse sensualiste, pour la mieux imposer comme solution au second problème — cette reprise dernière du sensualisme marquant d'autre part qu'il avait en fait abandonné la question première, la question médicale du rôle des organes des sens dans l'origine de la folie.

En soi, et dépouillée des intentions polémiques qu'elle recèle, cette superposition est significative. Car elle n'appartient pas à la problématique médicale du XVIII^e^ siècle ; elle mêle au problème sens-cerveau, périphérie-centre, qui, lui, est de plain-pied avec la réflexion des médecins, une analyse critique qui repose sur la dissociation de l'âme et du corps. Un jour viendra bien où pour les médecins eux-mêmes le problème de l'origine, de la détermination causale, du siège de la folie prendra des valeurs matérialistes ou non. Mais ces valeurs ne seront reconnues qu'au XIX^e^ siècle, lorsque précisément, la problématique définie par Voltaire sera acceptée comme allant de soi ; alors, et alors seulement, seront possibles une psychiatrie spiritualiste et une psychiatrie matérialiste, une conception de la folie qui la réduit au corps,

et une autre qui la laisse valoir dans l'élément immatériel de l'âme. Mais le texte de Voltaire, précisément dans ce qu'il a de contradictoire, d'abusif, dans la ruse qui s'y trouve intentionnellement investie, n'est pas représentatif de l'expérience de la folie dans ce qu'elle pouvait avoir, au XVIII^e siècle, de vivant, de massif, d'épais. Il s'oriente, ce texte, sous la direction de l'ironie, vers quelque chose qui déborde dans le temps cette expérience, vers la position la moins ironique qui soit du problème de la folie. Il indique et laisse présager sous une autre dialectique et polémique, dans la subtilité encore vide des concepts, ce qui deviendra au XIX^e siècle évidence hors de question : ou bien la folie est l'atteinte organique d'un principe matériel, ou elle est le trouble spirituel d'une âme immatérielle.

Que Voltaire ait esquissé de l'extérieur, et par des détours complexes cette problématique simple, n'autorise pas à la reconnaître comme essentielle à la pensée du XVIII^e siècle. L'interrogation sur le partage du corps et de l'âme n'est pas née du fond de la médecine classique ; c'est un problème importé à une date assez récente, et décalé à partir d'une intention philosophique.

Ce qu'admet sans problème la médecine de l'âge classique, le sol sur lequel elle chemine sans poser de question, c'est une autre simplicité — plus complexe pour nous qui sommes habitués depuis le XIX^e siècle, à penser les problèmes de la psychiatrie dans l'opposition de l'esprit et du corps, opposition qui n'est qu'atténuée, aménagée, et esquivée dans des notions comme celles de psycho et d'organo-genèse — cette simplicité, c'est celle qu'oppose Tissot aux chimères abstractives des philosophes ; c'est la belle unité sensible de l'âme et du corps, avant toutes ces dissociations que la médecine ignore : « C'est à la métaphysique à rechercher les causes de l'influence de l'esprit sur le corps, et du corps sur l'esprit ; la médecine pénètre moins avant, mais voit peut-être mieux ; elle néglige les causes et ne s'arrête qu'aux phénomènes. L'expérience lui apprend que tel état du corps produit nécessairement tels mouvements de l'âme qui modifient le corps à leur tour ; elle fait que, tandis que l'âme est

occupée à penser, une partie du cerveau est dans un état de tension ; elle ne porte pas plus loin ses recherches et ne cherche pas à en savoir davantage. L'union de l'esprit et du corps est si forte qu'on a de la peine à concevoir que l'un puisse agir sans le consentement de l'autre. Les sens transmettent à l'esprit le mobile de ses pensées, en ébranlant les fibres du cerveau, et tandis que l'âme s'en occupe les organes du cerveau sont dans un mouvement plus ou moins fort, dans une tension plus ou moins grande[10]. »

Règle méthodologique à appliquer aussitôt : lorsqu'il est question dans les textes médicaux de l'âge classique, de folies, de vésanies, et même d'une manière très explicite, de « maladies mentales » ou de « maladies de l'esprit », ce qui est désigné par là ce n'est pas un domaine de troubles psychologiques, ou de faits spirituels qui s'opposeraient au domaine des pathologies organiques. Gardons toujours à l'esprit que Willis classe la manie parmi les maladies de la tête, et l'hystérie parmi les maladies convulsives ; que Sauvages fait entrer dans la classe des « vésanies » la bévue, le vertige et le tintouin. Et bien d'autres étrangetés.

C'est un jeu auquel les médecins-historiens aiment à se livrer : retrouver sous les descriptions des classiques les vraies maladies qui s'y trouvent désignées. Quand Willis parlait d'hystérie n'enveloppait-il pas des phénomènes épileptiques ? Quand Boerhaave parlait de manies, ne décrivait-il pas des paranoïas ? Sous telle mélancolie de Diemerbroek, n'est-il pas facile de retrouver les signes certains d'une névrose obsessionnelle ?

Ce sont là jeux de princes[11], non d'historiens. Il se peut que, d'un siècle à l'autre, on ne parle pas sous le même nom, *des mêmes maladies* ; mais c'est que, fondamentalement, il n'est pas question de *la même* maladie. Qui dit folie, au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, ne dit pas, au sens strict, « maladie de l'esprit », mais bien quelque chose où le corps et l'âme sont *ensemble* en question. C'est de cela à peu près que parlait Zacchias lorsqu'il proposait cette définition qui peut, en

gros, valoir pour tout l'âge classique : *Amentiae a proprio cerebri morbo et ratiocinatricis facultatis laesione dependent*[12].

Laissant donc de côté une problématique qui a été ajoutée, assez tardivement, à l'expérience de la folie, nous allons essayer maintenant de dégager les structures qui lui appartiennent en propre — commençant par les plus extérieures (le cycle de la causalité), gagnant ensuite de plus intérieures et de moins visibles (le cycle de la passion et de l'image), pour tenter de rejoindre enfin, au creux de cette expérience, ce qui a pu la constituer comme telle, — le moment essentiel du délire.

*

La distinction entre causes lointaines et causes immédiates, familière à tous les textes classiques, peut bien paraître au premier regard sans grande conséquence, et n'offrir pour organiser le monde de la causalité qu'une structure fragile. En fait, elle a été d'un poids considérable ; ce qu'il peut y avoir en elle d'arbitraire apparent cache un pouvoir structurant très rigoureux.

Lorsque Willis parle des causes prochaines de la manie, il entend une double altération des esprits animaux. Altération mécanique d'abord, qui porte à la fois sur la force du mouvement et sur sa trajectoire : chez un maniaque les esprits se meuvent avec violence ; ils peuvent donc pénétrer dans des voies qui n'ont jamais été frayées et ne devraient pas l'être ; ces chemins nouveaux suscitent un cours d'idées très bizarre, des mouvements soudains et extraordinaires, et d'une vigueur si grande qu'ils semblent excéder largement les forces naturelles du malade. Altération chimique aussi : les esprits prennent une nature acide qui les rend plus corrosifs et plus pénétrants, plus légers aussi et moins chargés de matière ; ils deviennent aussi vifs et impalpables que la flamme, donnant ainsi à la conduite du maniaque tout ce qu'on lui connaît de vif, d'irrégulier et d'ardent[13].

Telles sont les causes prochaines. Si proches même qu'elles ne semblent pas être beaucoup plus qu'une transcription qualitative de tout ce qu'il y a de plus visible dans les manifestations de la maladie. Cette agitation, ce désordre, cette chaleur sans fièvre qui paraissent animer le maniaque, et qui lui donnent, dans la perception la plus simple, la plus immédiate, un profil si caractéristique — voilà qu'ils sont transférés, par l'analyse des causes prochaines, de l'extérieur à l'intérieur, du domaine de la perception à celui de l'explication, de l'effet visible au mouvement invisible des causes[14]. Mais paradoxalement ce qui n'était encore que qualité, en pénétrant dans le champ de l'invisible, se transforme en image ; l'ardeur-qualité devient la flamme-image ; le désordre des gestes et des paroles se solidifie dans l'entrecroisement inextricable d'imperceptibles sillons. Et des valeurs qui étaient aux confins du jugement moral, là où on pouvait voir et toucher, deviennent *choses* au-delà des limites du tact et de la vue ; sans même changer de vocabulaire, l'éthique s'y transpose en dynamique : « La force de l'âme, dit Sydenham, tandis qu'elle est enfermée dans ce corps mortel dépend principalement de la force des esprits animaux qui lui servent comme d'instruments dans l'exercice de ses fonctions, et qui sont la plus fine portion de la matière, et la plus approchante de la substance spirituelle. Ainsi la faiblesse et le désordre des esprits cause nécessairement la faiblesse et le désordre de l'âme, et la rend le jouet des passions les plus violentes, sans qu'elle soit en aucune façon maîtresse d'y résister[15]. » Entre les causes prochaines et leurs effets s'établit une sorte de communication qualitative immédiate, sans interruption ni intermédiaire ; il se forme un système de présence simultanée qui est du côté de l'effet qualité perçue, et du côté de la cause image invisible. Et de l'une à l'autre, la circularité est parfaite : on induit l'image à partir des familiarités de la perception ; et on déduit la singularité symptomatique du malade des propriétés physiques qu'on attribue à l'image causale. En fait le système des causes prochaines n'est que l'envers de la reconnaissance empirique des symptômes, une sorte de valorisation causale des qualités.

Or, peu à peu, au cours du XVIII[e] siècle, ce cercle si resserré, ce jeu de transpositions qui se retourne sur lui-même, en se réfléchissant dans un élément imaginaire, vient à s'ouvrir, à se distendre selon une structure maintenant linéaire, où l'essentiel ne sera plus une communication de la qualité, mais purement et simplement un fait d'antécédence ; par le fait même, ce n'est plus dans l'élément imaginaire mais à l'intérieur d'une perception organisée que la cause devra être reconnue.

Déjà dans la pathologie de la fibre nerveuse, le souci l'emporte de voir la cause prochaine, de lui assurer une existence assignable dans la perception. Non que la qualité et l'image soient chassées de cette nouvelle structure de la causalité prochaine ; mais elles doivent être investies et présentées dans un phénomène organique visible, qui puisse être déguisé, sans risque d'erreurs ni retour circulaire, comme le fait antécédent. Son traducteur critique Sydenham de n'avoir pas pu faire clairement entendre le rapport établi entre la vigueur de l'âme, « et la force des esprits animaux ». « À quoi on peut ajouter que l'idée que nous avons de nos esprits n'est ni claire ni satisfaisante… La force et la fermeté de l'âme, pour nous servir des termes de notre auteur, semblent principalement dépendre de la structure des solides, qui ayant toute l'élasticité et la souplesse nécessaire font que l'âme exécute ses opérations avec vigueur et facilité[16]. » Avec la physiologie de la fibre, on a tout un réseau matériel qui peut servir de support perceptif à la désignation des causes prochaines. En fait, si le support lui-même est bien visible dans sa réalité matérielle, l'altération qui sert de cause immédiate à la folie n'est pas à proprement parler perceptible ; elle n'est encore, tout au plus, qu'une qualité impalpable, presque morale, insérée dans le tissu de la perception. Il s'agit paradoxalement d'une modification purement physique, le plus souvent mécanique même de la fibre, mais qui ne l'altère qu'au-dessous de toute perception possible, et dans la détermination infiniment petite de son fonctionnement. Les physiologistes qui *voient* la fibre savent bien qu'on ne peut constater sur elle ou en elle aucune tension ou aucun

relâchement mesurable ; même lorsqu'il excitait le nerf d'une grenouille, Morgagni ne relevait aucune contraction ; et en ceci il confirmait ce que savaient déjà Boerhaave, Van Swieten, Hoffmann et Haller, tous les adversaires des nerfs-cordes, et des pathologies de la tension ou du relâchement. Mais les médecins, les praticiens, voient eux aussi, et ils voient autre chose : ils voient un maniaque, muscles contractés, le visage en rictus, les gestes saccadés, violents, répondant avec la plus extrême vivacité à la moindre excitation ; ils *voient* le genre nerveux parvenu au dernier degré de la tension. Entre ces deux formes de perception, celle de la chose modifiée, et celle de la qualité altérée, le conflit règne, obscurément, dans la pensée médicale du XVIII^e^ siècle[17]. Mais peu à peu la première l'emporte, non sans emporter avec elle les valeurs de la seconde. Et ces fameux états de tension, de dessèchement, de racornissement que les physiologistes ne voyaient pas, un praticien comme Pomme les a vus de ses yeux, entendus de ses oreilles — croyant triompher des physiologistes, faisant au contraire triompher par là la structure de causalité qu'ils cherchaient eux-mêmes à imposer. Penché sur le corps d'une patiente, il a entendu les vibrations d'un genre nerveux trop irrité ; et après l'avoir fait macérer dans l'eau à raison de douze heures par jour pendant dix mois, il a vu se détacher les éléments desséchés du système et tomber dans le bain « des portions membraneuses semblables à des portions de parchemin trempé[18] ».

Déjà triomphent des structures linéaires et perceptives ; on ne cherche plus de communication qualitative, on ne décrit plus ce cercle qui remonte de l'effet, et de ses valeurs essentielles, à une cause qui n'en est que la signification transposée ; il s'agit seulement de retrouver, pour le *percevoir, l'événement* simple qui peut déterminer, de la façon la plus immédiate, la maladie. La cause prochaine de la folie devra donc être une altération visible de cet organe qui est le plus proche de l'âme, c'est-à-dire du système nerveux, et autant que possible du cerveau lui-même. La proximité de la cause n'est plus requise dans l'unité de sens, dans l'analogie qualitative, mais dans le voisinage anatomique le plus

rigoureux possible. La cause sera trouvée quand on aura pu assigner, situer et percevoir la perturbation anatomique ou physiologique — peu importe sa nature, peu importe sa forme ou la manière dont elle affecte le système nerveux — qui est le plus proche de la jonction de l'âme et du corps. Au XVII^e^ siècle, la cause prochaine implique une simultanéité, et une ressemblance de structure ; au XVIII^e^ siècle, elle commence à impliquer une antécédence sans intermédiaire et un voisinage immédiat.

C'est dans cet esprit qu'il faut comprendre le développement des recherches anatomiques sur les causes de la folie. Le *Sepulchretum* de Bonet publié pour la première fois en 1679, ne proposait encore que des descriptions qualitatives, dans lesquelles les pressions imaginaires, et la pesanteur des thèmes théoriques fléchissaient la perception, et la chargeaient d'un sens prédéterminé. Bonet a vu, à l'autopsie, le cerveau des maniaques sec et friable, celui des mélancoliques humide et tout congestionné d'humeurs ; dans la démence, la substance cérébrale était très rigide ou au contraire excessivement relâchée, mais dans un cas comme dans l'autre dépourvu d'élasticité[19]. Près d'un demi-siècle plus tard, les analyses de Meckel s'apparentent encore au même monde : la qualité ; il est encore question de la sécheresse des maniaques, de la lourdeur et de l'humidité des mélancoliques. Mais ces qualités doivent maintenant être perçues, et dans une perception purifiée de toute appréhension sensible par la rigueur de la mesure. L'état du cerveau ne représente plus l'autre version, la traduction sensible de la folie ; il est, comme événement pathologique, et altération essentielle qui provoque la folie.

Le principe des expériences de Meckel est simple. Il découpe dans la substance du cerveau et du cervelet des cubes de « 9, 6 et 3 lignes, pied de Paris, en tous sens ». Il peut observer qu'un cube de 6 lignes prélevé sur le cerveau d'une personne morte en pleine santé, et qui n'a jamais eu de maladie grave, pèse 1 dragme 5 grains ; chez un jeune homme mort de phtisie, le cerveau pèse seulement 1 dragme 3 grains 3/4 et le cervelet 1 dragme 3 grains.

Dans un cas de pleurésie, chez un vieillard, le poids du cerveau était égal à la normale, celui du cervelet un peu inférieur. Première conclusion : le poids du cerveau n'est pas constant, il varie avec différents états pathologiques. Deuxièmement : puisque le cerveau est plus léger dans des maladies d'épuisement comme la phtisie, le cervelet dans les maladies où les humeurs et les fluides s'écoulent dans le corps, la densité de ces organes doit être attribuée à « la réplétion des petits canaux qui s'y trouvent ». Or, chez les insensés, on trouve des modifications du même ordre. En autopsiant une femme « qui avait été maniaque et stupide sans intervalles pendant quinze ans », Meckel a constaté que « la substance cendrée » de son cerveau était exagérément pâle, la substance médullaire fort blanche ; « celle-ci était si dure qu'on ne put la couper en morceaux, et si élastique que l'impression du doigt n'y restait point ; elle ressemblait entièrement à un blanc d'œuf durci ». Un cube de 6 lignes découpé dans cette substance médullaire pesait 1 dragme 3 grains ; le corps calleux avait une densité plus faible encore ; un cube prélevé sur le cervelet pesait, comme pour le cerveau, 1 dragme 3 grains. Mais les autres formes d'aliénation comportent d'autres modifications ; une jeune femme, après avoir été « folle avec des intervalles » était morte furieuse ; son cerveau paraissait dense au toucher ; la tunique arachnoïde recouvrait un sérum rougeâtre ; mais la substance médullaire elle-même était desséchée et élastique ; elle pesait 1 dragme 3 grains. Il faut donc conclure que « la siccité des canaux médullaires peut troubler les mouvements du cerveau et par conséquent l'usage de la raison » ; et qu'inversement « le cerveau est d'autant plus propre aux usages auxquels il est destiné que ses canaux médullaires sont plus propres à la sécrétion du fluide nerveux[20] ».

Peu importe l'horizon théorique sur lequel se détachent les travaux de Meckel, ou son hypothèse d'un suc nerveux sécrété par le cerveau, et dont les perturbations provoqueraient la folie. L'essentiel pour le moment, c'est la forme nouvelle de causalité qui se dessine déjà dans ses analyses. Causalité qui

n'est plus prise dans le symbolisme des qualités, dans la tautologie des significations transposées, où elle demeurait encore dans les travaux de Bonet ; causalité linéaire maintenant où l'altération du cerveau est un événement considéré en lui-même comme un phénomène qui a ses propres valeurs locales et quantitatives, toujours repérables dans une perception organisée. Entre cette altération et les symptômes de la folie, il n'y a pas d'autre appartenance, pas d'autre système de communication qu'une extrême proximité : celle qui fait du cerveau l'organe le plus voisin de l'âme. Le trouble cérébral aura donc sa structure propre — structure anatomique offerte à la perception — et le trouble de l'esprit ses manifestations singulières. La causalité les juxtapose, elle ne transpose pas de l'un à l'autre des éléments qualitatifs. Les autopsies de Meckel ne relèvent pas d'une méthodologie matérialiste ; il ne croit ni plus ni moins que ses prédécesseurs et ses contemporains à la détermination de la folie par une atteinte organique. Mais il place le corps et l'âme dans un ordre de voisinage et de succession causale qui n'autorise ni retour, ni transposition, ni communication qualitative.

Cette structure, on la voit se dégager plus complètement encore chez Morgagni et Cullen. La masse cérébrale ne joue plus, dans leurs analyses, le simple rôle d'un point d'application privilégié de la causalité ; elle devient en elle-même un espace causal différencié et hétérogène, qui développe ses structures anatomiques et physiologiques, déterminant dans ce jeu spatial les formes variées de la folie. Morgagni fait observer que très souvent dans les cas de manie et de fureur où le cerveau est d'une consistance extraordinairement dure et ferme, le cervelet au contraire conserve sa souplesse habituelle ; que, même dans certains cas aigus, tout à l'inverse du cerveau, il est « extrêmement mou et relâché ». Quelquefois les différences se situent à l'intérieur du cerveau lui-même ; « pendant qu'une partie est plus dure et plus ferme qu'à l'ordinaire, d'autres parties sont extrêmement molles[21] ». Cullen systématise ces différences, et fait des diverses parties du cerveau l'aspect principal des troubles organiques

de la folie. Pour que le cerveau soit dans un état normal, il faut que son état d'excitation soit homogène dans ses différentes régions : soit un état d'excitation élevé (c'est la veille), soit un état d'excitation moindre, ou de collapsus, comme dans le sommeil. Mais si l'excitation ou le collapsus sont inégalement répartis dans le cerveau, s'ils se mélangent formant un réseau hétérogène de secteurs excités et de secteurs en sommeil, il se produit, si le sujet est endormi, des rêves, s'il est éveillé, des crises de folie. Il y aura donc folie chronique, quand ces états d'excitation et de collapsus inégaux se maintiendront constamment dans le cerveau, solidifiés en quelque sorte dans sa substance même. C'est pourquoi à l'examen anatomique le cerveau des fous comporte des parties dures, congestionnées, et d'autres au contraire qui sont molles et dans un état de relâchement plus ou moins complet[22].

On voit quelle évolution, au cours de l'âge classique, a subie la notion de cause prochaine, ou plutôt la signification que prend la causalité à l'intérieur même de cette notion. Restructuration qui rendra possibles, à l'époque suivante, le matérialisme, l'organicisme, en tout cas l'effort de détermination des localisations cérébrales ; mais qui, pour l'instant, ne signifie aucun projet de ce genre. Il s'agit de bien plus et de bien moins. Beaucoup moins que l'irruption d'un matérialisme ; mais beaucoup plus, puisque se trouve dénouée la forme de causalité qui depuis le XVII^e^ siècle organisait les rapports de l'âme et du corps ; elle est détachée du cycle clos des qualités, et située dans la perspective ouverte d'un enchaînement plus énigmatique et plus simple à la fois qui place dans un ordre de succession inamovible l'espace cérébral et le système des signes psychologiques. D'un côté, toutes les communications significatives sont rompues ; mais d'un autre, l'ensemble du corps n'est plus convoqué pour former la structure de la cause prochaine ; seul le cerveau, en tant qu'il est l'organe qui *approche* le plus de l'âme et même certains de ses segments privilégiés recueillent l'ensemble de ce qu'on cessera vite, désormais, d'appeler les causes prochaines.

*

Or c'est une évolution exactement inverse que subit, pendant la même période, la notion de cause lointaine. Au départ elle était définie par la seule antécédence — relation de voisinage qui, sans exclure un certain arbitraire, ne groupe guère que des coïncidences et des croisements de faits, ou d'immédiates transformations pathologiques. Ettmüller en donne un exemple significatif lorsqu'il énumère les causes des convulsions : la colique néphrétique, les humeurs acides de la mélancolie, la naissance pendant l'éclipse de lune, le voisinage des mines de métal, la colère des nourrices, les fruits d'automne, la constipation, les noyaux de nèfles dans le rectum, et d'une façon plus immédiate, les passions et surtout celles de l'amour[23]. Peu à peu ce monde des causes lointaines s'enrichit, gagne des régions nouvelles, s'étale dans une multiplicité innombrable. Bientôt tout le domaine organique est requis, et il n'y a guère de perturbations, de sécrétions inhibées ou exagérées, de fonctionnement dévié qui ne puissent être inscrits sur le registre des causes lointaines de la folie ; Whytt note en particulier les vents, les phlegmes ou les glaires, la présence de vers, « les aliments de mauvaise qualité ou pris en trop grande ou trop petite quantité… les obstructions squirrheuses ou d'un autre genre[24] ». Tous les événements de l'âme, pourvu qu'ils soient un peu violents, ou exagérément intenses, peuvent devenir, pour la folie, causes lointaines : « Les passions de l'âme, les contentions d'esprit, les études forcées, les méditations profondes, la colère, la tristesse, la crainte, les chagrins longs et cuisants, l'amour méprisé…[25] » Enfin le monde extérieur dans ses variations ou ses excès, dans ses violences ou dans ses artifices peut aisément provoquer la folie, l'air s'il est trop chaud, trop froid ou trop humide[26], le climat sous certaines conditions[27], la vie en société, « l'amour des sciences et la culture des lettres beaucoup plus répandus… l'augmentation de luxe qui entraîne une vie beaucoup plus molle pour les maîtres et pour les domestiques[28] », la lecture des

romans, les spectacles de théâtre, tout ce qui met à vif l'imagination[29]. Bref rien n'échappe, ou presque, au cercle toujours agrandi des causes lointaines ; le monde de l'âme, celui du corps, celui de la nature et de la société constituent une immense réserve de causes, où il semble que les auteurs du XVIII^e^ siècle aiment à puiser largement, sans grand souci d'observation, ni d'organisation, en suivant seulement leurs préférences théoriques ou certaines options morales. Dufour, dans son *Traité de l'entendement,* accueille, sans guère les détailler, la plupart des causes qui ont été accréditées à son époque : « Les causes évidentes de la mélancolie sont tout ce qui fixe, épuise et trouble ces esprits ; de grandes et soudaines frayeurs, les violentes affections de l'âme causées par des transports de joie ou par de vives affections, de longues et profondes méditations sur un même objet, un amour violent, les veilles, et tout exercice véhément de l'esprit occupé spécialement la nuit ; la solitude, la crainte, l'affection hystérique, tout ce qui empêche la formation, la réparation, la circulation, les diverses sécrétions et excrétions du sang, particulièrement dans la rate, le pancréas, l'épiploon, l'estomac, le mésentère, les intestins, les mamelles, le foie, l'utérus, les vaisseaux hémorroïdaux ; conséquemment, le mal hypochondriaque, des maladies aiguës mal guéries, principalement la phrénésie et le causus, toutes les médications ou excrétions trop abondantes ou supprimées, et par conséquent la sueur, le lait, les menstrues, les lochies, le ptyalisme et la gale rentrée. Le dispermatisme produit communément le délire dit érotique ou érotomanie ; des aliments froids, terrestres, tenaces, durs, secs, austères, astringents, de semblables boissons, des fruits crus, des matières farineuses qui n'ont point fermenté, une chaleur qui brûle le sang par sa longue durée et sa grande violence, un air sombre, marécageux, croupissant ; la disposition du corps noir velu, sec, grêle, mâle, la fleur de l'âge, l'esprit vif, pénétrant, profond, studieux[30]. »

Cette extension presque indéfinie des causes lointaines est devenue à la fin du XVIII^e^ siècle un fait d'évidence ; au moment de la grande réforme de l'internement, une des rares connaissances qui ait été transférée, telle quelle,

sans altération, de savoir théorique : la nouvelle pratique asilaire c'est justement la polyvalence et l'hétérogénéité de l'enchaînement causal dans la genèse de la folie. Analysant déjà les aliénés de Bethléem pendant la période qui s'étend de 1772 à 1787, Black avait indiqué les étiologies suivantes : « disposition héréditaire ; ivrognerie ; excès d'étude ; fièvres ; suites de couches ; obstructions des viscères ; contusions et fractures ; maladies vénériennes ; petite vérole ; ulcères trop vite desséchés ; revers, inquiétude, chagrins ; amour ; jalousie ; excès de dévotion et d'attachement à la secte des méthodistes ; orgueil[31] ». Quelques années plus tard Giraudy fera au ministre de l'intérieur un rapport sur la situation de Charenton en 1804, où il déclare avoir pu recueillir des « renseignements certains » qui lui ont permis, dans 476 cas, d'établir la cause de la maladie : « Cent cinquante et un sont tombés malades par suite des affections vives de l'âme, telles que la jalousie, l'amour contrarié, la joie portée à l'excès, l'ambition, la crainte, la terreur, les chagrins violents ; 52 par disposition héréditaire ; 28 par l'onanisme ; 3 par virus syphilitique ; 12 par abus des plaisirs de Vénus ; 31 par abus des liqueurs alcooliques ; 12 par abus des facultés intellectuelles ; 2 par la présence de vers dans les intestins ; une par répercussion de la gale ; 5 par répercussion des dartres ; 29 par métastase laiteuse ; 2 par insolation[32]. »

La liste des causes lointaines de la folie ne cesse de s'allonger. Le XVIII^e^ siècle les énumère sans ordre, ni privilège, dans une multiplicité peu organisée. Et pourtant, il n'est pas sûr que ce monde causal soit aussi anarchique qu'il le paraît. Et si cette multiplicité se déploie indéfiniment, ce n'est pas, sans doute, dans un espace hétérogène et chaotique. Un exemple permettra de saisir le principe organisateur qui groupe cette variété des causes et assure leur secrète cohérence.

Le lunatisme était un thème constant, et jamais contesté, au xvie siècle ; fréquent encore au cours du XVII^e^, il disparaît peu à peu ; en 1707, Le François soutient une thèse : « *Estne aliquod lunae in corpora humana imperium ?* » ;

après une longue discussion, la Faculté donne une réponse négative[33]. Mais rarement au cours du XVIII[e] siècle la lune est citée parmi les causes même accessoires, même adjuvantes, de la folie. Or, tout à fait à la fin du siècle, le thème reparaît, peut-être sous l'influence de la médecine anglaise qui ne l'avait jamais entièrement oublié[34], et Daquin[35], puis Leuret[36] et Guislain[37] admettront l'influence de la lune sur les phases de l'excitation maniaque, ou du moins sur l'agitation des malades. Mais l'essentiel n'est pas tellement dans le retour du thème lui-même que dans la possibilité et les conditions de sa réapparition. Il resurgit en effet complètement transformé, et chargé de significations qu'il ne possédait pas. Sous sa forme traditionnelle, il désignait une influence immédiate — coïncidence dans le temps et croisement dans l'espace — dont le mode d'action était situé tout entier dans le pouvoir des astres. Chez Daquin au contraire, l'influence de la lune se déploie selon toute une série de médiations qui se hiérarchisent et s'enveloppent autour de l'homme lui-même. La lune agit sur l'atmosphère avec une telle intensité qu'elle peut faire entrer en mouvement une masse aussi pesante que l'océan. Or le système nerveux est de tous les éléments de notre organisme le plus sensible aux variations de l'atmosphère puisque le moindre changement de température, la moindre variation dans l'humidité et la sécheresse peuvent retentir gravement sur lui. À plus forte raison la lune, dont le cours perturbe si profondément l'atmosphère, agira avec violence sur les personnes dont la fibre nerveuse est particulièrement délicate : « La folie étant une maladie absolument nerveuse, le cerveau des fous doit donc être infiniment plus susceptible de l'influence de cette atmosphère qui reçoit elle-même des degrés d'intensité suivant les différentes positions de la lune par rapport à la terre[38]. »

À la fin du XVIII[e] siècle, le lunatisme se retrouve, comme il l'était déjà plus d'un siècle auparavant, « à l'abri de toute contestation raisonnable ». Mais dans un tout autre style ; il n'est plus tellement l'expression d'un pouvoir cosmique, que le signe d'une sensibilité particulière de l'organisme humain. Si les phases

de la lune peuvent avoir une influence sur la folie c'est que tout autour de l'homme se sont groupés des éléments auxquels, sans même en avoir la sensation consciente, il est obscurément sensible. Entre la cause lointaine et la folie se sont insérés d'une part la sensibilité du corps, d'autre partie milieu auquel il est sensible, dessinant déjà une quasi-unité, un système d'appartenance qui organise, dans une nouvelle homogénéité, l'ensemble des causes lointaines autour de la folie.

Le système des causes a donc subi une double évolution au cours du XVIII^e^ siècle ; les causes prochaines n'ont cessé de se rapprocher, en instituant entre l'âme et le corps une relation linéaire, qui effaçait l'ancien cycle de transposition des qualités. Les causes lointaines en même temps ne cessaient, au moins en apparence, de s'élargir, de se multiplier et de se disperser, mais en fait sous cet élargissement se dessinait une unité nouvelle, une nouvelle forme de liaison entre le corps et le monde extérieur. Au cours de la même période, le corps devenait à la fois un ensemble de localisations différentes pour des systèmes de causalités linéaires ; et l'unité secrète d'une sensibilité qui ramène à soi les influences les plus diverses, les plus lointaines, les plus hétérogènes du monde extérieur. Et l'expérience médicale de la folie se dédouble selon ce nouveau partage : phénomène de l'âme provoqué par un accident ou une perturbation du corps ; phénomène de l'être humain tout entier — âme et corps liés dans une même sensibilité — déterminé par une variation des influences que le milieu exerce sur lui ; atteinte locale du cerveau et trouble général de la sensibilité. On peut, et on doit chercher en même temps la cause de la folie et dans l'anatomie du cerveau, et dans l'humidité de l'air, ou le retour des saisons, ou les exaltations des lectures romanesques. La précision de la cause prochaine ne contredit pas la généralité diffuse de la cause lointaine. Elles ne sont, l'une et l'autre, que les termes extrêmes d'un seul et même mouvement, la passion.

*

La passion figure parmi les causes lointaines, et sur le même plan que toutes les autres.

Mais en fait, en profondeur, elle joue aussi un autre rôle ; et si elle appartient, dans l'expérience de la folie, au cycle de la causalité, elle en déclenche un second, plus proche sans doute de l'essentiel.

Le rôle fondamental de la passion, Sauvages l'esquissait, faisant d'elle une cause plus constante, plus obstinée, et comme mieux méritée de la folie : « L'égarement de notre esprit ne vient que de ce que nous nous livrons aveuglément à nos désirs, de ce que nous ne savons ni refréner nos passions ni les modérer. De là ces délires amoureux, ces antipathies, ces goûts dépravés, cette mélancolie que cause le chagrin, ces emportements que produit en nous un refus, ces excès dans le boire, le manger, ces incommodités, ces vices corporels qui causent la folie qui est la pire de toutes les maladies[39]. » Mais ce n'est là encore que préséance morale de la passion ; il s'agit, d'une manière confuse, de sa responsabilité ; mais à travers cette dénonciation ce qui est réellement visé, c'est la très radicale appartenance des phénomènes de la folie à la possibilité même de la passion.

Avant Descartes, et longtemps après que son influence de philosophe et de physiologiste se fut effacée, la passion n'a pas cessé d'être la surface de contact entre le corps et l'âme ; le point où se rencontrent l'activité et la passivité de celle-ci et de celui-là, tout en étant en même temps la limite qu'ils s'imposent réciproquement et le lieu de leur communication.

Unité que la médecine des humeurs conçoit surtout comme une causalité réciproque. « Les passions causent nécessairement certains mouvements dans les humeurs ; la colère agite la bile, la tristesse, la mélancolie, et les mouvements des humeurs sont quelquefois si violents qu'ils renversent toute l'économie du corps et même causent la mort ; outre cela les passions

augmentent la quantité des humeurs ; la colère multiplie la bile, la tristesse, la mélancolie. Les humeurs qui ont accoutumé d'être agitées par certaines passions, disposent aux mêmes passions ceux dans lesquelles elles abondent et à penser aux objets qui les excitent ordinairement ; la bile dispose à la colère et à penser à ceux qu'on hait. La mélancolie dispose à la tristesse et à penser aux choses fâcheuses ; le sang bien tempéré dispose à la joie[40]. »

La médecine des esprits substitue à ce déterminisme vague de la « disposition » la rigueur d'une transmission mécanique des mouvements. Si les passions ne sont possibles que chez un être qui a un corps, et un corps qui n'est point entièrement pénétrable à la lumière de son esprit et à la transparence immédiate de sa volonté, c'est dans la mesure où, en nous et sans nous, et la plupart du temps malgré nous, les mouvements de l'esprit obéissent à une structure mécanique qui est celle du mouvement des esprits. « Avant la vue de l'objet de la passion, les esprits animaux étaient répandus sur tout le corps pour en conserver généralement toutes les parties ; mais à la présence du nouvel objet toute cette économie se trouble. La plupart des esprits sont poussés dans les muscles des bras, des jambes, du visage, et de toutes les parties extérieures du corps afin de le mettre dans la disposition propre à la passion qui domine et de lui donner la contenance et le mouvement nécessaire pour l'acquisition du bien ou la fuite du mal qui se présente[41]. » La passion dispose donc les esprits, qui disposent à la passion : c'est-à-dire que sous l'effet de la passion et en présence de son objet, les esprits circulent, se dispersent, et se concentrent selon une configuration spatiale qui privilégie la trace de l'objet dans le cerveau et son image dans l'âme, formant ainsi dans l'espace corporel une sorte de figure géométrique de la passion qui n'en est que la transposition expressive ; mais qui en constitue également le fond causal essentiel, puisque, tous les esprits étant groupés autour de l'objet de la passion ou du moins de son image, l'esprit à son tour ne pourra plus en détourner le mouvement de son attention, et subira, par voie de conséquence, la passion.

Encore un pas de plus, et tout le système se resserrera en une unité où le corps et l'âme communiquent immédiatement dans les valeurs symboliques des qualités communes. C'est ce qui arrive dans la médecine des solides et des fluides, qui domine la pratique au XVIII[e] siècle. Tensions et relâchements, dureté et mollesse, rigidité et détente, engorgement ou sécheresse, autant d'états qualitatifs qui sont de l'âme autant que du corps, et renvoient en dernier lieu à une sorte de situation passionnelle indistincte et mixte, qui impose ses formes communes à l'enchaînement des idées, aux cours des sentiments, à l'état des fibres, à la circulation des fluides. Le thème de la causalité apparaît ici comme trop discursif, les éléments qu'il groupe sont trop séparés, pour qu'on puisse appliquer ses schémas. « Les passions vives comme la colère, la joie, la convoitise » sont-elles causes ou conséquences « de la trop grande force, de la trop grande tension, et de l'élasticité excessive des fibres nerveuses, et de la trop grande activité du fluide nerveux » ? Inversement « les passions languissantes, comme la crainte, l'abattement d'esprit, l'ennui, l'inappétence, la froideur qui accompagne la maladie du pays, l'appétit bizarre, la stupidité, le défaut de mémoire » ne peuvent-ils pas être tout aussi bien suivis que précédés par « la faiblesse de la moelle du cerveau et des fibres nerveuses qui se distribuent dans les organes, de l'appauvrissement et de l'inertie des fluides[42] » ? En fait, il ne faut plus essayer de situer la passion dans le cours d'une succession causale, ou à mi-chemin du corporel et du spirituel ; elle indique, à un niveau plus profond, que l'âme et le corps sont dans un perpétuel rapport métaphorique où les qualités n'ont pas besoin d'être communiquées parce qu'elles sont déjà communes ; et où les faits d'expression n'ont pas besoin d'acquérir valeur causale, tout simplement parce que l'âme et le corps sont toujours expression immédiate l'un de l'autre. La passion n'est plus exactement au centre géométrique de l'ensemble de l'âme et du corps ; elle est, un peu en deçà d'eux, là où leur opposition n'est pas encore donnée, dans cette région où se fondent à la fois leur unité et leur distinction.

Mais à ce niveau la passion n'est plus simplement l'une des causes, même privilégiées, de la folie ; elle en forme plutôt la condition de possibilité en général. S'il est vrai qu'il existe un domaine dans les rapports de l'âme et du corps où cause et effet, déterminisme et expression s'entrecroisent encore dans une trame si serrée qu'ils ne forment en réalité qu'un seul et même mouvement qui ne sera dissocié que par la suite ; s'il est vrai qu'avant la violence du corps et la vivacité de l'âme, avant la mollesse des fibres et le relâchement de l'esprit, il y a des sortes d'à priori qualitatifs non encore partagés qui imposent par la suite les mêmes valeurs à l'organique et au spirituel, on comprend qu'il puisse y avoir des maladies comme la folie qui soient d'entrée de jeu maladies du corps *et* de l'âme, maladies où l'affection du cerveau soit de même qualité, de même origine, de même nature finalement que l'affection de l'âme.

La possibilité de la folie est offerte dans le fait même de la passion.

Il est vrai que bien longtemps avant l'âge classique, et pour une longue suite de siècles dont nous ne sommes sans doute pas sortis, passion et folie ont été maintenues proches l'une de l'autre. Mais laissons au classicisme son originalité. Les moralistes de la tradition gréco-latine avaient trouvé juste que la folie fût le châtiment de la passion ; et pour mieux s'en assurer, ils aimaient à faire de la passion une folie provisoire et atténuée. Mais la réflexion classique a su définir entre passion et folie un rapport qui n'est pas de l'ordre du vœu pieux, d'une menace pédagogique ou d'une synthèse morale ; elle est même en rupture avec la tradition dans la mesure où elle inverse les termes de l'enchaînement ; elle fonde les chimères de la folie sur la nature de la passion ; elle voit que le *déterminisme des passions* n'est pas autre chose *qu'une liberté offerte à la folie* de pénétrer dans le monde de la raison ; et que si l'union, non mise en question, de l'âme et du corps, manifeste dans la passion la finitude de l'homme, elle ouvre ce même homme, dans le même temps, au mouvement infini qui le perd.

C'est que la folie n'est pas simplement une des possibilités données par l'union de l'âme et du corps, elle n'est pas, purement et simplement, une des suites de la passion. Fondée par l'unité de l'âme et du corps, elle se retourne contre elle et la remet en question. La folie, rendue possible par la passion, menace par un mouvement qui lui est propre ce qui a rendu possible la passion elle-même. Elle est une de ces formes de l'unité dans lesquelles les lois sont compromises, perverties, tournées — manifestant ainsi cette unité comme évidente et déjà donnée, mais tout aussi bien comme fragile et déjà vouée à sa perte.

Il vient un moment où, la passion poursuivant sa course, les lois sont suspendues comme d'elles-mêmes, où le mouvement s'arrête brusquement, sans qu'il y ait eu choc, ni absorption d'aucune sorte de la force vive, ou bien se propage dans une multiplication qui ne s'arrête qu'au comble du paroxysme. Whytt admet qu'une émotion vive peut provoquer la folie exactement comme le choc peut provoquer le mouvement, pour la seule raison que l'émotion est à la fois choc dans l'âme, et ébranlement de la fibre nerveuse : « C'est ainsi que les histoires, ou les narrations tristes ou capables d'émouvoir le cœur, un spectacle horrible auquel on ne s'attend pas, le grand chagrin, la colère, la terreur et les autres passions qui font une grande impression occasionnent fréquemment les symptômes nerveux les plus subits et les plus violents[43]. » Mais — c'est là où commence la folie proprement dite — il arrive que ce mouvement s'annule aussitôt par son propre excès et provoque d'un coup une immobilité qui peut aller jusqu'à la mort. Comme si dans la mécanique de la folie, le repos n'était pas forcément un mouvement nul, mais pouvait être aussi un mouvement en rupture brutale avec soi-même, un mouvement qui sous l'effet de sa propre violence parvient d'un coup à la contradiction et à l'impossibilité de se poursuivre. « Il n'est pas sans exemple que les passions, étant très violentes, aient fait naître une espèce de tétanos ou de catalepsie de manière que la personne ressemblait plus alors à une statue qu'à un être vivant.

Qui plus est, la frayeur, l'affliction, la joie, la honte portées à l'excès ont plus d'une fois été suivies de la mort subite[44]. »

Inversement, il arrive que le mouvement, passant de l'âme au corps et du corps à l'âme, se propage indéfiniment dans une sorte d'espace de l'inquiétude, plus proche certainement de celui où Malebranche a placé les âmes que de celui où Descartes a situé les corps. Les agitations imperceptibles, provoquées souvent par un choc extérieur médiocre, s'accumulent, s'amplifient et finissent par exploser en convulsions violentes. Lancisi expliquait déjà que les nobles romains étaient soumis souvent aux vapeurs — chutes hystériques, crises hypochondriaques — parce que, dans la vie de cour qu'ils menaient, « leur esprit, continuellement agité entre la crainte et l'espérance, n'a jamais un instant de repos[45] ». Pour beaucoup de médecins, la vie des villes, de la cour, des salons, conduit à la folie par cette multiplicité des excitations additionnées, prolongées, sans cesse répercutées, sans qu'elles s'atténuent jamais[46]. Mais il y a dans l'image, pourvu qu'elle soit un peu intense, et dans les événements qui en forment la version organique, une certaine force qui, en se multipliant, peut conduire jusqu'au délire, comme si le mouvement, au lieu de perdre de sa force en se communiquant, pouvait entraîner d'autres forces dans son sillage, et de ces nouvelles complicités tirer une vigueur supplémentaire. C'est ainsi que Sauvages explique la naissance du délire : une certaine impression de crainte est liée à l'engorgement ou à la pression de telle fibre médullaire ; cette crainte est limitée à un objet, comme est strictement localisé cet engorgement. À mesure que cette crainte persiste, l'âme lui accorde plus d'attention, l'isolant et la détachant davantage de tout ce qui n'est pas elle. Mais cet isolement la renforce, et l'âme, pour lui avoir fait un sort trop particulier, incline à lui rattacher progressivement toute une série d'idées plus ou moins éloignées : « Elle joint à cette idée simple toutes celles qui sont propres à la nourrir et à l'augmenter. Par exemple, un homme qui se figure en dormant qu'on l'accuse d'un crime, associe aussitôt à cette idée celle des satellites, des juges, des

bourreaux, du gibet[47]. » Et d'être ainsi chargée de tous ces éléments nouveaux, de les entraîner à sa suite, donne à l'idée comme un surcroît de force qui finit par la rendre irrésistible même aux efforts les plus concertés de la volonté.

La folie, qui trouve sa possibilité première dans le fait de la passion, et dans le déploiement de cette double causalité qui, partant de la passion elle-même, rayonne à la fois vers le corps et vers l'âme, est en même temps passion suspendue, rupture de la causalité, libération des éléments de cette unité. Elle participe à la fois à la nécessité de la passion, et à l'anarchie de ce qui, déclenché par cette même passion, se meut bien au-delà d'elle, et va jusqu'à contester tout ce qu'elle suppose. Elle finit par être un mouvement des nerfs et des muscles si violent que rien dans le cours des images, des idées ou des volontés ne semble lui correspondre : c'est le cas de la manie quand brusquement elle s'intensifie jusqu'aux convulsions, ou quand elle dégénère définitivement en fureur continue[48]. Inversement, elle peut, dans le repos ou l'inertie du corps, faire naître, puis entretenir une agitation de l'âme, sans pause ni apaisement, comme il arrive dans la mélancolie où les objets extérieurs ne produisent pas sur l'esprit du malade la même impression que sur celui d'un homme sain ; « ses impressions sont faibles et il y fait rarement attention ; son esprit est presque totalement absorbé par la vivacité des idées[49] ».

En fait cette dissociation entre les mouvements extérieurs du corps et le cours des idées, n'indique pas au juste que l'unité du corps et de l'âme est dénouée, ni que chacun des deux reprend dans la folie son autonomie. Sans doute l'unité est compromise dans sa rigueur et dans sa totalité ; mais c'est qu'elle se fissure selon des lignes qui, sans l'abolir, la découpent en secteurs arbitraires. Car lorsque le mélancolique se fixe sur une idée délirante, ce n'est pas l'âme seule qui est au travail ; mais l'âme avec le cerveau, l'âme avec les nerfs, leur origine et leurs fibres : tout un segment de l'unité de l'âme et du corps, qui se détache ainsi de l'ensemble et singulièrement des organes par lesquels s'opère la perception du réel. Même chose dans les convulsions et

l'agitation ; l'âme n'y est pas exclue du corps ; mais elle est entraînée si vite par lui qu'elle ne peut garder toutes ses représentations, qu'elle se sépare de ses souvenirs, de ses volontés, de ses idées les plus fermes, et qu'ainsi isolée d'elle-même, et de tout ce qui dans le corps reste stable, elle se laisse emporter par les fibres les plus mobiles ; plus rien dans son comportement n'est dès lors adapté à la réalité, à la vérité ou à la sagesse ; les fibres dans leur vibration peuvent bien imiter ce qui se passe dans les perceptions, le malade ne pourra faire le départ : « Les pulsations rapides et désordonnées des artères, ou quelque autre dérangement que ce soit, impriment le même mouvement aux fibres (que dans la perception) ; elles représenteront comme présents des objets qui ne le sont pas, comme vrais ceux qui sont chimériques[50]. »

Dans la folie la totalité de l'âme et du corps se morcelle : non pas selon les éléments qui la constituent métaphysiquement ; mais selon des figures qui enveloppent dans une sorte d'unité dérisoire des segments du corps et des idées de l'âme. Fragments qui isolent l'homme de lui-même, mais surtout de la réalité ; fragments qui, en se détachant, ont formé l'unité irréelle d'un fantasme, et par la vertu même de cette autonomie l'imposent à la vérité. « La folie ne consiste que dans le dérèglement de l'imagination[51]. » En d'autres termes, commençant avec la passion, la folie n'est encore qu'un mouvement vif dans l'unité rationnelle de l'âme et du corps ; c'est le niveau du *déraisonnable* ; mais ce mouvement échappe vite à la raison de la mécanique, et devient dans ses violences, dans ses stupeurs, dans ses propagations insensées, mouvement *irrationnel* ; et c'est alors qu'échappant à la pesanteur de la vérité et à ses contraintes se dégage l'*Irréel.*

Et par là même se trouve indiqué pour nous le troisième cycle qu'il faut maintenant parcourir. Cycle des chimères, des fantasmes et de l'erreur. Après celui de la passion, celui du non-être.

*

Écoutons ce qui se dit dans ces fragments fantastiques.

Image n'est point folie. Même s'il est vrai que dans l'arbitraire du fantasme, l'aliénation trouve l'ouverture première sur sa vaine liberté, la folie ne commence qu'un peu au-delà, au moment où l'esprit se lie à cet arbitraire, et devient prisonnier de cette apparente liberté. À l'instant même où on sort d'un songe, on peut bien constater : « Je me figure que je suis mort » ; on dénonce par là et on mesure l'arbitraire de l'imagination, on n'est point fou. Il y aura folie lorsque le sujet posera comme une affirmation qu'il est mort, et qu'il laissera valoir comme vérité, le contenu encore neutre de l'image « je suis mort ». Et tout comme la conscience de la vérité n'est pas emportée par la seule présence de l'image, mais dans l'acte qui limite, confronte, unifie ou dissocie l'image, de même la folie ne prendra son départ que dans l'acte qui donne valeur de vérité à l'image. Il y a une innocence originaire de l'imagination : « *Imaginatio ipsa non errat quia neque negat neque affirmat, sed fixatur tantum in simplici contemplatione phantasmatis*[52] » ; et seul l'esprit peut faire que ce qui est donné dans l'image devienne abusive vérité, c'est-à-dire erreur, ou erreur reconnue, c'est-à-dire vérité : « Un homme ivre croit voir deux chandelles où il n'y en a qu'une ; celui qui a un strabisme et dont l'esprit est cultivé reconnaît aussitôt son erreur et s'habitue à n'en voir qu'une[53]. » La folie est donc au-delà de l'image, et pourtant elle est profondément enfoncée en elle ; car elle consiste seulement à la laisser valoir spontanément comme vérité totale et absolue ; l'acte de l'homme raisonnable qui, à tort ou à raison, juge vraie ou fausse une image, est au-delà de cette image, il la déborde et la mesure à ce qui n'est pas elle ; l'acte de l'homme fou n'enjambe jamais l'image qui se présente ; il se laisse confisquer par son immédiate vivacité, et il ne la soutient de son affirmation que dans la mesure où il est enveloppé par elle : « Quantité de personnes, pour ne pas dire toutes ne tombent dans la folie que pour s'être trop occupées d'un objet[54]. » À l'intérieur de l'image, confisquée par elle, et

incapable de lui échapper, la folie est pourtant plus qu'elle, formant un acte de secrète constitution.

Cet acte, quel est-il ? Acte de croyance, acte d'affirmation et de négation — discours qui soutient l'image et en même temps la travaille, la creuse, la distend le long d'un raisonnement, et l'organise autour d'un segment de langage. L'homme n'est pas fou qui s'imagine qu'il est de verre ; car n'importe quel dormeur peut avoir cette image dans un songe ; mais il est fou, si, croyant qu'il est de verre, il en conclut qu'il est fragile, qu'il risque de se briser, qu'il ne doit donc toucher aucun objet trop résistant, qu'il doit même rester immobile, etc.[55]. Ces raisonnements sont d'un fou ; mais encore faut-il noter qu'en eux-mêmes, ils ne sont ni absurdes ni illogiques. Au contraire, les figures les plus contraignantes de la logique y sont correctement appliquées. Et Zacchias n'a pas de peine à les retrouver, en toute leur rigueur, chez les aliénés. Syllogisme, chez tel qui se laissait mourir de faim : « Les morts ne mangent pas ; or, je suis mort ; donc je ne dois pas manger. » Induction indéfiniment prolongée chez ce persécuté : « Tel, tel et tel sont mes ennemis ; or tous sont des hommes ; donc tous les hommes sont mes ennemis. » Enthymème chez cet autre : « La plupart de ceux qui ont habité cette maison sont morts, donc moi, qui ai habité cette maison, je suis mort[56]. » Merveilleuse logique des fous qui semble se moquer de celle des logiciens, puisqu'elle lui ressemble à s'y méprendre, ou plutôt parce qu'elle est exactement la même, et qu'au plus secret de la folie, au fondement de tant d'erreurs, de tant d'absurdités, de tant de paroles et de gestes sans suite, on découvre finalement la perfection, profondément enfouie, d'un discours. « *Ex quibus,* conclut Zacchias, *vides quidem intellectum optime discurrere*. » Le langage ultime de la folie, c'est celui de la raison, mais enveloppé dans le prestige de l'image, limité à l'espace d'apparence qu'elle définit, formant ainsi tous les deux, hors de la totalité des images et de l'universalité du discours, une organisation singulière, abusive, dont la particularité obstinée fait la folie. Celle-ci à vrai dire n'est donc pas tout

à fait dans l'image, qui de soi-même n'est ni vraie ni fausse, ni raisonnable ni folle, elle n'est pas non plus dans le raisonnement qui est forme simple, ne révélant rien d'autre que les figures indubitables de la logique. Et pourtant la folie est dans l'un et l'autre. Dans une figure particulière de leur rapport.

Prenons un exemple emprunté à Diemerbroek. Un homme était atteint d'une profonde mélancolie. Comme tous les mélancoliques, son esprit était attaché à une idée fixe, et cette idée était pour lui l'occasion d'une tristesse toujours renouvelée. Il s'accusait d'avoir tué son fils ; et dans l'excès de son remords, il disait que Dieu pour son châtiment avait placé à ses côtés un démon chargé de le tenter comme celui qui avait tenté le Seigneur. Ce démon, il le voyait, il conversait avec lui, entendait ses reproches et lui répliquait. Il ne comprenait point que tout le monde autour de lui refusât d'admettre cette présence. Telle est donc la folie : ce remords, cette croyance, cette hallucination, ces discours ; bref tout cet ensemble de convictions et d'images qui constituent un délire. Or Diemerbroek cherche à savoir quelles sont les « causes » de cette folie, comment elle a pu naître. Et voici ce qu'il apprend : cet homme avait emmené son fils à la baignade, où il s'était noyé. Dès lors le père s'était considéré comme responsable de cette mort. On peut donc reconstituer de la manière suivante le développement de cette folie. Se jugeant coupable, l'homme se dit que l'homicide est exécrable au Dieu Très-Haut ; de là vient à son imagination qu'il est damné pour l'éternité ; et comme il sait que le supplice majeur de la damnation consiste à être livré à Satan, il se dit « qu'un démon horrible lui est adjoint ». Ce démon, il ne le voit point encore, mais comme « il ne s'écarte pas de cette pensée » et qu'il « la tient pour très véridique, il impose à ce cerveau une certaine image de ce démon ; cette image s'offre à son âme par l'action du cerveau et des esprits avec tant d'évidence qu'il pense voir continuellement le démon lui-même[57] ».

Il y a donc dans la folie, telle qu'elle est analysée par Diemerbroek, deux niveaux ; l'un, c'est celui qui est manifeste aux yeux de tous : une tristesse sans

fondement chez un homme qui s'accuse à tort d'avoir assassiné son fils ; une imagination dépravée qui se représente des démons ; une raison démantelée qui converse avec un fantôme. Mais plus profondément, on trouve une organisation rigoureuse qui suit l'armature Sans défaut d'un discours. Ce discours dans sa logique appelle à lui les croyances les plus solides, il avance par jugements et raisonnements qui s'enchaînent ; il est une sorte de raison en acte. Bref, sous le délire désordonné et manifeste, règne l'ordre d'un délire secret. En ce second délire, qui est, en un sens, pure raison, raison délivrée de tous les oripeaux extérieurs de la démence, se recueille la paradoxale vérité de la folie. Et ceci en un double sens, puisqu'on y trouve à la fois ce qui fait que la folie est vraie (irrécusable logique, discours parfaitement organisé, enchaînement sans défaut dans la transparence d'un langage virtuel) et ce qui le fait vraiment folie (sa nature propre, le style rigoureusement particulier de toutes ses manifestations et la structure interne du délire).

Mais plus profondément encore, ce langage délirant est vérité dernière de la folie dans la mesure où il en est la forme organisatrice, le principe déterminant de toutes ses manifestations, que ce soient celles du corps ou que ce soient celles de l'âme. Car si le mélancolique de Diemerbroek s'entretient avec son démon, c'est parce que l'image en a été profondément gravée par le mouvement des esprits dans la matière toujours ductile du cerveau. Mais à son tour cette figure organique n'est que l'envers d'un souci qui a obsédé l'esprit du malade ; elle représente comme la sédimentation dans le corps d'un discours indéfiniment ressassé à propos du châtiment que Dieu doit réserver aux pécheurs coupables d'homicide. Le corps et les traces qu'il recèle, l'âme et les images qu'elle perçoit ne sont plus ici que des relais dans la syntaxe du langage délirant.

Et de peur qu'on nous reproche de faire porter toute cette analyse sur une seule observation due à un seul auteur (observation privilégiée puisqu'il s'agit d'un délire mélancolique), nous chercherons confirmation de ce rôle

fondamental du discours délirant dans la conception classique de la folie, chez un autre auteur, à une autre époque et à propos d'une maladie très différente. Il s'agit d'un cas de « nymphomanie » observé par Bienville. L'imagination d'une jeune fille, « Julie », avait été enflammée par des lectures précoces et entretenue par les propos d'une servante « initiée dans les secrets de Vénus, ... vertueuse Agnès aux yeux de la mère », mais « intendante chère et voluptueuse des plaisirs de la fille ». Pourtant, contre ces désirs nouveaux pour elle, Julie lutte avec toutes les impressions qu'elle a reçues au cours de son éducation ; au langage séducteur des romans, elle oppose les leçons apprises de la religion et de la vertu ; et quelle que soit la vivacité de son imagination, elle ne sombre point dans la maladie, tant qu'elle a « la force de se faire à elle-même ce raisonnement : il n'est point permis ni honnête d'obéir à une passion si honteuse[58] ». Mais les discours coupables, les lectures dangereuses se multiplient ; à chaque instant, ils rendent plus vive l'agitation des fibres qui s'affaiblissent ; alors le langage fondamental par lequel elle avait jusqu'alors résisté s'efface peu à peu : « La nature seule avait *parlé* jusqu'alors ; mais bientôt l'illusion, la chimère et l'extravagance jouèrent leur rôle ; elle acquit enfin la force malheureuse d'approuver en elle-même cette maxime horrible : rien n'est si beau ni si doux que d'obéir aux amoureux désirs. » Ce discours fondamental ouvre les portes de la folie : l'imagination se libère, les appétits ne cessent de croître, les fibres arrivent au dernier degré de l'irritation. Le délire, sous sa forme lapidaire de principe moral, conduit tout droit à des convulsions qui peuvent mettre en danger la vie elle-même.

Au terme de ce dernier cycle qui avait commencé avec la liberté du fantasme et qui se clôt maintenant sur la rigueur d'un langage délirant, nous pouvons conclure :

1° *Dans la folie classique, il existe deux formes de délire.* Une forme particulière, symptomatique, propre à quelques-unes des maladies de l'esprit et singulièrement à la mélancolie ; en ce sens, on peut bien dire qu'il y a des

maladies avec ou sans délire. En tout cas ce délire est toujours manifeste, il fait partie intégrante des signes de la folie ; il est immanent à sa vérité et n'en constitue qu'un secteur. Mais il existe un autre délire qui n'apparaît pas toujours, qui n'est pas formulé par le malade lui-même dans le cours de la maladie, mais qui ne peut manquer d'exister aux yeux de celui qui recherchant la maladie à partir de ses origines essaie de formuler son énigme et sa vérité.

2° *Ce délire implicite existe dans toutes les altérations de l'esprit,* même où on l'attendrait le moins. Là où il n'est question que de gestes silencieux, de violences sans mots, de bizarreries dans la conduite, il ne fait pas de doute pour la pensée classique qu'un délire est continuellement sous-jacent, rattachant chacun de ces signes particuliers à l'essence générale de la folie. Le *Dictionnaire* de James invite expressément à considérer comme délirants « les malades qui pèchent par défauts ou par excès dans quelques-unes des actions volontaires, d'une manière contraire à la raison et à la bienséance ; comme lorsque leur main est employée par exemple à arracher des flocons de laine ou à une action semblable à celle qui sert à attraper des mouches ; ou lorsqu'un malade agit contre sa coutume et sans aucune cause, ou qu'il parle trop ou trop peu contre son ordinaire ; qu'il tient des propos obscènes, étant, en santé, mesuré et décent dans ses discours, et qu'il profère des paroles qui n'ont aucune suite, qu'il respire plus doucement qu'il ne faut ou qu'il découvre ses parties naturelles en présence de ceux qui l'environnent. Nous regardons encore comme étant dans un état de délire ceux dont l'esprit est affecté par quelque dérangement dans les organes des sens ou qui en font un emploi qui ne leur est pas ordinaire, lors, par exemple, qu'un malade est privé de quelque action volontaire ou agit à contre-temps[59] ».

3° *Ainsi compris, le discours couvre tout le domaine d'extension de la folie.* Folie, au sens classique, ne désigne pas tellement un changement déterminé dans l'esprit ou dans le corps ; mais l'existence sous les altérations du corps, sous la bizarrerie de la conduite et des propos, d'un *discours délirant.* La définition la

plus simple et la plus générale que l'on puisse donner de la folie classique, c'est bien le délire : « Ce mot est dérivé de *lira,* un sillon ; de sorte que *deliro* signifie proprement s'écarter du sillon, du droit chemin de la raison[60]. » Qu'on ne s'étonne pas dès lors de voir les nosographes du XVIII^e^ siècle classer souvent le vertige parmi les folies, et plus rarement les convulsions hystériques ; c'est que derrière celles-ci il est souvent impossible de retrouver l'unité d'un discours, tandis que dans le vertige se profile l'affirmation délirante que le monde est en train réellement de tourner[61]. Ce délire est la condition nécessaire et suffisante pour qu'une maladie soit dite folie.

4° *Le langage est la structure première et dernière de la folie.* Il en est la forme constituante ; c'est sur lui que reposent tous les cycles dans lesquels elle énonce sa nature. Que l'essence de la folie puisse se définir finalement dans la structure simple d'un discours ne la ramène pas à une nature purement psychologique, mais lui donne prise sur la totalité de l'âme et du corps ; ce discours est à la fois langage silencieux que l'esprit se tient à lui-même dans la vérité qui lui est propre, et articulation visible dans les mouvements du corps. Le parallélisme, les complémentarités, toutes les formes de communication immédiate que nous avons vues se manifester, dans la folie, entre l'âme et le corps sont suspendues à ce seul langage et à ses pouvoirs. Le mouvement de la passion qui se poursuit jusqu'à se rompre et à se retourner contre lui-même, le surgissement de l'image, et les agitations du corps qui en étaient les concomitances visibles — tout cela, au moment même où nous essayions de le restituer était animé secrètement déjà par ce langage. Si le déterminisme de la passion s'est dépassé et dénoué dans la fantaisie de l'image, si l'image, en retour, a entraîné tout le monde des croyances et des désirs, c'est que le langage délirant était déjà présent — discours qui libérait la passion de toutes ses limites, et adhérait de tout le poids contraignant de son affirmation à l'image qui se libérait.

Ce délire, qui est à la fois du corps et de l'âme, du langage et de l'image, de la grammaire et de la physiologie, c'est en lui que s'achèvent et commencent tous les cycles de la folie. C'est lui dont le sens rigoureux les organisait dès le départ. Il est à la fois la folie elle-même, et au-delà de chacun de ses phénomènes, la transcendance silencieuse qui la constitue dans sa vérité.

*

Une dernière question demeure : au nom de quoi ce langage fondamental peut-il être tenu pour délire ? En admettant qu'il soit *vérité de la folie,* en quoi est-il *vraie folie* et forme originaire de l'insensé ? Ce discours, que nous avons vu dans ses formes si fidèles aux règles de la raison, pourquoi est-ce en lui que s'instaurent tous ces signes qui vont dénoncer, de la manière la plus manifeste, l'absence même de la raison ?

Interrogation centrale, mais à laquelle l'âge classique n'a pas formulé lui-même de réponse directe. C'est de biais qu'il faut l'attaquer, en interrogeant les expériences qui se trouvent dans le voisinage immédiat de ce langage essentiel de la folie ; c'est-à-dire le rêve et l'erreur.

Le caractère quasi onirique de la folie est un des thèmes constants à l'âge classique. Thème qui hérite sans doute d'une tradition très archaïque, dont Du Laurens, à la fin du XVI^e^ siècle, se fait encore le témoin ; pour lui mélancolie et songe auraient la même origine et porteraient par rapport à la vérité la même valeur. Il y a des « songes naturels » qui représentent ce qui, au cours de la veille, a passé par les sens ou par l'entendement, mais se trouve altéré par le tempérament propre du sujet ; de la même façon, il y a une mélancolie qui n'a d'origine que physique dans la complexion du malade, et modifie, pour son esprit, l'importance, la valeur, et comme le coloris des événements réels. Mais il y a aussi une mélancolie qui permet de prédire l'avenir, de parler dans une langue inconnue, de voir des êtres ordinairement invisibles ; cette mélancolie tient son origine d'une intervention surnaturelle, la même qui fait venir à

l'esprit du dormeur les songes qui anticipent sur le futur, annoncent les événements, et font voir « des choses étranges[62] ».

Mais en fait le XVII^e^ siècle ne maintient cette tradition de ressemblance entre rêve et folie que pour mieux la rompre, et faire apparaître de nouveaux rapports, plus essentiels. Des rapports où rêve et folie ne sont pas compris seulement dans leur origine lointaine ou dans leur valeur imminente de signes mais confrontés dans leurs phénomènes, dans leur développement, dans leur nature même.

Rêve et folie apparaissent alors comme étant de même substance. Leur mécanisme est le même ; et Zacchias peut identifier dans la marche du sommeil les mouvements qui font naître les rêves, mais qui pourraient aussi bien dans la veille susciter les folies.

Dans les premiers moments où on s'endort, les vapeurs qui s'élèvent alors dans le corps et montent jusqu'à la tête sont multiples, turbulentes et épaisses. Elles sont obscures au point qu'elles n'éveillent dans le cerveau aucune image ; elles agitent seulement, dans leur tourbillon désordonné, les nerfs et les muscles. Il n'en est pas autrement chez les furieux et les maniaques : peu de fantasmes chez eux, pas de fausses croyances, à peine d'hallucinations, mais une vive agitation qu'ils ne parviennent pas à maîtriser. Reprenons l'évolution du sommeil : après la première période de turbulence, les vapeurs qui montent au cerveau se clarifient, leur mouvement s'organise ; c'est le moment où naissent les songes fantastiques ; on voit des miracles et mille choses impossibles. À ce stade correspond celui de la démence, dans laquelle on se persuade de beaucoup de choses « *quae in veritate non sunt* ». Enfin l'agitation des vapeurs se calme tout à fait ; le dormeur commence à voir les choses plus clairement ; dans la transparence des vapeurs désormais limpides, les souvenirs de la veille réapparaissent, conformes à la réalité ; c'est à peine si ces images se trouvent, sur un point ou sur un autre métamorphosées — comme il se passe chez les mélancoliques qui reconnaissent toutes choses comme elles sont « *in paucis qui*

non solum aberrantes[63] ». Entre les développements progressifs du sommeil — avec ce qu'ils apportent, à chaque stade, à la qualité de l'imagination — et les formes de la folie, l'analogie est constante, parce que les mécanismes sont communs : même mouvement des vapeurs et des esprits, même libération des images, même correspondance entre les qualités physiques des phénomènes, et les valeurs psychologiques ou morales des sentiments. « *Non aliter evenire insanientibus quam dormientibus*[64]. »

L'important, dans cette analyse de Zacchias, c'est que la folie n'est pas comparée au rêve dans ses phénomènes positifs, mais plutôt à la totalité formée par le sommeil et le rêve ; c'est-à-dire à un ensemble qui comprend, outre l'image, le fantasme, les souvenirs ou les prédictions, le grand vide du sommeil, la nuit des sens, et toute cette négativité qui arrache l'homme à la veille et à ses vérités sensibles. Alors que la tradition comparait le délire du fou à la vivacité des images oniriques, l'âge classique n'assimile le délire qu'à l'ensemble indissociable de l'image et de la nuit de l'esprit sur fond de laquelle elle prend sa liberté. Et cet ensemble, transporté tout entier dans la clarté de la veille, constitue la folie. C'est ainsi qu'il faut comprendre les définitions de la folie qui reviennent obstinément à travers l'âge classique. Le rêve, comme figure complexe de l'image et du sommeil, y est presque toujours présent. Soit d'une façon négative — la notion de veille étant seule alors à intervenir pour distinguer les fous des dormeurs[65] ; soit d'une manière positive, le délire étant défini directement comme une modalité du rêve, avec la veille pour différence spécifique : « Le délire, c'est le rêve des personnes qui veillent[66]. » La vieille idée antique que le rêve est une forme transitoire de folie est inversée ; ce n'est plus le rêve qui emprunte à l'aliénation ses pouvoirs inquiétants — montrant par là combien la raison est fragile ou limitée ; c'est la folie qui prend dans le rêve sa nature première et révèle dans cette parenté qu'elle est une libération de l'image dans la nuit du réel.

Le rêve trompe ; il conduit à des confusions ; il est illusoire. Mais il n'est pas erroné, Et c'est en cela que la folie ne s'épuise pas dans la modalité éveillée du rêve, et qu'elle déborde sur l'erreur. Il est vrai que dans le rêve, l'imagination forge « *impossibilia et miracula* », ou qu'elle assemble des figures véridiques « *irrationali modo* » ; mais, remarque Zacchias, « *nullus in his error est ac nulla consequenter insania*[67] ». Il y aura folie lorsqu'aux images, qui sont si proches du rêve, s'ajoutera l'affirmation ou la négation constitutive de l'erreur. C'est en ce sens que l'Encyclopédie proposait sa fameuse définition de la folie : s'écarter de la raison « avec confiance et dans la ferme persuasion qu'on la suit, voilà ce me semble, ce qu'on appelle être *fou*[68] », L'erreur est, avec le rêve, l'autre élément toujours présent dans la définition classique de l'aliénation. Le fou, au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, n'est pas tellement victime d'une illusion, d'une hallucination de ses sens, ou d'un mouvement de son esprit. Il n'est pas *abusé,* il *se trompe.* S'il est vrai que d'un côté l'esprit du fou est porté par l'arbitraire onirique des images, d'un autre côté, et en même temps, il s'enferme lui-même dans le cercle d'une conscience erronée : « Nous appelons fous, dira Sauvages, ceux qui sont actuellement privés de la raison ou qui persistent dans quelque erreur notable ; c'est cette *erreur constante* de l'âme qui se manifeste dans son imagination, dans ses jugements, et dans ses désirs, qui constitue le caractère de cette classe[69] ».

La folie commence là où se trouble et s'obscurcit le rapport de l'homme à la vérité. C'est à partir de ce rapport en même temps que de la destruction de ce rapport, qu'elle prend son sens général et ses formes particulières. La démence, dit Zacchias, qui entend ici le terme au sens le plus général de la folie, « *in hoc constitit quod intellectus non distinguit verum a falso*[70] ». Mais cette rupture, si on ne peut la comprendre que comme négation, a des structures positives qui lui donnent des formes singulières. Selon les différentes formes d'accès à la vérité, il y aura différents types de folie. C'est en ce sens que Crichton par exemple distingue dans l'ordre des vésanies, d'abord le genre des délires, qui

altèrent ce rapport au vrai qui prend forme dans la *perception* (« délire général des facultés mentales dans lequel les perceptions malades sont prises pour des réalités ») ; puis le genre des hallucinations qui altère la représentation — « erreur de l'esprit dans laquelle les objets imaginaires sont pris pour des réalités, ou bien les objets réels sont faussement représentés » — ; enfin le genre des démences qui, sans abolir ni altérer les facultés qui donnent accès à la vérité, les affaiblissent et diminuent leurs pouvoirs. Mais on peut aussi bien analyser la folie à partir de la vérité elle-même, et des formes qui lui sont propres. C'est de cette manière que l'Encyclopédie distingue le « vrai physique » et le « vrai moral ». Le « vrai physique consiste dans le juste rapport de nos sensations avec les objets physiques » ; il y aura une forme de folie qui sera déterminée par l'impossibilité d'accéder à cette forme de vérité ; sorte de folie du monde physique qui enveloppe les illusions, les hallucinations, tous les troubles perceptifs ; « c'est une folie que d'entendre les concerts des anges comme certains enthousiastes ». Le « vrai moral » en revanche « consiste dans la justesse des rapports que nous voyons soit entre les objets moraux, soit entre ces objets et nous ». Il y aura une forme de folie qui consistera dans la perte de ces rapports ; telles sont les folies du caractère, de la conduite et des passions : « Ce sont donc de véritables folies que tous les travers de notre esprit, toutes les illusions de l'amour-propre, et toutes nos passions quand elles sont portées jusqu'à l'aveuglement ; car l'aveuglement est le caractère distinctif de la folie[71] »

Aveuglement : voilà un des mots qui approchent, au plus près, de l'essence de la folie classique. Il parle de cette nuit d'un quasi-sommeil qui entoure les images de la folie, leur donnant dans leur solitude, une invisible souveraineté ; mais il parle aussi des croyances mal fondées, des jugements qui se trompent, de tout ce fond d'erreurs qui est inséparable de la folie. Le discours fondamental du délire, dans ses pouvoirs constituants, révèle ainsi en quoi, malgré les analogies de forme, malgré la rigueur de son sens, il n'était point discours de raison. Il parlait, mais dans la nuit de l'aveuglement ; il était plus

que le texte lâche et désordonné d'un rêve, puisqu'il *se trompait* ; mais il était plus qu'une proposition erronée, puisqu'il était plongé dans cette *obscurité* globale qui est celle du sommeil. Le délire comme principe de la folie, c'est un système de propositions fausses dans la syntaxe générale du rêve.

La folie est exactement au point de contact de l'onirique et de l'erroné ; elle parcourt, dans ses variations, la surface où ils s'affrontent, celle qui les joint et qui les sépare à la fois. Avec l'erreur, elle a en commun la non-vérité, et l'arbitraire dans l'affirmation ou la négation ; au rêve elle emprunte la montée des images et la présence colorée des fantasmes. Mais tandis que l'erreur n'est que non-vérité, tandis que le rêve n'affirme ni ne juge, la folie, elle, remplit d'images le vide de l'erreur, et lie les fantasmes par l'affirmation du faux. En un sens, elle est donc plénitude, joignant aux figures de la nuit les puissances du jour, aux formes de la fantaisie l'activité de l'esprit éveillé ; elle noue des contenus obscurs avec les formes de la clarté. Mais cette plénitude n'est-elle pas, en vérité, *le comble du vide* ? La présence des images n'offre en fait que des fantasmes cernés de nuit, des figures marquées au coin du sommeil, donc détachées de toute réalité sensible ; pour vivantes qu'elles soient, et rigoureusement insérées dans le corps, ces images sont néant puisqu'elles ne représentent rien ; quant au jugement erroné, il ne juge qu'en apparence : n'affirmant rien de vrai ni de réel, il n'affirme pas du tout, il est pris tout entier dans le non-être de l'erreur.

Joignant la vision et l'aveuglement, l'image et le jugement, le fantasme et le langage, le sommeil et la veille, le jour et la nuit, la folie, au fond, n'est *rien,* car elle lie en eux ce qu'ils ont de négatif. Mais ce *rien,* son paradoxe est de le *manifester,* de le faire éclater en signes, en paroles, en gestes. Inextricable unité de l'ordre et du désordre, de l'être raisonnable des choses et de ce néant de la folie. Car la folie, si elle n'est rien, ne peut se manifester qu'en sortant d'elle-même, et en prenant apparence dans l'ordre de la raison ; en devenant ainsi le contraire d'elle-même. Ainsi s'éclairent les paradoxes de l'expérience classique :

la folie est toujours absente, dans une perpétuelle retraite où elle est inaccessible, sans phénomène ni positivité ; et pourtant elle est présente et parfaitement visible sous les espèces singulières de l'homme fou. Elle qui est désordre insensé, quand on l'examine, ne révèle qu'espèces ordonnées, mécanismes rigoureux dans l'âme et dans le corps, langage articulé selon une logique visible. Tout n'est que raison dans ce que la folie peut dire d'elle-même, elle qui est négation de la raison. Bref, *une prise rationnelle est toujours possible et nécessaire sur la folie, dans la mesure même où elle est non-raison.*

Comment éviter de résumer cette expérience par le seul mot de *Déraison* ? Ce qu'il y a, pour la raison, de plus proche et de plus lointain, de plus plein et de plus vide ; ce qui s'offre à elle dans des structures familières — autorisant une connaissance, bientôt une science qui se voudra positive — et qui est toujours en retrait par rapport à elle, dans la réserve inaccessible du néant.

*

Et si maintenant, on entend faire valoir, pour elle-même, hors de ses parentés avec le rêve et avec l'erreur, la déraison classique, il faut la comprendre, non comme raison malade, ou perdue ou aliénée, mais tout simplement comme *raison éblouie.*

L'éblouissement[72], c'est la nuit en plein jour, l'obscurité qui règne au centre même de ce qu'il y a d'excessif dans l'éclat de la lumière. La raison éblouie ouvre les yeux sur le soleil et ne voit *rien,* c'est-à-dire *ne voit pas*[73] ; dans l'éblouissement, le recul général des objets vers la profondeur de la nuit a pour corrélatif immédiat la suppression de la vision elle-même ; à l'instant où elle voit les objets disparaître dans la nuit secrète de la lumière, la vue se voit dans le moment de sa disparition.

Dire que la folie est éblouissement, c'est dire que le fou voit le jour, le même jour que l'homme de raison (tous deux vivent dans la même clarté) mais voyant ce jour même, et rien que lui et rien en lui » il le voit comme vide,

comme nuit, comme rien ; les ténèbres sont pour lui la manière de percevoir le jour. Ce qui signifie que voyant la nuit et le rien de la nuit, il ne voit pas du tout. Et que croyant voir, il laisse venir à lui, comme réalités, les fantasmes de son imagination et tout le peuple des nuits. Voilà pourquoi délire et éblouissement sont dans un rapport qui fait l'essence de la folie, exactement comme la vérité et la clarté, dans leur rapport fondamental, sont constitutives de la raison classique.

En ce sens la démarche cartésienne du doute est bien la grande conjuration de la folie. Descartes ferme ses yeux et bouche ses oreilles pour mieux voir la vraie clarté du jour essentiel ; il est ainsi garanti contre l'éblouissement du fou, qui ouvrant les yeux ne voit que la nuit, et, ne voyant pas du tout, croit voir quand il imagine. Dans l'uniforme clarté de ses sens fermés, Descartes a rompu avec toute fascination possible, et s'il voit, il est certain de voir ce qu'il voit. Cependant que devant le regard du fou, ivre d'une lumière qui est nuit, montent et se multiplient des images, incapables de se critiquer elles-mêmes (puisque le fou les *voit*), mais irréparablement séparées de l'être (puisque le fou ne voit *rien*).

La déraison est dans le même rapport à la raison que l'éblouissement à l'éclat du jour lui-même. Et ce n'est pas là métaphore. Nous sommes au centre de la grande cosmologie qui anime toute la culture classique. Le « cosmos » de la Renaissance, si riche en communications et en symbolismes internes, dominé entièrement par la présence croisée des astres, a maintenant disparu, sans que la « nature » ait encore trouvé son statut d'universalité, sans qu'elle accueille la reconnaissance lyrique de l'homme, et le conduise au rythme de ses saisons. Ce que les classiques retiennent du « monde », ce qu'ils pressentent déjà de la « nature », c'est une loi extrêmement abstraite, qui forme pourtant l'opposition la plus vive et la plus concrète, celle *du jour et de la nuit*. Ce n'est plus le temps fatal des planètes, ce n'est pas encore celui lyrique des saisons ; c'est le temps universel, mais absolument partagé, de la clarté et des ténèbres. Forme que la

pensée maîtrise entièrement dans une science mathématique — la physique cartésienne est comme une mathesis de la lumière — mais qui trace en même temps dans l'existence humaine la grande césure tragique : celle qui domine de la même façon impérieuse le temps théâtral de Racine, et l'espace de Georges de la Tour. Le cercle du jour et de la nuit, c'est la loi du monde classique : la plus réduite, mais la plus exigeante des nécessités du monde, la plus inévitable, mais la plus simple des légalités de la nature.

Loi qui exclut toute dialectique et toute réconciliation ; qui fonde par conséquent à la fois l'unité sans rupture de la connaissance, et le partage sans compromis de l'existence tragique ; elle règne sur un monde sans crépuscule, qui ne connaît aucune effusion, ni les soins atténués du lyrisme ; tout doit être veille ou songe, vérité ou nuit, lumière de l'être ou néant de l'ombre. Elle prescrit un ordre inévitable, un partage serein, qui rend possible la vérité et la scelle définitivement.

Et pourtant de part et d'autre de cet ordre, deux figures symétriques, deux figures inverses, portent témoignage qu'il y a des extrémités où il peut être franchi, montrant en même temps à quel point il est essentiel de ne point le franchir. D'un côté la tragédie. La règle de la journée théâtrale a un contenu positif ; elle impose à la durée tragique de s'équilibrer autour de l'alternance, singulière mais universelle, du jour et de la nuit ; le tout de la tragédie doit s'accomplir dans cette unité du temps, car elle n'est au fond que l'affrontement des deux royaumes, liés l'un à l'autre par le temps lui-même, dans l'irréconciliable. Toute journée dans le théâtre de Racine, est surplombée par une nuit, qu'elle met, pour ainsi dire, au jour : nuit de Troie et des massacres, nuit des désirs de Néron, nuit romaine de Titus, nuit d'Athalie. Ce sont ces grands pans de nuit, ces quartiers d'ombre qui hantent le jour sans se laisser réduire, et ne disparaîtront que dans la nouvelle nuit de la mort. Et ces nuits fantastiques, à leur tour, sont hantées par une lumière qui forme comme le reflet infernal du jour : incendie de Troie, flambeaux des prétoriens, lumière

pâle du songe. Dans la tragédie classique jour et nuit sont disposés en miroir, se reflètent indéfiniment et donnent à ce couple simple une profondeur soudaine qui enveloppe d'un seul mouvement toute la vie de l'homme et sa mort. De la même façon, dans la *Madeleine au miroir,* l'ombre et la lumière se font vis-à-vis, partagent et unissent à la fois un visage et son reflet, un crâne et son image, une veille et un silence ; et, dans l'*Image-Saint Alexis*, le page à la torche découvre sous l'ombre de la voûte celui qui fut son maître ; un garçon lumineux et grave rencontre toute la misère des hommes ; un enfant met au jour la mort.

En face de la tragédie, et de son langage hiératique, le murmure confus de la folie. Là encore, la grande loi du partage a été violée ; ombre et lumière se mêlent dans la fureur de la démence, comme dans le désordre tragique. Mais sur un autre mode pourtant. Le personnage tragique trouvait dans la nuit comme la sombre vérité du jour ; la nuit de Troie restait la vérité d'Andromaque, comme la nuit d'Athalie présageait la vérité du jour déjà en marche ; la nuit, paradoxalement, dévoilait ; elle était *le jour le plus profond de l'être.* Le fou, à l'inverse, ne rencontre, dans le jour, que l'inconsistance des figures de la nuit ; il laisse la lumière s'obscurcir de toutes les illusions du songe ; son jour n'est que *la nuit la plus superficielle de l'apparence.* C'est dans cette mesure que l'homme tragique est plus que tout autre engagé dans l'être et porteur de sa vérité, puisque, comme Phèdre, il jette à la face de l'impitoyable soleil tous les secrets de la nuit ; tandis que l'homme fou est entièrement exclu de l'être. Et comment ne le serait-il pas, lui qui prête le reflet illusoire des jours au non-être de la nuit ?

On comprend que le héros tragique — à la différence du personnage baroque de l'époque précédente — ne puisse jamais être fou ; et qu'inversement la folie ne puisse pas porter en elle-même ces valeurs de tragédie, que nous connaissons depuis Nietzsche et Artaud. À l'époque classique, l'homme de tragédie et l'homme de folie se font face, sans dialogue

possible, sans langage commun ; car l'un ne sait prononcer que les paroles décisives de l'être, où se rejoignent, le temps de l'éclair, la vérité de la lumière et la profondeur de la nuit ; l'autre ressasse le murmure indifférent où viennent s'annuler les bavardages du jour et l'ombre menteuse.

*

La folie désigne l'équinoxe entre la vanité des fantasmes de la nuit et le non-être des jugements de la clarté.

Et cela, qu'a pu nous apprendre, morceau par morceau, l'archéologie du savoir, nous était dit déjà dans une simple fulguration tragique, dans les derniers mots d'Andromaque.

Comme si, au moment où la folie disparaît de l'acte tragique, au moment où l'homme tragique se sépare pour plus de deux siècles de l'homme de déraison, à ce moment, on exigeait d'elle une ultime figuration. Le rideau qui tombe sur la dernière scène d'*Andromaque* tombe aussi sur la dernière des grandes incarnations tragiques de la folie. Mais dans cette présence au seuil de sa propre disparition, dans cette folie en train de s'esquiver pour toujours, s'énonce ce qu'elle est et sera pour tout l'âge classique. N'est-ce pas justement dans l'instant de sa disparition qu'elle peut le mieux proférer sa vérité, sa vérité d'absence, sa vérité qui est celle du jour aux limites de la nuit ? Il fallait que ce fût la *dernière* scène de la *première* grande tragédie classique ; ou si l'on veut, la *première* fois où s'énonce la vérité classique de la folie dans un mouvement tragique qui est le *dernier* du théâtre pré-classique. Vérité, de toute façon, instantanée, puisque son apparition ne peut être que sa disparition ; l'éclair ne se voit que dans la nuit déjà avancée.

Oreste, dans ses fureurs, traverse un triple cercle de nuit : trois figurations concentriques de l'*éblouissement.* Le jour vient de se lever sur le Palais de Pyrrhus ; la nuit est encore là, bordant d'ombre cette lumière, et indiquant péremptoirement sa limite. Dans ce matin qui est matin de fête, le crime a été

commis, et Pyrrhus a fermé les yeux sur le jour qui se levait : fragment d'ombre jeté là sur les marches de l'autel, au seuil de la clarté et de l'obscurité. Les deux grands thèmes cosmiques de la folie sont donc présents sous diverses formes, comme présage, décor et contrepoint de la fureur d'Oreste[74]. Elle peut commencer alors : dans la clarté impitoyable qui dénonce le meurtre de Pyrrhus et la trahison d'Hermione, dans ce petit jour où tout éclate enfin dans une vérité si jeune et si vieille à la fois, un premier cercle d'ombre : un nuage sombre dans lequel, tout autour d'Oreste, le monde se met à reculer ; la vérité s'esquive dans ce paradoxal crépuscule, dans ce soir matinal où la cruauté du vrai va se métamorphoser dans la rage des fantasmes :

« Mais quelle épaisse nuit, tout à coup, m'environne ? »

C'est la nuit vide de l'*erreur* ; mais sur fond de cette première obscurité, un éclat, un faux éclat va naître : celui des images. Le cauchemar s'élève, non dans la claire lumière du matin, mais dans un scintillement sombre : lumière de l'orage et du meurtre.

« Dieux ! quels ruisseaux de sang coulent autour de moi ! »

Et voici maintenant la dynastie du *rêve.* Dans cette nuit les fantasmes prennent leur liberté ; les Érinnyes apparaissent et s'imposent. Ce qui les fait précaires, les rend aussi souveraines ; elles triomphent aisément dans la solitude où elles se succèdent ; rien ne les récuse ; images et langage s'entrecroisent, dans des apostrophes qui sont invocations, présences affirmées et repoussées, sollicitées et redoutées. Mais toutes ces images convergent vers la nuit, vers une seconde nuit qui est celle du châtiment, de la vengeance éternelle, de la mort à l'intérieur même de la mort. Les Érinnyes sont rappelées à cette ombre qui est la leur — leur lieu de naissance et leur vérité, c'est-à-dire leur propre néant.

« Venez-vous m'enlever dans l'éternelle nuit ? »

C'est le moment où il se découvre que les images de la folie ne sont que rêve et erreur, et si le malheureux, qui est aveuglé par elles, les appelle, c'est pour mieux disparaître avec elles dans l'anéantissement auquel elles sont destinées.

Une seconde fois donc on traverse un cercle de nuit. Mais on n'est pas ramené pour cela à la réalité claire du monde. On accède par-delà ce qui se manifeste de la folie, au *délire,* à cette structure essentielle et constituante qui avait secrètement soutenu la folie dès ses premiers moments. Ce délire a un nom, c'est Hermione ; Hermione qui réapparaît non plus comme vision hallucinée, mais vérité ultime de la folie. Il est significatif qu'Hermione intervienne à ce moment-ci des fureurs : non pas parmi les Euménides, ni devant elles pour les guider ; mais derrière elles, et séparée d'elles par la nuit où elles ont entraîné Oreste, et où elles-mêmes sont maintenant dissipées. C'est qu'Hermione intervient comme figure constituante du délire, comme la vérité qui régnait secrètement depuis le début, et dont les Euménides n'étaient au fond que les servantes. En ceci nous sommes à l'opposé de la tragédie grecque, où les Érinnyes étaient destin final et vérité qui, depuis la nuit des temps, avaient guetté le héros ; sa passion n'était que leur instrument. Ici les Euménides sont seulement des figures au service du délire, vérité première et dernière, qui se profilait déjà dans la passion, et s'affirme maintenant dans sa nudité. Cette vérité règne seule écartant les images :

« Mais non, retirez-vous, laissez faire Hermione. »

Hermione, qui a toujours été présente depuis le début, Hermione qui a dé tout temps déchiré Oreste, lacérant morceau par morceau sa raison, Hermione pour qui il est devenu « parricide, assassin, sacrilège », se découvre enfin comme vérité et achèvement de sa folie. Et le délire, dans sa rigueur, n'a plus d'autre chose à dire que d'énoncer comme décision imminente une vérité depuis longtemps quotidienne et dérisoire.

« Et je lui porte enfin mon cœur à dévorer. »

Il y a des jours et des années qu'Oreste avait fait cette offrande sauvage. Mais ce principe de sa folie, il l'énonce maintenant comme terme. Car la folie ne peut pas aller plus loin. Ayant dit sa vérité dans son délire essentiel, elle ne peut plus que sombrer dans une troisième nuit, celle dont on ne revient pas, celle de

l'incessante dévoration. La déraison ne peut apparaître qu'un instant, au moment où le langage entre dans le silence, où le délire lui-même se tait, où le cœur enfin est dévoré.

Dans les tragédies du début du XVII^e^ siècle, la folie, aussi, dénouait le drame ; mais elle le dénouait en libérant la vérité ; elle s'ouvrait encore sur du langage, sur un langage renouvelé, celui de l'explication et du réel reconquis. Elle ne pouvait être tout au plus que l'avant-dernier moment de la tragédie. Non le dernier, comme dans *Andromaque,* où aucune vérité n'est dite, que celle, dans le Délire, d'une passion qui a trouvé avec la folie la perfection de son achèvement.

Le mouvement propre à la déraison, que le savoir classique a suivi et poursuivi, avait déjà accompli la totalité de sa trajectoire dans la concision de la parole tragique. Après quoi, le silence pouvait régner, et la folie disparaître dans la présence, toujours retirée, de la déraison.

*

Ce que nous savons maintenant de la déraison nous permet de mieux comprendre ce qu'était l'internement.

Ce geste qui faisait disparaître la folie dans un monde neutre et uniforme d'exclusion, ne marquait pas un temps d'arrêt dans l'évolution des techniques médicales, ni dans le progrès des idées humanitaires. Il prenait son sens exact dans ce fait : que la folie à l'âge classique a cessé d'être le signe d'un autre monde, et qu'elle est devenue la paradoxale manifestation du non-être. Au fond, l'internement ne vise pas tellement à supprimer la folie, à chasser de l'ordre social une figure qui n'y trouve pas sa place ; son essence n'est pas conjuration d'un péril. Il manifeste seulement ce qu'est, dans son essence, la folie : c'est-à-dire une mise à jour du non-être ; et manifestant cette manifestation, il la supprime par là même puisqu'il la restitue à sa vérité de néant. L'internement, c'est la pratique qui correspond au plus juste à une folie

éprouvée comme déraison, c'est-à-dire comme négativité vide de la raison ; la folie y est reconnue comme n'étant *rien.* C'est-à-dire que d'un côté, elle est immédiatement perçue comme différence : d'où les formes de jugement spontané et collectif qu'on demande non aux médecins, mais aux hommes de bon sens, pour déterminer l'internement d'un fou[75] ; et d'autre part l'internement ne peut pas avoir d'autre fin qu'une correction (c'est-à-dire la suppression de la différence, ou l'accomplissement de ce rien qu'est la folie dans la mort) ; d'où ces souhaits de mort qu'on trouve si souvent dans les registres de l'internement sous la plume des gardiens, et qui ne sont pas pour l'internement signe de sauvagerie, d'inhumanité, ou de perversion, mais énoncé strict de son sens : une opération d'anéantissement du néant[76]. L'internement dessine, à la surface des phénomènes et dans une synthèse morale hâtive, la structure secrète et distincte de la folie.

Est-ce l'internement qui enracine ses pratiques dans cette intuition profonde ? Est-ce parce que la folie sous l'effet de l'internement avait réellement disparu de l'horizon classique qu'elle a, en fin de compte, été cernée comme non-être ? Questions dont les réponses renvoient l'une à l'autre dans une circularité parfaite. Il est inutile, sans doute, de se perdre dans le cycle, toujours à recommencer, de ces formes d'interrogation. Il vaut mieux laisser la culture classique formuler, dans sa structure générale, l'expérience qu'elle a faite de la folie, et qui affleure avec les mêmes significations, dans l'ordre identique de sa logique interne, ici et là, dans l'ordre de la spéculation et dans l'ordre de l'institution, dans le discours et dans le décret, dans le mot et dans le mot d'ordre — partout où un élément porteur de signe peut prendre pour nous valeur de langage.

---

1. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique,* article Folie, éd. Benda, t. I, p. 285.

2. SAINTE-BEUVE, *Résolution de quelques cas de conscience,* Paris, 1689, I, p. 65. C'est aussi la règle appliquée aux sourds-muets.

3. Cf. un arrêt du Parlement de Paris du 30 août 1711. Cité in PARTURIER, *L'Assistance à Paris sous l'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, 1897, p. 159 et note 1.

4. *L'Âme matérielle,* ou nouveau système sur les purs principes des philosophes anciens et modernes qui soutiennent son immatérialité. Arsenal, ms. 2239, p. 139.

5. *Ibid.*

6. VOLTAIRE, *loc. cit.,* p. 286.

7. Par exemple les collaborateurs du *Dictionnaire* de James.

8. SAUVAGES, *toc. cit.*, t. VII, pp. 130, 141 et pp. 14-15.

9. VOLTAIRE, *loc. cit.,* p. 286.

10. TISSOT, *Avis aux gens de lettres,* traduction française, 1767, pp. 1-3.

11. Il faut supposer, évidemment, qu'ils ont lu Diemerbroek.

12. ZACCHIAS, *Quaestiones medico-legales,* Lyon 1674, liv. II, titre I, q. II, p. 114.

En ce qui concerne l'implication de l'âme et du corps dans la folie, les définitions proposées par d'autres auteurs sont du même style. Willis : « Affections du cerveau dans lesquelles sont lésées la raison et les autres fonctions de l'âme » (*Opera,* t. II, p. 227) ; Lorry : « *Corporis aegrotantis conditio illo in qua judicia a sensibus orienda nullatenus aut sibi inter se aut rei representatae responsant* » (*De Melancholia,* 1765, t. I, p. 3).

13. WILLIS, *Opera*, t. II, pp. 255-257.

14. En général, les esprits animaux sont du domaine de l'imperceptible, DIEMERBROEK (*Anatomia,* liv. VIII, chap. I[er]) établit leur invisibilité contre Bartholin qui affirmait les avoir vus (*Institutions anatomiques,* liv. III, chap. Ier). HALLER (*Elementa physiologiae,* t. IV, p. 371) affirmait leur insipidité contre Jean Pascal qui les avait goûtés et trouvés acides (*Nouvelle découverte et les admirables effets des ferments dans le corps humain*).

15. SYDENHAM, *Dissertation sur l'affection hystérique* (*Médecine pratique,* trad. Jault, p. 407).

16. *Ibid.,* note.

17. Il y aurait toute une étude à faire sur ce que c'est que *voir* dans la médecine du XVIII[e] siècle. Il est caractéristique que dans l'*Encyclopédie,* l'article physiologique consacré aux Nerfs, et signé par le chevalier de Jaucourt, critique la théorie des tensions qui est acceptée comme principe d'explication dans la plupart des articles de pathologie (cf. l'art. Démence).

18. POMME, *Traité des affections vaporeuses des deux sexes,* Paris, 3[e] éd., 1767, p. 94.

19. BONET, *Sepulchretum,* Genève, 1700, t. I, section VIII, pp. 205 et sq. et section IX, pp. 221 et sq. De la même façon, Lieutaud a vu, chez les mélancoliques, « la plupart des vaisseaux du cerveau engorgés de sang noirâtre et épais, de l'eau dans les ventricules ; le cœur a paru dans quelques-uns desséché et vide de sang » (*Traité de médecine pratique,* Paris, 1759, 1, pp. 201-203).

20. Nouvelles observations sur les causes physiques de la folie, lues à la dernière assemblée de l'Académie royale de Prusse (*Gazette salutaire,* XXXI, 2 août 1764).

21. Cité par CULLEN, *Institutions de médecine pratique,* II, p. 295.

22. *Ibid.,* pp. 292-296.

23. M. ETTMÜLLER, *Pratique de médecine spéciale,* Lyon, 1691, p. 437 sq.

24. WHYTT, *Traité des Maladies nerveuses,* traduction française, Paris, 1777, t. I, p. 257.

25. *Encyclopédie,* article Manie.

26. Cf. ANONYME, *Observations de médecine sur la maladie appelée convulsion,* Paris, 1732, p. 31.

27. Cf. TISSOT, *Traité des Nerfs,* II, I, pp. 29-30 : « La vraie patrie de la délicatesse du genre nerveux est entre le 45e et 55e degré de latitude. »

28. Article anonyme de la *Gazette salutaire,* XL, 6 octobre 1768.

29. Cf. DAQUIN, *Philosophie de la folie,* Paris, 1792, pp. 24-25.

30. J.-Fr. DUFOUR : *Essai sur les opérations de l'entendement humain,* Amsterdam 1770, pp. 361-362.

31. BLACK, *On Insanity*, cité in Matthey, p. 365.

32. Cité in ESQUIROL, *loc. cit.,* II, p. 219.

33. À la même époque, DUMOULIN dans *Nouveau traité du rhumatisme et des vapeurs, 2e* éd., 1710, critique l'idée d'une influence de la lune sur la périodicité des convulsions, p. 209.

34. R. MEAD, *A Treatise Concerning the Influence of the Sun and the Moon,* Londres, 1748.

35. *Philosophie de la folie,* Paris, 1792.

36. LEURET et MITIVÉ, *De la fréquence de pouls chez les aliénés,* Paris, 1832.

37. GUISLAIN, *Traité des phrénopathies,* Bruxelles 1835, p. 46.

38. DAQUIN, *Philosophie de la folie,* Paris, 1792, pp. 82, 91 ; cf. également : TOALDO, *Essai météorologique,* traduit par Daquin, 1784.

39. SAUVAGES, *Nosologie méthodique,* t. VII, p. 12.

40. BAYLE et GRANGEON, *Relation de l'état de quelques personnes prétendues possédées faite d'autorité au Parlement de Toulouse,* Toulouse, 1682, pp. 26-27.

41. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité,* liv. V, chap. III, éd. Lewis, t. II, p. 89.

42. SAUVAGES, *Nosologie méthodique*, t. VII, p. 291.

43. WHYTT, *Traité des maladies nerveuses,* II, pp. 288-289.

44. *Ibid.,* p. 291. Le thème du mouvement excessif qui mène à l'immobilité et à la mort, est très fréquent dans la médecine classique. Cf. plusieurs exemples in *Le Temple d'Esculape,* 1681, t. III, pp. 79-85 ; in PECHLIN, *Observations médicales,* liv. III, obs. 23. Le cas du chancelier Bacon qui tombait en syncope quand il voyait une éclipse de lune était un des lieux communs de la médecine.

45. LANCISI, *De nativis Romani cœli qualitatibus*, cap. XVII.

46. Cf. entre autres Tissot, *Observations sur la santé des gens du monde,* Lausanne, 1760, pp. 30-31.

47. SAUVAGES, *Nosologie méthodique,* t. VII, pp. 21-22.

48. DUFOUR (*Essai sur l'entendement,* pp. 366-367) admet avec *l'Encyclopédie* que la fureur n'est qu'un degré de la manie.

49. DE LA RIVE. Sur un établissement pour la guérison des aliénés, *Bibliothèque Britannique,* VIII, p. 304.

50. *Encyclopédie,* article Manie.

51. *L'Âme matérielle,* p. 169.

52. ZACCHIAS, *Quaestiones medico-legales,* liv. II, t. I, question 4, p. 119.

53. SAUVAGES, *Nosologie,* t. VII, p. 15.

54. *Ibid.,* p. 20.

55. Cf. DAQUIN, *Philosophie de la Folie,* p. 30.

56. ZACCHIAS, *Quaestiones medico-legales,* liv. II, titre I, question 4, p. 120.

57. DIEMERBROEK, *Disputationes practicae, de morbis capitis,* in *Opera omnia anatomica et medica,* Utrecht, 1685, *Historia,* III, pp. 4-5.

58. BIENVILLE, *De la nymphomanie,* Amsterdam, 1771, pp. 140-153.

59. JAMES, *Dictionnaire universel de médecine,* traduction française, Paris 1746-1748, III, p. 977.

60. *Ibid.,* p. 977.

61. Sauvages considère encore que l'hystérie n'est pas une vésanie, mais une « maladie caractérisée par des accès de convulsions générales ou particulières, internes ou externes » ; en revanche, il classe parmi les vésanies le tintouin, la bévue et le vertige.

62. DU LAURENS, *Discours de la conservation de la vue, des maladies mélancoliques, des catarrhes, de la vieillesse,* Paris, 1597, in *Œuvres,* Rouen, 1660, p. 29.

63. ZACCHIAS, *Quaestiones medico-legales,* liv. I, titre II, question 4, p. 118.

64. *Ibid.*

65. Cf. par exemple, Dufour : « Je considère comme le genre de toutes ces maladies l'erreur de l'entendement qui juge mal *pendant la veille* des choses sur lesquelles tout le monde pense de la même manière » (*Essai,* p. 355) ; ou Cullen : « Je pense que le délire peut être défini un jugement faux et trompeur d'une personne éveillée sur des choses qui se présentent le plus fréquemment dans la vie » (*Institutions,* II, p. 286), souligné par nous..

66. PITCAIRN : cité par Sauvages *(loc. cit.),* VII, p. 33 et p. 301, cf. KANT *Anthropologie.*

67. ZACCHIAS, *loc. cit.,* p. 118.

68. *Encyclopédie,* article Folie.

69. SAUVAGES, *loc. cit.,* VII, p. 33.

70. ZACCHIAS, *loc. cit.,* p. 118.

71. *Encyclopédie,* art. « Folie ».

72. Pris au sens que Nicolle donnait à ce mot, quand il se demandait si le cœur avait « part à tous les éblouissements de l'esprit » (*Essais*, t. VIII, II^{e} partie, p. 77).

73. Thème cartésien souvent repris par Malebranche ; ne rien penser, c'est ne pas penser ; ne rien voir, c'est ne pas voir.

74. Il faudrait ajouter Andromaque, veuve, et épousée, et veuve à nouveau, dans des vêtements de deuil et des parures de fête qui finissent par se confondre et dire la même chose ; et l'éclat de sa royauté dans la nuit de son esclavage.

75. En ce sens, une définition de la folie comme celle que propose Dufour (et elle ne diffère pas pour l'essentiel de celles qui lui sont contemporaines) peut passer pour une *théorie* de l'internement, puisqu'elle désigne la folie comme une erreur onirique, un double non-être immédiatement sensible dans la différence avec l'universalité des hommes : « Erreur de l'entendement qui juge mal pendant la veille des choses sur lesquelles tout le monde pense de la même manière » (*Essai,* p. 355).

76. Cf. par exemple des annotations comme celles-ci, à propos d'un fou interné à Saint-Lazare depuis dix-sept ans : « Sa santé s'affaiblit beaucoup ; on peut espérer qu'il mourra bientôt » (B. N. Clairambault, 986, f° 113).

CHAPITRE III

Figures de la folie

Négativité, donc, que la folie. Mais négativité qui se donne dans une plénitude de phénomènes, selon une richesse sagement rangée au jardin des espèces.

Dans l'espace limité et défini par cette contradiction, se déploie la connaissance discursive de la folie. Sous les figures ordonnées et calmes de l'analyse médicale, un difficile rapport est à l'œuvre, dans lequel se fait le devenir historique : rapport entre la *déraison,* comme sens dernier de la folie, et la *rationalité* comme forme de sa vérité. Que la folie, toujours située dans les régions originaires de l'erreur, toujours en retrait par rapport à la raison, puisse pourtant s'ouvrir entièrement sur elle et lui confier la totalité de ses secrets : tel est le problème que manifeste et que cache en même temps la connaissance de la folie.

Dans ce chapitre, il ne s'agit pas de faire l'histoire des différentes notions de la psychiatrie, en les mettant en rapport avec l'ensemble du savoir, des théories, des observations médicales qui leur sont contemporains ; nous ne parlerons pas de la psychiatrie dans la médecine des esprits ou dans la physiologie des solides. Mais, reprenant tour à tour les grandes figures de la folie qui se sont maintenues tout au long de l'âge classique, nous essaierons de montrer comment elles se sont situées à l'intérieur de l'expérience de la déraison ;

comment elles y ont acquis chacune une cohésion propre ; et comment elles sont parvenues à manifester d'une manière *positive* la *négativité* de la folie.

Cette positivité acquise, elle n'est ni de même niveau, ni de même nature, ni de même force pour les différentes formes de la folie : positivité grêle, mince, transparente, toute proche encore de la négativité de la déraison, pour le concept de *démence* ; plus dense déjà, celle qui est acquise, à travers tout un système d'images, par la *manie* et la *mélancolie* ; la plus consistante, la plus éloignée aussi de la déraison, et la plus dangereuse pour elle, c'est celle qui, par une réflexion aux confins de la morale et de la médecine, par l'élaboration d'une sorte d'espace corporel qui est tout aussi bien éthique qu'organique, donne un contenu aux notions d'*hystérie,* d'*hypochondrie,* à tout ce qu'on appellera bientôt *maladies nerveuses* ; cette positivité est si distante de ce qui constitue le centre de la déraison, et si mal intégrée à ses structures, qu'elle finira par la remettre en question, et la faire entièrement basculer à la fin de l'âge classique.

I. LE GROUPE DE LA DÉMENCE

Sous des noms divers, mais qui recouvrent à peu près tous le même domaine, — *dementia*, *amenda*, *fatuitas*, *stupiditas*, *morosis* — la démence est reconnue par la plupart des médecins du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle. Reconnue, assez facilement isolée parmi les autres espèces morbides ; mais non pas définie dans son contenu positif et concret. Tout au long de ces deux siècles elle persiste dans l'élément du négatif, toujours empêchée d'acquérir une figure caractéristique. En un sens, la démence est, de toutes les maladies de l'esprit, celle qui demeure là plus proche de l'essence de la folie. Mais de la folie en général — de la folie éprouvée dans tout ce qu'elle peut avoir de négatif : désordre, décomposition de la pensée, erreur, illusion, non-raison et non-vérité. C'est cette folie, comme simple envers de la raison et contingence pure de

l'esprit qu'un auteur du XVIII[e] siècle définit fort bien dans une extension qu'aucune forme positive ne parvient à épuiser ou à limiter : « La folie a des symptômes variés à l'infini. Il entre dans sa composition tout ce qu'on a vu et entendu, tout ce qu'on a pensé et médité. Elle rapproche ce qui paraît le plus éloigné. Elle rappelle ce qui paraît avoir été complètement oublié. Les anciennes images revivent ; les aversions que l'on croyait éteintes renaissent ; les penchants deviennent plus vifs ; mais alors tout est dans le dérangement. Les idées dans leur confusion ressemblent aux caractères d'une imprimerie qu'on assemblerait sans dessein et sans intelligence. Il n'en résulterait rien qui présentât un sens suivi[1]. » C'est de la folie ainsi conçue dans toute la négativité de son désordre que s'approche la démence.

La démence est donc dans l'esprit à la fois l'extrême hasard et l'entier déterminisme ; tous les effets peuvent s'y produire, parce que toutes les causes peuvent la provoquer. Il n'y a pas de trouble dans les organes de la pensée, qui ne puisse susciter un des aspects de la démence. Elle n'a pas à proprement parler de symptômes ; elle est plutôt la possibilité ouverte de tous les symptômes possibles de la folie. Il est vrai que Willis lui donne comme signe et caractéristique essentiels la *stupiditas*[2]. Mais quelques pages plus loin la *stupiditas* est devenue l'équivalent de la démence : *stupiditas sive morosis*... La stupidité est alors purement et simplement « le défaut de l'intelligence et du jugement » — atteinte par excellence de la raison dans ses fonctions les plus hautes. Pourtant ce défaut lui-même n'est pas premier ; car l'âme rationnelle, troublée dans la démence, n'est pas enclose dans le corps sans qu'un élément mixte forme médiation entre lui et elle ; de l'âme rationnelle au corps, se déploie, en un espace mixte, à la fois étendu et ponctuel, corporel et déjà pensant, cette *anima sensitiva sive corporea* qui porte les puissances intermédiaires et médiatrices de l'imagination et de la mémoire ; ce sont elles qui fournissent à l'esprit les idées ou du moins les éléments qui permettent de les former ; et lorsqu'elles viennent à être troublées dans leur

fonctionnement — dans leur fonctionnement corporel — alors l'*intellectus acies* « comme si ses yeux étaient voilés, vient à être le plus souvent hébété ou du moins obscurci[3] ». Dans l'espace organique et fonctionnel ou elle se répand et dont elle assure ainsi la vivante unité, l'âme corporelle a son siège ; elle y a aussi les instruments et les organes de son action immédiate ; le siège de l'âme corporelle, c'est le cerveau (et singulièrement le corps calleux pour l'imagination, la substance blanche pour la mémoire) ; ses organes immédiats sont formés par les esprits animaux. Dans les cas de démence, il faut supposer ou bien une atteinte du cerveau lui-même, ou bien une perturbation des esprits, soit encore un trouble combiné du siège et des organes, c'est-à-dire du cerveau et des esprits. Si le cerveau est à lui seul la cause de la maladie, on peut en chercher l'origine d'abord dans les dimensions mêmes de la matière cérébrale, soit qu'elle se trouve trop petite pour fonctionner convenablement, soit au contraire qu'elle soit trop abondante et par là d'une solidité moins grande et comme de qualité inférieure, *mentis acumini minus accommodum.* Mais il faut incriminer parfois aussi la forme du cerveau ; dès qu'il n'a plus cette forme *globosa* qui permet une équitable réflexion des esprits animaux, dès qu'une dépression ou un renflement anormal s'est produit, alors les esprits sont renvoyés dans des directions irrégulières ; ils ne peuvent plus dans leur parcours transmettre l'image véritablement fidèle des choses et confier à l'âme rationnelle les idoles sensibles de la vérité : la démence est là. D'une manière plus fine encore : le cerveau doit conserver, pour la rigueur de son fonctionnement, une certaine intensité de chaleur et d'humidité, une certaine consistance, une sorte de qualité sensible de texture et de grain ; dès qu'il devient trop humide ou trop froid — n'est-ce pas ce qui arrive souvent aux enfants et aux vieillards ? — on voit apparaître les signes de la *stupiditas* ; on les perçoit aussi quand le grain du cerveau devient trop grossier et comme imprégné d'une lourde influence terrestre ; cette pesanteur de la substance cérébrale, ne peut-on pas croire qu'elle est due à quelque lourdeur de l'air et à

une certaine grossièreté du soi, qui pourraient expliquer la stupidité fameuse des Béotiens[4] ?

Dans la *morosis,* les esprits animaux peuvent être seuls altérés : soit qu'eux-mêmes aient été alourdis par une semblable pesanteur et qu'ils soient devenus grossiers de forme, irréguliers de dimensions, comme s'ils avaient été attirés par une gravitation imaginaire vers la lenteur de la terre. Dans d'autres cas, ils ont été rendus aqueux, inconsistants, et volubiles[5].

Troubles des esprits et troubles du cerveau peuvent être isolés au départ ; mais ils ne le demeurent jamais ; les perturbations ne manquent pas de se combiner, soit que la qualité des esprits s'altère comme un effet des vices de la matière cérébrale, soit que celle-ci au contraire soit modifiée par les défauts des esprits. Quand les esprits sont lourds et leurs mouvements trop lents, ou s'ils sont trop fluides, les pores du cerveau et les canaux qu'ils parcourent viennent à s'obstruer ou à prendre des formes vicieuses ; en revanche si le cerveau lui-même a quelque défaut, les esprits ne parviennent pas à le traverser d'un mouvement normal et par voie de conséquence, ils acquièrent une diathèse défectueuse.

On chercherait en vain, dans toute cette analyse de Willis, le visage précis de la démence, le profil des signes qui lui sont propres ou de ses causes particulières. Non que la description soit dépourvue de précision ; mais la démence semble recouvrir tout le domaine des altérations possibles dans l'un quelconque des domaines du « genre nerveux » : esprits ou cerveau, mollesse ou rigidité, chaleur ou refroidissement, lourdeur exagérée, légèreté excessive, matière déficiente ou trop abondante : toutes les possibilités de métamorphoses pathologiques sont convoquées autour du phénomène de la démence pour en fournir les explications virtuelles. La démence n'organise pas ses causes, elle ne les localise pas, elle n'en spécifie pas les qualités selon la figure de ses symptômes. Elle est l'effet universel de toute altération possible. En une certaine manière, la démence, c'est la folie, moins tous les symptômes

particuliers à une forme de folie : une sorte de folie au filigrane de laquelle transparaît purement et simplement ce qu'est la folie dans la pureté de son essence, dans sa vérité générale. La démence, c'est tout ce qu'il peut y avoir de déraisonnable dans la sage mécanique du cerveau, des fibres et des esprits.

Mais à un tel niveau d'abstraction, le concept médical ne s'élabore pas ; il est trop distant de son objet ; il s'articule en dichotomies purement logiques ; il glisse sur les virtualités ; il ne travaille pas effectivement. La démence, en tant qu'expérience médicale, ne cristallise pas.

*

Vers le milieu du XVIII^e^ siècle, le concept de démence est toujours encore négatif. De la médecine de Willis à la physiologie des solides, le monde organique a changé d'allure ; pourtant l'analyse reste du même type ; il s'agit seulement de cerner dans la démence toutes les formes de « déraison » que peut manifester le système nerveux. Au début de l'article « Démence » de l'*Encyclopédie,* Aumont explique que la raison prise dans son existence naturelle consiste dans la transformation des impressions sensibles ; communiquées par les fibres, elles parviennent jusqu'au cerveau qui les transforme en notions, par les trajets intérieurs des esprits. Il y a déraison ou plutôt folie, dès que ces transformations ne se font plus selon les chemins habituels et qu'elles sont exagérées ou dépravées, soit encore abolies. L'abolition, c'est la folie à l'état pur, la folie à son paroxysme, comme parvenue à son point le plus intense de vérité : c'est la démence. Comment se produit-elle ? Pourquoi tout ce travail de transformation des impressions se trouve-t-il tout à coup aboli ? Comme Willis, Aumont convoque autour de la déraison tous les troubles éventuels du genre nerveux. Il y a les perturbations provoquées par les intoxications du système : l'opium, la ciguë, la mandragore ; Bonet, en son *Sepulchretum,* n'a-t-il pas rapporté le cas d'une jeune fille devenue démente après avoir été mordue par une chauvesouris ? Certaines maladies incurables comme l'épilepsie

produisent exactement le même effet. Mais plus fréquemment il faut chercher la cause de la démence dans le cerveau, soit qu'il ait été altéré accidentellement par un coup, soit qu'il ait une malformation congénitale et que son volume se trouve trop restreint pour le bon fonctionnement des fibres et la bonne circulation des esprits. Les esprits eux-mêmes peuvent être à l'origine de la démence parce qu'ils sont épuisés, sans force et languissants, ou encore parce qu'ils ont été épaissis et rendus séreux et visqueux. Mais la cause la plus fréquente de la démence réside dans l'état des fibres qui ne sont plus capables de subir les impressions et de les transmettre. La vibration que devrait déclencher la sensation ne se produit pas ; la fibre demeure immobile, sans doute parce qu'elle est trop relâchée, ou encore parce qu'elle est trop tendue, et qu'elle est devenue tout à fait rigide ; dans certains cas, elle n'est plus capable de vibrer à l'unisson parce qu'elle est trop calleuse. De toute façon le « ressort » a été perdu. Quant aux raisons de cette incapacité de vibrer, ce sont aussi bien les passions que des causes innées ou des maladies de toutes sortes, des affections vaporeuses, ou enfin la vieillesse. Tout le domaine de la pathologie est parcouru pour trouver des causes et une explication à la démence, mais la figure symptomatique tarde toujours à apparaître ; les observations s'accumulent, les chaînes causales se tendent, mais on chercherait en vain le profil propre de la maladie.

Lorsque Sauvages voudra écrire l'article Amentia de sa *Nosologie méthodique,* le fil de sa symptomatologie lui échappera, et il ne pourra plus être fidèle à ce fameux « esprit des botanistes », qui doit présider à son œuvre ; il ne sait distinguer les formes de la démence que d'après leurs causes : *amentia senilis,* causée « par la rigidité des fibres qui les rend insensibles aux impressions des objets » ; *amentia serosa* due à une accumulation de sérosité dans le cerveau, comme un boucher a pu le constater chez des brebis folles qui « ne mangent ni ne boivent », et dont la substance cérébrale est « entièrement convertie en eau » ; *amentia a venenis,* surtout provoquée par l'opium ; *amentia a tumore* ;

amentia microcephalica : Sauvages lui-même a vu « cette espèce de démence dans une jeune fille qui est à l'hôpital de Montpellier : on l'appelle le Singe, à cause qu'elle a la tête très petite, et qu'elle ressemble à cet animal » ; *amentia a siccitate* : d'une façon générale rien n'affaiblit la raison plus que des fibres desséchées, refroidies ou coagulées ; trois jeunes filles, qui avaient voyagé au plus fort de l'hiver sur une charrette, furent prises de démence ; Bartholin leur rendit la raison « en leur enveloppant la tête d'une peau de mouton nouvellement écorché » ; *amenda morosis* : Sauvages ne sait guère s'il faut vraiment la distinguer de la démence séreuse ; *amenda ab ictu* ; *amenda rachialgica* ; *amenda a quartana,* due à la fièvre quarte ; *amenda calculosa* ; n'a-t-on pas trouvé dans le cerveau d'un dément « un calcul pisciforme qui nageait dans la sérosité du ventricule ».

En un sens, il n'y a pas de symptomatologie propre à la démence : aucune forme de délire, d'hallucination ou de violence ne lui appartient en propre ou par une nécessité de nature. Sa vérité n'est faite que d'une juxtaposition : d'un côté, une accumulation de causes éventuelles, dont le niveau, l'ordre, la nature peuvent être aussi différents que possible ; de l'autre, une série d'effets qui n'ont pour caractère commun que de manifester l'absence ou le fonctionnement défectueux de la raison, son impossibilité d'accéder à la réalité des choses et à la vérité des idées. La démence, c'est la forme empirique, la plus générale et la plus négative à la fois de la déraison — la non-raison comme présence qu'on perçoit dans ce qu'elle a de concret, mais qu'on ne peut pas assigner dans ce qu'elle a de positif. Cette présence, qui échappe toujours à elle-même, Dufour tente de la cerner au plus près dans son *Traité de l'entendement humain.* Il fait valoir toute la multiplicité des causes possibles, accumulant les déterminismes partiels qui ont pu être invoqués à propos de la démence : rigidité des fibres, sécheresse du cerveau, comme le voulait Bonet, mollesse et sérosité de l'encéphale, comme l'indiquait Hildanus, usage de la jusquiame, du stramonium, de l'opium, du safran (selon les observations de Rey, de Bautain,

de Barère), présence d'une tumeur, de vers encéphaliques, déformations du crâne. Autant de causes positives, mais qui ne conduisent jamais qu'au même résultat négatif — à la rupture de l'esprit avec le monde extérieur et le vrai : « Ceux qui sont attaqués de la démence sont fort négligents et indifférents sur toutes choses ; ils chantent, rient et s'amusent indistinctement du mal comme du bien ; la faim, le froid et la soif... se font bien sentir en eux ; mais ils ne les affligent aucunement ; ils sentent aussi les impressions que font les objets sur les sens, mais ils n'en paraissent pas du tout occupés[6]. »

Ainsi se superposent, mais sans unité réelle, la positivité fragmentaire de la nature, et la négativité générale de la déraison. Comme forme de la folie, la démence n'est vécue et pensée que de l'extérieur : limite où s'abolit la raison dans une inaccessible absence ; malgré la constance de la description, la notion n'a pas de pouvoir intégrant ; l'être de la nature et le non-être de la déraison n'y trouvent pas leur unité.

*

Pourtant la notion de démence ne se perd pas dans une totale indifférence. Elle se trouve limitée en fait par deux groupes de concepts voisins, dont le premier est fort ancien déjà, dont le second au contraire se détache et commence à se définir à l'âge classique.

La distinction de la démence et de la frénésie est traditionnelle. Distinction qu'il est facile d'établir au niveau des signes, puisque la frénésie est toujours accompagnée de fièvre, alors que la démence est une maladie apyrétique. La fièvre qui caractérise la frénésie permet d'assigner à la fois ses causes prochaines et sa nature : elle est inflammation, chaleur excessive du corps, brûlure douloureuse de la tête, violence des gestes et de la parole, sorte d'ébullition générale de tout l'individu. C'est encore par cette cohérence qualitative que Cullen la caractérise à la fin du XVIII^e^ siècle : « Les signes les plus certains de la phrénésie sont une fièvre aiguë, un violent mal de tête, la rougeur et le

gonflement de la tête et des yeux, des veilles opiniâtres ; le malade ne peut supporter l'impression de la lumière et le moindre bruit ; il se livre à des mouvements emportés et furieux[7]. » Quant à son origine lointaine, elle a donné lieu à de nombreuses discussions. Mais toutes s'ordonnent au thème de la chaleur — les deux questions majeures étant de savoir si elle peut naître du cerveau lui-même, ou n'est jamais en lui qu'une qualité transmise ; et si elle est provoquée plutôt par un excès de mouvement ou par une immobilisation du sang.

Dans la polémique entre La Mesnardière et Duncan, le premier fait valoir que le cerveau étant un organe humide et froid, tout pénétré de liqueurs et de sérosités, il serait inconcevable qu'il s'enflamme. « Cette inflammation n'est pas plus possible que de voir le feu brûler dans une rivière sans artifice. » L'apologiste de Duncan ne nie pas que les qualités premières du cerveau soient opposées à celles du feu ; mais il a une vocation locale qui contredit sa nature substantielle : « Ayant été mis au-dessus des entrailles, il reçoit facilement les vapeurs de la cuisine et les exhalaisons de tout le corps » ; de plus il est entouré et pénétré « par un nombre infini de veines et d'artères qui l'environnent et qui se peuvent facilement dégorger dans sa substance ». Mais il y a plus : ces qualités de mollesse et de froid qui caractérisent le cerveau le rendent facilement pénétrable aux influences étrangères, à celles mêmes qui sont les plus contradictoires avec sa nature première. Alors que les substances chaudes résistent au froid, les froides peuvent se réchauffer ; le cerveau « parce qu'il est mol et humide » est « par conséquent peu capable de se défendre de l'excès des autres qualités[8] ». L'opposition des qualités devient alors la raison même de leur substitution. Mais de plus en plus souvent, le cerveau sera considéré comme le siège premier de la frénésie. Il faut considérer comme une exception digne de remarque la thèse de Fem, pour qui la frénésie est due à l'encombrement des viscères surchargés, et qui « par le moyen des nerfs communiquent leur désordre au cerveau[9] ». Pour la grande majorité des auteurs du XVIII^e siècle, la

frénésie a son siège et trouve ses causes dans le cerveau lui-même, devenu un des centres de la chaleur organique : le *Dictionnaire* de James en situe exactement l'origine dans « les membranes du cerveau[10] » ; Cullen va jusqu'à penser que la matière cervicale elle-même peut s'enflammer : la frénésie, selon lui, « est une inflammation des parties renfermées et elle peut attaquer ou les membranes du cerveau ou la substance même du cerveau[11] ».

Cette excessive chaleur se comprend aisément dans une pathologie du mouvement. Mais il y a une chaleur de type physique et une chaleur de type chimique. La première est due à l'excès des mouvements qui deviennent trop nombreux, trop fréquents, trop rapides — provoquant un échauffement des parties qui sont frottées sans cesse les unes contre les autres : « Les causes éloignées de la phrénésie sont tout ce qui irrite directement les membranes ou la substance du cerveau et surtout ce qui rend le cours du sang plus rapide dans leurs vaisseaux, comme l'exposition de la tête nue à un soleil ardent, les passions de l'âme et certains poisons[12]. » Mais la chaleur de type chimique est provoquée au contraire par l'immobilité : l'engorgement des substances qui s'accumulent les fait végéter, puis fermenter ; elles entrent ainsi dans une sorte d'ébullition sur place qui répand une grande chaleur : « La phrénésie est donc une fièvre aiguë inflammatoire causée par une trop grande congestion du sang et par l'interruption du cours de ce fluide dans les petites artères qui sont distribuées dans les membranes du cerveau[13]. »

Tandis que la notion de démence reste abstraite et négative, celle de frénésie au contraire s'organise autour de thèmes qualitatifs précis — intégrant ses origines, ses causes, son siège, ses signes et ses effets dans la cohésion imaginaire, dans la logique quasi sensible de la chaleur corporelle. Une dynamique de l'inflammation l'ordonne ; un feu déraisonnable l'habite — incendie dans les fibres ou ébullition dans les vaisseaux, flamme ou bouillonnement, peu importe ; les discussions se resserrent toutes autour d'un

même thème qui a pouvoir d'intégration : la déraison, comme flamme violente du corps et de l'âme.

*

Le second groupe de concepts qui s'apparentent à la démence concerne la « stupidité », l'« imbécillité », l'« idiotie », la « niaiserie ». Dans la pratique, démence et imbécillité sont traitées comme synonymes[14]. Sous le nom de *Morosis,* Willis entend aussi bien la démence acquise que la stupidité qu'on peut remarquer chez les enfants dès les premiers mois de la vie : il s'agit dans tous les cas d'une atteinte qui enveloppe à la fois la mémoire, l'imagination et le jugement[15]. Pourtant la distinction des âges s'établit peu à peu, et, au XVIII^e^ siècle, la voici assurée : « La démence est une espèce d'incapacité de juger et de raisonner sainement ; elle a reçu différents noms, selon les différents âges où elle se manifeste ; dans l'enfance on la nomme ordinairement *bêtise, niaiserie* ; elle s'appelle *imbécillité* quand elle s'étend ou prend à l'âge de raison ; et lorsqu'elle vient dans la vieillesse, on la connaît sous le titre de *radoterie* ou *d'état d'enfance*[16]. » Distinction qui n'a guère de valeur que chronologique : puisque les symptômes ni la nature de la maladie ne varient selon l'âge auquel elle commence à se manifester. Tout au plus « ceux qui sont dans la démence montrent de temps en temps quelques vertus de leur ancien savoir, ce que ne peuvent faire les stupides[17] ».

Lentement, la différence entre démence et stupidité s'approfondit : non plus seulement distinction dans le temps, mais opposition dans le monde d'action. La stupidité agit sur le domaine même de la sensation : l'imbécile est insensible à la lumière et au bruit ; le dément y est indifférent ; le premier ne reçoit pas ; le second néglige ce qui lui est donné. À l'un est refusée la réalité du monde extérieur ; à l'autre sa vérité n'importe pas. C'est à peu près cette distinction que reprend Sauvages dans sa *Nosologie* ; pour lui la démence « diffère de la stupidité en ce que les personnes en démence sentent parfaitement les

impressions des objets, ce que ne font pas les stupides ; mais les premières n'y font pas attention, ne s'en mettent point en peine, les regardent avec une parfaite indifférence, en méprisent les suites et ne s'en embarrassent point[18] ». Mais quelle différence faut-il établir entre la stupidité et les infirmités congénitales des sens ? À traiter la démence comme un trouble du jugement, et la stupidité comme une déficience de la sensation, ne risque-t-on pas de confondre un aveugle ou un sourd-muet avec un imbécile[19] ?

Un article de la *Gazette de médecine*, en 1762, reprend le problème à propos d'une observation animale. Il s'agit d'un jeune chien : « Tout le monde vous dira qu'il est aveugle, sourd, muet et sans odorat, soit de naissance, soit de quelque accident arrivé peu après sa naissance, de sorte qu'il n'a guère que la vie végétative et que je le regarde comme tenant à peu près le milieu entre la plante et l'animal. » Il ne saurait être question de démence à propos d'un être qui n'est pas destiné à posséder, au sens plein, la raison. Mais s'agit-il réellement d'un trouble des sens ? La réponse n'est point aisée, puisqu'« il a les yeux assez beaux et qui paraissent sensibles à la lumière ; cependant, il va se cognant à tous les meubles, et souvent jusqu'à s'en faire mal ; il entend le bruit, et même le bruit aigre, tel que celui d'un sifflet, le trouble et l'épouvante ; mais on n'a jamais pu lui apprendre son nom. » Ce n'est donc ni la vue ni l'audition qui sont atteintes, mais cet organe ou cette faculté qui organise la sensation en perception, faisant d'une couleur un objet, d'un son un nom. « Ce défaut général de tous ses sens ne paraît venir d'aucun de leurs organes extérieurs mais seulement de l'organe intérieur que les physiciens modernes appellent *sensorium commune,* et que les anciens appelaient l'âme sensitive, faite pour recevoir et confronter les images que les sens transmettent ; de sorte que cet animal n'ayant jamais pu former une perception voit sans voir, entend sans entendre[20]. » Ce qu'il y a dans l'âme ou dans l'activité de l'esprit le plus proche de la sensation est comme paralysé sous l'effet de l'imbécillité ; alors que dans

la démence ce qui est troublé c'est le fonctionnement de la raison, en ce qu'elle peut avoir de plus libre, de plus détaché de la sensation.

Et à la fin du XVIII[e] siècle, imbécillité et démence se distingueront non plus tellement par la précocité de leur opposition, non plus même par la faculté atteinte, mais par des qualités qui leur appartiendront en propre, et commanderont secrètement l'ensemble de leurs manifestations. Pour Pinel, la différence entre imbécillité et démence est en somme celle de l'immobilité et du mouvement. Chez l'idiot, il y a une paralysie, une somnolence de « toutes les fonctions de l'entendement et des affections morales » ; son esprit reste figé dans une sorte de stupeur. Au contraire, dans la démence, les fonctions essentielles de l'esprit pensent, mais pensent à vide, et par conséquent dans une extrême volubilité. La démence est comme un mouvement pur de l'esprit, sans consistance, ni insistance, une fuite perpétuelle que le temps ne parvient même pas à sauvegarder dans la mémoire : « Succession rapide ou plutôt alternative, non interrompue d'idées et d'actions isolées, d'émotions légères ou désordonnées avec oubli de tout état antérieur[21]. » En ces images, les concepts de stupidité et d'imbécillité viennent à se fixer ; par contrecoup également celui de démence, qui sort lentement de sa négativité, et commence à être pris dans une certaine intuition du temps et du mouvement.

Mais si on met à part ces groupes adjacents de la frénésie et de l'imbécillité, qui s'organisent autour de thèmes qualitatifs, on peut dire que le concept de démence demeure à la surface de l'expérience — toute proche de l'idée générale de la déraison, très éloignée du centre réel où naissent les figures concrètes de la folie. La démence est le plus simple des concepts médicaux de l'aliénation — le moins offert aux mythes, aux valorisations morales, aux rêves de l'imagination. Et malgré tout, il est le plus secrètement incohérent, dans la mesure même où il échappe au péril de toutes ces prises ; en lui, nature et déraison restent à la surface de leur généralité abstraite, ne parvenant pas à se

composer dans des profondeurs imaginaires comme celles où prennent vie les notions de manie et de mélancolie.

II. MANIE ET MÉLANCOLIE

La notion de mélancolie était prise, au XVI^e^ siècle, entre une certaine définition par les symptômes, et un principe d'explication caché dans le terme même qui la désigne. Du côté des symptômes, on trouve toutes les idées délirantes qu'un individu peut se former à l'égard de lui-même : « Quelques-uns d'entre eux pensent être bêtes, desquelles ils ensuivent la voix et les gestes. Quelques-uns pensent qu'ils sont vaisseaux de verre, et pour cette cause, ils se reculent devant les passants, de peur qu'ils ne les cassent ; les autres craignent la mort laquelle toutefois ils se donnent le plus souvent à eux-mêmes. Les autres imaginent qu'ils sont coupables de quelque crime, tellement qu'ils tremblent et ont peur depuis qu'ils voient quelqu'un venir à eux, pensant qu'ils veuillent mettre la main sur leur collet, pour les mener prisonniers et les faire mourir par justice[22]. » Thèmes délirants qui demeurent isolés, et ne compromettent pas l'ensemble de la raison. Sydenham fera encore observer que les mélancoliques sont « des gens qui, hors de là, sont très sages et très sensés, et qui ont une pénétration et une sagacité extraordinaires. Aussi Aristote a-t-il observé avec raison que les mélancoliques ont plus d'esprit que les autres[23] ».

Or cet ensemble symptomatique si clair, si cohérent se trouve désigné par un mot qui implique tout un système causal, celui de mélancolie : « Je vous prie de regarder de près les pensées des mélancoliques, leurs paroles, leurs visions et actions, et vous connaîtrez comme tous leurs sens sont dépravés par un humeur mélancolique répandu dans leur cerveau[24]. » Délire partiel et action de la bile noire se juxtaposent dans la notion de mélancolie, sans autres rapports pour l'instant qu'une confrontation sans unité entre un ensemble de signes et une dénomination significative. Or au XVIII^e^ siècle l'unité sera trouvée, ou plutôt un

échange aura été accompli, — la qualité de cette humeur froide et noire étant devenue la coloration majeure du délire, sa valeur propre en face de la manie, de la démence, et de la frénésie, le principe essentiel de sa cohésion. Et tandis que Boerhaave ne définit encore la mélancolie que comme « un délire long, opiniâtre et sans fièvre, pendant lequel le malade est toujours occupé d'une seule et même pensée[25] », Dufour, quelques années plus tard, fait porter tout le poids de sa définition sur la « crainte et la tristesse », qui sont chargées d'expliquer maintenant le caractère partiel du délire : « D'où vient que les mélancoliques aiment la solitude et fuient la compagnie ; ce qui les rend plus attachés à l'objet de leur délire ou à leur passion dominante, quelle qu'elle soit, tandis qu'ils paraissent indifférents pour tout le reste[26]. » La fixation du concept ne s'est pas faite par une rigueur nouvelle dans l'observation, ni par une découverte dans le domaine des causes, mais par une transmission qualitative allant d'une cause impliquée dans la désignation à une perception significative dans les effets.

Longtemps — jusqu'au début du XVII^e siècle — le débat sur la mélancolie resta pris dans la tradition des quatre humeurs et de leurs qualités essentielles : qualités stables appartenant en propre à une substance, laquelle seule peut être considérée comme cause. Pour Fernel, l'humeur mélancolique, apparentée à la Terre et à l'Automne est un suc « épais en consistance, froid et sec en son tempérament[27] ». Mais dans la première moitié du siècle, toute une discussion s'organise à propos de l'origine de la mélancolie[28] : faut-il nécessairement avoir un tempérament mélancolique pour être atteint de mélancolie ? L'humeur mélancolique est-elle toujours froide et sèche ; n'arrive-t-il jamais qu'elle soit chaude, ou humide ? Est-ce plutôt la substance qui agit ou les qualités qui se communiquent ? On peut résumer de la manière suivante ce qui a été acquis au cours de ce long débat :

1° La causalité des substances est de plus en plus souvent remplacée par un cheminement des qualités, qui, sans le secours d'aucun support, se

transmettent immédiatement du corps à l'âme, de l'humeur aux idées, des organes à la conduite. Ainsi la meilleure preuve pour l'Apologiste de Duncan que le suc mélancolique provoque la mélancolie, c'est qu'on trouve en lui les qualités mêmes de la maladie : « Le suc mélancolique a bien mieux les conditions nécessaires à produire la mélancolie que vos colères brûlées ; puisque par sa froideur, il diminue la quantité des esprits ; par sa sécheresse, il les rend capables de conserver longtemps l'espèce d'une forte et opiniâtre imagination ; et par sa noirceur, il les prive de leur clarté et subtilité naturelle[29]. »

2° Il y a, outre cette mécanique des qualités, une dynamique qui analyse en chacune la force qui s'y trouve enfermée. C'est ainsi que le froid et la sécheresse peuvent entrer en conflit avec le tempérament, et de cette opposition vont naître des signes de mélancolie d'autant plus violents qu'il y a lutte : la force qui l'emporte et traîne avec elle toutes celles qui lui résistent. Ainsi les femmes, que leur nature porte peu à la mélancolie, y tombent avec d'autant plus de gravité : « Elles en sont plus cruellement traitées et violemment agitées, parce que la mélancolie étant plus opposée à leur tempérament elle les éloigne davantage de leur constitution naturelle[30]. »

3° Mais c'est quelquefois à l'intérieur même d'une qualité que le conflit vient à naître. Une qualité peut s'altérer elle-même dans son développement et devenir le contraire de ce qu'elle était. Ainsi quand « les entrailles s'échauffent, que tout rôtit dedans le corps… que tous les sucs se brûlent », alors tout cet embrasement peut retomber en froide mélancolie — produisant « presque la même chose que fait l'affluence de la cire dans un flambeau renversé… Ce refroidissement du corps est l'effet ordinaire qui suit les chaleurs immodérées lorsqu'elles ont jeté et épuisé leur vigueur[31] ». Il y a une sorte de dialectique de la qualité, qui, libre de toute contrainte substantielle, de toute assignation primitive, chemine à travers renversements et contradictions.

4° Enfin les qualités peuvent être modifiées par les accidents, les circonstances, les conditions de la vie ; de telle sorte qu'un être qui est sec et froid peut devenir chaud et humide, si sa manière de vivre l'y incline ; ainsi arrive-t-il aux femmes : elles « demeurent dans l'oisiveté, leur corps est moins transpirable (que celui des hommes), la chaleur, les esprits et les humeurs demeurent au-dedans[32] ».

Ainsi libérées du support substantiel où elles étaient restées prisonnières, les qualités vont pouvoir jouer un rôle organisateur et intégrant dans la notion de mélancolie. D'un côté, elles vont découper, parmi les symptômes et les manifestations, un certain profil de la tristesse, de la noirceur, de la lenteur, de l'immobilité. De l'autre, elles vont dessiner un support causal qui sera non plus la physiologie d'une humeur, mais la pathologie d'une idée, d'une crainte, d'une terreur. L'unité morbide n'est pas *définie* à partir des signes observés ni des causes supposées ; mais à mi-chemin, et au-dessus des uns et des autres, elle est *perçue* comme une certaine cohérence qualitative, qui a ses lois de transmission, de développement et de transformation. C'est la logique secrète de cette qualité, qui ordonne le devenir de la notion de la mélancolie, non la théorie médicale. Ceci est évident dès les textes de Willis.

Au premier regard, la cohérence des analyses y est assurée au niveau de la réflexion spéculative. L'explication, chez Willis, est tout entière empruntée aux esprits animaux et à leurs propriétés mécaniques. La mélancolie est « une folie sans fièvre ni fureur, accompagnée de crainte et de tristesse ». Dans la mesure où elle est délire — c'est-à-dire rupture essentielle avec la vérité — son origine réside dans un mouvement désordonné des esprits et dans un état défectueux du cerveau ; mais cette crainte, cette inquiétude qui rendent les mélancoliques « tristes et méticuleux », peut-on les expliquer par les seuls mouvements ? Peut-il y avoir une mécanique de la crainte et une circulation des esprits qui soit propre à la tristesse ? C'est une évidence pour Descartes ; ce n'en est plus une déjà pour Willis. La mélancolie ne peut pas être traitée comme une paralysie,

une apoplexie, un vertige ou une convulsion. Au fond, on ne peut même pas l'analyser comme une simple démence, bien que le délire mélancolique suppose un même désordre dans le mouvement des esprits ; les troubles de la mécanique expliquent bien le délire — cette erreur commune à toute folie, démence ou mélancolie — mais non la qualité propre au délire, la couleur de tristesse et de crainte qui en rendent le paysage singulier. Il faut entrer dans le secret des diathèses[33]. Au demeurant, ce sont ces qualités essentielles, cachées dans le grain même de la matière subtile, qui rendent compte des mouvements paradoxaux des esprits.

Dans la mélancolie, les esprits sont emportés par une agitation, mais une agitation faible, sans pouvoir ni violence : sorte de bousculade impuissante, qui ne suit pas les chemins tracés, ni les voies ouvertes *(aperta opercula)*, mais traverse la matière cérébrale en créant des pores sans cesse nouveaux ; pourtant les esprits ne s'égarent pas bien loin sur les chemins qu'ils tracent ; très tôt leur agitation s'alanguit, leur force s'épuise et le mouvement s'arrête : « *non longe perveniunt*[34] ». Ainsi un pareil trouble, commun à tous les délires, ne peut produire à la surface du corps ni ces mouvements violents, ni ces cris qu'on observe dans la manie et dans la frénésie ; la mélancolie ne parvient jamais à la fureur ; folie aux limites de son impuissance. Ce paradoxe tient aux altérations secrètes des esprits. D'ordinaire, ils ont la rapidité quasi immédiate et la transparence absolue des rayons lumineux ; mais dans la mélancolie, ils se chargent de nuit ; ils deviennent « obscurs, opaques, ténébreux » ; et les images des choses qu'ils portent au cerveau et à l'esprit sont voilées « d'ombre et de ténèbres[35] ». Les voilà alourdis et plus proches d'une obscure vapeur chimique que de la pure lumière. Vapeur chimique qui serait de nature acide, plutôt que sulfureuse ou alcoolique : car dans les vapeurs acides les particules sont mobiles, et même incapables de repos, mais leur activité est faible, sans portée ; quand on les distille, il ne reste plus dans l'alambic qu'un phlegme insipide. Les vapeurs acides n'ont-elles pas les propriétés mêmes de la mélancolie, alors que

les vapeurs alcooliques, toujours prêtes à s'enflammer, font songer davantage à la frénésie, les vapeurs sulfureuses à la manie, puisqu'elles sont agitées d'un mouvement violent et continu ? Si donc il fallait chercher « la raison formelle et les causes » de la mélancolie, ce serait du côté des vapeurs qui montent du sang dans le cerveau et qui auraient dégénéré en une vapeur acide et corrosive[36]. En apparence, c'est toute une mélancolie des esprits, toute une chimie des humeurs qui guide l'analyse de Willis ; mais, en fait, le fil directeur est surtout donné par les qualités immédiates du mal mélancolique : un désordre impuissant, et puis cette ombre sur l'esprit avec cette âpreté acide qui vient à corroder le cœur et la pensée. La chimie des acides n'est pas l'explication des symptômes ; c'est une option qualitative : toute une phénoménologie de l'expérience mélancolique.

Quelque soixante-dix ans plus tard, les esprits animaux ont perdu leur prestige scientifique. C'est aux éléments liquides et solides du corps qu'on demande le secret des maladies. Le *Dictionnaire universel de médecine,* publié par James en Angleterre, propose à l'article Manie, une étiologie comparée de cette maladie et de la mélancolie : « Il est évident que le cerveau est le siège de toutes les maladies de cette espèce… C'est là que le Créateur a fixé, quoique d'une manière qui est inconcevable, le séjour de l'âme, l'esprit, le génie, l'imagination, la mémoire et toutes les sensations… Toutes ces nobles fonctions seront changées, dépravées, diminuées et totalement détruites, si le sang et les humeurs venant à pécher en qualité et en quantité ne sont plus portés au cerveau d'une manière uniforme et tempérée, y circulent avec violence et impétuosité, ou s'y meuvent lentement, difficilement, ou languissement[37]. » C'est ce cours languissant, ces vaisseaux encombrés, ce sang lourd et chargé que le cœur peine à répartir dans l'organisme, et qui fait difficulté pour pénétrer dans les artérioles si fines du cerveau, où la circulation doit être bien rapide pour maintenir le mouvement de la pensée, c'est tout cet embarras fâcheux qui explique la mélancolie. Pesanteur, lourdeur, encombrement, voilà encore les

qualités primitives qui guident l'analyse. L'explication s'effectue comme un transfert vers l'organisme, des qualités perçues dans l'allure, la conduite, et les propos du malade. On va de l'appréhension qualitative à l'explication supposée. Mais c'est cette appréhension qui ne cesse de prévaloir, et l'emporte toujours sur la cohérence théorique. Chez Lorry, les deux grandes formes d'explication médicale par les solides et par les fluides se juxtaposent et, finissant par se recouper, permettent de distinguer deux sortes de mélancolie. Celle qui trouve son origine dans les solides est la mélancolie nerveuse : une sensation particulièrement forte ébranle les fibres qui la reçoivent ; par contrecoup la tension augmente dans les autres fibres qui deviennent à la fois plus rigides et susceptibles de vibrer davantage. Mais que la sensation se fasse plus forte encore : alors la tension devient telle dans les autres fibres qu'elles deviennent incapables de vibrer ; tel est l'état de rigidité que le cours du sang en est arrêté et les esprits animaux immobilisés. La mélancolie s'est installée. Dans l'autre forme de maladie, la « forme liquide », les humeurs se trouvent imprégnées d'atrabile ; elles deviennent plus épaisses ; chargé de ces humeurs, le sang s'appesantit, et stagne dans les méninges au point de comprimer les organes principaux du système nerveux. On retrouve alors la rigidité de la fibre ; mais elle n'est plus en ce cas qu'une conséquence d'un phénomène humoral. Lorry distingue deux mélancolies ; en fait c'est le même ensemble de qualités, assurant à la mélancolie son unité réelle, qu'il fait entrer successivement dans deux systèmes explicatifs. Seul l'édifice théorique s'est dédoublé. Le fond qualitatif d'expérience demeure le même.

Unité symbolique formée par la langueur des fluides, par l'obscurcissement des esprits animaux et l'ombre crépusculaire qu'ils répandent sur les images des choses, par la viscosité d'un sang qui se traîne difficilement dans les vaisseaux, par l'épaississement de vapeurs devenues noirâtres, délétères et âcres, par des fonctions viscérales, qui se trouvent ralenties et comme engluées — cette unité

plus sensible que conceptuelle ou théorique, donne à la mélancolie le chiffre qui lui est propre.

C'est ce travail, beaucoup plus qu'une observation fidèle, qui réorganise l'ensemble des signes et le mode d'apparition de la mélancolie. Le thème du délire partiel disparaît de plus en plus comme symptôme majeur des mélancoliques au profit de données qualitatives comme la tristesse, l'amertume, le goût de la solitude, l'immobilité. À la fin du XVIII[e] siècle, on classera facilement comme mélancolie des folies sans délire, mais caractérisées par l'inertie, par le désespoir, par une sorte de stupeur morne[38]. Et déjà dans le *Dictionnaire* de James, il est question d'une mélancolie apoplectique, sans idée délirante, dans laquelle les malades « ne veulent point sortir du lit ; … debout ils ne marchent que lorsqu'ils sont contraints par leurs amis ou par ceux qui les servent ; ils n'évitent point les hommes ; mais ils semblent ne faire aucune attention à ce qu'on leur dit, ils ne répondent point[39] ». Si dans ce cas, l'immobilité et le silence l'emportent et déterminent le diagnostic de mélancolie, il est des sujets chez qui on n'observe qu'amertume, langueur, et goût de l'isolement ; leur agitation même ne doit pas faire illusion, ni autoriser un hâtif jugement de manie ; il s'agit bien chez ces malades d'une mélancolie, car « ils évitent la compagnie, aiment les lieux solitaires et errent sans savoir où ils vont ; ils ont la couleur jaunâtre, la langue sèche comme quelqu'un qui serait fort altéré, les yeux secs, creux, jamais humectés de larmes ; tout le corps sec et brûlé, et le visage sombre et couvert d'horreur et de tristesse[40] ».

*

Les analyses de la manie et leur évolution au cours de l'âge classique obéissent à un même principe de cohérence.

Willis oppose terme à terme manie et mélancolie. L'esprit du mélancolique est tout entier occupé par la réflexion, de telle sorte que l'imagination demeure dans le loisir et le repos ; chez le maniaque au contraire, fantaisie et

imagination sont occupées par un flux perpétuel de pensées impétueuses. Alors que l'esprit du mélancolique se fixe sur un seul objet, lui imposant, mais à lui seul, des proportions déraisonnables, la manie déforme concepts et notions ; ou bien ils perdent leur congruence, ou bien leur valeur représentative est faussée ; de toute façon, l'ensemble de la pensée est atteint dans son rapport essentiel à la vérité. La mélancolie enfin est toujours accompagnée de tristesse et de peur ; chez le maniaque au contraire, audace et fureur. Qu'il s'agisse de manie ou de mélancolie, la cause du mal est toujours dans le mouvement des esprits animaux. Mais ce mouvement est bien particulier dans la manie : il est continu, violent, toujours capable de percer de nouveaux pores dans la matière cérébrale, et il forme comme le support matériel des pensées incohérentes, des gestes explosifs, des paroles ininterrompues qui trahissent la manie. Toute cette pernicieuse mobilité, n'est-ce pas celle de l'eau infernale, faite de liqueur sulfureuse, ces *aquae stygiae, ex nitro, vitriolo, antimonio, arsenico, et similibus exstillatae* : les particules y sont dans un mouvement perpétuel ; elles sont capables de provoquer dans toute matière de nouveaux pores et de nouveaux canaux ; et elles ont assez de force pour se répandre au loin, exactement comme les esprits maniaques qui sont capables de faire entrer en agitation toutes les parties du corps. L'eau infernale recueille dans le secret de ses mouvements toutes les images dans lesquelles la manie prend sa forme concrète. Elle en constitue, d'une manière indissociable, à la fois le mythe chimique et comme la vérité dynamique.

Dans le cours du XVIII^e^ siècle, l'image, avec toutes ses implications mécaniques et métaphysiques d'esprits animaux dans les canaux des nerfs, est fréquemment remplacée par l'image, plus strictement physique mais de valeur plus symbolique encore, d'une tension à laquelle seraient soumis, nerfs, vaisseaux et tout le système des fibres organiques. La manie est alors une tension des fibres portée à son paroxysme, le maniaque une sorte d'instrument dont les cordes, par l'effet d'une traction exagérée, se mettraient à vibrer à

l'excitation la plus lointaine et la plus fragile. Le délire maniaque consiste en une vibration continue de la sensibilité. À travers cette image, les différences avec la mélancolie se précisent et s'organisent en une antithèse rigoureuse : le mélancolique n'est plus capable d'entrer en résonance avec le monde extérieur, parce que ses fibres sont détendues, ou qu'elles ont été immobilisées par une tension trop grande (on voit comment la mécanique des tensions explique aussi bien l'immobilité mélancolique que l'agitation maniaque) : seules quelques fibres résonnent dans le mélancolique, ce sont celles qui correspondent au point précis de son délire. Au contraire, le maniaque vibre à toute sollicitation, son délire est universel ; les excitations ne viennent pas se perdre dans l'épaisseur de son immobilité comme chez le mélancolique ; quand son organisme les restitue, elles ont été multipliées, comme si les maniaques avaient accumulé dans la tension de leurs fibres une énergie supplémentaire. C'est cela même d'ailleurs qui les rend à leur tour insensibles, non pas de l'insensibilité somnolente des mélancoliques, mais d'une insensibilité toute tendue de vibrations intérieures ; c'est pourquoi sans doute « ils ne craignent ni le froid, ni le chaud, ils déchirent leurs habits, ils se couchent tout nus dans le fort de l'hiver sans se refroidir ». C'est pourquoi aussi ils substituent au monde réel, qui pourtant les sollicite sans cesse, le monde irréel et chimérique de leur délire : « Les symptômes essentiels de la manie viennent de ce que les objets ne se présentent pas aux malades tels qu'ils sont en effet[41]. » Le délire des maniaques n'est pas déterminé par un vice particulier du jugement ; il constitue un défaut dans la transmission des impressions sensibles au cerveau, un trouble de l'information. Dans la psychologie de la folie, la vieille idée de la vérité comme « conformité de la pensée aux choses » se transpose dans la métaphore d'une résonance, d'une sorte de fidélité musicale de la fibre aux sensations qui la font vibrer.

Ce thème de la tension maniaque se développe, en dehors d'une médecine des solides, dans des intuitions plus qualitatives encore. La rigidité des fibres

chez le maniaque appartient toujours à un paysage sec ; la manie s'accompagne régulièrement d'un épuisement des humeurs, et d'une aridité générale dans tout l'organisme. L'essence de la manie est désertique, sablonneuse. Bonet, en son *Sepulchretum* assure que les cerveaux des maniaques, tels qu'il a pu les observer, lui étaient toujours apparus en état de sécheresse, de dureté et de friabilité[42]. Plus tard, Albrecht von Haller trouvera lui aussi que le cerveau du maniaque est dur, sec et cassant[43]. Menuret rappelle une observation de Forestier qui montre clairement qu'une trop grande déperdition d'humeur, en asséchant les vaisseaux et les fibres, peut provoquer un état de manie ; il s'agissait d'un jeune homme qui « ayant épousé une femme dans l'été, devint maniaque par le commerce excessif qu'il eut avec elle ».

Ce que d'autres imaginent ou supposent, ce qu'ils voient dans une quasi-perception, Dufour l'a constaté, mesuré, dénombré. Il a, au cours d'une autopsie, prélevé une partie de la substance médullaire du cerveau chez un sujet mort en état de manie ; il en a découpé « un cube de six lignes en tous sens » dont le poids est de 3 j. g. III, alors que le même volume prélevé sur un cerveau ordinaire pèse 3 j. g. V : « Cette inégalité de poids qui paraît d'abord de peu de conséquence n'est plus si petite si l'on fait attention que la différence spécifique qui se trouve entre la masse totale du cerveau d'un fou et de celui d'un homme qui ne l'est pas, est d'environ 7 gros de moins dans l'adulte où toute la masse entière du cerveau pèse ordinairement trois livres[44]. » Le dessèchement et la légèreté maniaques se manifestent sur la balance même.

Cette sécheresse interne et cette chaleur ne sont-elles pas prouvées de surcroît par l'aisance avec laquelle les maniaques supportent les plus grands froids ? Il est établi qu'on en a vu se promener nus dans la neige[45], qu'il n'est pas besoin de les chauffer quand on les enferme à l'asile[46], qu'on peut même les guérir par le froid. Depuis Van Helmont, on pratique volontiers l'immersion des maniaques dans l'eau glacée, et Menuret assure avoir connu une personne maniaque qui, s'échappant d'une prison où elle était retenue, « fit plusieurs

lieues avec une pluie violente sans chapeau et presque sans habit, et qui recouvra par ce moyen une santé parfaite[47]. » Montchau qui a guéri un maniaque en lui faisant « jeter dessus, du plus haut qu'il fut possible, de l'eau à la glace » ne s'étonne pas d'un résultat si favorable ; il rassemble, pour l'expliquer, tous les thèmes de l'échauffement organique qui se sont succédé et entrecroisés depuis le XVII^e siècle : « Doit-on être surpris que l'eau et la glace aient produit une guérison si prompte et si parfaite dans un temps où le sang bouillonnant, la bile en fureur, et toutes les liqueurs mutinées portaient partout le trouble et l'irritation » ; par l'impression du froid « les vaisseaux se contractèrent avec plus de violence, et se dégagèrent des liqueurs qui les engorgeaient ; l'irritation des parties solides causée par la chaleur extrême des liqueurs qu'il contenait cessa, et les nerfs se relâchant, le cours des esprits qui se portaient irrégulièrement d'un côté et d'autre se rétablit dans son état naturel[48] ».

Le monde de la mélancolie était humide, lourd et froid ; celui de la manie est sec, ardent, fait à la fois de violence et de fragilité ; un monde qu'une chaleur non sensible, mais partout manifestée, rend aride, friable, et toujours prêt à s'assouplir sous l'effet d'une fraîcheur humide. Dans le développement de toutes ces simplifications qualitatives, la manie prend à la fois son ampleur et son unité. Elle est restée sans doute ce qu'elle était au début du XVII^e siècle, « fureur sans fièvre » ; mais au-delà de ces deux caractères qui n'étaient encore que *signalétiques*, s'est développé un thème *perceptif* qui a été l'organisateur réel du tableau clinique. Lorsque les mythes explicatifs se seront effacés, et que n'auront plus cours les humeurs, les esprits, les solides, les fluides, il ne restera plus que le schéma de cohérence de qualités qui ne seront même plus nommées ; et ce que cette dynamique de la chaleur et du mouvement a lentement groupé en une constellation caractéristique de la manie, on l'observera maintenant comme un complexe naturel, comme une vérité immédiate de l'observation psychologique. Ce qu'on avait perçu comme

chaleur, imaginé comme agitation des esprits, rêvé comme tension de la fibre, on va le reconnaître désormais dans la transparence neutralisée des notions psychologiques : vivacité exagérée des impressions internes, rapidité dans l'association des idées, inattention au monde extérieur. La description de De La Rive a déjà cette limpidité : « Les objets extérieurs ne produisent pas sur l'esprit des malades la même impression que sur celui d'un homme sain ; ces impressions sont faibles et il y fait rarement attention ; son esprit est presque totalement absorbé par la vivacité des idées que produit l'état dérangé de son cerveau. Ces idées ont un degré de vivacité tel que le malade croit qu'elles représentent des objets réels et juge en conséquence[49]. » Mais il ne faut pas oublier que cette structure psychologique de la manie, telle qu'elle affleure à la fin du XVIII^e^ siècle pour se fixer de façon stable, n'est que le dessin superficiel de toute une organisation profonde, qui, elle, va chavirer et qui s'était développée selon les lois mi-perceptives, mi-imaginaires, d'un monde qualitatif.

Sans doute, tout cet univers de la chaleur et du froid, de l'humidité et de la sécheresse, rappelle à la pensée médicale, à la veille d'accéder au positivisme, dans quel ciel elle a pris naissance. Mais cette charge d'images n'est pas simplement souvenir ; elle est aussi bien travail. Pour former l'expérience positive de la manie ou de la mélancolie, il a fallu, sur un horizon d'images, cette gravitation des qualités attirées les unes vers les autres par tout un système d'appartenances sensibles et affectives. Si la manie, si la mélancolie ont pris désormais le visage que leur reconnaît notre savoir, ce n'est pas que nous ayons appris au cours des siècles, à « ouvrir les yeux » sur ses signes réels ; ce n'est pas que nous ayons purifié jusqu'à la transparence notre perception ; c'est que dans l'expérience de la folie, ces concepts ont été intégrés autour de certains thèmes qualitatifs qui leur ont prêté leur unité, leur ont donné leur cohérence significative, les ont rendus finalement perceptibles. On est passé d'une signalisation notionnelle simple (fureur sans fièvre, idée délirante et fixe) à un champ qualitatif, apparemment moins organisé, plus facile, moins précisément

limité, mais qui seul a pu constituer des unités sensibles, reconnaissables, *réellement présentes* dans l'expérience globale de la folie. L'espace d'observation de ces maladies a été découpé dans des paysages qui leur ont donné obscurément leur style et leur structure. D'un côté, un monde détrempé, quasi diluvien, où l'homme reste sourd, aveugle et endormi à tout ce qui n'est pas sa terreur unique ; un monde simplifié à l'extrême, et démesurément grandi dans un seul de ses détails. De l'autre, un monde ardent et désertique, un monde panique où tout est fuite, désordre, sillage instantané. C'est la rigueur de ces thèmes dans leur forme cosmique — non les approximations d'une prudence observatrice — qui a organisé l'expérience (déjà presque notre expérience) de la manie et de la mélancolie.

*

C'est à Willis, à son esprit d'observation, à la pureté de sa perception médicale qu'on fait honneur de la « découverte » du cycle maniaco-dépressif, disons plutôt de l'alternance manie-mélancolie. Effectivement la démarche de Willis est d'un grand intérêt. Mais en ceci, d'abord : le passage d'une affection à l'autre n'est pas perçu comme un fait d'observation dont il s'agirait de découvrir, par la suite, l'explication ; mais plutôt comme la conséquence d'une affinité profonde qui est de » l'ordre de leur nature secrète. Willis ne cite pas un seul cas d'alternance qu'il ait eu l'occasion d'observer ; ce qu'il a déchiffré d'abord, c'est une parenté intérieure qui entraîne d'étranges métamorphoses : « Après la mélancolie, il faut traiter de la manie qui a avec elle tant d'affinités que ces affections se changent souvent l'une dans l'autre » : il arrive en effet à la diathèse mélancolique, si elle s'aggrave, de devenir fureur ; la fureur au contraire lorsqu'elle décroît, qu'elle perd de sa force, et vient à entrer en repos, tourne à la diathèse atrabilaire[50]. Pour un empirisme rigoureux, il y aurait là deux maladies conjointes, ou encore deux symptômes successifs d'une seule et même maladie. En fait, Willis ne pose le problème ni en termes de symptômes,

ni en termes de maladie ; il y cherche seulement le lien de deux états dans la dynamique des esprits animaux. Chez le mélancolique, on s'en souvient, les esprits étaient sombres et obscurs ; ils projetaient leurs ténèbres contre lès images des choses et formaient, dans la lumière de l'âme, comme la montée d'une ombre ; dans la manie au contraire, les esprits s'agitent dans un pétillement perpétuel ; ils sont portés par un mouvement irrégulier, toujours recommencé ; un mouvement qui ronge et consume, et même sans fièvre, fait rayonner sa chaleur. De la manie à la mélancolie, l'affinité est évidente : ce n'est pas l'affinité de symptômes qui s'enchaînent dans l'expérience : c'est l'affinité, autrement forte, et combien plus évidente dans les paysages de l'imagination, qui noue, en un même feu, la fumée et la flamme. « Si on peut dire que dans la mélancolie, le cerveau et les esprits animaux sont obscurcis par une fumée et quelque épaisse vapeur, la manie semble allumer une sorte d'incendie ouvert par elles[51]. » La flamme dans son vif mouvement dissipe la fumée ; mais celle-ci, quand elle retombe, étouffe la flamme et éteint sa clarté. L'unité de la manie et de la mélancolie, n'est pas, pour Willis, une maladie : c'est un feu secret en qui luttent flammes et fumée, c'est l'élément porteur de cette lumière et de cette ombre.

Aucun des médecins du XVIII^e^ siècle, ou presque, n'ignore la proximité de la manie et de la mélancolie. Plusieurs pourtant refusent de reconnaître ici et là deux manifestations d'une seule et même maladie[52]. Beaucoup constatent une succession sans percevoir une unité symptomatique. Sydenham préfère diviser le domaine de la manie elle-même : d'un côté la manie ordinaire — due à « un sang trop exalté et trop vif » ; — de l'autre une manie qui, en règle générale, « dégénère en stupidité ». Celle-ci « vient de la faiblesse du sang qu'une trop longue fermentation a privé de ses parties les plus spiritueuses[53] ». Plus souvent encore on admet que la succession de la manie et de la mélancolie est un phénomène soit de métamorphose, soit de lointaine causalité. Pour Lieutaud une mélancolie qui dure longtemps et s'exaspère dans son délire, perd ses

symptômes traditionnels et prend une étrange ressemblance avec la manie : « Le dernier degré de la mélancolie a beaucoup d'affinités avec la manie[54]. » Mais le statut de cette analogie n'est pas élaboré. Pour Dufour, le lien est plus relâché encore : il s'agit d'un enchaînement causal lointain : la mélancolie pouvant provoquer la manie, au même titre que « les vers dans les sinus frontaux, ou des vaisseaux dilatés ou variqueux[55] ». Sans le support d'une image, aucune observation ne parvient à transformer un constat de succession en une structure symptomatique à la fois précise et essentielle.

Sans doute, l'image de la flamme et de la fumée disparaît chez les successeurs de Willis ; mais c'est encore à l'intérieur des images que le travail organisateur s'accomplit — images de plus en plus fonctionnelles, de mieux en mieux insérées dans les grands thèmes physiologiques de la circulation et de réchauffement, de plus en plus éloignées des figures cosmiques auxquelles Willis les empruntait. Chez Boerhaave et son commentateur Van Swieten, la manie forme tout naturellement le degré supérieur de la mélancolie — non pas seulement par suite d'une métamorphose fréquente, mais par l'effet d'un enchaînement dynamique nécessaire : le liquide cérébral, qui stagne chez l'atrabilaire, entre en agitation au bout d'un certain temps, car la bile noire qui engorge les viscères devient, par son immobilité même, « plus âcre et plus maligne » ; il se forme en elle des éléments plus acides et plus fins qui, transportés au cerveau par le sang, provoquent alors la grande agitation des maniaques. La manie ne se distingue donc de la mélancolie que par une différence de degré : elle en est la suite naturelle, elle naît des mêmes causes, et d'ordinaire se laisse soigner par les mêmes remèdes[56]. Pour Hoffmann l'unité de la manie et de la mélancolie est un effet naturel des lois du mouvement et du choc ; mais ce qui est mécanique pure au niveau des principes devient dialectique dans le développement de la vie et de la maladie. La mélancolie, en effet, se caractérise par l'immobilité ; c'est-à-dire que le sang épaissi congestionne le cerveau où il s'engorge ; là où il devrait circuler, il tend à

s'arrêter, immobilisé dans sa lourdeur. Mais si la lourdeur ralentit le mouvement, elle rend en même temps le choc plus violent au moment où il se produit ; le cerveau, les vaisseaux dont il est traversé, sa substance même, heurtés avec plus de force, tendent à résister davantage, donc à se durcir, et par ce durcissement le sang alourdi est renvoyé avec plus de vigueur ; son mouvement augmente, il est bientôt pris de cette agitation qui caractérise la manie[57]. On est donc passé tout naturellement de l'image d'un engorgement immobile à celles de la sécheresse, de la dureté, du mouvement vif, et ceci par un enchaînement où les principes de la mécanique classique sont, à chaque instant, infléchis, déviés, faussés par la fidélité à des thèmes imaginaires, qui sont les véritables organisateurs de cette unité fonctionnelle.

Par la suite d'autres images viendront s'ajouter ; mais elles n'auront plus de rôle constituant ; elles fonctionneront seulement comme autant de variations interprétatives sur le thème d'une unité désormais acquise. Témoin par exemple l'explication que propose Spengler de l'alternance entre manie et mélancolie ; il en emprunte le principe au modèle de la pile électrique. Il y aurait d'abord concentration de la puissance nerveuse et de son fluide dans telle ou telle région du système ; seul ce secteur est excité, tout le reste est en état de sommeil : c'est la phase mélancolique. Mais quand elle arrive à un certain degré d'intensité, cette charge locale se répand brusquement dans tout le système qu'elle agite avec violence pendant un certain temps, jusqu'à ce que la décharge soit complète ; c'est l'épisode maniaque[58]. À ce niveau d'élaboration, l'image est trop complexe et trop complète, elle est empruntée à un modèle trop lointain pour avoir un rôle d'organisation dans la perception de l'unité pathologique. Elle est appelée au contraire par cette perception, qui, elle, repose à son tour sur des images unifiantes, mais bien plus élémentaires.

Ce sont elles qui sont secrètement présentes dans le texte du *Dictionnaire* de James, l'un des premiers où le cycle maniaco-dépressif soit donné comme vérité d'observation, comme unité aisément lisible pour une perception libérée. « Il

est absolument nécessaire de réduire la mélancolie et la manie à une seule espèce de maladie, et conséquemment de les examiner d'un seul coup d'œil, car nous trouvons par nos expériences et nos observations journalières qu'elles ont l'une et l'autre la même origine et la même cause… Les observations les plus exactes et l'expérience de tous les jours confirment la même chose, car nous voyons que les mélancoliques, surtout ceux en qui cette disposition est invétérée, deviennent facilement maniaques, et lorsque la manie cesse, la mélancolie recommence, en sorte qu'il y a passage et retour de l'une à l'autre selon certaines périodes[59]. » Ce qui s'est constitué, au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, sous l'effet du travail des images, c'est donc une structure perceptive, et non pas un système conceptuel ou même un ensemble symptomatique. La preuve en est que, tout comme dans une perception, des glissements qualitatifs pourront se faire sans que soit altérée la figure d'ensemble. Ainsi Cullen découvrira dans la manie, comme dans la mélancolie, « un objet principal du délire »[60] — et, inversement, attribuera la mélancolie à « un tissu plus sec et plus ferme de la substance médullaire du cerveau[61] ».

L'essentiel c'est que le travail ne s'est pas fait de l'observation à la construction d'images explicatives ; que tout au contraire les images ont assuré le rôle initial de synthèse, que leur force organisatrice a rendu possible une structure de perception, où finalement les symptômes pourront prendre leur valeur significative, et s'organiser comme présence visible de la vérité.

III. HYSTÉRIE ET HYPOCHONDRIE

Deux problèmes se posent à leur sujet.

1° Dans quelle mesure est-il légitime de les traiter comme des maladies mentales, ou du moins comme des formes de la folie ?

2° A-t-on le droit de les traiter ensemble, comme si elles formaient un couple virtuel, semblable à celui constitué très tôt par la manie et par la

mélancolie ?

Un coup d'œil sur les classifications suffit à convaincre ; l'hypochondrie ne figure pas toujours à côté de la démence et de la manie ; l'hystérie n'y prend place que très rarement. Plater ne parle ni de l'une ni de l'autre parmi les lésions des sens ; et à la fin de l'âge classique, Cullen les classera encore dans une catégorie autre que celle des vésanies : l'hypochondrie dans les « adynamies ou maladies qui consistent dans une faiblesse ou perte du mouvement dans les fonctions vitales ou animales » ; l'hystérie parmi « les affections spasmodiques des fonctions naturelles[62] ».

De plus, il est rare, dans les tableaux nosographiques, que ces deux maladies soient groupées dans un voisinage logique, ou même rapprochées sous la forme d'une opposition. Sauvages classe l'hypochondrie parmi les hallucinations — « hallucinations qui ne roulent que sur la santé » — l'hystérie parmi les formes de la convulsion[63]. Linné utilise la même répartition[64]. Ne sont-ils pas fidèles l'un et l'autre à l'enseignement de Willis qui avait étudié l'hystérie dans son livre *De Morbis convulsivis,* et l'hypochondrie dans la partie du *De Anima brutorum* qui traitait des maladies de la tête, en lui donnant le nom de *Passio colica* ? Il s'agit en effet de deux maladies bien différentes : dans un cas, les esprits surchauffés sont soumis à une poussée réciproque qui pourrait faire croire qu'ils explosent, — suscitant de ces mouvements irréguliers ou préternaturels, dont la figure insensée forme la convulsion hystérique. Au contraire, dans la *passio colica,* les esprits se trouvent irrités à cause d'une matière qui leur est hostile et mal appropriée *(infesta et improportionata)* ; ils provoquent alors des troubles, des irritations, des *corrugationes* dans les fibres sensibles. Willis conseille donc de ne pas se laisser surprendre par certaines analogies de symptômes : certes, on a vu des convulsions produire des douleurs comme si le mouvement violent de l'hystérie pouvait provoquer les souffrances de l'hypochondrie. Mais les ressemblances sont trompeuses. *Mon eadem sed nonnihil diversa materies est*[65].

Mais sous ces distinctions constantes des nosographes un lent travail est en train de s'accomplir qui tend de plus en plus à assimiler hystérie et hypochondrie, comme deux formes d'une seule et même maladie. Richard Blackmore publie en 1725 un *Treatise of spleen and vapours, or hypochondriacal and hysterical affections* ; les deux maladies y sont définies comme deux variétés d'une seule affection — soit une « constitution morbifique des esprits », soit une « disposition à sortir de leurs réservoirs et à se consommer ». Chez Whytt, au milieu du XVIII[e] siècle, l'assimilation est sans défaut ; le système des symptômes est désormais identique : « Un sentiment extraordinaire de froid et de chaleur, les douleurs en différentes parties du corps ; les syncopes et les convulsions vaporeuses ; la catalepsie et le tétanos ; les vents dans l'estomac et les intestins ; un appétit insatiable pour les aliments ; des vomissements de matière noire ; un flux subit et abondant d'urine pâle, limpide ; le marasme ou l'atrophie nerveuse ; l'asthme nerveux ou spasmodique ; la toux nerveuse ; les palpitations du cœur ; les variations du pouls, les maux et les douleurs de tête périodiques ; les vertiges et les étourdissements, la diminution et l'affaiblissement de la vue ; le découragement, l'abattement, la mélancolie ou même la folie ; le cauchemar ou l'incube[66]. »

D'autre part hystérie et hypochondrie rejoignent lentement, au cours de l'âge classique, le domaine des maladies de l'esprit. Mead pouvait encore écrire à propos de l'hypochondrie : *Morbus totius corporis est.* Et il faut redonner sa juste valeur au texte de Willis sur l'hystérie : « Parmi les maladies des femmes, la passion hystérique jouit d'une renommée si mauvaise qu'à la manière des *semi-damnati* elle a à porter les fautes de nombreuses autres affections ; si une maladie de nature inconnue et d'origine cachée se produit chez une femme de telle manière que sa cause échappe, et que l'indication thérapeutique est incertaine, aussitôt nous accusons la mauvaise influence de l'utérus qui, la plupart du temps, n'est pas responsable, et à propos d'un symptôme inhabituel, nous déclarons qu'il se cache quelque chose d'hystérique, et lui qui a été si

souvent le subterfuge de tant d'ignorance nous le prenons comme objet de nos soins et de nos remèdes[67]. » N'en déplaise aux commentateurs traditionnels de ce texte inévitablement cité dans toute étude sur l'hystérie, il ne signifie pas que Willis se soit douté d'une absence de fondement organique dans les symptômes de la passion hystérique. Il dit seulement, et d'une manière expresse, que la notion d'hystérie recueille tous les fantasmes — non de celui qui est ou se croit malade — mais du médecin ignorant qui feint de savoir. Le fait que l'hystérie soit classée par Willis parmi les maladies de la tête n'indique pas davantage qu'il en fasse un trouble de l'esprit ; mais seulement qu'il en attribue l'origine à une altération dans la nature, l'origine et le tout premier trajet des esprits animaux.

Pourtant, à la fin du XVIII^e^ siècle hypochondrie et hystérie figureront, presque sans problème, aux armes de la maladie mentale. En 1755 Alberti publie à Halle sa dissertation *De morbis imaginariis hypochondriacorum* ; et Lieutaud, tout en définissant l'hypochondrie par le spasme reconnaît que « l'esprit est autant et peut-être plus affecté que le corps ; de là vient que le terme hypochondriaque est presque devenu un nom offensant dont les médecins qui veulent plaire évitent de se servir[68] ». Quant à l'hystérie, Raulin ne lui prête plus de réalité organique, au moins dans sa définition de départ, l'inscrivant d'emblée dans une pathologie de l'imagination : « Cette maladie dans laquelle les femmes inventent, exagèrent et répètent toutes les différentes absurdités dont est capable une imagination déréglée est quelquefois devenue épidémique et contagieuse[69]. »

Il y a donc deux lignes essentielles d'évolution à l'âge classique pour l'hystérie et l'hypochondrie. L'une qui les rapproche jusqu'à la formation d'un concept commun qui sera celui de « maladie des nerfs » ; l'autre qui déplace leur signification, et leur support pathologique traditionnel — suffisamment indiqué par leur nom — et tend à les intégrer peu à peu au domaine des maladies de l'esprit, à côté de la manie et de la mélancolie. Mais cette

intégration ne s'est pas faite, comme pour la manie et la mélancolie, au niveau de qualités primitives, perçues et rêvées dans leurs valeurs imaginaires. C'est à un tout autre type d'intégration qu'on a affaire.

*

Les médecins de l'époque classique ont bien tenté de découvrir les qualités propres à l'hystérie et à l'hypochondrie. Mais ils ne sont jamais parvenus à percevoir cette cohérence, cette cohésion qualitative qui a donné leur profil singulier à la manie et à la mélancolie. Toutes les qualités ont été contradictoirement invoquées, s'annulant les unes les autres, laissant entier le problème de ce que sont dans leur nature profonde ces deux maladies.

Bien souvent l'hystérie a été perçue comme l'effet d'une chaleur interne qui répand à travers tout le corps une effervescence, une ébullition, sans cesse manifestée dans des convulsions, et des spasmes. Cette chaleur n'est-elle pas parente de l'ardeur amoureuse à laquelle l'hystérie est si souvent liée, chez les filles en quête de maris et les jeunes veuves qui ont perdu le leur ? L'hystérie est ardente, par nature ; ses signes renvoient à une image plus aisément qu'à une maladie ; cette image, Jacques Ferrand l'a dessinée au début du XVII^e^ siècle, dans toute sa précision matérielle. En sa *Maladie d'amour ou mélancolie érotique,* il se plaît à reconnaître que les femmes sont plus souvent affolées d'amour que les hommes ; mais avec quel art, elles savent le dissimuler ! « En quoi leur mine est semblable à des alambics gentiment assis sur des tourettes, sans qu'on voie le feu au-dehors, mais si vous regardez au-dessous de l'alambic, et mettez la main sur le cœur des dames, vous trouverez en tous les deux lieux un grand brasier[70]. » Admirable image, par sa pesanteur symbolique, ses surcharges affectives et tout le jeu de ses références imaginaires. Bien longtemps après Ferrand, on retrouvera le thème qualitatif des chaleurs humides pour caractériser les distillations secrètes de l'hystérie, et de l'hypochondrie ; mais l'image s'efface au profit d'un motif plus abstrait. Déjà chez Nicolas Chesneau,

la flamme de l'alambic féminin est bien décolorée : « Je dis que la passion hystérique n'est pas une affection simple, mais qu'on comprend sous ce nom plusieurs maux occasionnés par une vapeur maligne qui s'élève d'une manière quelconque, qui est corrompue et qui éprouve une effervescence extraordinaire[71]. » Pour d'autres, au contraire, la chaleur qui monte des hypochondres est tout à fait sèche : la mélancolie hypochondriaque est une maladie « chaude et sèche », causée par des « humeurs de même qualité[72] ». Mais certains ne perçoivent aucune chaleur, ni dans l'hystérie ni dans l'hypochondrie : la qualité propre à ces maladies, ce serait au contraire la langueur, l'inertie, et une humidité froide propre aux humeurs stagnantes : « Je pense que ces affections (hypochondriaques et hystériques), quand elles ont quelque durée, dépendent de ce que les fibres du cerveau et des nerfs sont relâchées, faibles, sans action ni élasticité ; de ce que le fluide nerveux est appauvri et sans vertu[73]. » Aucun texte sans doute ne témoigne mieux de cette instabilité qualitative de l'hystérie que le livre de George Cheyne, *The English Malady* : la maladie n'y maintient son unité que d'une manière abstraite, ses symptômes sont répartis dans des régions qualitatives différentes et attribués à des mécanismes qui appartiennent en propre à chacune de ces régions. Tout ce qui est spasme, crampe, convulsion, relève d'une pathologie de la chaleur symbolisée par des « particules salines » et par des « vapeurs nuisibles, âcres ou acrimonieuses ». Au contraire tous les signes psychologiques ou organiques de la faiblesse — « abattement, syncopes, inaction de l'esprit, engourdissement léthargique, mélancolie et tristesse » — manifestent un état des fibres devenues trop humides et trop lâches, sans doute sous l'effet d'humeurs froides, visqueuses et épaisses qui obstruent les glandes et les vaisseaux, tant séreux que sanguins. Quant aux paralysies, elles signifient à la fois un refroidissement et une immobilisation des fibres, « une interruption des vibrations », gelées en quelque sorte dans l'inertie générale des solides.

Autant la manie et la mélancolie s'organisaient aisément sur le registre des qualités, autant les phénomènes de l'hystérie et de l'hypochondrie y trouvent difficilement place.

La médecine du mouvement est aussi indécise devant eux, ses analyses aussi instables. Il est bien clair, pour toute perception du moins qui ne refusait pas ses propres images, que la manie s'apparentait à un excès de mobilité ; la mélancolie au contraire à un ralentissement du mouvement. Pour l'hystérie, pour l'hypochondrie aussi, le choix est difficile à faire. Stahl opte plutôt pour un alourdissement du sang, qui devient à la fois si abondant et si épais qu'il n'est plus capable de circuler régulièrement à travers la veine porte ; il a tendance à y stagner, et s'y engorger ; et la crise survient « par l'effort qu'il fait pour se procurer une sortie soit par les parties supérieures soit par les parties inférieures[74] ». Pour Boerhaave au contraire et Van Swieten, le mouvement hystérique est dû à une trop grande mobilité de tous les fluides, qui prennent une telle légèreté, une telle inconsistance qu'ils sont troublés par le moindre mouvement : « Dans les constitutions faibles, explique Van Swieten, le sang se trouve dissous ; à peine se coagule-t-il ; le sérum sera donc sans consistance, sans qualité ; la lymphe ressemblera au sérum et ainsi des autres fluides que fournissent ceux-ci… Par là, il devient probable que la passion hystérique et la maladie hypochondriaque dites sans matière dépendent des dispositions ou de l'état particulier des fibres. » C'est à cette sensibilité, cette mobilité, que l'on doit attribuer les angoisses, les spasmes, les douleurs singulières qu'éprouvent si aisément les « filles qui ont de pâles couleurs, les gens trop livrés à l'étude et à la méditation[75] ». L'hystérie est indifféremment mobile ou immobile, fluide ou lourde, livrée à des vibrations instables ou appesantie par des humeurs stagnantes. On n'est pas parvenu à découvrir le style propre de ses mouvements.

Même imprécision dans les analogies chimiques ; pour Lange, l'hystérie est un produit de fermentation, très précisément de la fermentation « des sels,

poussés dans différentes parties du corps », avec « les humeurs qui s'y trouvent[76] ». Pour d'autres, elle est de nature alcaline. Ettmüller, en revanche, pense que les maux de ce genre s'inscrivent dans une suite de réactions acides ; « la cause prochaine en est la crudité acide de l'estomac ; le chyle étant acide, la qualité du sang devient mauvaise ; il ne fournit plus d'esprits ; la lymphe est acide, la bile sans vertu ; le genre nerveux éprouve de l'irritation, le levain digestif, vicié, est moins volatil et trop acide[77] ». Viridet entreprend de reconstituer à propos des « vapeurs qui nous arrivent » une dialectique des alcalis et des acides, dont les mouvements et les rencontres violentes, dans le cerveau et les nerfs, provoquent les signes de l'hystérie et de l'hypochondrie. Certains esprits animaux, particulièrement déliés, seraient des sels alcalins qui se meuvent avec beaucoup de vitesse et se transforment en vapeurs lorsqu'ils ont atteint trop de ténuité ; mais il y a d'autres vapeurs qui sont des acides volatilisés ; l'éther donne à ceux-là assez de mouvement pour les porter dans le cerveau et dans les nerfs où « venant à rencontrer les alcalis, ils causent des maux infinis[78] ».

Étrange instabilité qualitative de ces maux hystériques et hypochondriaques, étrange confusion de leurs propriétés dynamiques et du secret de leur chimie. Autant la lecture de la manie et de la mélancolie paraissait simple sur l'horizon des qualités, autant le déchiffrement de ces maux semble hésitant. Sans doute, ce paysage imaginaire des qualités, qui fut décisif pour la constitution du couple manie-mélancolie, est-il demeuré secondaire dans l'histoire de l'hystérie et de l'hypochondrie, où il n'a joué probablement que le rôle d'un décor toujours renouvelé. Le cheminement de l'hystérie ne s'est pas fait, comme pour la manie, au travers de qualités obscures du monde réfléchies dans une imagination médicale. L'espace où elle a pris ses mesures est d'une autre nature : c'est celui du corps, dans la cohérence de ses valeurs organiques et de ses valeurs morales.

*

On a l'habitude de faire honneur à Le Pois et à Willis d'avoir libéré l'hystérie des vieux mythes des déplacements utérins. Liebaud, traduisant, ou plutôt adaptant au XVII^e^ siècle, le livre de Marinello, acceptait encore, malgré quelques restrictions, l'idée d'un mouvement spontané de la matrice ; si elle se meut « c'est pour être plus à l'aise ; non qu'elle fasse cela par prudence, commandement ou stimule animal, mais par un instinct naturel, pour conserver la santé et avoir la jouissance de quelque chose de délectable ». Sans doute, on ne lui reconnaît plus la faculté de changer de lieu et de parcourir le corps en l'agitant de soubresauts au gré de son passage, car elle est « étroitement annexée », par son col, par des ligaments, des vaisseaux, par la tunique enfin du péritoine ; et pourtant elle peut changer de place : « La matrice donc, encore qu'elle soit si étroitement attachée aux parties que nous avons décrites qu'elle ne puisse changer de lieu, si est-ce le plus souvent elle change de place, et fait des mouvements assez pétulants et étranges au corps de la femme. Ces mouvements sont divers à savoir ascente, descente, convulsions, vagabond, procidence. Elle monte au foie, rate, diaphragme, estomac, poitrine, cœur, poumon, gosier et tête[79]. » Les médecins de l'âge classique seront à peu près unanimes pour refuser une pareille explication.

Dès le début du XVII^e^ siècle, Le Pois pourra écrire en parlant des convulsions hystériques : *Eorum omnium unum caput esse parentem, idque non per sympathiam, sed per idiopathiam.* Plus précisément, l'origine en est dans une accumulation des fluides vers la partie postérieure du crâne : « Ainsi qu'une rivière résulte du concours de quantité de petits vaisseaux, qui se réunissent pour la former, de même par les sinus qui sont à la surface du cerveau et se terminent à la partie postérieure de la tête, s'amasse le liquide à cause de la position déclive de la tête. La chaleur des parties fait alors que le liquide s'échauffe, atteint l'origine des nerfs...[80] » Willis, à son tour, fait une critique

minutieuse de l'explication utérine : c'est surtout des affections du cerveau et du genre nerveux « que dépendent tous les dérangements et les irrégularités qui arrivent aux mouvements du sang dans cette maladie[81] ». Pourtant toutes ces analyses n'ont pas aboli par là même le thème d'un lien essentiel entre l'hystérie et la matrice. Mais ce lien est autrement conçu : il n'est plus réfléchi comme, la trajectoire d'un déplacement réel à travers le corps, mais comme une sorte de propagation sourde à travers les chemins de l'organisme, et les proximités fonctionnelles. On ne peut pas dire que le siège de la maladie soit devenu le cerveau ni que Willis ait rendu possible une analyse psychologique de l'hystérie. Mais le cerveau joue maintenant le rôle de relais et de distributeur d'un mal dont l'origine est viscérale : la matrice l'occasionne comme tous les autres viscères[82]. Jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle, jusqu'à Pinel, l'utérus et la matrice demeureront présents dans la pathologie de l'hystérie[83], mais grâce à un privilège de diffusion par les humeurs et les nerfs, et non par un prestige particulier de leur nature.

Stahl justifie le parallélisme de l'hystérie et de l'hypochondrie par un curieux rapprochement du flux menstruel et des hémorroïdes. Il explique, dans son analyse des mouvements spasmodiques que le mal hystérique est une douleur assez violente, « accompagnée de tension et de compression, qui se fait sentir principalement sous les hypochondres ». On le nomme mal hypochondriaque quand il attaque les hommes « chez qui la nature fait effort pour se débarrasser de trop de sang par le vomissement ou les hémorroïdes » ; on l'appelle mal hystérique quand il attaque les femmes chez qui « le cours des règles n'est pas tel qu'il doit être. Cependant, il n'y a pas de différence essentielle entre les deux affections[84] ». L'opinion de Hoffmann est toute proche, malgré tant de différences théoriques. La *cause* de l'hystérie est dans la matrice — relâchement et affaiblissement — mais le *siège* du mal est à chercher comme pour l'hypochondrie dans l'estomac et dans l'intestin ; le sang et les humeurs vitales se mettent à stagner « dans les tuniques membraneuses et nerveuses des

intestins » ; il s'ensuit des troubles de l'estomac, qui de là se répandent dans tout le corps. Au centre même de l'organisme, l'estomac sert de relais et diffuse les maux qui viennent des cavités intérieures et souterraines du corps : « Il n'est pas douteux que les affections spasmodiques qu'éprouvent les hypochondriaques et les hystériques n'aient leur siège dans les parties nerveuses et surtout dans les membranes de l'estomac et des intestins d'où elles sont communiquées par le nerf intercostal à la tête, à la poitrine, aux reins, au foie, et à tous les organes principaux du corps[85]. »

Le rôle que Hoffmann fait jouer aux intestins, à l'estomac, au nerf intercostal est significatif de la manière dont le problème est posé à l'âge classique. Il ne s'agit pas tellement d'échapper à la vieille localisation utérine, mais de découvrir le principe et les voies de cheminement d'un mal divers, polymorphe et ainsi dispersé à travers le corps. Il faut rendre compte d'un mal qui peut atteindre aussi bien la tête que les jambes, se traduire par une paralysie ou par des mouvements désordonnés, qui peut entraîner la catalepsie ou l'insomnie, bref un mal qui parcourt l'espace corporel avec une telle rapidité et grâce à de telles ruses qu'il est virtuellement présent à travers le corps entier.

Inutile d'insister sur le changement d'horizon médical qui s'est effectué depuis Marinello jusqu'à Hoffmann. Rien ne subsiste plus de cette fameuse mobilité prêtée à l'utérus, qui avait figuré constamment dans la tradition hippocratique. Rien, sauf peut-être un certain thème qui apparaît d'autant mieux maintenant qu'il n'est plus retenu dans une seule théorie médicale, mais qu'il persiste identique dans la succession des concepts spéculatifs et des schémas de l'explication. Ce thème, c'est celui d'un bouleversement dynamique de l'espace corporel, d'une montée des puissances inférieures, qui trop longtemps contraintes et comme congestionnées, entrent en agitation, se mettent à bouillonner, et finissent par répandre leur désordre — avec ou sans l'intermédiaire du cerveau — dans le corps tout entier. Ce thème est à peu près demeuré immobile, jusqu'au début du XVIII^{e} siècle, malgré la réorganisation

complète des concepts physiologiques. Et, chose étrange, c'est dans le cours du XVIII[e] siècle, sans qu'il y ait eu de bouleversement théorique ou expérimental dans la pathologie, que le thème va brusquement s'altérer, changer de sens — qu'à une dynamique de l'espace corporel va se substituer une morale de la sensibilité. C'est alors, et alors seulement, que les notions d'hystérie et d'hypochondrie vont *virer*, et entrer définitivement dans le monde de la folie.

Il faut tâcher maintenant de restituer l'évolution du thème, dans chacune de ses trois étapes :

1° une dynamique de la pénétration organique et morale ;

2° une physiologie de la continuité corporelle ;

3° une éthique de la sensibilité nerveuse.

*

Si l'espace corporel est perçu comme un ensemble solide et continu, le mouvement désordonné de l'hystérie et de l'hypochondrie ne pourra provenir que d'un élément auquel son extrême finesse et son incessante mobilité permettent de pénétrer dans le lieu occupé par les solides eux-mêmes. Comme le dit Highmore, les esprits animaux « à cause de leur ténuité ignée peuvent pénétrer même les corps les plus denses, et les plus compacts, ... et à cause de leur activité, ils peuvent pénétrer tout le microcosme en un seul instant[86] ». Les esprits, si leur mobilité est exagérée, si leur pénétration se fait sans ordre et d'une manière intempestive, dans toutes les parties du corps auxquelles ils ne sont pas destinés, provoquent mille signes divers de troubles. L'hystérie, pour Highmore comme pour Willis, son adversaire, et pour Sydenham également, c'est la maladie d'un corps devenu indifféremment pénétrable à tous les efforts des esprits, de telle sorte qu'à l'ordre interne des organes, se substitue l'espace incohérent des masses soumises passivement au mouvement désordonné des esprits. Ceux-ci « se portent impétueusement et en trop grande quantité sur telle ou telle partie, y causent des spasmes ou même de la douleur... et

troublent la fonction des organes, tant de ceux qu'ils abandonnent que de ceux auxquels ils se portent, les uns et les autres ne pouvant manquer d'être fort endommagés par cette distribution inégale des esprits qui est entièrement contraire aux lois de l'économie animale[87] ». Le corps hystérique est ainsi offert à cette *spirituum ataxia* qui, en dehors de toute loi organique et de toute nécessité fonctionnelle, peut s'emparer successivement de tous les espaces disponibles du corps.

Les effets varient selon les régions atteintes, et le mal, indifférencié dès la source pure de son mouvement, prend des figures diverses selon les espaces qu'il traverse et les surfaces auxquelles il vient d'affleurer : « S'étant accumulés dans le ventre, ils se jettent en foule et avec impétuosité sur les muscles du larynx et du pharynx, produisent des spasmes dans toute l'étendue qu'ils parcourent et causent au ventre une enflure qui ressemble à une grosse boule. » Un peu plus haut, l'affection hystérique, « se jetant sur le côlon et sur la région qui est au-dessous de la fossette du cœur, y cause une douleur insupportable qui ressemble à la passion iliaque ». Vient-elle à monter encore, le mal se jette sur « les parties vitales et cause une si violente palpitation de cœur que le malade ne doute point que les assistants doivent entendre le bruit que fait le cœur en battant contre les côtes ». Enfin si elle attaque « la partie extérieure de la tête, entre le crâne et le péricrâne, et demeurant fixée en un seul endroit, elle y cause une douleur insupportable qui est accompagnée de vomissements énormes[88]... ». Chaque partie du corps détermine d'elle-même et par sa nature propre la forme du symptôme qui va se produire. L'hystérie apparaît ainsi comme la plus réelle et la plus trompeuse des maladies ; réelle puisqu'elle est fondée sur un mouvement des esprits animaux ; illusoire aussi, puisqu'elle fait naître des symptômes qui semblent provoqués par un trouble inhérent aux organes, alors qu'ils sont seulement la mise en forme au niveau de ces organes d'un trouble central ou plutôt général ; c'est le dérèglement de la mobilité interne qui prend à la surface du corps l'allure d'un symptôme régional.

Réellement atteint par le mouvement désordonné et excessif des esprits, l'organe imite sa propre maladie ; à partir d'un vice du mouvement dans l'espace intérieur, il feint un trouble qui lui appartiendrait en propre ; de cette manière, l'hystérie « imite presque toutes les maladies qui arrivent au genre humain, car dans quelque partie du corps qu'elle se rencontre elle produit aussitôt les symptômes qui sont propres à cette partie, et si le médecin n'a pas beaucoup de sagacité et d'expérience, il se trompera aisément et attribuera à une maladie essentielle et propre à telle ou telle partie des symptômes qui dépendent uniquement de l'affection hystérique[89] » : ruses d'un mal qui, parcourant l'espace corporel sous la forme homogène du mouvement, se manifeste sous des visages spécifiques ; mais l'espèce, ici, n'est pas essence ; elle est une feinte du corps.

Plus l'espace intérieur est aisément pénétrable, plus fréquente sera l'hystérie et multiples ses aspects ; mais si le corps est ferme et résistant, si l'espace intérieur est dense, organisé et solidement hétérogène en ses différentes régions, les symptômes de l'hystérie sont rares et ses effets demeureront simples. N'est-ce pas cela justement qui sépare l'hystérie féminine de la masculine, ou, si l'on veut, l'hystérie de l'hypochondrie. Ni les symptômes en effet, ni même les causes ne forment le principe de séparation entre les maladies, mais la solidité spatiale du corps à elle seule, et pour ainsi dire la densité du paysage intérieur : « Outre l'homme que l'on peut appeler extérieur et qui est composé de parties qui tombent sous les sens, il y a un homme intérieur formé du système des esprits animaux, et qui ne se peut voir que des yeux de l'esprit. Ce dernier étroitement joint et pour ainsi dire uni avec la constitution corporelle est plus ou moins dérangé de son état selon que les principes qui forment la machine ont reçu plus ou moins de fermeté de la nature. C'est pourquoi cette maladie attaque beaucoup plus de femmes que d'hommes, parce qu'elles ont une constitution plus délicate, moins ferme, qu'elles mènent une vie plus molle, et qu'elles sont accoutumées aux voluptés ou commodités de la vie et à ne pas

souffrir. » Et déjà, dans les lignes de ce texte, cette densité spatiale livre un de ses sens ; c'est qu'elle est aussi densité morale ; la résistance des organes à la pénétration désordonnée des esprits ne fait peut-être qu'une seule et même chose avec cette force de l'âme qui fait régner l'ordre dans les pensées et dans les désirs. Cet espace intérieur devenu perméable et poreux, ce n'est après tout que le relâchement du cœur. Ce qui explique que si peu de femmes soient hystériques lorsqu'elles sont accoutumées à une vie, dure et laborieuse, mais qu'elles inclinent si fort à le devenir quand elles mènent une existence molle, oisive, luxueuse et relâchée ; ou si quelque chagrin vient abattre leur courage : « Quand les femmes me consultent sur quelque maladie dont je ne saurais déterminer la nature, je demande si le mal dont elles se plaignent ne les attaque pas lorsqu'elles ont du chagrin ; ... si elles avouent, je suis pleinement assuré que leur maladie est une affection hystérique[90]. »

Et voici, en une nouvelle formule, la vieille intuition morale qui avait fait de la matrice, depuis Hippocrate et Platon, un animal vivant et perpétuellement mobile, et distribué l'ordonnance spatiale de ses mouvements ; cette intuition percevait dans l'hystérie l'agitation incoercible des désirs chez ceux qui n'ont pas la possibilité de les satisfaire, ni la force de les maîtriser ; l'image de l'organe féminin remontant jusqu'à la poitrine et jusqu'à la tête donnait une expression mythique à un bouleversement dans la grande tripartition platonicienne et dans la hiérarchie qui devait en fixer l'immobilité. Chez Sydenham, chez les disciples de Descartes, l'intuition morale est identique ; mais le paysage spatial dans lequel elle vient à s'exprimer a changé ; à l'ordre vertical et hiératique de Platon, un volume s'est substitué, qui est parcouru par d'incessants mobiles dont le désordre n'est plus exactement révolution du bas vers le haut, mais tourbillon sans loi dans un espace bouleversé. Ce « corps intérieur » que Sydenham cherchait à pénétrer avec « les yeux de l'esprit », ce n'est pas le corps objectif qui s'offre au regard pâle d'une observation neutralisée ; il est le lieu où viennent se rencontrer une certaine manière d'imaginer le corps, de déchiffrer

ses mouvements intérieurs — et une certaine manière d'y investir des valeurs morales. Le devenir s'accomplit, le travail se fait au niveau de cette *perception éthique*. C'est en elle que viennent se courber et s'infléchir les images, toujours ployables, de la théorie médicale ; c'est en elle également que les grands thèmes moraux trouvent à se formuler et, peu à peu, à altérer leur figure initiale.

*

Ce corps pénétrable doit pourtant être un corps continu. La dispersion du mal à travers les organes n'est que l'envers d'un mouvement de propagation qui lui permet de passer de l'un à l'autre et de les affecter tous successivement. Si le corps du malade hypochondriaque ou hystérique est un corps poreux, séparé de lui-même, distendu par l'invasion du mal, cette invasion ne peut se faire que grâce au support d'une certaine continuité spatiale. Le corps dans lequel circule la maladie doit avoir d'autres propriétés que le corps dans lequel apparaissent les symptômes dispersés du malade.

Problème qui hante la médecine du XVIII^e^ siècle. Problème qui va faire de l'hypochondrie et de l'hystérie des maladies du « genre nerveux » ; c'est-à-dire des maladies *idiopathiques* de l'agent général de toutes les *sympathies.*

La fibre nerveuse est douée de propriétés remarquables, qui lui permettent d'assurer l'intégration des éléments les plus hétérogènes. N'est-il pas étonnant déjà que, chargés de transmettre les impressions les plus diverses, les nerfs soient partout, et dans tous les organes, de même nature ? « Le nerf que son épanouissement au fond de l'œil rend propre à percevoir l'impression d'une matière aussi subtile que la lumière ; celui qui, dans l'organe de l'ouïe, devient sensible aux vibrations des corps sonores, ne diffèrent en rien par leur nature de ceux qui servent à des sensations plus grossières, telles que le toucher, le goût, l'odorat[91]. » Cette identité de nature, sous des fonctions différentes, assure la possibilité d'une communication entre les organes les plus éloignés localement, les plus dissemblables physiologiquement : « Cette homogénéité dans les nerfs

de l'animal jointe aux communications multipliées qu'ils conservent ensemble… établit entre les organes une harmonie qui souvent fait participer une ou plusieurs parties aux affections de celles qui se trouvent lésées[92]. » Mais ce qui est plus admirable encore, c'est qu'une fibre nerveuse peut porter à la fois l'incitation du mouvement volontaire et l'impression laissée sur l'organe des sens. Tissot conçoit ce double fonctionnement dans une seule et même fibre comme la combinaison d'un mouvement *ondulatoire,* pour l'incitation volontaire (« c'est le mouvement d'un fluide renfermé dans un réservoir souple, dans une vessie par exemple que je serrerais et qui ferait sortir le liquide par un tube ») et d'un mouvement *corpusculaire* pour la sensation (« c'est le mouvement d'une suite de billes d'ivoire »). Ainsi sensation et mouvement peuvent se produire en même temps dans le même nerf[93] : toute tension ou tout relâchement dans la fibre altérera à la fois les mouvements et les sensations, comme nous pouvons le voir dans toutes les maladies des nerfs[94].

Et pourtant, malgré toutes ces vertus unifiantes du système nerveux, est-il sûr qu'on puisse expliquer, par le réseau réel de ses fibres, la cohésion des troubles si divers qui caractérisent l'hystérie ou l'hypochondrie ? Comment imaginer la liaison entre les signes qui d'un bout à l'autre du corps trahissent la présence d'une affection nerveuse ? Comment expliquer, et en traçant quelle ligne d'enchaînement, que chez certaines femmes « délicates et très sensibles », un parfum capiteux ou le trop vif récit d'un événement tragique, ou encore la vue d'un combat font une telle impression qu'elles « tombent en syncope ou ont des convulsions[95] » ? On chercherait en vain : aucune liaison précise des nerfs ; aucune voie tracée d'entrée de jeu ; mais seulement une action à distance, qui est plutôt de l'ordre d'une solidarité physiologique. C'est que les différentes parties du corps possèdent une faculté « très déterminée qui est ou générale et s'étendant à tout le système de l'économie animale, ou particulière, c'est-à-dire s'exerçant sur certaines parties principalement[96] ». Cette propriété très différente et « de la faculté de sentir et de celle de se mouvoir » permet aux

organes d'entrer en correspondance, de souffrir ensemble, de réagir à une excitation pourtant lointaine : c'est la sympathie. En fait Whytt ne parvient ni à isoler la sympathie dans l'ensemble du système nerveux, ni à la définir strictement par rapport à la sensibilité et au mouvement. La sympathie n'existe dans les organes que dans la mesure où elle y est reçue par l'intermédiaire des nerfs ; elle est d'autant plus marquée que leur mobilité[97] est plus grande et en même temps elle est une des formes de la sensibilité : « Toute sympathie, tout consensus suppose du sentiment et conséquemment ne peut se faire que par la médiation des nerfs qui sont les seuls instruments au moyen desquels s'opère la sensation[98]. » Mais le système nerveux n'est plus invoqué ici pour expliquer la transmission exacte d'un mouvement ou d'une sensation, mais pour justifier, dans son ensemble et dans sa masse, la sensibilité du corps à l'égard de ses propres phénomènes, et cet écho qu'il se donne à lui-même à travers les volumes de son espace organique.

Les maladies de nerfs sont essentiellement des troubles de la sympathie ; elles supposent un état d'alerte générale du système nerveux qui rend chaque organe susceptible d'entrer en sympathie avec n'importe quel autre : « Dans un tel état de sensibilité du système nerveux, les passions de l'âme, les fautes contre le régime, les promptes alternatives du chaud et du froid ou de la pesanteur et de l'humidité de l'atmosphère, feront naître très facilement les symptômes morbifiques ; de manière qu'avec une telle constitution, on ne jouira pas d'une santé ferme ou qui soit constante ; mais pour l'ordinaire, on éprouvera une succession continuelle de douleurs plus ou moins grandes[99]. » Sans doute cette sensibilité exaspérée est-elle compensée par des zones d'insensibilité, et comme de sommeil ; d'une façon générale les malades hystériques sont ceux chez qui cette sensibilité interne est la plus exquise, les hypochondriaques l'ont au contraire relativement émoussée. Et bien sûr les femmes appartiennent à la première catégorie : la matrice n'est-elle pas, avec le cerveau, l'organe qui entretient le plus de sympathies avec l'ensemble de l'organisme ? Qu'il suffise

de citer « le vomissement qui en général accompagne l'inflammation de la matrice ; les nausées, l'appétit déréglé qui suivent la conception ; la constriction du diaphragme et des muscles de l'abdomen dans le temps de l'accouchement ; le mal de tête ; la chaleur et les douleurs au dos, les coliques des intestins qui se font sentir lorsque le temps de l'écoulement des règles approche[100]. » Tout le corps féminin est sillonné par les chemins obscurs mais étrangement directs de la sympathie ; il est toujours dans une immédiate complicité avec lui-même, au point de former pour les sympathies comme un lieu de privilège absolu ; d'une extrémité à l'autre de son espace organique, il enferme une perpétuelle possibilité d'hystérie. La sensibilité sympathique de son organisme, qui rayonne à travers tout le corps, condamne la femme à ces maladies de nerfs qu'on appelle vapeurs. « Les femmes chez lesquelles le système a en général plus de mobilité que chez les hommes sont plus sujettes aux maladies nerveuses, qui chez elles se trouvent aussi plus considérables[101]. » Et Whytt assure avoir été témoin que « la douleur d'un mal de dents causait à une jeune femme dont les nerfs étaient faibles des convulsions et une insensibilité qui duraient plusieurs heures et se renouvelaient quand la douleur devenait plus aiguë ».

Les maladies de nerfs sont des maladies de la continuité corporelle. Un corps tout proche de lui-même, trop intime en chacune de ses parties, un espace organique qui est, en quelque sorte, étrangement rétréci : voilà ce qu'est maintenant devenu le thème commun à l'hystérie et à l'hypochondrie ; le rapprochement du corps en lui-même prend, chez certains, l'allure d'une image précise, trop précise : tel le célèbre « raccornissement du genre nerveux » décrit par Pomme. De pareilles images masquent le problème, mais ne le suppriment pas, et n'empêchent point le travail de se poursuivre.

*

Cette sympathie est-elle, en son fond, une propriété cachée en chaque organe — ce « sentiment » dont parlait Cheyne — ou une propagation réelle le long d'un élément intermédiaire ? Et la proximité pathologique qui caractérise les maladies nerveuses, est-elle exaspération de ce sentiment, ou mobilité plus grande de ce corps interstitiel ?

Fait curieux, mais caractéristique sans doute de la pensée médicale au XVIII[e] siècle, à l'époque où les physiologistes s'efforcent de cerner au plus juste les fonctions et le rôle du système nerveux (sensibilité et irritabilité ; sensation et mouvement), les médecins utilisent confusément ces notions dans l'unité indistincte de la perception pathologique, les articulant selon un tout autre schéma que celui proposé par la physiologie.

Sensibilité et mouvement ne sont pas distingués. Tissot explique que l'enfant est plus sensible que tout autre parce que tout en lui est plus léger et plus mobile[102] ; l'irritabilité, au sens où Haller entendait une propriété de la fibre nerveuse, est confondue avec l'irritation, comprise comme état pathologique d'un organe provoqué par une excitation prolongée. On admettra donc que les maladies nerveuses sont des états d'irritation liés à la mobilité excessive de la fibre. « On voit quelquefois des personnes chez lesquelles la plus petite cause mouvante occasionne des mouvements beaucoup plus considérables que ceux qu'il produit chez des personnes bien portantes ; elles ne peuvent pas soutenir la plus petite impression étrangère. Le moindre son, la lumière la plus faible leur procure des symptômes extraordinaires[103]. » Dans cette ambiguïté volontairement conservée de la notion d'irritation, la médecine de la fin du XVIII[e] siècle peut en effet montrer la continuité entre la disposition (irritabilité) et l'événement pathologique (irritation) ; mais elle peut aussi maintenir à la fois le thème d'un trouble propre à un organe, qui ressent, mais dans une singularité qui lui est propre, une atteinte générale (c'est la sensibilité propre à l'organe qui assure cette communication malgré tout discontinue), et l'idée d'une propagation dans l'organisme d'un même trouble qui peut l'atteindre en

chacune de ses parties (c'est la mobilité de la fibre qui assure cette continuité, malgré les formes diverses qu'elle prend dans les organes).

Mais si la notion de « fibre irritée » a bien ce rôle de confusion concertée, elle permet, d'autre part, dans la pathologie, une distinction décisive. D'un côté les malades nerveux sont les plus irritables, c'est-à-dire les plus sensibles : ténuité de la fibre, délicatesse de l'organisme, mais aussi âme facilement impressionnable, cœur inquiet, sympathie trop vive pour tout ce qui se passe autour de soi. Cette sorte de résonance universelle — à la fois sensation et mobilité — constitue la détermination première de la maladie. Les femmes qui ont la « fibre frêle », qui se laissent facilement emporter, dans leur oisiveté, par les vifs mouvements de leur imagination sont plus souvent atteintes de maux de nerfs que l'homme « plus robuste, plus sec, plus brûlé par les travaux[104] ». Mais cet excès d'irritation a ceci de particulier que, dans sa vivacité, il atténue, et finit, parfois, par éteindre, les sensations de l'âme ; comme si la sensibilité de l'organe nerveux lui-même débordait la capacité qu'a l'âme de sentir, et confisquait à son seul profit la multiplicité de sensations que son extrême mobilité suscite ; le système nerveux « est dans un tel état d'irritation et de réaction qu'alors il est incapable de transmettre à l'âme ce qu'il éprouve ; tous ses caractères sont dérangés ; elle ne les lit plus[105]. » Ainsi se dessine l'idée d'une sensibilité qui n'est pas sensation, et d'une relation inverse entre cette délicatesse, qui est tout autant de l'âme que du corps, et un certain sommeil de la sensation qui empêche les ébranlements nerveux d'accéder jusqu'à l'âme. L'inconscience de l'hystérique n'est que l'envers de sa sensibilité. C'est cette relation, que la notion de sympathie ne pouvait pas définir, qui a été apportée par ce concept d'irritabilité, si peu élaboré pourtant et si confus encore dans la pensée des pathologistes.

Mais par le fait même la signification morale des « maladies nerveuses » s'altère profondément. Tant que les maux de nerfs avaient été associés aux mouvements organiques des parties inférieures du corps (même par les

chemins multiples et confus de la sympathie), ils se situaient à l'intérieur d'une certaine éthique du désir : ils figuraient la revanche d'un corps grossier ; c'était d'une trop grande violence que l'on devenait malade. Désormais on est malade de trop sentir ; on souffre d'une solidarité excessive avec tous les êtres qui environnent. On n'est plus forcé par sa secrète nature ; on est victime de tout ce qui, à la surface du monde, sollicite le corps et l'âme.

Et de tout cela, on est à la fois plus innocent, et plus coupable. Plus innocent, puisqu'on est entraîné, par toute l'irritation du système nerveux, dans une inconscience d'autant plus grande qu'on est plus malade. Mais plus coupable et de beaucoup, puisque tout ce à quoi on s'est attaché dans le monde, la vie qu'on a menée, les affections qu'on a eues, les passions et les imaginations qu'on a, avec trop de complaisance, cultivées, viennent se fondre dans l'irritation des nerfs, trouvant là à la fois leur effet naturel et leur châtiment moral. Toute la vie finit par se juger sur ce degré d'irritation : abus des choses non naturelles[106], vie sédentaire des villes, lecture des romans, spectacle de théâtre[107], zèle immodéré pour les sciences[108], « passion trop vive pour le sexe, ou cette habitude criminelle, aussi répréhensible dans le moral que nuisible dans le physique[109] ». L'innocence du malade nerveux qui ne sent même plus l'irritation de ses nerfs, n'est au fond que le juste châtiment d'une culpabilité plus profonde : celle qui lui a fait préférer le monde à la nature. « Terrible état !... C'est le supplice de toutes les âmes efféminées que l'inaction a précipitées dans des voluptés dangereuses et qui, pour se dérober aux travaux imposés par la nature, ont embrassé tous les fantômes de l'opinion... Ainsi les riches sont punis du déplorable emploi de leur fortune[110]. »

Nous, voici à la veille du XIX^e^ siècle : l'irritabilité de la fibre aura sa destinée physiologique et pathologique[111]. Ce qu'elle laisse pour l'instant, dans le domaine des maux de nerfs, c'est malgré tout quelque chose de très important.

C'est d'une part l'assimilation complète de l'hystérie et de l'hypocondrie aux maladies mentales. Par la distinction capitale entre sensibilité et sensation, elles

entrent dans ce domaine de la déraison dont nous avons vu qu'il était caractérisé par le moment essentiel de l'erreur et du rêve, c'est-à-dire de l'aveuglement. Tant que les vapeurs étaient des convulsions ou d'étranges communications sympathiques à travers le corps, quand bien même elles conduisaient à l'évanouissement et à la perte de conscience, elles n'étaient point folie. Mais que l'esprit devienne aveugle à l'excès même de sa sensibilité — alors apparaît la folie.

Mais d'autre part, elle donne à cette folie tout un contenu de culpabilité, de sanction morale, de juste châtiment qui n'était point propre à l'expérience classique. Elle alourdit la déraison de toutes ces nouvelles valeurs : au lieu de faire de l'aveuglement la condition de possibilité de toutes les manifestations de la folie, elle la décrit comme *l'effet psychologique d'une faute morale.* Et par là se trouve compromis ce qu'il y avait d'essentiel dans l'expérience de la déraison. Ce qui était aveuglement va devenir inconscience, ce qui était erreur va devenir faute ; et tout ce qui désignait dans la folie la paradoxale manifestation du non-être deviendra châtiment naturel d'un mal moral. Bref toute cette hiérarchie verticale, qui constituait la structure de la folie classique depuis le cycle des causes matérielles jusqu'à la transcendance du délire, va maintenant basculer et se répartir à la surface d'un domaine qu'occuperont ensemble et que se contesteront bientôt la psychologie et la morale.

La « psychiatrie scientifique » du XIX^e^ siècle est devenue possible.

Ce sont dans ces « maux de nerfs » et dans ces « hystéries », qui exerceront vite son ironie, qu'elle trouve son origine.

---

1. *Examen de la prétendue possession des filles de la paroisse de Landes,* 1735, p. 14.
2. WILLIS, *Opera, t.* II, p. 227.
3. *Ibid.,* p. 265.
4. *Ibid.,* pp. 266-267.
5. *Ibid.,* pp. 266-267.
6. DUFOUR, *loc. cit.,* pp. 358-359.

7. CULLEN, *loc. cit.,* p. 143.

8. *Apologie pour Monsieur Duncan,* pp. 113-115.

9. FEM, *De la nature et du siège de la phrénésie et de la paraphrénésie.* Thèse soutenue à Göttingen sous la présidence de M. Schroder ; compte rendu in *Gazette salutaire,* 27 mars 1766, n° 13.

10. JAMES, *Dictionnaire de médecine,* traduction française, t. V, p. 547.

11. CULLEN, *loc. cit.*, p. 142.

12. *Ibid.,* p. 145.

13. JAMES, *loc. cit., p.* 547.

14. Cf. par exemple : « J'ai rendu compte à Mgr le duc d'Orléans de ce que vous m'avez fait l'honneur de me dire sur l'état d'imbécillité et de démence où vous avez trouvé la nommée Dardelle. » Archives Bastille (Arsenal 10808, f° 137).

15. WILLIS, *loc. cit.,* II, p. 265.

16. DUFOUR, *loc. cit.,* p. 357.

17. *Ibid.,* p. 359.

18. SAUVAGES, *loc. cit.,* VII, pp. 334-335.

19. On considérera longtemps dans la pratique l'imbécillité comme un mélange de folie et d'infirmité sensorielle. Un ordre du 11 avril 1779 prescrit à la Supérieure de la Salpêtrière de recevoir Marie Fichet, à la suite de rapports signés par des médecins et des chirurgiens, « qui constatent que la dite Fichet est née sourde-muette et en démence » (B. N. coll. « Joly de Fleury », ms. 1235, f° 89).

20. Article anonyme paru dans la *Gazette de médecine,* t. III, n° 12, mercredi 10 février 1762, pp. 89-92.

21. PINEL, *Nosographie philosophique,* éd. de 1818, t. III, p. 130.

22. J. WEYER, *De praestigiis daemonum,* traduction française, p. 222.

23. SYDENHAM, Dissertation sur l'affection hystérique. In *Médecine pratique,* trad. Jault, p. 399.

24. WEYER, *loc. cit., ibid.*

25. BOERHAAVE, *Aphorismes,* 1089.

26. DUFOUR, *loc. cit.*

27. FERNEL, *Physiologia,* in *Universa medica,* 1607, p. 121.

28. La raison de ce débat a été le problème de savoir si on pouvait assimiler les possédés à des mélancoliques. Les protagonistes ont été en France Duncan et La Mesnardière.

29. *Apologie pour Monsieur Duncan,* p. 63.

30. *Ibid., p.* 93-94.

31. LA MESNARDIÈRE, *Traité de la mélancolie,* 1635, p. 10.

32. *Apologie pour Monsieur Duncan,* pp. 85-86.

33. WILLIS, *Opera,* II, pp. 238-239.

34. *Ibid.,* p. 242.

35. *Ibid.,* p. 242.

36. *Ibid.,* p. 240.

37. JAMES, *Dictionnaire universel de médecine,* article Manie, t. VI, p. 1125.

38. « Un soldat devint mélancolique par le refus qu'il essuya de la part des parents d'une fille qu'il aimait éperdument. Il était rêveur, se plaignait d'un grand mal de tête, et d'un engourdissement continuel de cette partie. Il maigrit à vue d'œil ; son visage pâlit ; il était si faible qu'il rendait ses excréments sans s'en apercevoir... Il n'y avait aucun délire quoique le malade ne donnât aucune réponse positive et qu'il parût avoir la tête toute absorbée. Il ne demanda jamais à manger ni à boire » (*Observation de Musell. Gazette salutaire,* 17 mars 1763).

39. JAMES, *Dictionnaire universel,* t. IV, article Mélancolie, p. 1215.

40. *Ibid.,* p. 1214.

41. *Encyclopédie,* article Manie.

42. BONET, *Sepulchretum,* p. 205.

43. A. von HALLER, *Elementa Physiologiae,* liv. XVII, section I^re^, § 17, t. V, Lausanne, 1763, pp. 571-574.

44. DUFOUR, *loc. cit.,* pp. 370-371.

45. *Encyclopédie,* article Manie.

46. On trouve encore cette idée chez DAQUIN (*loc. cit.,* pp. 67-68) et chez Pinel. Elle faisait partie également des pratiques de l'internement. Sur un registre de Saint-Lazare, à propos d'Antoine de la Haye Monbault : « Le froid, tout rigoureux qu'il est, n'a fait sur lui aucune impression » (B. N., Clairambault, 986, p. 117).

47. *Encyclopédie,* article Manie.

48. MONTCHAU. Observation envoyée à la *Gazette salutaire,* n° 5, 3 février 1763.

49. DE LA RIVE. Sur un établissement pour la guérison des aliénés. *Bibliothèque britannique,* VIII, p. 304.

50. WILLIS, *Opera,* t. II, p. 255.

51. *Ibid.*

52. Par exemple, d'Aumont dans l'article Mélancolie de l'*Encyclopédie.*

53. SYDENHAM, *Médecine pratique,* trad. Jault, p. 629.

54. LIEUTAUD, *Précis de médecine pratique,* p. 204.

55. DUFOUR, *Essai sur l'entendement,* p. 369.

56. BOERHAAVE, *Aphorismes,* 1 1 1 8 et 1 1 1 9 ; VAN SWIETEN, *Commentaria,* t. III, pp. 519-520.

57. HOFFMANN, *Medicina rationalis systematica,* t. IV, pars, pp. 188 sq.

58. SPENGLER, *Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung in Krankheiten enthalten,* Copenhague, 1754.

59. CULLEN, *Institutions de médecine pratique,* II, p. 315.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.,* p. 323.

62. *Ibid.,* p. 128 et p. 272.

63. SAUVAGES, *loc. cit.* L'hystérie est située dans la classe IV (spasmes) et l'hypochondrie dans la classe VIII (vésanies).

64. LINNÉ, *Genera Morborum.* L'hypochondrie appartient à la catégorie « imaginaire » des maladies mentales, l'épilepsie à la catégorie « tonique » des maladies convulsives.

65. Cf. la polémique avec HIGHMORE, *Exercitationes duae, prior de passione hysterica, altera de affectione hypochondriaca.* Oxford, 1660 et *De passione hysterica, responsio epistolaris ad Willisium,* Londres, 1670.

66. WHYTT, *Traité des maladies des nerfs,* t. II, pp. 1-132. Cf. une énumération de ce genre chez REVILLON, *Recherches sur la cause des affections hypocondriaques,* Paris, 1779, pp. 5-6.

67. WILLIS, *Opera,* t. I ; *De Morbis convulsivis,* p. 529.

68. LIEUTAUD, *Traité de médecine pratique,* 2e éd. 1761, p. 127.

69. RAULIN, *Traité des affections vaporeuses,* Paris, 1758, discours préliminaire, p. xx.

70. J. FERRAND, *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique,* Paris, 1623, p. 164.

71. N. CHESNEAU, *Observationum medicarum libri quinque,* Paris, 1672, liv. III, chap. XIV.

72. T. A. MURILLO, *Novissima hypochondriacae melancholiae curatio,* Lyon, 1672, chap. IX, pp. 88 sq.

73. M. FLEMYNG, *Neuropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis,* Amsterdam, 1741, pp. L-LI.

74. STAHL, *Theoria medica vera, de malo hypochondriaco,* pp. 447 sq.

75. VAN SWIETEN, *Commentaria in Aphorismos Boerhaavii,* 1752, I, pp. 22 sq.

76. LANGE, *Traité des vapeurs,* Paris, 1689, pp. 41-60.

77. *Dissertatio de malo hypochondriaco,* in *Pratique de médecine spéciale,* p. 571.

78. VIRIDET, *Dissertation sur les vapeurs,* Paris, 1716, pp. 50-62.

79. , LIEBAUD, *Trois livres des maladies et infirmités des femmes,* 1609, p. 380.

80. C. PISO, *Observationes*, 1618, rééditées en 1733 par Boerhaave, section II, § 2, chap. VII, p. 144.

81. WILLIS, « De Affectionibus hystericis ». *Opera,* I, p. 635.

82. ID., « De Morbis convulsivis », *Opera,* I, p. 536.

83. Pinel classe l'hystérie parmi les névroses de la génération. (*Nosographie philosophique.*)

84. STAHL, *loc. cit.,* p. 453.

85. HOFFMANN, *Medicina rationalis systematica,* t. IV, *pars tertia,* p. 410,

86. HIGHMORE, *loc. cit.*

87. SYDENHAM, « Dissertation sur l'affection hystérique » ; *Médecine pratique,* trad. Jault, pp. 400-401.

88. *Ibid.,* pp. 395-396.

89. *Ibid.,* p. 394.

90. SYDENHAM, *op. cit.,* p. 394.

91. PRESSAVIN, *Nouveau traité des vapeurs,* Lyon, 1770, pp. 2-3.

92. *Ibid.,* p. 3.

93. TISSOT, *Traité des nerfs,* t. I, IIe partie, pp. 99-100.

94. *Ibid.,* pp. 270-292.

95. WHYTT, *Traité des maladies nerveuses,* I, p. 24.

96. *Ibid.,* p. 23.

97. *Ibid.,* p. 51.

98. *Ibid.,* p. 50.

99. *Ibid.,* pp. 126-127.

100. *Ibid.,* p. 47.

101. *Ibid.,* pp. 166-167.

102. TISSOT, *Traité des nerfs,* t. I, II[e] partie, p. 274.

103. *Ibid.,* p. 302.

104. *Ibid.,* pp. 278-279.

105. *Ibid.,* pp. 302-303.

106. C'est-à-dire l'air, les aliments et les boissons ; le sommeil et la veille ; le repos et le mouvement ; les excrétions et les rétentions, les passions. (Cf. entre autres TISSOT, *Traité des nerfs,* II, I, pp. 3-4).

107. Cf. TISSOT, *Essai sur les maladies des gens du monde.*

108. PRESSAVIN, *Nouveau traité des vapeurs,* pp. 15-55, pp. 222-224.

109. *Ibid.,* p. 65.

110. MERCIER, *Tableau de Paris,* Amsterdam 1783, III, p. 199.

111. Cf. BROUSSAIS, *De l'irritation et de la folie,* 2e éd. 1839.

CHAPITRE IV

Médecins et malades

La pensée et la pratique médicales n'ont pas, au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, l'unité, ou du moins la cohérence que nous leur connaissons maintenant. Le monde de la guérison s'organise selon des principes qui lui sont, dans une certaine mesure, particuliers et que la théorie médicale, l'analyse physiologique, l'observation même des symptômes ne contrôlent pas toujours avec exactitude. L'hospitalisation et l'internement — nous avons déjà vu quelle était leur indépendance à l'égard de la médecine ; mais dans la médecine même, théorie et thérapeutique ne communiquent que dans une imparfaite réciprocité.

En un sens l'univers thérapeutique reste plus solide, plus stable, plus attaché aussi à ses structures, moins labile dans ses développements, moins libre pour un renouvellement radical. Et ce que la physiologie a pu découvrir d'horizons nouveaux avec Harvey, Descartes et Willis, n'a pas entraîné dans les techniques de la médication des inventions d'un ordre proportionnel.

En premier lieu, le mythe de la panacée n'a pas encore disparu complètement. Pourtant l'idée de l'universalité dans les effets d'un remède commence à changer de sens vers la fin du XVII^e^ siècle. Dans la querelle de l'antimoine, on affirmait (ou niait) encore une certaine vertu appartenant en propre à un corps, et qui serait capable d'agir directement sur le mal ; dans la panacée, c'est la nature elle-même qui agit, et efface tout ce qui appartient à la contre-nature. Mais bientôt succèdent aux disputes de l'antimoine les

discussions sur l'opium, qu'on utilise dans un grand nombre d'affections, et singulièrement dans « les maladies de la tête ». Whytt n'a pas assez de mots pour en célébrer les mérites et l'efficacité quand on l'utilise contre les maux de nerfs : il affaiblit « la faculté de sentir propre aux nerfs », et par voie de conséquence diminue « ces douleurs, ces mouvements irréguliers, ces spasmes qui sont occasionnés par une irritation extraordinaire » ; il est très utile pour toutes les agitations, toutes les convulsions ; on le donne avec succès contre « la faiblesse, la lassitude, et le bâillement occasionnés par les règles trop abondantes », ainsi que dans la « colique venteuse », l'obstruction des poumons, la pituite, et « l'asthme proprement spasmodique ». Bref, comme la sensibilité sympathique est le grand agent de la communication des maladies à l'intérieur de l'espace organique, l'opium, dans la mesure où il a un effet premier d'insensibilisation, est un agent antisympathique, formant obstacle à la propagation du mal le long des lignes de la sensibilité nerveuse. Sans doute cette action ne tarde pas à s'émousser ; le nerf redevient sensible malgré l'opium ; le seul moyen alors « d'en retirer encore du fruit, c'est d'augmenter la dose de temps en temps[1] ». On voit que l'opium ne doit pas exactement sa valeur universelle à une vertu qui lui appartiendrait comme une force secrète. Son effet est circonscrit : il insensibilise. Mais son point d'application — le genre nerveux — étant un agent universel de la maladie, c'est par cette médiation anatomique et fonctionnelle que l'opium prend son sens de panacée. Le remède n'est pas général en lui-même, mais parce qu'il s'insère dans les formes les plus générales du fonctionnement de l'organisme.

Le thème de la panacée au XVIII^e^ siècle est un compromis, un équilibre plus souvent cherché qu'obtenu, entre un privilège de nature qui serait échu au médicament et une efficacité qui lui permettrait d'intervenir dans les fonctions les plus générales de l'organisme. De ce compromis, caractéristique de la pensée médicale à cette époque, le livre de Hecquet sur l'opium porte témoignage. L'analyse physiologique est méticuleuse ; la santé y est définie par

le « juste tempérament » des fluides, et « la souplesse du ressort » des solides ; « en un mot par le jeu libre et réciproque de ces deux puissances maîtresses de la vie ». Inversement « les causes des maladies s'empruntent des fluides ou des solides, c'est-à-dire des défauts ou altérations qui arrivent à leur tissure, à leur mouvement, etc.[2] ». Mais en fait les fluides n'ont point de qualités propres : sont-ils trop épais ou trop liquides, agités ou stagnants ou corrompus ? Ce ne sont là que les effets des mouvements des solides, lesquels seuls peuvent « les chasser de leurs réservoirs », et les « faire rouler dans les vaisseaux ». Le principe moteur de la santé et de la maladie, ce sont donc « des vaisseaux qui battent, ... des membranes qui pressent » et cette « vertu de ressort qui meut, qui agite, qui anime[3] ». Or qu'est-ce que l'opium ? Un solide qui a cette propriété que sous l'effet de la chaleur « il se développe presque tout en vapeur ». On a donc raison de supposer qu'il est composé d'un « assemblage de parties spiritueuses et aériennes ». Ces parties sont vite libérées dans l'organisme dès que l'opium est absorbé par le corps : « L'opium, résous dans les entrailles, devient comme une nuée d'atomes insensibles qui, pénétrant soudainement le sang, le traverse promptement, pour, avec le plus fin de la lymphe, s'aller filtrer dans la substance corticale du cerveau[4]. » Là l'effet de l'opium sera triple, conformément aux qualités physiques des vapeurs qu'il libère. Ces vapeurs en effet sont constituées d'esprits ou « parties légères, fines, lévigées, non salines, parfaitement polies lesquelles comme des brins d'un duvet mince, léger et imperceptible, élastique cependant, s'insinuent sans trouble et pénètrent sans violence[5] ». Dans la mesure où ce sont des éléments lisses et polis, ils peuvent adhérer à la surface régulière des membranes, sans que soit laissé aucun interstice « de la même manière que deux superficies, parfaitement aplanies, se collent l'une à l'autre » ; ils renforcent ainsi les membranes et les fibres ; mais de plus leur souplesse, qui les fait ressembler à des « brins ou lamelles de ressort », affermit le « ton des membranes » et les rend plus élastiques. Enfin, puisque ce sont des « particules aériennes », elles sont capables de se mêler

intimement au suc nerveux, et de l'animer en le « rectifiant » et en le « corrigeant[6] ».

L'effet de l'opium est total parce que la décomposition chimique à laquelle il est soumis dans l'organisme le lie, par cette métamorphose, aux éléments qui déterminent la santé dans leur état normal, et, dans leurs altérations, la maladie. C'est par le long chemin des transformations chimiques, et des régénérations physiologiques, que l'opium prend valeur de médicament universel. Et pourtant Hecquet n'abandonne pas l'idée que l'opium guérit par une vertu de nature, qu'en lui a été déposé un secret qui le met en communication directe avec les sources de la vie. Le rapport de l'opium avec la maladie est double : un rapport indirect, médiat et dérivé par rapport à un enchaînement de mécanismes divers, et un rapport direct, immédiat, antérieur à toute causalité discursive, un rapport originaire qui a placé dans l'opium une essence, un esprit — élément spirituel et spiritueux à la fois — qui est l'esprit de vie lui-même : « Ces esprits demeurés dans l'opium » sont les « fidèles dépositaires de l'esprit de vie que le Créateur leur a imprimé… Car enfin ce fut à un arbre (l'arbre de vie) que le Créateur confia, par préférence, un esprit vivifiant, qui préservant la santé devait préserver de mort l'homme, s'il fût demeuré innocent ; et peut-être sera-ce aussi à une plante qu'il aura confié l'esprit qui doit rendre la santé à l'homme devenu pécheur[7] ». L'opium n'est *efficace* au bout du compte, que dans la mesure où il était, dès l'origine, *bienfaisant.* Il agit selon *une mécanique naturelle* et visible, mais parce qu'il avait reçu un *don secret de la nature.*

Tout au long du XVIII^e^ siècle, l'idée de l'efficacité du médicament se resserrera autour de ce thème de la nature, mais sans échapper jamais à ces équivoques. Le mode d'action du médicament suit un développement naturel et discursif ; mais le principe de son action, c'est une proximité d'essence, une communication originaire avec la nature, une ouverture sur son Principe[8]. C'est dans cette ambiguïté qu'il faut comprendre les privilèges successifs

accordés pendant le XVIII^e^ siècle aux médicaments « naturels », c'est-à-dire à ceux dont le principe est *caché* dans la nature, mais dont les résultats sont *visibles* pour une philosophie de la nature : l'air, l'eau, l'éther et l'électricité. En chacun de ces thèmes thérapeutiques, l'idée de la panacée se survit, métamorphosée comme nous l'avons vu, mais faisant toujours obstacle à la recherche du médicament spécifique, de l'effet localisé en rapport direct avec le symptôme particulier ou la cause singulière. Le monde de la guérison, au XVIII^e^ siècle, demeure en grande partie dans cet espace de la généralité abstraite.

Mais en partie seulement. Au privilège de la panacée s'opposent, continuent à s'opposer depuis le Moyen Âge, les privilèges régionaux des efficacités particulières. Entre le microcosme de la maladie et le macrocosme de la nature, tout un réseau de lignes est tracé depuis longtemps qui établit et maintient un complexe système de correspondances. Vieille idée, qu'il n'y a pas dans le monde une forme de maladie, un visage du mal qu'on ne puisse effacer, si on a la chance de trouver son antidote, qui ne peut d'ailleurs manquer d'exister, mais peut-être dans un canton de la nature infiniment reculé. Le mal n'existe pas à l'état simple ; il est toujours déjà compensé : « Jadis, l'herbe était bonne au fou et hostile au bourreau. » Assez vite l'usage des végétaux et des sels sera réinterprété dans une pharmacopée de style rationaliste, et mis dans un rapport discursif avec les troubles de l'organisme qu'il est censé guérir. Il y eut pourtant à l'âge classique un secteur de résistance : et c'est le domaine de la folie. Longtemps elle reste en communication directe avec des éléments cosmiques que la sagesse du monde a répartis dans les secrets de la nature. Et chose étrange, la plupart de ces antithèses toutes constituées de la folie ne sont pas de l'ordre végétal, mais soit du règne humain, soit du règne minéral. Comme si les pouvoirs inquiétants de l'aliénation, qui lui font une place à part parmi les formes de la pathologie ne pouvaient être réduits que par les secrets les plus souterrains de la nature, ou au contraire par les essences les plus subtiles qui composent la forme visible de l'homme. Phénomène de l'âme et du corps,

stigmate proprement humain, aux limites du péché, signe d'une déchéance mais rappel, également, de la chute elle-même, la folie ne peut être guérie que par l'homme et son enveloppe mortelle de pécheur. Mais l'imagination classique n'a pas encore expatrié tout à fait le thème que la folie est liée aux forces les plus obscures, les plus nocturnes du monde et qu'elle figure comme une remontée de ces profondeurs d'en dessous de la terre où veillent désirs et cauchemars. Elle est donc apparentée aux pierres, aux gemmes, à tous ces trésors ambigus qui portent dans leur éclat aussi bien une richesse qu'une malédiction : leurs vives couleurs cernent un fragment de nuit. La vigueur, longtemps intacte, de ces thèmes moraux et imaginaires explique sans doute pourquoi, jusqu'au fond de l'âge classique, on rencontre la présence de ces médicaments humains et minéraux et qu'on les applique obstinément à la folie, au mépris de la plupart des conceptions médicales de l'époque.

En 1638, Jean de Serres avait encore traduit ces fameuses *Œuvres pharmaceutiques* de Jean de Renou où il est dit que « l'auteur de la Nature a divinement infusé dans chacune des pierres précieuses quelque particulière et admirable vertu qui oblige les rois et les princes d'en parsemer leur couronne… pour qu'ils s'en servent pour se garantir des enchantements, pour guérir plusieurs maladies et conserver leur santé[9] » ; le lapis-lazuli, par exemple, « étant porté, non seulement fortifie la vue, mais aussi tient allègre le cœur ; étant lavé, et préparé comme il faut, il purge l'humeur mélancolique sans aucun danger ». De toutes les pierres, l'émeraude est celle qui recèle les pouvoirs les plus nombreux, et les plus ambivalents aussi ; sa vertu majeure est de veiller sur la Sagesse et la Vertu elles-mêmes ; selon Jean de Renou elle peut « non seulement préserver du mal caduc tous ceux qui la portent au doigt enchâssée d'or, mais aussi fortifier la mémoire et résister aux efforts de la concupiscence. Car on récite qu'un roi de Hongrie étant aux prises amoureuses avec sa femme sentit qu'une belle émeraude qu'il portait au doigt se rompit en trois pièces devant leur conflit, tant cette pierre aime la chasteté[10] ». Cet

ensemble de croyances ne vaudrait guère, sans doute, d'être cité, s'il ne figurait encore, et d'une manière très explicite, dans les Pharmacopées et les Traités de médecine médicale du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle. Sans doute on met de côté les pratiques dont le sens est trop manifestement magique. Lemery, dans son *Dictionnaire des drogues*, refuse d'accorder crédit à toutes les propriétés supposées des émeraudes : « On prétend qu'elles sont bonnes pour l'épilepsie et qu'elles hâtent l'accouchement, étant portées en amulette ; mais ces dernières qualités ne sont qu'imaginaires. » Mais si on récuse l'amulette comme médiation des efficacités, on se garde de dépouiller les pierres de leurs pouvoirs ; on les replace dans l'élément de la nature, où les vertus prennent l'allure d'un suc imperceptible dont les secrets peuvent être extraits par quintessence ; l'émeraude portée au doigt n'a plus de pouvoirs ; mêlez-la aux sels de l'estomac, aux humeurs du sang, aux esprits des nerfs, ses effets seront certains et sa vertu naturelle ; « les émeraudes » — c'est toujours Lemery qui parle — « sont propres pour adoucir les humeurs trop âcres étant broyées subtilement et prises par la bouche[11] ».

À l'autre extrémité de la nature, le corps humain lui aussi est considéré jusqu'en plein XVIII^e^ siècle comme un des remèdes privilégiés de la folie. Dans le complexe mélange qui forme l'organisme, la sagesse naturelle a sans doute caché des secrets qui, seuls, peuvent combattre ce que la folie humaine a inventé de désordre et de fantasmes. Là encore, thème archaïque de l'homme microcosme en qui viennent se rejoindre les éléments du monde, qui sont en même temps principes de vie et de santé ; Lemery constate dans « toutes les parties de l'homme, ses excroissances et ses excréments », la présence de quatre corps essentiels : « huile et sel volatif mêlés et enveloppés dans du phlegme et de la terre[12] ». Remédier à l'homme par l'homme, c'est lutter par le monde contre les désordres du monde, par la sagesse contre la folie, par la nature contre l'antiphysis. « Les cheveux de l'homme sont bons pour abattre les vapeurs, si en les brûlant on les fait sentir aux malades... L'urine de l'homme

nouvellement rendue… est bonne pour les vapeurs hystériques[13]. » Buchoz recommande le lait de femme, l'aliment naturel par excellence (Buchoz écrit après Rousseau) pour n'importe laquelle des affections nerveuses, et l'urine pour « toutes les formes de maladies hypochondriaques[14] ». Mais ce sont les convulsions, depuis le spasme hystérique jusqu'à l'épilepsie qui attirent avec le plus d'obstination les remèdes humains — ceux surtout qu'on peut prélever sur le crâne, partie la plus précieuse de l'homme. Il y a dans la convulsion une violence qui ne peut être combattue que par la violence elle-même, c'est pourquoi on a si longtemps utilisé le crâne des pendus, tués de main humaine, et dont le cadavre n'a pas été enseveli en terre bénie[15]. Lemery cite le fréquent usage de la poudre d'os de crâne ; mais à l'en croire, ce magistère n'est qu'« une tête morte » et privée de vertu. On fera mieux d'employer à sa place le crâne ou le cerveau « d'un jeune homme nouvellement mort de mort violente[16] ». C'est aussi contre les convulsions qu'on utilisait du sang humain encore chaud, en veillant toutefois à ne pas abuser de cette thérapeutique dont l'excès peut provoquer la manie[17].

Mais nous voici déjà, avec la surdétermination de cette image de sang, dans une autre région de l'efficacité thérapeutique : celle des valeurs symboliques. Ce fut là encore un autre obstacle à l'ajustement des pharmacopées aux formes nouvelles de la médecine et de la physiologie. Certains systèmes purement symboliques conservèrent leur solidité jusqu'à la fin de l'âge classique, transmettant, plus que des recettes, plus que des secrets techniques, des images et de sourds symboles relevant d'un onirisme immémorial. Le Serpent, occasion de la Chute, et forme visible de la Tentation, l'Ennemi par excellence de la Femme, est en même temps pour elle, dans le monde du rachat, le remède le plus précieux. Ne fallait-il pas que ce qui fut cause de péché et de mort devienne cause de guérison et de vie ? Et entre tous les serpents, le plus vénéneux doit être le plus efficace contre les vapeurs et les maladies de la femme. « C'est aux vipères, écrit Mme de Sévigné, que je dois la pleine santé

dont je jouis… Elles tempèrent le sang, elles le purifient, elles le rafraîchissent. » Encore désire-t-elle de vrais serpents, non un remède en bocal, du produit d'apothicaire, mais de la bonne vipère des champs : « Il faut que ce soient de véritables vipères en chair et en os, et non de la poudre ; la poudre échauffe, à moins qu'on ne la prenne dans de la bouillie, ou de la crème cuite, ou quelque autre chose de rafraîchissant. Priez M. de Boissy de vous faire venir des douzaines de vipères du Poitou, dans une caisse, séparées en trois ou quatre, afin qu'elles y soient bien à leur aise avec du son et de la mousse. Prenez-en deux tous les matins ; coupez-leur la tête, faites-les écorcher et couper par morceaux et farcissez-en le corps d'un poulet. Observez cela un mois[18]. »

Contre les maux de nerfs, l'imagination déréglée et les fureurs de l'amour, les valeurs symboliques multiplient leurs efforts. Seule l'ardeur peut éteindre l'ardeur, et il faut des corps vifs, violents et denses, mille fois portés à l'incandescence dans les foyers les plus rouges, pour apaiser les appétits démesurés de la folie. Dans « l'Appendice des formules » qui suit son *Traité de la nymphomanie*, Bienville propose 17 médications contre les ardeurs de l'amour ; la plupart sont empruntées aux recettes végétales traditionnelles ; mais la quinzième introduit à une étrange alchimie du contre-amour : il faut prendre du « Vif-argent revivifié de cinabre », le broyer avec deux dragmes d'or, et ceci à cinq reprises successives, puis le faire chauffer sur la cendre avec de l'esprit de vitriol, distiller le tout cinq fois avant de le faire rougir cinq heures sur du charbon ardent. On réduit en poudre, et on en donne trois grains à la jeune fille dont l'imagination est enflammée par de vives chimères[19]. Comment tous ces corps précieux et violents, secrètement animés d'immémoriales ardeurs, tant de fois rougis et portés jusqu'au flamboiement de leur vérité, ne triompheraient-ils pas des chaleurs passagères d'un corps humain, de toute cette ébullition obscure des humeurs et des désirs — et ceci en vertu de la très archaïque magie du *similis similibus* ? Leur vérité d'incendie tue cette morne, cette inavouable chaleur. Le texte de Bienville date de 1778.

Peut-on s'étonner de trouver encore dans la très sérieuse *Pharmacopée* de Lemery cette recette d'un électuaire de chasteté qu'on recommande pour les maladies nerveuses et dont les significations thérapeutiques sont toutes portées par les valeurs symboliques d'un rite ? « Prenez du camphre, de la réglisse, des semences de vigne et de jusquiame, de la conserve de fleurs de nénuphars, et du sirop de nénuphars... On prend le matin deux à trois dragmes buvant dessus un verre de petit-lait dans lequel on aura éteint un morceau de fer rougi au feu[20]. » Le désir et ses fantasmes s'éteindront dans le calme d'un cœur comme cette tige de métal ardent s'apaise dans le plus innocent, dans le plus enfantin des breuvages. Obstinément ces schémas symboliques survivent dans les méthodes de guérison de l'âge classique. Les réinterprétations qu'on en propose en style de philosophie naturelle, les aménagements par lesquels on en atténue les formes rituelles trop accentuées ne réussissent pas à en venir à bout ; et la folie, avec tout ce qu'elle comporte de pouvoirs inquiétants, de parentés morales condamnables, semble attirer vers elle et protéger des efforts d'une pensée positive ces médications d'efficacité symbolique.

Pendant combien de temps encore l'*assa fetida* sera-t-elle chargée de refouler dans le corps des hystériques tout ce monde de mauvais désirs, d'appétits interdits qui étaient censés autrefois remonter jusqu'à la poitrine, jusqu'au cœur, jusqu'à la tête et au cerveau avec le corps mobile de l'utérus lui-même ? Refoulement encore considéré comme réel par Ettmüller pour qui les odeurs ont un pouvoir propre d'attraction et de répulsion sur les organes mobiles du corps humain, refoulement qui devient de plus en plus idéal, jusqu'à devenir, au XVIII^{e} siècle, hors de toute mécanique des mouvements contraires, simple effort pour équilibrer, limiter et finalement effacer une sensation. C'est en lui prêtant cette signification que Whytt prescrit l'*assa fetida* : la violence désagréable de son odeur doit diminuer l'irritabilité de tous les éléments sensibles du tissu nerveux qui ne sont pas affectés par elle, et la douleur hystérique localisée surtout dans les organes du ventre et de la poitrine

disparaît aussitôt : « Ces remèdes en faisant une forte et subite impression sur les nerfs très sensibles du nez, non seulement excitent les divers organes avec lesquels ces nerfs ont quelque sympathie à entrer en action, mais ils contribuent aussi à diminuer ou à détruire la sensation désagréable qu'éprouve la partie du corps qui, par ses souffrances, a occasionné la pâmoison[21]. » L'image d'une odeur dont les forts effluves repoussent l'organe s'est effacée au profit du thème plus abstrait d'une sensibilité qui se déplace et se mobilise par régions isolées ; mais ce n'est là qu'un glissement dans les interprétations spéculatives d'un schéma symbolique qui demeure permanent : le schéma d'un refoulement des menaces d'en bas par les instances supérieures.

Toutes ces cohésions symboliques autour d'images, de rites, d'antiques impératifs moraux, continuent à organiser en partie les médications qui ont cours à l'âge classique — formant des noyaux de résistance difficiles à maîtriser.

Et il est d'autant plus difficile d'en venir à bout que la majeure partie de la pratique médicale n'est pas entre les mains des médecins eux-mêmes. Il existe encore à la fin du XVIII^e^ siècle tout un *corpus* technique de la guérison que les médecins ni la médecine n'ont jamais contrôlé, parce qu'il appartient tout entier à des empiriques fidèles à leurs recettes, à leurs chiffres et à leurs symboles. Les protestations des docteurs ne cessent de croître jusqu'à la fin de l'âge classique ; un médecin de Lyon publie en 1772 un texte significatif, *L'Anarchie médicinale* : « La plus grande branche de la médecine pratique est entre les mains de gens nés hors du sein de l'art ; les femmelettes, les dames de miséricorde, les charlatans, les mages, les rhabilleurs, les hospitalières, les moines, les religieuses, les droguistes, les herboristes, les chirurgiens, les apothicaires, traitent beaucoup plus de maladies, donnent beaucoup plus de remèdes que les médecins[22]. » Cette fragmentation sociale qui sépare, dans la médecine, théorie et pratique, est surtout sensible pour la folie : d'une part, l'internement fait échapper l'aliéné au traitement des médecins ; et d'autre part, le fou en liberté est, plus volontiers qu'un autre malade, confié aux soins

d'un empirique. Lorsque s'ouvrent, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, en France et en Angleterre, des maisons de santé pour les aliénés, on admet que les soins doivent leur être donnés plutôt par des surveillants que par des médecins. Il faut attendre la circulaire de Doublet en France, et en Angleterre la fondation de la Retraite pour que la folie soit officiellement annexée au domaine de la pratique médicale. Auparavant, elle demeure liée, par beaucoup de côtés, à tout un monde de pratiques extramédicales, si bien reçues, si solides dans leur tradition, qu'elles s'imposent naturellement aux médecins eux-mêmes. Ce qui donne cette allure paradoxale, ce style si hétérogène aux prescriptions. Les formes de pensée, les âges techniques, les niveaux d'élaboration scientifique s'y confrontent sans qu'on ait l'impression que la contradiction soit jamais éprouvée comme telle.

*

Et pourtant c'est l'âge classique qui a donné la plénitude de son sens à la notion de cure.

Vieille idée sans doute, mais qui maintenant va prendre toute sa mesure du fait qu'elle se substitue à la panacée. Celle-ci devait supprimer *toute maladie* (c'est-à-dire tous les effets de toute maladie possible), tandis que la cure va supprimer *toute la maladie* (c'est-à-dire l'ensemble de ce qui est dans la maladie déterminant et déterminé). Les moments de la cure doivent donc s'articuler sur les éléments constitutifs de la maladie. C'est qu'à partir de cette époque, on commence à percevoir la maladie dans une unité naturelle qui prescrit à la médication son ordonnance logique et la détermine de son propre mouvement. Les étapes de la cure, les phases par lesquelles elle passe et les moments qui la constituent, doivent s'articuler sur la nature visible de la maladie, épouser ses contradictions, et poursuivre chacune de ses causes. Plus encore : elle doit se régler sur ses propres effets, se corriger, compenser progressivement les étapes

par lesquelles passe la guérison, au besoin se contredire elle-même si la nature de la maladie et l'effet provisoirement produit l'exigent ainsi.

Toute cure est donc, en même temps qu'une pratique, une réflexion spontanée sur soi et sur la maladie, et sur le rapport qui s'établit entre elles. Le résultat n'est plus simplement constat, mais expérience ; et la théorie médicale prend vie dans une tentative. Quelque chose, qui deviendra bientôt le domaine clinique, est en train de s'ouvrir.

Domaine où le rapport constant et réciproque entre théorie et pratique se trouve doublé d'une immédiate confrontation du médecin et du malade. Souffrance et savoir s'ajusteront l'un à l'autre dans l'unité d'une expérience concrète. Et celle-ci exige un langage commun, une communication au moins imaginaire entre le médecin et le malade.

Or, c'est à propos des maladies nerveuses que les cures au XVIII^e^ siècle ont acquis le plus de modèles variés et se sont renforcées comme technique privilégiée de la médecine. Comme si, à leur propos, s'établissait enfin, et d'une manière particulièrement favorisée, cet échange entre la folie et la médecine que l'internement, avec obstination, refusait.

Dans ces cures, vite jugées fantaisistes, naissait la possibilité d'une psychiatrie d'observation, d'un internement d'allure hospitalière, et de ce dialogue du fou avec le médecin qui, de Pinel à Leuret, à Charcot et à Freud, empruntera de si étranges vocabulaires.

Essayons de restituer quelques-unes des idées thérapeutiques qui ont organisé les cures de la folie.

1° *La consolidation.* Il y a dans la folie, même sous ses formes les plus agitées, toute une composante de faiblesse. Si les esprits y sont soumis à des mouvements irréguliers, c'est qu'ils n'ont pas assez de force ni de poids pour suivre la gravité de leur cours naturel ; si on rencontre tant de fois spasmes et convulsions dans les maux de nerfs, c'est que la fibre est trop mobile, ou trop irritable, ou trop sensible aux vibrations ; de toute façon elle manque de

robustesse. Sous la violence apparente de la folie, qui semble parfois multiplier la force des maniaques dans des proportions considérables, il y a toujours une secrète faiblesse, un manque essentiel de résistance ; les fureurs du fou ne sont à vrai dire que violence passive. On cherchera donc une cure qui devra donner aux esprits ou aux fibres une vigueur, mais une vigueur calme, une force qu'aucun désordre ne pourra mobiliser, tant elle sera ployée, d'entrée de jeu, au cours de la loi naturelle. Plus que l'image de la vivacité et de la vigueur, c'est celle de la robustesse qui s'impose, enveloppant le thème d'une résistance nouvelle, d'une jeune élasticité, mais soumise et déjà domestiquée. Il faut trouver une force à prélever sur la nature, pour renforcer la nature elle-même.

On rêve de remèdes « qui prennent pour ainsi dire le parti » des esprits, et « leur aide à vaincre la cause qui les fermente ». Prendre le parti des esprits, c'est lutter contre la vaine agitation à laquelle ils sont soumis malgré eux ; c'est leur permettre aussi d'échapper à tous les bouillonnements chimiques qui les échauffent et les troublent ; c'est enfin leur donner assez de solidité pour résister aux vapeurs qui tentent de les suffoquer, de les rendre inertes, et de les emporter dans leur tourbillon. Contre les vapeurs, on renforce les esprits « par les odeurs les plus puantes » ; la sensation désagréable vivifie les esprits qui se révoltent en quelque sorte, et se portent vigoureusement là où il faut repousser l'assaut ; à cet effet on usera de « l'assa fetida, l'huile d'ambre, les cuirs et plumes brûlés, enfin tout ce qui peut donner à l'âme des sentiments vifs et désagréables ». Contre la fermentation, il faut donner de la thériaque, de « l'esprit antiépileptique de Charras », ou surtout la fameuse eau de la reine de Hongrie[23] ; les acidités disparaissent, et les esprits reprennent leur juste poids. Enfin, pour leur restituer leur exacte mobilité, Lange recommande qu'on soumette les esprits à des sensations et à des mouvements qui sont à la fois agréables, mesurés et réguliers : « Lorsque les esprits animaux sont écartés et désunis, il leur faut des remèdes qui calment leur mouvement et qui les remettent dans leur situation naturelle, tels que sont les objets qui donnent à

l'âme un sentiment de plaisir doux et modéré, les odeurs agréables, la promenade dans des lieux délicieux, la vue des personnes qui ont accoutumé de plaire, la Musique[24]. » Cette ferme douceur, une pesanteur convenable, une vivacité enfin qui n'est destinée qu'à protéger le corps, voilà autant de moyens pour consolider, dans l'organisme, les éléments fragiles qui font communiquer le corps et l'âme.

Mais sans doute n'y a-t-il pas de meilleur procédé roboratif que l'usage de ce corps qui est à la fois le plus solide et le plus docile, le plus résistant mais le mieux ployable entre les mains de l'homme qui sait le forger à ses fins : c'est le fer. Le fer compose, dans sa nature privilégiée, toutes ces qualités qui deviennent vite contradictoires quand on les isole. Nul ne résiste mieux que lui, nul ne sait mieux obéir ; il est donné dans la nature, mais il est également à la disposition de toutes les techniques humaines. Comment l'homme pourrait-il aider la nature et lui prêter un surcroît de force par un moyen plus sûr — c'est-à-dire plus proche de la nature et mieux soumis à l'homme — que par l'application du fer ? On cite toujours le vieil exemple de Dioscoride qui donnait à l'inertie de l'eau des vertus de vigueur qui lui étaient étrangères, en y plongeant une tige de fer rougi. L'ardeur du feu, la mobilité calme de l'eau, et cette rigueur d'un métal traité jusqu'à devenir souple — tous ces éléments réunis conféraient à l'eau des pouvoirs de renforcement, de vivification, de consolidation qu'elle pouvait transmettre à l'organisme. Mais le fer est efficace en dehors même de toute préparation. Sydenham le recommande sous sa forme la plus simple, par l'absorption directe de limaille de fer[25]. Whytt a connu un homme qui, pour se guérir d'une faiblesse des nerfs de l'estomac, entraînant un état permanent d'hypochondrie, en prenait chaque jour jusqu'à 230 grains[26]. C'est qu'à toutes ses vertus le fer ajoute cette propriété remarquable de se transmettre directement sans intermédiaire ni transformation. Ce qu'il communique, ce n'est pas sa substance, c'est sa force ; paradoxalement, lui qui est si résistant, se dissipe aussitôt dans l'organisme, ne

déposant en lui que ses qualités, sans rouille ni déchet. Il est clair qu'ici toute une imagerie de fer bienfaisant commande la pensée discursive, et l'emporte même sur l'observation. Si on expérimente, ce n'est pas pour mettre au jour un enchaînement positif, c'est pour cerner cette communication immédiate des qualités. Wright fait absorber du sel de Mars à un chien ; il observe qu'une heure après, le chyle, si on le mêle à la teinture de noix de galle, ne montre pas la couleur de pourpre foncée qu'il ne manquerait pas de prendre si le fer avait été assimilé. C'est donc que le fer, sans se mêler à la digestion, sans passer dans le sang, sans pénétrer substantiellement dans l'organisme, fortifie directement les membranes et les fibres. Plus qu'un effet constaté, la consolidation des esprits et des nerfs apparaît plutôt comme une métaphore opératoire qui implique un transfert de force sans aucune dynamique discursive. La force passe par contact, en dehors de tout échange substantiel, de toute communication de mouvements.

2° *La purification.* Encombrement de viscères, bouillonnement d'idées fausses, fermentation de vapeurs et de violences, corruption des liquides et des esprits — la folie appelle toute une série de thérapeutiques dont chacune peut être rattachée à une même opération de purification.

On rêve d'une sorte de purification totale : la plus simple, mais aussi la plus impossible des cures. Elle consisterait à substituer au sang surchargé, épaissi, tout encombré d'humeurs âcres, d'un mélancolique, un sang clair et léger dont le mouvement nouveau dissiperait le délire. C'est en 1662 que Moritz Hoffmann avait suggéré la transfusion sanguine comme remède à la mélancolie. Quelques années plus tard, l'idée a obtenu assez de succès pour que la Société de Philosophie de Londres projette de faire une série d'expériences sur les sujets enfermés à Bethléem ; Allen, le médecin chargé de l'entreprise, refuse[27]. Mais Denis la tente sur un de ses malades, atteint de mélancolie amoureuse ; il prélève 10 onces de sang, qu'il remplace par une quantité légèrement moindre tirée de l'artère fémorale d'un veau ; le lendemain, il

recommence, mais l'opération cette fois ne porte que sur quelques onces. Le malade se calme ; dès le jour suivant, son esprit s'était clarifié ; et il était bientôt entièrement guéri ; « tous les professeurs de l'École de Chirurgie le confirmèrent[28] ». La technique pourtant est assez vite abandonnée, malgré quelques tentatives ultérieures[29].

On utilisera de préférence les médications qui préviennent la corruption. Nous savons « par une expérience de plus de trois mille ans que la Myrrhe et l'Aloès préservent les cadavres[30]. » Ces altérations des corps ne sont-elles pas de même nature que celles qui accompagnent les maladies des humeurs ? Rien ne sera donc plus recommandable contre les vapeurs que des produits comme la myrrhe ou l'aloès, et surtout le fameux élixir de Paracelse[31]. Mais il faut faire plus que de prévenir les corruptions ; il faut les détruire. D'où les thérapeutiques qui s'en prennent à l'altération elle-même, et cherchent soit à dévier les matières corrompues, soit à dissoudre les substances corruptrices ; techniques de la dérivation, et techniques de la détersion.

Aux premières appartiennent toutes les méthodes proprement physiques qui tendent à créer à la surface du corps des blessures ou des plaies, à la fois centres d'infection qui dégagent l'organisme, et centres d'évacuation vers le monde extérieur. Ainsi Fallowes explique le mécanisme bienfaisant de son *Oleum Cephalicum* ; dans la folie, « des vapeurs noires bouchent les vaisseaux très fins par lesquels les esprits animaux devraient passer » ; le sang est alors privé de direction ; il encombre les veines du cerveau où il stagne, à moins qu'il ne soit agité d'un mouvement confus « qui brouille les idées ». L'*Oleum Cephalicum* a l'avantage de provoquer « de petites pustules sur la tête » ; on les oint avec de l'huile pour les empêcher de se dessécher et de façon que demeure ouverte l'issue « pour les vapeurs noires fixées dans le cerveau[32] ». Mais les brûlures, mais les cautères sur tout le corps produisent le même effet. On suppose même que des maladies de la peau comme la gale, l'eczéma, ou la petite vérole, peuvent mettre fin à un accès de folie ; la corruption quitte alors les viscères et

le cerveau, pour se répandre à la superficie du corps et se libérer à l'extérieur. À la fin du siècle on prendra l'habitude d'inoculer la gale dans les cas les plus rétifs de manie. Doublet dans son *Instruction* de 1785, à l'adresse des directeurs d'hôpitaux, recommande, si les saignées, les purgations, les bains et les douches ne sont pas venus à bout d'une manie, d'avoir recours aux « cautères, aux sétons, aux abcès superficiels, à l'inoculation de la gale[33] ».

Mais la tâche principale consiste à dissoudre toutes les fermentations qui, formées dans le corps, ont déterminé la folie[34]. Pour ce faire, viennent en premier lieu les amers. L'amertume a toutes les âpres vertus de l'eau de mer ; elle purifie en usant, elle exerce sa corrosion sur tout ce que le mal a pu déposer d'inutile, de malsain et d'impur dans le corps ou dans l'âme. Amer et vif, le café est utile pour « les personnes grasses et dont les humeurs épaissies ne circulent qu'à peine[35] » ; il dessèche sans brûler — car c'est là le propre des corps de cette espèce de dissiper les humidités superflues sans chaleur dangereuse ; il y a dans le café comme un feu sans flamme, une puissance de purification qui ne calcine pas ; le café réduit l'impur : « Ceux qui en usent sentent par une longue expérience qu'il raccommode l'estomac, qu'il en consomme les humidités superflues, qu'il dissipe les vents, dissout les glaires des boyaux, dont il fait une douce abstersion, et ce qui est particulièrement très considérable, il empêche les fumées qui montent à la tête, et conséquemment adoucit les douleurs et les pointes qu'on a coutume d'y sentir ; et enfin, il donne de la force, de la vigueur et de la netteté aux esprits animaux, sans qu'il laisse aucune impression considérable de chaleur, non pas même aux personnes les plus brûlées qui ont coutume d'en user[36]. » Amer, mais tonifiant aussi, le quinquina que Whytt recommande volontiers aux personnes « dont le genre nerveux est très délicat » ; il est efficace dans « la faiblesse, le découragement et l'abattement » ; deux ans d'une cure qui consistait seulement en une teinture de quinquina « discontinuée de temps en temps pendant un mois au plus » suffirent à guérir une femme atteinte de maladie nerveuse[37]. Pour les personnes

délicates, il faut associer le quinquina « avec un amer gracieux au goût » ; mais si l'organisme peut résister à des attaques plus vives, on ne saurait trop recommander le vitriol, mélangé au quinquina. 20 ou 30 gouttes d'élixir de vitriol sont souveraines[38].

Tout naturellement, savons et produits savonneux ne manqueront pas d'avoir des effets privilégiés dans cette entreprise de purification. « Le savon dissout presque tout ce qui est concret[39]. » Tissot pense qu'on peut consommer le savon directement et qu'il apaisera bien des maux de nerfs ; mais le plus souvent il suffit de consommer, à jeun, le matin, seuls ou sur du pain, des « fruits savonneux » ; c'est-à-dire cerises, fraises, groseilles, figues, oranges, raisins, poires fondantes, et « autres fruits de cette espèce[40] ». Mais il y a des cas où l'embarras est si sérieux, l'obstruction si irréductible qu'aucun savon ne pourrait les vaincre. On utilise alors le tartre soluble. C'est Muzzell le premier qui eut l'idée de prescrire le tartre contre « la folie et la mélancolie » et publia à ce sujet plusieurs observations victorieuses[41]. Whytt les confirme, et montre en même temps que c'est bien comme détersif qu'agit le tartre puisqu'il est efficace surtout contre les maladies d'obstruction ; « autant que je l'ai remarqué, le tartre soluble est plus utile dans les affections maniaques ou mélancoliques dépendantes d'humeurs nuisibles, amassées dans les premières voies, que pour celles qui sont produites par un vice dans le cerveau[42] ». Parmi les dissolvants, Raulin cite encore le miel, la suie de cheminée, le safran oriental, les cloportes, la poudre de pattes d'écrevisses et le bézoard jovial[43].

À mi-chemin de ces méthodes internes de dissolution et des techniques externes de dérivation, on trouve une série de pratiques dont les plus fréquentes sont les applications du vinaigre. En tant qu'acide, le vinaigre dissipe les obstructions, détruit les corps en train de fermenter. Mais en application externe, il peut servir de révulsif, et attirer vers l'extérieur humeurs et liquides nocifs. Chose curieuse, mais bien caractéristique de la pensée thérapeutique de cette époque, on ne reconnaît pas de contradiction entre les

deux modalités d'action. Étant donné ce qu'il est par *nature* — détersif et révulsif — le vinaigre agira, de toutes manières, selon cette double détermination, quitte à ce qu'un des deux modes d'action ne puisse plus être analysé sur un mode rationnel et discursif. Il se déploiera alors, directement, sans intermédiaire, par le simple contact de deux éléments naturels. C'est ainsi qu'on recommande la friction de la tête et du crâne, autant que possible rasé, avec du vinaigre[44]. La *Gazette de médecine* cite le cas d'un empirique qui était parvenu à guérir « quantité de fous par une méthode très prompte et très simple. Voici en quoi consiste son secret. Après qu'il les a fait purger par haut et par bas, il leur fait tremper les pieds et les mains dans du vinaigre, et les laisse dans cette situation jusqu'à ce qu'ils s'endorment, ou pour mieux dire jusqu'à ce qu'ils se réveillent, et la plupart se trouvent guéris à leur réveil. Il fait aussi appliquer sur la tête rasée du malade des feuilles pilées de Dipsacus, ou chardon à foulon[45] ».

3° *L'immersion.* Ici s'entrecroisent deux thèmes : celui de l'ablution, avec tout ce qui l'apparente aux rites de pureté et de renaissance ; celui, beaucoup plus physiologique, de l'imprégnation qui modifie les qualités essentielles des liquides et des solides. Malgré leur origine différente, et l'écart entre leur niveau d'élaboration conceptuelle, ils forment jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle une unité assez cohérente pour que l'opposition ne soit pas éprouvée comme telle. L'idée de Nature, avec ses ambiguïtés, leur sert d'élément de cohésion. L'eau, liquide simple et primitif, appartient à ce qu'il y a de plus pur dans la Nature ; tout ce que l'homme a pu apporter de modifications douteuses à la bonté essentielle de la Nature n'a pu altérer la bienfaisance de l'eau ; lorsque la civilisation, la vie en société, les désirs imaginaires suscités par la lecture des romans ou les spectacles du théâtre ont provoqué des maux de nerfs, le retour à la limpidité de l'eau prend le sens d'un rituel de purification ; dans cette fraîcheur transparente on renaît à sa propre innocence. Mais en même temps l'eau que la nature a fait entrer dans la composition de tous les corps restitue à chacun son équilibre

propre ; elle sert d'universel régulateur physiologique. Tous ces thèmes, Tissot, disciple de Rousseau, les a éprouvés dans une imagination tout autant morale que médicale : « La Nature a indiqué l'eau à toutes les Nations pour unique breuvage ; elle lui a donné la force de dissoudre toutes sortes d'aliments ; elle est agréable au palais ; choisissez donc une bonne eau froide, douce et légère ; elle fortifie et nettoie les entrailles ; les Grecs et les Romains la regardaient comme un remède universel[46]. »

L'usage de l'immersion remonte loin dans l'histoire de la folie ; les bains pratiqués à Épidaure en seraient à eux seuls un témoignage ; et il faut bien que les applications froides de toutes sortes soient devenues monnaie courante à travers l'Antiquité puisque Soranez d'Éphèse, si on en croit Coelius Aurelianus, protestait déjà contre leur abus[47]. Au Moyen Âge, quand on avait affaire à un maniaque, il était de tradition de le plonger plusieurs fois dans l'eau « jusqu'à ce qu'il ait perdu sa force et oublié sa fureur ». Sylvius recommande des imprégnations dans les cas de mélancolie et de frénésie[48]. C'est donc une réinterprétation, que l'histoire admise au XVIII^e^ siècle d'une brusque découverte de l'utilité des bains par Van Helmont. Selon Menuret cette invention, qui daterait du milieu du XVII^e^ siècle, serait l'heureux résultat du hasard ; on transportait sur une charrette un dément solidement garrotté ; il parvint pourtant à se dégager de ses chaînes, sauta dans un lac, essaya de nager, s'évanouit ; quand on le reprit, chacun le crut mort, mais il reprit vite ses esprits qui, du coup, furent rétablis dans leur ordre naturel, et il « vécut longtemps sans éprouver aucune atteinte de la folie ». Cette anecdote aurait été un trait de lumière pour Van Helmont, qui se mit à plonger les aliénés indifféremment dans la mer ou dans l'eau douce ; « la seule attention qu'on doive avoir, c'est de plonger subitement et à l'improviste les malades dans l'eau et de les y soutenir très longtemps. Il n'y a rien à craindre pour leur vie[49] ».

Peu importe l'exactitude du récit ; une chose est certaine, qu'il transcrit sous une forme anecdotique : à partir de la fin du XVII^e^ siècle, la cure par les bains

prend place ou reprend place parmi les thérapeutiques majeures de la folie. Lorsque Doublet rédige son *Instruction* peu de temps avant la Révolution, il prescrit, pour les quatre grandes formes pathologiques qu'il reconnaît (frénésie, manie, mélancolie, imbécillité), l'usage régulier des bains, en ajoutant pour les deux premières l'usage des douches froides[50]. Et à cette époque, il y avait longtemps déjà que Cheyne avait recommandé à « tous ceux qui ont besoin de fortifier leur tempérament » d'établir des bains dans leur maison, et d'en user tous les deux, trois ou quatre jours ; ou « s'ils n'en ont pas le moyen, de se plonger en quelque façon que ce soit dans un lac ou dans quelques eaux vives, toutes les fois qu'ils en auront la commodité[51]. »

Les privilèges de l'eau sont évidents, dans une pratique médicale qui est dominée par le souci d'équilibrer liquides et solides. Car si elle a des pouvoirs d'imprégnation, qui la mettent à la première place parmi les humectants, elle a, dans la mesure où elle peut recevoir des qualités supplémentaires comme le froid et la chaleur, des vertus de constriction, de rafraîchissement ou de réchauffement, et elle peut même avoir ces effets de consolidation qu'on prête à des corps comme le fer. En fait le jeu des qualités est très labile, dans la fluide substance de l'eau ; tout comme elle pénètre facilement dans la trame de tous les tissus, elle se laisse aisément imprégner de toutes les influences qualitatives auxquelles elle est soumise Paradoxalement, l'universalité de son usage au XVIII^e^ siècle, ne vient pas de la reconnaissance générale de son effet et de son mode d'action ; mais de la facilité avec laquelle on peut prêter à son efficacité les formes et les modalités les plus contradictoires. Elle est le lieu de tous les thèmes thérapeutiques possibles, formant une inépuisable réserve de métaphores opératoires. Dans cet élément fluide se fait l'universel échange des qualités.

Bien entendu, l'eau froide rafraîchit. Autrement l'utiliserait-on dans la frénésie ou la manie — maladie de la chaleur, où les esprits entrent en ébullition, où les solides se tendent, où les liquides s'échauffent au point de

s'évaporer, laissant « sec et friable » le cerveau de ces malades, comme peut le constater chaque jour l'anatomie ? Raisonnablement, Boissieu cite l'eau froide parmi les moyens essentiels des cures rafraîchissantes ; sous forme de bain elle est le premier des « antiphlogistiques » qui arrache au corps les particules ignées qui s'y trouvent en excès ; sous forme de boisson elle est un « ralentissant délayant », qui diminue la résistance des fluides à l'action des solides, et abaisse par là indirectement la chaleur générale du corps[52].

Mais on peut dire tout aussi bien que l'eau froide réchauffe et que la chaude refroidit. C'est cette thèse précisément que soutient Darut. Les bains froids chassent le sang qui est à la périphérie du corps, et le « repoussent avec plus de vigueur vers le cœur ». Mais le cœur étant le siège de la chaleur naturelle, là le sang vient à s'échauffer, et d'autant plus que « le cœur qui lutte seul contre les autres parties fait de nouveaux efforts pour chasser le sang et surmonter la résistance des capillaires. De là une grande intensité de la circulation, la division du sang, la fluidité des humeurs, la destruction des engorgements, l'augmentation des forces de la chaleur naturelle, de l'appétit des forces digestives, de l'activité du corps et de l'esprit ». Le paradoxe du bain chaud est symétrique : il attire le sang vers la périphérie, ainsi que toutes les humeurs, la transpiration, et tous les liquides utiles ou nocifs. Par lui-même les centres vitaux se trouvent désertés ; le cœur ne fonctionne plus qu'au ralenti ; et l'organisme se trouve ainsi refroidi. Ce fait n'est-il pas confirmé par « ces syncopes, ces lipothymies…, cette faiblesse, cette nonchalance, ces lassitudes, ce peu de vigueur » qui accompagnent toujours l'usage trop constant des bains chauds[53].

Mais il y a plus encore ; si riche est la polyvalence de l'eau, si grande son aptitude à se soumettre aux qualités qu'elle porte, qu'il lui arrive même de perdre son efficacité de liquide, et d'agir comme un remède desséchant. L'eau peut conjurer l'humidité. Elle retrouve le vieux principe *similia similibus* ; mais en un autre sens, et par l'intermédiaire de tout un mécanisme visible. Pour

certains, c'est l'eau froide qui dessèche, la chaleur au contraire préservant l'humidité de l'eau. La chaleur en effet dilate les pores de l'organisme, distend ses membranes, et permet à l'humidité de les imprégner par un effet secondaire. La chaleur fraye sa voie au liquide. C'est en cela justement que risquent de devenir nocives toutes les boissons chaudes dont on use et abuse au XVII^e^ siècle : relâchement, humidité générale, mollesse de tout l'organisme, voilà ce qui guette ceux qui consomment trop de ces infusions. Et puisque ce sont là les traits distinctifs du corps féminin, par opposition à la sécheresse et à la solidité viriles[54], l'abus des boissons chaudes risque de conduire à une féminisation générale du genre humain : « On reproche non sans raison à la plupart des hommes d'avoir dégénéré en contractant la mollesse, l'habitude et les inclinations des femmes ; il ne manquait que de leur ressembler par la constitution du corps. L'usage abusif des humectants accélérerait très promptement la métamorphose et rendrait les deux sexes presque aussi ressemblants dans le physique que dans le moral. Malheur à l'espèce humaine si ce préjugé étend son empire sur le peuple ; plus de laboureurs, plus d'artisans et de soldats, parce qu'ils seront bientôt dénués de la force et de la vigueur qui sont nécessaires dans leur profession[55]. » Dans l'eau froide, c'est le froid qui l'emporte sur toutes les puissances de l'humidité, parce que resserrant les tissus, il les ferme à toute possibilité d'imprégnation : « Ne voyons-nous pas combien nos vaisseaux, combien le tissu de nos chairs se resserre quand nous nous lavons dans de l'eau froide ou quand nous sommes transis de froid[56]. » Les bains froids ont donc la paradoxale propriété de consolider l'organisme, de le garantir contre les mollesses de l'humidité, « de donner du ton aux parties », comme disait Hoffmann, « et d'augmenter la force systaltique du cœur et des vaisseaux[57] ».

Mais dans d'autres intuitions qualitatives, le rapport se renverse ; c'est alors la chaleur qui tarit les pouvoirs humectants de l'eau, tandis que la fraîcheur les maintient et les renouvelle sans cesse. Contre les maladies de nerfs qui sont

dues à « un raccornissement du genre nerveux », et à « la sécheresse des membranes[58] », Pomme ne recommande pas les bains chauds, complices de la chaleur qui règne dans le corps ; mais tièdes ou froids, ils sont capables d'imbiber les tissus de l'organisme, et de leur rendre leur souplesse. N'est-ce pas cette méthode qu'on pratique spontanément en Amérique[59] ? Et ses effets, son mécanisme même ne sont-ils pas visibles à l'œil nu, dans le développement de la cure, puisque, au point le plus aigu de leur crise, les malades surnagent dans l'eau du bain — tant la chaleur interne a raréfié l'air et les liquides de leur corps ; mais s'ils restent longtemps dans l'eau, « trois, quatre ou même six heures par jour », alors le relâchement survient, l'eau imprègne progressivement les membranes et les fibres, le corps s'alourdit, et tombe naturellement au fond de l'eau[60].

À la fin du XVIII^e^ siècle, les pouvoirs de l'eau s'épuisent dans l'excès même de ses richesses qualitatives : froide, elle peut réchauffer ; chaude, elle rafraîchit ; au lieu d'humecter, elle est même capable de solidifier, de pétrifier par le froid, ou d'entretenir un feu par sa propre chaleur. Toutes les valeurs de la bienfaisance et de la malfaisance se croisent indifféremment en elle. Elle est douée de toutes les complicités possibles. Dans la pensée médicale, elle forme un thème thérapeutique ployable et utilisable à merci, dont l'effet peut se comprendre dans les physiologies et les pathologies les plus diverses. Elle a tant de valeurs, tant de modes d'action divers, qu'elle peut tout confirmer et infirmer. Sans doute est-ce cette polyvalence elle-même, avec toutes les discussions qu'elle a fait naître, qui a fini par la neutraliser. À l'époque de Pinel, on pratique toujours l'eau, mais une eau redevenue entièrement limpide, une eau dont on a effacé toutes les surcharges qualitatives, et dont le mode d'action ne pourra plus être que mécanique.

La douche, jusqu'alors moins souvent utilisée que les bains et les boissons, devient à ce moment la technique privilégiée. Et paradoxalement l'eau retrouve, par-delà toutes les variations physiologiques de l'époque précédente,

sa fonction simple de purification. La seule qualité dont on la charge, c'est la violence, elle doit entraîner dans un flux irrésistible toutes les impuretés qui forment la folie ; par sa propre force curative, elle doit réduire l'individu à sa plus simple expression possible, à sa forme d'existence la plus mince et la plus pure, l'offrant ainsi à une seconde naissance ; il s'agit, explique Pinel, « de détruire jusqu'aux traces primitives des idées extravagantes des aliénés, ce qui ne pouvait avoir lieu qu'en oblitérant pour ainsi dire ces idées dans un état voisin de la mort[61] ». D'où les fameuses techniques utilisées dans les asiles comme Charenton à la fin du XVIII^e^ et au début du XIX^e^ siècle : la douche proprement dite — « l'aliéné fixé sur un fauteuil était placé au-dessous d'un réservoir rempli d'eau froide qui se déversait directement sur sa tête par un large tuyau » ; et les bains de surprise — « le malade descendait des corridors au rez-de-chaussée, et arrivait dans une salle carrée, voûtée, dans laquelle on avait construit un bassin ; on le renversait en arrière pour le précipiter dans l'eau[62] ». Cette violence promettait la renaissance d'un baptême.

4° *La régulation du mouvement.* S'il est vrai que la folie est agitation irrégulière des esprits, mouvement désordonné des fibres et des idées — elle est aussi engorgement du corps et de l'âme, stagnation des humeurs, immobilisation des fibres dans leur rigidité, fixation des idées et de l'attention sur un thème qui, peu à peu, prévaut sur tous les autres. Il s'agit alors de rendre à l'esprit et aux esprits, au corps et à l'âme, la mobilité qui fait leur vie. Cette mobilité pourtant, il faut la mesurer et la contrôler, éviter qu'elle ne devienne l'agitation vide des fibres qui n'obéissent plus aux sollicitations du monde extérieur. L'idée qui anime ce thème thérapeutique, c'est la restitution d'un mouvement qui s'ordonne à la mobilité sage du monde extérieur. Puisque la folie peut être aussi bien immobilité sourde, fixation obstinée, que désordre et agitation, la cure consiste à susciter chez le malade un mouvement qui soit à la fois régulier et réel, en ce sens qu'il devra obéir aux règles des mouvements du monde.

On aime à rappeler la solide croyance des Anciens qui attribuait des effets salutaires aux différentes formes de marche et de course ; la marche simple qui à la fois assouplit et raffermit le corps ; la course en ligne droite à une vitesse toujours croissante, qui répartit mieux les sucs et les humeurs à travers tout l'espace du corps, en même temps qu'elle diminue la pesanteur des organes ; la course que l'on fait tout habillé réchauffe et attendrit les tissus, amollit les fibres trop rigides[63]. Sydenham recommande surtout les promenades à cheval dans les cas de mélancolie et d'hypochondrie : « Mais la meilleure chose que j'aie connue jusqu'à présent pour fortifier et animer le sang et les esprits, c'est d'aller à cheval presque tous les jours, et de faire par cette voiture des promenades un peu longues et en grand air. Cet exercice, par les secousses redoublées qu'il cause aux poumons et surtout aux viscères du bas-ventre débarrasse le sang des humeurs excrémentielles qui y séjournent, donne du ressort aux fibres, rétablit les fonctions des organes, ranime la chaleur naturelle, évacue par la transpiration ou autrement les sucs dégénérés, ou bien les rétablit dans leur premier état, dissipe les obstructions, ouvre tous les couloirs, et enfin par le mouvement continuel qu'il cause au sang le renouvelle pour ainsi dire et lui donne une vigueur extraordinaire[64]. » Le balancement de la mer, de tous les mouvements du monde le plus régulier, le plus naturel, le plus conforme à l'ordre cosmique — ce même mouvement que de Lancre jugeait si périlleux au cœur humain, tant il lui offrait de tentations hasardeuses, de rêves improbables et toujours inassouvis, tant il était l'image même du mauvais infini — ce mouvement, le XVIII^e^ siècle le considère comme un régulateur privilégié de la mobilité organique. En lui, c'est le rythme même de la nature qui parle. Gilchrist écrit tout un traité « *on the use of sea voyages in Medecine* » ; Whytt trouve le remède peu commode à appliquer chez des sujets atteints de mélancolie ; il est « difficile de déterminer de pareils malades à entreprendre un long voyage en mer ; mais il faut citer un cas de vapeurs hypochondriaques qui

disparurent d'un coup chez un jeune homme qui fut contraint de voyager en bateau pendant quatre ou cinq semaines ».

Le voyage a cet intérêt supplémentaire d'agir directement sur le cours des idées, ou du moins par une voie plus directe puisqu'elle ne passe que par la sensation. La variété du paysage dissipe l'obstination du mélancolique : vieux remède dont on use depuis l'Antiquité, mais que le XVIII^e siècle prescrit avec une insistance toute nouvelle[65], et dont il varie les espèces depuis le déplacement réel, jusqu'aux voyages imaginaires dans la littérature et le théâtre. Le Camus prescrit pour « relâcher le cerveau » dans tous les cas d'affections vaporeuses : « les promenades, les voyages, l'équitation, l'exercice en plein air, la danse, les spectacles, les lectures amusantes, les occupations qui peuvent faire oublier l'idée chérie[66] ». La campagne, par la douceur et la variété de ses paysages arrache les mélancoliques à leur unique souci « en les éloignant des lieux qui pourraient rappeler le souvenir de leurs douleurs[67] ».

Mais inversement l'agitation de la manie peut être corrigée par les bons effets d'un mouvement régulier. Il ne s'agit plus ici de remettre en mouvement, mais de régler l'agitation, d'en arrêter momentanément le cours, de fixer l'attention. Le voyage ne sera pas efficace par des ruptures incessantes de continuité, mais par la nouveauté des objets qu'il propose, la curiosité qu'il fait naître. Il doit permettre de capter de l'extérieur un esprit qui échappe à toute règle, et s'échappe à lui-même dans la vibration de son mouvement intérieur. « Si on peut apercevoir des objets ou des personnes qui puissent rappeler leur attention de la poursuite de leurs idées déréglées et qui puissent la fixer un peu sur d'autres, il faut les présenter souvent aux maniaques et c'est pour cela qu'on peut retirer souvent des avantages d'un voyage qui interrompt la suite des anciennes idées et qui offre des objets qui fixent l'attention[68]. »

Utilisée pour les changements qu'elle apporte dans la mélancolie, ou pour la régularité qu'elle impose à la manie, la thérapeutique par le mouvement cache l'idée d'une confiscation par le monde de l'esprit aliéné. Elle est à la fois une

« mise au pas » et une conversion, puisque le mouvement prescrit son rythme, mais constitue, par sa nouveauté ou sa variété, un appel constant à l'esprit pour qu'il sorte de lui-même et rentre dans le monde. S'il est vrai que dans les techniques de l'immersion, se cachaient toujours les souvenirs éthiques, presque religieux de l'ablution, et de la seconde naissance — dans ces cures par le mouvement, on peut reconnaître encore un thème moral symétrique, mais inverse du premier : revenir au monde, se confier à sa sagesse, en reprenant place dans l'ordonnance générale, oublier par là la folie qui est le moment de la subjectivité pure. On voit comment jusque dans l'empirisme des moyens de guérison se retrouvent les grandes structures organisatrices de l'expérience de la folie à l'âge classique. Erreur et faute, la folie est à la fois impureté et solitude ; elle est retirée du monde, et de la vérité ; mais elle est par là même emprisonnée dans le mal. Son double néant est d'être la forme visible de ce non-être qu'est le mal, et de proférer, dans le vide et dans l'apparence colorée de son délire, le non-être de l'erreur. Elle est totalement *pure*, puisqu'elle n'est rien, si ce n'est le point évanescent d'une subjectivité à qui a été soustraite toute présence de la vérité ; et totalement *impure,* puisque ce rien qu'elle est, c'est le non-être du mal. La technique de guérison, jusque dans ses symboles physiques les plus chargés d'intensité imaginaire — consolidation et remise en mouvement d'une part, purification et immersion de l'autre —, s'ordonne secrètement à ces deux thèmes fondamentaux ; il s'agit à la fois de rendre le sujet à sa pureté initiale, et de l'arracher à sa pure subjectivité pour l'initier au monde ; anéantir le non-être qui l'aliène à lui-même et le rouvrir à la plénitude du monde extérieur, à la solide vérité de l'être.

Les techniques demeureront plus longtemps que leur sens. Lorsque, en dehors de l'expérience de la déraison, la folie aura reçu un statut purement psychologique et moral, lorsque les rapports de l'erreur et de la faute par lesquels le classicisme définissait la folie seront resserrés dans la seule notion de culpabilité, alors les techniques resteront, mais avec une signification beaucoup

plus restreinte ; on ne cherchera plus qu'un effet mécanique, ou un châtiment moral. C'est de cette manière que les méthodes de régulation du mouvement dégénéreront en la fameuse « machine rotatoire » dont Mason Cox, au début du XIX^e^ siècle, montre le mécanisme et démontre l'efficacité[69] : un pilier perpendiculaire est fixé à la fois au plancher et au plafond ; on attache le malade sur une chaise ou un lit suspendu à un bras horizontal mobile autour du pilier ; grâce à « un rouage peu compliqué » on imprime « à la machine le degré de vitesse que l'on veut ». Cox cite une de ses propres observations ; il s'agit d'un homme que la mélancolie a frappé d'une sorte de stupeur ; « son teint était noir et plombé, ses yeux jaunes, ses regards constamment fixés sur la terre, ses membres paraissaient immobiles, sa langue était sèche et coupée, et son pouls lent ». On le place sur la machine rotatoire, et on lui imprime un mouvement de plus en plus rapide. L'effet dépasse l'espérance ; on a trop secoué ; à la rigidité mélancolique s'est substituée l'agitation maniaque. Mais ce premier effet passé, le malade retombe dans son état initial. On modifie alors le rythme ; on fait tourner la machine très rapidement, mais en l'arrêtant à intervalles réguliers, et d'une manière très brutale. La mélancolie est chassée, sans que la rotation ait eu le temps de déclencher l'agitation maniaque[70]. Cette « centrifugation » de la mélancolie est très caractéristique de l'usage nouveau des anciens thèmes thérapeutiques. Le mouvement ne vise plus à restituer le malade à la vérité du monde extérieur, mais à produire seulement une série d'effets internes, purement mécaniques et purement psychologiques. Ce n'est plus à la présence du vrai que s'ordonne la cure, mais à une norme de fonctionnement. Dans cette réinterprétation de la vieille méthode, l'organisme n'est plus mis en rapport qu'avec lui-même et avec sa nature propre, alors que dans la version initiale, ce qui devait être restitué, c'était son rapport au monde, son lien essentiel à l'être et à la vérité : si on ajoute que très tôt, la machine rotatoire fut utilisée à titre de menace et de châtiment[71], on voit comment se sont amincies les lourdes significations qui avaient porté les méthodes

thérapeutiques tout au long de l'âge classique. On se contente de régler et de punir, avec les moyens qui servaient autrefois à conjurer la faute, à dissiper l'erreur dans la restitution de la folie à l'éclatante vérité du monde.

*

En 1771, Bienville écrivait à propos de la *nymphomanie* qu'il y a des occasions où on peut la guérir « en se contentant de traiter l'imagination ; mais il n'y en a point ou du moins presque aucune où les remèdes physiques puissent seuls opérer une cure radicale[72] ». Et un peu plus tard, Beauchesne : « En vain voudrait-on entreprendre la guérison d'un homme attaqué de folie, si l'on n'employait pour y réussir que des moyens physiques… Les remèdes matériels n'auraient jamais un succès complet sans ces secours que l'esprit juste et sain doit donner à l'esprit faible et malade[73]. »

Ces textes ne découvrent pas la nécessité d'un traitement psychologique ; ils marquent plutôt la fin d'une époque : celle où la différence entre médicaments physiques et traitements moraux n'était pas encore reçue comme une évidence par la pensée médicale. L'unité des symboles commence à se défaire, et les techniques se dégagent de leur signification globale. On ne leur prête plus d'efficacité que régionale — sur le corps ou sur l'âme. La cure change de sens à nouveau : elle n'est plus portée par l'unité significative de la maladie, groupée autour de ses qualités majeures ; mais, segment par segment, elle devra s'adresser aux divers éléments qui la composent ; elle constituera une suite de destructions partielles, dans laquelle l'attaque psychologique et l'intervention physique se juxtaposent, s'additionnent, mais ne se pénètrent jamais.

En fait ce qui, pour nous, se présente comme étant déjà l'esquisse d'une cure psychologique ne l'était point pour les médecins classiques qui l'appliquaient. Depuis la Renaissance, la musique avait retrouvé toutes les vertus thérapeutiques que lui avait prêtées l'antiquité. Ses effets surtout étaient remarquables sur la folie. Schenck a guéri un homme « tombé dans une

mélancolie profonde » en lui faisant entendre « des concerts d'instruments de musique qui lui plaisaient particulièrement[74] » ; Albrecht guérit lui aussi un délirant, après avoir en vain tenté tous les autres remèdes, en faisant chanter pendant un de ses accès « une petite chanson, qui réveilla le malade, lui fit plaisir, l'excita à rire, et dissipa pour toujours le paroxysme[75] ». On cite même des cas de frénésie guérie par la musique[76]. Or jamais ces observations ne prêtent à interprétation psychologique. Si la musique guérit c'est en agissant sur l'être humain tout entier, en pénétrant le corps aussi directement, aussi efficacement que l'âme elle-même : Diemerbroek n'a-t-il pas connu des pestiférés guéris par la musique[77] ? Sans doute on n'admet plus, comme le faisait encore Porta, que la musique, dans la réalité matérielle de ses sons, apportait jusqu'au corps les vertus secrètes cachées dans la substance même des instruments ; sans doute on ne croit plus avec lui que les lymphatiques sont guéris par « un air vif joué sur une flûte de thyrre », ni les mélancoliques soulagés par « un air doux joué sur une flûte d'hellébore », ni qu'il fallait se servir « d'une flûte faite avec la roquette ou le satyrisin pour les impuissants et les hommes froids[78] ». Mais si la musique ne transporte plus les vertus celées dans les substances, elle est efficace sur le corps grâce aux qualités qu'elle lui impose. Elle forme même la plus rigoureuse de toutes les mécaniques de la qualité, puisqu'à son origine elle n'est rien d'autre que mouvement, mais que parvenue à l'oreille elle devient aussitôt effet qualitatif. La valeur thérapeutique de la musique vient de ce que cette transformation se défait dans le corps, que la qualité s'y redécompose en mouvements, que l'agrément de la sensation y devient ce qu'il avait toujours été, vibrations régulières et équilibre des tensions. L'homme, comme unité de l'âme et du corps, parcourt en un sens inverse le cycle de l'harmonie, en redescendant de l'harmonieux à l'harmonique. La musique s'y dénoue, mais la santé s'y rétablit. Mais il y a un autre chemin, plus direct encore et plus efficace ; l'homme alors ne joue plus ce rôle négatif d'anti-instrument, il réagit comme s'il était lui-même instrument :

« À ne considérer le corps humain que comme un assemblage de fibres plus ou moins tendues, abstraction faite de leur sensibilité, de leur vie, de leur mouvement, on concevra sans peine que la musique doit faire le même effet sur les fibres qu'elle fait sur les cordes des instruments voisins » ; effet de résonance qui n'a pas besoin de suivre les voies toujours longues et complexes de la sensation auditive. Le genre nerveux vibre avec la musique qui remplit l'air ; les fibres sont comme autant de « danseuses sourdes » dont le mouvement se fait à l'unisson d'une musique qu'elles n'entendent pas. Et cette fois, c'est à l'intérieur même du corps, depuis la fibre nerveuse jusqu'à l'âme, que se fait la recomposition de la musique, la structure harmonique de la consonance reconduisant le fonctionnement harmonieux des passions[79].

L'usage même de la passion dans la thérapeutique de la folie ne doit pas être entendu comme une forme de médication psychologique. Utiliser la passion contre les démences, ce n'est pas autre chose que s'adresser à l'unité de l'âme et du corps dans ce qu'elle a de plus rigoureux, se servir d'un événement dans le double système de ses effets, et dans la correspondance immédiate de leur signification. Guérir la folie par la passion suppose qu'on se place dans le symbolisme réciproque de l'âme et du corps. La peur, au XVIII^e^ siècle, est considérée comme une des passions qu'il est le plus recommandable de susciter chez les fous. On juge qu'elle est le complément naturel des contraintes qu'on impose aux maniaques et aux furieux ; on rêve même d'une sorte de dressage qui ferait que chaque accès de colère chez un maniaque soit accompagné aussitôt et compensé par une réaction de peur : « C'est par la force qu'on triomphe des fureurs du maniaque ; c'est en opposant la crainte à la colère que la colère peut être domptée. Si la terreur d'un châtiment et d'une honte publique s'associe dans l'esprit aux accès de colère, l'un ne se manifestera pas. sans l'autre ; le poison et l'antidote sont inséparables[80]. » Mais la peur n'est pas efficace seulement au niveau des effets de la maladie : c'est la maladie elle-même qu'elle parvient à atteindre et à supprimer. Elle a la propriété en effet de

figer le fonctionnement du système nerveux, d'en pétrifier en quelque sorte les fibres trop mobiles, de mettre un frein à tous leurs mouvements désordonnés ; « la peur étant une passion qui diminue l'excitation du cerveau peut par conséquent en calmer l'excès, et surtout l'excitation irascible des maniaques[81] ».

Si le couple antithétique de la peur et de la colère est efficace contre l'irritation maniaque, il peut être utilisé en sens inverse contre les craintes mal motivées des mélancoliques, des hypochondriaques, de tous ceux qui ont un tempérament lymphatique. Tissot, reprenant l'idée traditionnelle que la colère est une décharge de bile, pense qu'elle a son utilité pour dissoudre les phlegmes amassés dans l'estomac et le sang. En soumettant les fibres nerveuses à une tension plus forte, la colère leur donne plus de vigueur, restitue le ressort perdu, et permet ainsi à la crainte de se dissiper[82]. La cure passionnelle repose sur une constante métaphore des qualités et des mouvements ; elle implique toujours qu'ils soient immédiatement transférables dans leur modalité propre du corps à l'âme et inversement. On doit l'utiliser, dit Scheidenmantel dans le traité qu'il consacre à cette forme de cure, « lorsque la guérison nécessite dans le corps des changements identiques à ceux qui produisent cette passion ». Et c'est en ce sens qu'elle peut être le substitut universel de toute autre thérapeutique physique ; elle n'est qu'un autre chemin pour produire le même enchaînement d'effets. Entre une cure par les passions, et une cure par les recettes de la pharmacopée, il n'y a pas de différence de nature ; mais une diversité dans le mode d'accès à ces mécanismes qui sont communs au corps et à l'âme. « Il faut se servir des passions, si le malade ne peut être amené, par la raison, à faire ce qui est nécessaire au rétablissement de sa santé[83]. »

Il n'est donc pas possible en toute rigueur d'utiliser comme une distinction valable à l'âge classique ou du moins chargée de signification, la différence, pour nous immédiatement déchiffrable, entre médications physiques et médications psychologiques ou morales. La différence ne commencera à exister dans toute sa profondeur que du jour où la peur ne sera plus utilisée comme

méthode de fixation du mouvement, mais comme punition ; lorsque la joie ne signifiera pas la dilatation organique, mais la récompense ; lorsque la colère ne sera plus qu'une réponse à l'humiliation concertée ; bref, lorsque le XIX^e^ siècle, en inventant les fameuses « méthodes morales » aura introduit la folie et sa guérison dans le jeu de la culpabilité[84]. La distinction du physique et du moral n'est devenue un concept pratique dans la médecine de l'esprit qu'au moment où la problématique de la folie s'est déplacée vers une interrogation du sujet responsable. L'espace purement moral, qui est défini alors, donne les mesures exactes de cette intériorité psychologique où l'homme moderne cherche à la fois sa profondeur et sa vérité. La thérapeutique physique tend à devenir, dans la première moitié du XIX^e^ siècle, la cure du déterminisme innocent, et le traitement moral, celle de la liberté fautive. La psychologie, comme moyen de guérir, s'organise désormais autour de la punition. Avant de chercher à apaiser, elle aménage la souffrance dans la rigueur d'une nécessité morale. « N'employez pas les consolations, car elles sont inutiles ; n'ayez pas recours aux raisonnements, ils ne persuadent pas. Ne soyez pas tristes avec les mélancoliques, votre tristesse entretiendrait la leur ; ne prenez pas avec eux un air de gaieté, ils en seraient blessés. Beaucoup de sang-froid, et quand cela devient nécessaire, de la sévérité. Que votre raison soit leur règle de conduite. Une seule corde vibre encore chez eux, celle de la douleur ; ayez assez de courage pour la toucher[85]. »

L'hétérogénéité du physique et du moral dans la pensée médicale n'est pas issue de la définition, par Descartes, des substances étendue et pensante ; un siècle et demi de médecine post-cartésienne n'est pas parvenu à assumer cette séparation au niveau de ses problèmes et de ses méthodes, ni à entendre la distinction des substances comme une opposition de l'organique et du psychologique. Cartésienne ou anticartésienne, la médecine classique n'a jamais fait passer au compte de l'anthropologie le dualisme métaphysique de Descartes. Et quand la séparation se fait, ce n'est pas par une fidélité renouvelée

aux *Méditations,* c'est par un privilège nouveau accordé à la faute. Seule la pratique de la sanction a séparé chez le fou les médications du corps et celles de l'âme. Une médecine purement psychologique n'a été rendue possible que du jour où la folie s'est trouvée aliénée dans la culpabilité.

*

À cela pourtant, tout un aspect de la pratique médicale durant l'âge classique pourrait apporter un long démenti. L'élément psychologique, dans sa pureté, semble avoir sa place dans les techniques. Comment expliquer, autrement, l'importance qu'on attache à l'exhortation, à la persuasion, au raisonnement, à tout ce dialogue que le médecin classique engage avec son malade, indépendamment de la cure par les remèdes du corps ? Comment expliquer que Sauvages puisse écrire, d'accord avec tous ses contemporains : « Il faut être philosophe pour pouvoir guérir les maladies de l'âme. Car comme l'origine de ces maladies n'est autre chose qu'un désir violent pour une chose que le malade envisage comme un bien, il est du devoir du médecin de lui prouver par des raisons solides que ce qu'il désire avec tant d'ardeur est un bien apparent et un mal réel afin de le faire revenir de son erreur[86]. »

En fait cette approche de la folie n'est ni plus ni moins psychologique que toutes celles dont nous avons déjà parlé. Le langage, les formulations de la vérité ou de la morale sont en prise directe sur le corps ; et c'est encore Bienville dans son traité de la *nymphomanie* qui montre comment l'adoption ou le refus d'un principe éthique peut modifier directement le cours des processus organiques[87]. Pourtant, il y a une différence de nature entre les techniques qui consistent à modifier les qualités communes au corps et à l'âme, et celles qui consistent à investir la folie par le discours. Dans un cas, il s'agit d'une technique des métaphores, au niveau d'une maladie qui est altération de la nature ; dans l'autre, il s'agit d'une technique du langage, au niveau d'une folie perçue comme débat de la raison avec elle-même. Cet art, sous cette

dernière forme, se déploie dans un domaine où la folie est « traitée » — dans tous les sens du mot — en termes de vérité et d'erreur. Bref, il a toujours existé, au cours de l'âge classique, une juxtaposition de deux univers techniques dans les thérapeutiques de la folie. L'un, qui repose sur une mécanique implicite des qualités, et qui s'adresse à la folie en tant qu'elle est essentiellement *passion,* c'est-à-dire en tant qu'elle est un certain mixte (mouvement-qualité) appartenant au corps et à l'âme à la fois ; l'autre qui repose sur un mouvement discursif de la raison raisonnant avec elle-même, et qui s'adresse à la folie en tant qu'elle est erreur, double inanité du langage et de l'image, en tant qu'elle est *délire.* Le cycle structural de la passion et du délire qui constitue l'expérience classique de la folie, réapparaît ici, dans le monde des techniques — mais sous une forme syncopée. Son unité ne s'y profile que d'une manière lointaine. Ce qui est visible immédiatement, en grosses lettres, c'est la dualité, l'opposition presque, dans la médecine de la folie, des méthodes de suppression de la maladie, et des formes d'investissement de la déraison. Celles-ci peuvent se ramener à trois figures essentielles.

1° *Le réveil.* Puisque le délire est le rêve des personnes qui veillent, il faut arracher ceux qui délirent à ce quasi-sommeil, les rappeler de leur veille rêveuse, livrée aux images, à une veille authentique, où le songe s'efface devant les figures de la perception. Ce réveil absolu, qui congédie une à une toutes les formes de l'illusion, Descartes le poursuivait au début de ses *Méditations* et le trouvait paradoxalement dans la conscience même du rêve, dans la conscience de la conscience leurrée. Mais chez les fous, c'est la médecine qui doit opérer le réveil, transformant la solitude du courage cartésien en l'intervention autoritaire du veilleur certain de sa veille dans l'illusion du veilleur ensommeillé : voie de traverse qui coupe dogmatiquement le long chemin de Descartes. Ce que Descartes découvre au terme de sa résolution et dans le *redoublement* d'une conscience qui ne se sépare jamais d'elle-même et ne se *dédouble* pas, la médecine l'impose de l'extérieur, et dans la dissociation du

médecin et du malade. Le médecin par rapport au fou reproduit le moment du Cogito par rapport au temps du rêve, de l'illusion et de la folie. Cogito tout extérieur, étranger à la cogitation elle-même, et qui ne peut s'imposer à elle que dans la forme de l'irruption.

Cette structure d'irruption de la veille est une des formes les plus constantes parmi les thérapeutiques de la folie. Elle prend parfois les aspects les plus simples, à la fois les plus chargés d'images, et les plus crédités de pouvoirs immédiats. On admet qu'un coup de fusil tiré tout près d'elle a guéri une jeune fille de convulsions qu'elle avait contractées à la suite d'un chagrin très violent[88]. Sans aller jusqu'à cette réalisation imaginaire des méthodes de réveil, les émotions soudaines et vives obtiennent le même résultat. C'est dans cet esprit que Boerhaave a opéré sa fameuse guérison des convulsionnaires de Harlem. Dans l'hôpital de la ville s'était répandue une épidémie de convulsions. Les antispasmodiques, administrés à haute dose, demeurent sans effet. Boerhaave ordonna « qu'on apportât des poêles remplis de charbons ardents, et qu'on y fît rougir des crochets de fer d'une certaine forme ; ensuite de quoi, il dit à haute voix que puisque tous les moyens mis en usage jusqu'alors pour guérir les convulsions avaient été inutiles, il ne connaissait plus qu'un seul remède à employer, c'était de brûler jusqu'à l'os avec un fer rouge un tel endroit du bras de la personne, garçon ou fille, qui aurait une attaque de la maladie convulsive[89] ».

Plus lent, mais plus certain aussi de la vérité sur laquelle il s'ouvre, l'éveil qui vient de la sagesse elle-même et de son cheminement insistant, impératif, à travers les paysages de la folie. À cette sagesse, dans ses différentes formes, Willis demande la guérison des folies. Sagesse pédagogique pour les imbéciles ; « un maître appliqué et dévoué doit les éduquer complètement » ; on doit leur apprendre, peu à peu et très lentement, ce qu'on apprend aux enfants dans les écoles. Sagesse qui emprunte son modèle aux formes les plus rigoureuses et les plus évidentes de la vérité, pour les mélancoliques : tout ce qu'il y a

d'imaginaire dans leur délire se dissipera à la lumière d'une vérité incontestable ; c'est pourquoi « les études mathématiques et chimiques » leur sont si vivement recommandées. Pour les autres, c'est la sagesse d'une vie bien ordonnée qui réduira leur délire ; il n'est pas besoin de leur imposer d'autre vérité que celle de leur vie quotidienne ; restant dans leur domicile « ils doivent continuer à gérer leurs affaires, à gouverner leur famille, à ordonner et à cultiver leurs propriétés, leurs jardins, leurs vergers, leurs champs ». C'est en revanche l'exactitude d'un ordre social, imposé de l'extérieur, et s'il le faut, par la contrainte, qui peut ramener progressivement l'esprit des maniaques à la lumière de la vérité : « Pour cela, l'insensé, placé dans une maison spéciale sera traité, tant par le médecin que par des aides prudents, de façon qu'on puisse toujours le maintenir dans son devoir, dans sa tenue et dans ses mœurs, par des avertissements, des remontrances, des peines que l'on inflige aussitôt[90]. »

Peu à peu, au cours de l'âge classique, ce réveil autoritaire de la folie perdra son sens original, pour se limiter à n'être plus que remémoration de la loi morale, retour au bien, fidélité à la loi. Ce que Willis entendait encore comme réouverture sur la vérité, ne sera plus entièrement compris par Sauvages qui parlera de lucidité dans la reconnaissance du bien : « C'est ainsi qu'on peut rappeler à la raison ceux à qui de faux principes de philosophie morale l'ont fait perdre, pourvu qu'ils veuillent examiner avec nous quels sont les vrais biens, quels sont ceux qu'il faut préférer aux autres[91]. » Ce n'est plus déjà comme éveilleur que le médecin devra agir, mais comme moraliste. Contre la folie, Tissot pense qu'une « conscience pure et sans reproche est un excellent préservatif[92] ». Et voici bientôt Pinel pour qui l'éveil à la vérité n'a plus de sens dans la guérison, mais seulement l'obéissance et la soumission aveugle : « Un principe fondamental pour la guérison de la manie dans un grand nombre de cas est de recourir d'abord à une répression énergique, et de faire succéder ensuite des voies de bienveillance[93]. »

2° *La réalisation théâtrale.* En apparence au moins il s'agit d'une technique rigoureusement opposée à celle de l'éveil. Là, le délire, dans sa vivacité immédiate, était confronté au patient travail de la raison. Soit sous la forme d'une lente pédagogie, soit sous la forme d'une irruption autoritaire, la raison s'imposait d'elle-même, et comme par la pesanteur de son être propre. Le non-être de la folie, l'inanité de son erreur devaient bien céder finalement à cette pression de la vérité. Ici l'opération thérapeutique se joue tout entière dans l'espace de l'imagination ; il s'agit d'une complicité de l'irréel avec lui-même ; l'imaginaire doit entrer dans son propre jeu, Susciter volontairement de nouvelles images, délirer dans la ligne du délire, et sans opposition ni confrontation, sans même de dialectique visible, paradoxalement, guérir. La santé doit investir la maladie et la vaincre dans le néant même où la maladie est enfermée. L'imagination « lorsqu'elle est malade ne peut être guérie que par l'effet d'une imagination très saine et exercée... Il est très indifférent que l'imagination du malade soit guérie par une peur, par une impression vive et douloureuse sur les sens, ou par une illusion[94] ». L'illusion peut guérir de l'illusoire — alors que seule la raison peut libérer du déraisonnable. Quel est donc ce trouble pouvoir de l'imaginaire ?

Dans la mesure où il est de l'essence de l'image de se faire prendre pour la réalité, il appartient réciproquement à la réalité de pouvoir mimer l'image, de se donner comme ayant la même substance, et la même signification qu'elle. Sans heurt, sans rupture, la perception peut continuer le rêve, en remplir les lacunes, le confirmer dans ce qu'il a de précaire et le mener à son accomplissement. Si l'illusion peut paraître aussi vraie que la perception, la perception à son tour peut devenir la vérité visible, irrécusable de l'illusion. Tel est le premier moment de la cure par la « réalisation théâtrale » : Intégrer l'irréalité de l'image dans la vérité perceptive, sans que celle-ci ait l'air de contredire, ou même de contester celle-là. Lusitanus raconte ainsi la guérison d'un mélancolique qui se croyait damné, dès cette terre, à cause de l'énormité

des péchés qu'il avait commis. Dans l'impossibilité de le convaincre par des arguments raisonnables qu'il pouvait être sauvé, on accepte son délire, on lui fait apparaître un ange vêtu de blanc, une épée à la main, qui après une sévère exhortation, lui annonce que ses péchés lui sont remis[95].

Sur cet exemple même, on voit comment s'esquisse le second moment. La *réalisation* dans *l'image* ne suffit pas ; il faut de plus *continuer* le *discours* délirant. Car dans les propos insensés du malade, il y a une voix qui parle ; elle obéit à sa grammaire, et elle énonce un sens. Grammaire et signification doivent être maintenues de telle sorte que la réalisation du fantasme dans la réalité ne paraisse pas comme le passage d'un registre à un autre, comme une transposition dans une langue nouvelle, avec un sens modifié. Le même langage doit continuer à se faire entendre, apportant seulement à la rigueur de son discours un élément déductif nouveau. Cet élément pourtant n'est pas indifférent ; il ne s'agit pas de poursuivre le délire, mais en le continuant de tendre à l'accomplir. Il faut le conduire vers un état de paroxysme et de crise, où, sans aucun apport d'un élément étranger, il sera confronté à lui-même et mis en débat avec les exigences de sa propre vérité. Le discours réel et perceptif qui prolonge le langage délirant des images doit donc, sans échapper aux lois de ce dernier, ni sortir de sa souveraineté, exercer par rapport à lui une fonction positive ; il le resserre autour de ce qu'il a d'essentiel ; s'il le réalise au risque de le confirmer, c'est pour le dramatiser. On cite le cas d'un malade qui se croyait mort, et mourait réellement de ne pas manger ; « une troupe de gens qui s'étaient rendus pâles et habillés comme des morts, entre dans sa chambre, dresse une table, apporte des mets, et se met à manger et à boire devant le lit. Le mort, affamé, regarde ; on s'étonne qu'il reste au lit ; on lui persuade que les morts mangent au moins autant que les vivants. Il s'accommode fort bien de cette coutume[96]. » C'est à l'intérieur d'un discours continu que les éléments du délire entrant en contradiction, déclenchent la crise. Crise qui est, d'une manière très ambiguë, à la fois médicale et théâtrale ; toute une tradition de la

médecine occidentale depuis Hippocrate recoupe là, soudain, et pour quelques années seulement, une des formes majeures de l'expérience théâtrale. On voit se dessiner le grand thème d'une crise qui serait confrontation de l'insensé avec son propre sens, de la raison avec la déraison, de la ruse lucide de l'homme avec l'aveuglement de l'aliéné, une crise qui marque le point où l'illusion, retournée contre elle-même, va s'ouvrir sur l'éblouissement de la vérité.

Cette ouverture est imminente dans la crise ; c'est même elle, avec sa proximité immédiate, qui en constitue l'essentiel. Mais elle n'est pas donnée par la crise elle-même. Pour que la crise soit médicale et non pas simplement dramatique, pour qu'elle ne soit pas anéantissement de l'homme, mais pure et simple suppression de la maladie, bref pour que cette réalisation dramatique du délire ait un effet de purification comique, il faut qu'une ruse soit introduite à un moment donné[97]. Une ruse, ou du moins un élément qui altère subrepticement le jeu autonome du délire, et qui, le confirmant sans cesse, ne le lie pas à sa propre vérité sans l'enchaîner en même temps à la nécessité de sa suppression. L'exemple le plus simple de cette méthode, c'est la ruse employée avec les malades délirants qui s'imaginent percevoir dans leur corps un objet, un animal extraordinaire : « Lorsqu'un malade croit avoir enfermé quelque animal vivant dans le corps, il faut faire semblant de l'en retirer ; si c'est dans le ventre, on peut par un purgatif qui secoue un peu vivement produire cet effet, en jetant cet animal dans le bassin, sans que le malade s'en aperçoive[98]. » La mise en scène réalise l'objet délirant mais ne peut le faire sans l'extérioriser, et si elle donne au malade une confirmation perceptive de son illusion, ce n'est qu'en le délivrant de force. La reconstitution artificieuse du délire constitue la distance réelle dans laquelle le malade recouvre sa liberté.

Mais parfois, il n'est pas même besoin de cette mise à distance. C'est à l'intérieur de la quasi-perception du délire, que vient se loger, par ruse, un élément perceptif, d'abord silencieux, mais dont l'affirmation progressive viendra contester tout le système. C'est en lui-même et dans la perception qui

confirme son délire que le malade perçoit la réalité libératrice. Trallion rapporte comment un médecin dissipa le délire d'un mélancolique qui s'imaginait n'avoir plus de tête, et sentir à sa place une sorte de vide ; le médecin entrant dans le délire accepte sur la demande du malade de boucher ce trou, et lui place sur la tête une grosse boule de plomb. Bientôt la gêne qui en résulta et le poids vite douloureux convainquent le malade qu'il avait une tête[99]. Enfin la ruse et sa fonction de réduction comique peut être assurée avec la complicité du médecin, mais sans autre intervention directe de sa part, par le jeu spontané de l'organisme du malade. Dans le cas cité plus haut du mélancolique qui mourait réellement de ne plus vouloir manger parce qu'il se croyait mort, la réalisation théâtrale d'un festin des morts l'incite à manger ; cette nourriture le restaure, « l'usage des mets le rend plus tranquille » et le trouble organique disparaissant, le délire qui en était indissociablement la cause et l'effet, ne manquera pas de disparaître[100]. Ainsi la mort réelle qui allait résulter de la mort imaginaire est-elle écartée de la réalité, par la seule réalisation de la mort irréelle. L'échange du non-être avec lui-même s'est fait dans ce jeu savant : le non-être du délire s'est reporté sur l'être de la maladie, et l'a supprimé par le seul fait qu'il a été chassé du délire par la réalisation dramatique. L'accomplissement du non-être du délire dans l'être parvient à le supprimer comme non-être même ; et ceci par le mécanisme pur de sa contradiction interne — mécanisme qui est à la fois jeu de mots et jeu de l'illusion, jeux de langage et de l'image ; le délire en effet est supprimé en tant que non-être puisqu'il devient être perçu ; mais comme l'être du délire est tout entier dans son non-être, il est supprimé en tant que délire. Et sa confirmation dans le fantastique théâtral le restitue à une vérité, qui, en le retenant captif dans le réel, le chasse de la réalité même, et le fait disparaître dans le discours sans délire de la raison.

On a là comme une minutieuse mise en œuvre, ironique et médicale à la fois, de l'*esse est percipi* ; son sens philosophique s'y trouve suivi à la lettre, et en

même temps utilisé en direction contraire de sa portée naturelle ; il est remonté à contre-courant de sa signification. À partir du moment en effet où le délire pénètre dans le champ du *percipi,* il relève malgré lui de l'être, c'est-à-dire qu'il entre en contradiction avec son être propre qui est le *non-esse.* Le jeu théâtral et thérapeutique qui se joue alors consiste à mettre en continuité, dans le développement du délire même, les exigences de *son être* avec les lois de *l'être* (c'est le moment de l'invention théâtrale, de la mise en place de l'illusion comique) ; puis à promouvoir, entre celles-ci et celles-là, la tension et la contradiction qui s'y trouvent déjà inscrites mais cessent vite d'être silencieuses (c'est le moment du drame) ; enfin à découvrir, en la mettant sous un jour cruel, cette vérité que les lois de l'être du délire sont seulement appétits et désirs de l'illusion, exigences du non-être, et que, par conséquent, le *percipi* qui l'insérait dans l'être le vouait déjà secrètement à sa ruine (c'est la comédie, c'est le dénouement). Dénouement en ce sens strict que l'être et le non-être sont délivrés l'un et l'autre de leur confusion dans la quasi-réalité du délire, et rendus à la pauvreté de ce qu'ils sont. On voit la curieuse analogie de structure, à l'âge classique, entre les divers modes d'affranchissement ; ils ont le même équilibre et le même mouvement dans l'artifice des techniques médicales, et dans les jeux sérieux de l'illusion théâtrale.

On peut comprendre pourquoi la folie comme telle a disparu du théâtre à la fin du XVII^e^ siècle pour ne reparaître guère avant les dernières années du siècle suivant : le théâtre de la folie était effectivement réalisé dans la pratique médicale ; sa réduction comique était de l'ordre de la guérison quotidienne.

3° *Le retour à l'immédiat.* Puisque la folie est illusion, la guérison de la folie, s'il est vrai qu'on peut l'opérer par le théâtre, peut s'accomplir aussi bien et plus directement encore par la suppression du théâtre. Confier directement la folie et son monde vain à la plénitude d'une nature qui ne trompe pas parce que son immédiateté ne connaît pas le non-être, c'est tout à la fois livrer la folie à sa propre vérité (puisque la folie, comme maladie, n'est après tout qu'un être de

nature), et à sa plus proche contradiction (puisque le délire comme apparence sans contenu est le contraire même de la richesse souvent secrète et invisible, de la nature). Celle-ci apparaît ainsi comme la raison de la déraison, en ce double sens qu'elle en détient les causes, et qu'elle en recèle, en même temps, le principe de suppression. Il faut noter toutefois que ces thèmes ne sont pas contemporains de l'âge classique dans toute sa durée. Bien qu'ils s'ordonnent à la même expérience de la déraison, ils prennent le relais des thèmes de la réalisation théâtrale ; et leur apparition indique le moment où l'interrogation sur l'être et le leurre commence à fléchir et à faire place à une problématique de la nature. Les jeux de l'illusion théâtrale perdent leur sens, et aux techniques artificieuses de la réalisation imaginaire on substitue l'art, simple et confiant, d'une réduction naturelle. Et ceci dans un sens ambigu puisqu'il s'agit aussi bien d'une réduction par la nature que d'une réduction à la nature.

Le retour à l'immédiat est la thérapeutique par excellence, parce qu'il est le refus rigoureux de la thérapeutique ; il soigne dans la mesure où il est oubli de tous les soins. C'est dans la passivité de l'homme à l'égard de lui-même, dans le silence qu'il impose à son art et à ses artifices, que la nature déploie une activité qui est exactement réciproque du renoncement. Car, à la regarder de plus près, cette passivité de l'homme est activité réelle ; quand l'homme se confie au médicament, il échappe à la loi du travail que la nature même lui impose ; il s'enfonce dans le monde de l'artifice, et de la contre-nature dont sa folie n'est qu'une des manifestations ; c'est en ignorant cette maladie, et en reprenant place dans l'activité des êtres naturels, que l'homme, dans une apparente passivité qui n'est au fond qu'une industrieuse fidélité parvient à la guérison. C'est ainsi que Bernardin de Saint-Pierre explique comment il se délivra d'un « mal étrange », dans lequel « comme Œdipe, il voyait deux soleils ». La médecine lui avait bien offert son secours et lui avait appris que « le foyer de son mal était dans les nerfs ». En vain, il applique les médicaments les plus prisés ; il s'aperçoit vite que les médecins eux-mêmes sont tués par leurs

remèdes : « Ce fut à Jean-Jacques Rousseau que je dus le retour de ma santé. J'avais lu, dans ses immortels écrits, entre autres vérités naturelles, que l'homme est fait pour travailler, non pour méditer. Jusqu'alors j'avais exercé mon âme et reposé mon corps ; je changeai de régime ; j'exerçai le corps et je reposai l'âme. Je renonçai à la plupart des livres ; je jetai les yeux sur les ouvrages de la nature, qui parlaient à tous mes sens un langage que ni le temps, ni les nations ne peuvent altérer. Mon histoire et mes journaux étaient les herbes des champs et des prairies ; ce n'étaient pas mes pensées qui allaient péniblement à elles, comme dans le système des hommes, mais leurs pensées qui venaient à moi sous mille formes agréables[101]. »

Malgré les formulations que certains disciples de Rousseau ont pu en proposer, ce retour à l'immédiat n'est ni absolu ni simple. C'est que la folie, même si elle est provoquée, entretenue par ce qu'il y a de plus artificiel dans la société, apparaît, dans ses formes violentes, comme l'expression sauvage des désirs humains les plus primitifs. La folie à l'âge classique, relève, nous l'avons vu, des menaces de la bestialité — une bestialité toute dominée par la prédation et l'instinct du meurtre. Livrer la folie à la nature serait, par un renversement qu'on ne maîtrise pas, l'abandonner à cette rage de la contre-nature. La guérison de la folie suppose donc un retour à ce qui est immédiat non par rapport au désir, mais par rapport à l'imagination ; — retour qui écarte de la vie de l'homme et de ses plaisirs tout ce qui est artificiel, irréel, imaginaire. Les thérapeutiques par la plongée réfléchie dans l'immédiat supposent secrètement la médiation d'une sagesse qui partage, dans la nature, ce qui relève de la violence et ce qui relève de la vérité. C'est toute la différence entre le *Sauvage* et le *Laboureur*. « Les Sauvages… mènent plutôt la vie de l'animal carnassier que celle de l'être raisonnable » ; la vie du Laboureur, en revanche, « est plus heureuse en fait que celle de l'homme du monde ». Du côté du sauvage, l'immédiat désir, sans discipline, sans contrainte, sans moralité réelle ; du côté du laboureur, le plaisir sans médiation, c'est-à-dire sans

sollicitation vaine, sans excitation ni accomplissement imaginaire. Ce qui, dans la nature et ses vertus immédiates, guérit la folie, c'est le plaisir — mais un plaisir qui d'un côté rend vain le désir sans même avoir à le réprimer, puisqu'il lui offre par avance une plénitude de satisfaction, et de l'autre rend dérisoire l'imagination, puisqu'il apporte spontanément la présence heureuse de la réalité. « Les plaisirs entrent dans l'ordre éternel des choses ; ils existent invariablement ; il faut pour les former de certaines conditions... ; ces conditions ne sont point arbitraires ; la nature les a tracées ; l'imagination ne peut point créer, et l'homme le plus passionné pour les plaisirs ne pourrait réussir à augmenter les siens qu'en renonçant à tous ceux qui ne portent pas cette empreinte de la nature[102]. » Le monde immédiat du laboureur est donc un monde tout investi de sagesse et de mesure, qui guérit de la folie dans la mesure où il rend inutile le désir et les mouvements de la passion qu'il suscite, et dans la mesure aussi où il réduit avec l'imaginaire toutes les possibilités du délire. Ce que Tissot entend par le « plaisir » c'est cet immédiat guérisseur, délivré à la fois de la passion et du langage, c'est-à-dire des deux grandes formes de l'expérience humaine d'où naît la déraison.

Et peut-être la nature, comme forme concrète de l'immédiat, a-t-elle encore un pouvoir plus fondamental dans la suppression de la folie. Car elle a la puissance de libérer l'homme de sa liberté. Dans la nature — celle du moins qui est mesurée par la double exclusion de la violence du désir, et de l'irréalité du fantasme — l'homme est sans doute libéré des contraintes sociales (celles qui forcent « à calculer et à faire le bilan de ses plaisirs imaginaires qui en portent le nom sans en être ») et du mouvement incontrôlable des passions. Mais par le fait même, il est pris doucement et comme de l'intérieur même de sa vie, par le système des obligations naturelles. La pression des besoins les plus sains, le rythme des jours et des saisons, la nécessité sans violence de se nourrir et de s'abriter, contraignent à une régulière observance le désordre des fous. Ce que l'imagination invente de trop lointain est congédié, avec ce que cache de

trop urgent le désir. Dans la douceur d'un plaisir qui ne contraint pas, l'homme se trouve lié à la sagesse de la nature, et cette fidélité en forme de liberté dissipe la déraison qui juxtapose en son paradoxe l'extrême déterminisme de la passion et l'extrême fantaisie de l'image. Ainsi on se prend à rêver, dans ces paysages mêlés de l'éthique et de la médecine, d'une libération de la folie : libération qu'il ne faut point entendre en son origine comme la découverte, par la philanthropie, de l'humanité des fous, mais comme un désir d'ouvrir la folie aux contraintes douces de la nature.

Le vieux village de Gheel qui, depuis la fin du Moyen Âge, témoignait encore de la parenté, maintenant oubliée, entre l'internement des fous et l'exclusion des lépreux, reçoit aussi dans les dernières années du XVIII^e^ siècle une brusque réinterprétation. Ce qui, en lui, marquait toute la séparation violente, pathétique, du monde des fous et du monde des hommes, porte maintenant les valeurs idylliques de l'unité retrouvée entre la déraison et la nature. Ce village autrefois signifiait que les fous étaient parqués, et qu'ainsi l'homme de raison en était protégé ; il manifeste maintenant que le fou est libéré, et que, dans cette liberté qui le met de plain-pied avec les lois de la nature, il se réajuste à l'homme de raison. À Gheel, selon le tableau qu'en trace Jouy, « les quatre cinquièmes des habitants sont fous, mais fous dans toute la force du terme, et jouissent sans inconvénients de la même liberté que les autres citoyens... Des aliments sains, un air pur, tout l'appareil de la liberté, tel est le régime qu'on leur prescrit, et auquel le plus grand nombre doit, au bout de l'année, sa guérison[103] ». Sans que rien dans les institutions ait encore réellement changé, le sens de l'exclusion et de l'internement commence à s'altérer : il prend lentement des valeurs positives, et l'espace neutre, vide, nocturne dans lequel on restituait autrefois la déraison à son néant commence à se peupler d'une nature à laquelle la folie, libérée, est obligée de se soumettre. L'internement, comme séparation de la raison et de la déraison, n'est pas supprimé ; mais à l'intérieur même de son dessin, l'espace qu'il occupe laisse

apparaître des pouvoirs naturels, plus contraignants pour la folie, plus propres à la soumettre dans son essence, que tout le vieux système limitatif et répressif. De ce système il faut libérer la folie pour que, dans l'espace de l'internement, maintenant chargé d'efficacité positive, elle soit libre de se dépouiller de sa sauvage liberté, et d'accueillir les exigences de la nature qui sont pour elle à la fois vérité et loi. En tant qu'elle est loi, la nature contraint la violence du désir ; en tant qu'elle est vérité, elle réduit la contre-nature et tous les fantasmes de l'imaginaire.

Pinel décrit ainsi cette nature, à propos de l'hôpital de Saragosse : on y a établi « une sorte de contrepoids aux égarements de l'esprit par l'attrait et le charme qu'inspire la culture des champs, par l'instinct naturel qui porte l'homme à féconder la terre et à pourvoir ainsi aux besoins par les fruits de son industrie. Dès le matin, on les voit... se répartir avec gaieté dans les diverses parties d'un vaste enclos dépendant de l'hospice, se partager avec une sorte d'émulation les travaux relatifs aux saisons, cultiver le froment, les légumes, les plantes potagères, s'occuper tour à tour de la moisson, du treillage, des vendanges, de la cueillette des olives, et retrouver le soir dans leur asile solitaire le calme et un sommeil tranquille. L'expérience la plus constante a appris dans cet hospice que c'est là le moyen le plus sûr et le plus efficace d'être rendu à la raison[104] ». Sous la convention des images, on retrouve aisément la rigueur d'un sens. Le retour à l'immédiat n'a d'efficacité contre la déraison que dans la mesure où il s'agit d'un immédiat aménagé — et partagé d'avec lui-même ; un immédiat où la violence est isolée de la vérité, la sauvagerie mise à part de la liberté, où la nature cesse de pouvoir se reconnaître dans lés figures fantastiques de la contre-nature. Bref un immédiat où la nature est médiatisée par la morale. Dans un espace aménagé de la sorte, la folie ne pourra plus jamais parler le langage de la déraison, avec tout ce qui en lui transcende les phénomènes naturels de la maladie. Elle sera tout entière dans une pathologie. Transformation que les époques postérieures ont accueillie comme une

acquisition positive, l'avènement sinon d'une vérité, du moins de ce qui rend possible la connaissance de la vérité ; mais qui au regard de l'histoire doit apparaître comme ce qu'elle a été : c'est-à-dire la réduction de l'expérience classique de la déraison à une perception strictement morale de la folie, qui servira secrètement de noyau à toutes les conceptions que le XIX^e^ siècle fera valoir, par la suite, comme scientifiques, positives et expérimentales.

Cette métamorphose qui s'est accomplie dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, s'est glissée d'abord dans les techniques de la guérison. Mais très vite elle s'est manifestée au grand jour, gagnant l'esprit des réformateurs, guidant la grande réorganisation de l'expérience de la folie, dans les dernières années du siècle. Très vite Pinel pourra écrire : « Combien il importe, pour prévenir l'hypochondrie, la mélancolie ou la manie, de suivre les lois immuables de la morale[105] ! »

*

À l'âge classique, inutile de chercher à distinguer les thérapeutiques physiques et les médications psychologiques. Pour la simple raison que la psychologie n'existe pas. Quand on prescrit l'absorption des amers, par exemple, il ne s'agit pas de traitements physiques, puisqu'on veut décaper l'âme aussi bien que le corps ; quand on prescrit à un mélancolique la vie simple des laboureurs, ou quand on lui joue la comédie de son délire, ce n'est point là une intervention psychologique, puisque le mouvement des esprits dans les nerfs, la densité des humeurs sont intéressés au premier chef. Mais dans un cas, il s'agit d'un art de *la transformation des qualités*, d'une technique dans laquelle l'essence de la folie est prise comme nature, et comme maladie ; dans l'autre, il s'agit d'un art du discours, et de *la restitution de la vérité,* où la folie vaut comme déraison.

Lorsque sera dissociée, dans les années qui vont suivre, cette grande expérience de la déraison, dont l'unité est caractéristique de l'âge classique,

lorsque la folie, confisquée tout entière dans une intuition morale, ne sera plus que maladie, alors la distinction que nous venons d'établir prendra un autre sens ; ce qui était de la maladie relèvera de l'organique ; et ce qui appartenait à la déraison, à la transcendance de son discours, sera nivelé dans le psychologique. Et c'est là précisément que naît la psychologie — non comme vérité de la folie, mais comme signe que la folie est maintenant détachée de sa vérité qui était la déraison, et qu'elle ne sera plus dès lors qu'un phénomène à la dérive, *insignifiant,* sur la surface indéfinie de la nature. Énigme sans autre vérité que ce qui peut la réduire.

C'est pourquoi il faut être juste avec Freud. Entre les *5 Psychanalyses* et la soigneuse enquête sur les *Médications psychologiques,* il y a plus que l'épaisseur d'une *découverte* ; il y a la violence souveraine d'un *retour.* Janet énumérait les éléments d'un partage, dénombrait l'inventaire, annexait ici et là, conquérait peut-être. Freud reprenait la folie au niveau de son *langage,* reconstituait un des éléments essentiels d'une expérience réduite au silence par le positivisme ; il n'ajoutait pas à la liste des traitements psychologiques de la folie une addition majeure ; il restituait, dans la pensée médicale, la possibilité d'un dialogue avec la déraison. Ne nous étonnons pas que la plus « psychologique » des médications ait rencontré si vite son versant et ses confirmations organiques. Ce n'est point de psychologie qu'il s'agit dans la psychanalyse : mais précisément d'une expérience de la déraison que la psychologie dans le monde moderne a eu pour sens de masquer.

---

1. WHYTT, *Traité des maladies nerveuses,* II, pp. 168-174.
2. P. HECQUET, *Réflexion sur l'usage de l'opium, des calmants et des narcotiques,* Paris, 1726, p. 11.
3. *Ibid.,* pp. 32-33.
4. *Ibid.,* p. 84.
5. *Ibid.,* p. 86.
6. *Ibid.,* p. 87.
7. *Ibid.,* pp. 87-88.

8. La critique se fait au nom des mêmes principes que son apologie. Le *Dictionnaire* de James établit que l'Opium précipite la Manie : « La raison de cet effet est que ce médicament abonde en un certain soufre volatif très ennemi de la nature » *(Dictionnaire des sciences médicales, loc. cit.).*

9. Jean DE RENOU, *Œuvres pharmaceutiques*, traduites par de Serres, Lyon, 1638, p. 405.

10. *Ibid.,* pp. 406-413. Il y avait bien longtemps déjà qu'Albert de Bollsdat avait dit de la chrysolithe qu'elle « fait acquérir sapience et fuir folie », et que Barthélemy (*De proprietatibus rerum*) prêtait à la topaze la faculté de chasser la frénésie.

11. LEMERY, *Dictionnaire universel des drogues simples,* éd. 1759, p. 821. Cf. aussi Mme DE SÉVIGNÉ, *Œuvres,* t. VII, p. 411.

12. LEMERY, *Dictionnaire universel des drogues,* article Homo, éd. de 1759, p. 429 Cf. également Moïse CHARAS, *Pharmacopée royale,* éd. de 1676, p. 771. « On peut dire qu'il n'y a aucune partie ni excrément ou superfluité en l'homme ni en la femme que la chimie ne puisse préparer pour la guérison ou le soulagement de la plupart des maux auxquels l'un et l'autre sont sujets. »

13. *Ibid.,* p. 430.

14. BUCHOZ, *Lettres périodiques curieuses,* 2e et 3e. Compte rendu in *Gazette salutaire,* XX et XXI, 18 et 25 mai 1769.

15. Cf. Raoul MERCIER, *Le Monde médical de Touraine sous la Révolution,* p. 206.

16. LEMERY, *Pharmacopée universelle,* p. 124 ; p. 359 et p. 752.

17. BUCHOZ, *loc. cit.*

18. Mme DE SÉVIGNÉ, Lettre du 8 juillet 1685, *Œuvres,* t. VII, p. 421.

19. BIENVILLE, *loc. cit*., pp. 171-172.

20. LEMERY, *loc. cit.*

21. WHYTT, *Traité des maladies nerveuses*, t. II, p. 309.

22. T.-E. GILIBERT, *L'Anarchie médicinale,* Neufchâtel, 1772, t. II, pp. 3-4.

23. Mme DE SÉVIGNÉ s'en servait beaucoup, la trouvant « bonne contre la tristesse » (cf. lettres du 16 et du 20 octobre 1675, *Œuvres*, t. IV, p. 186 et p. 193), La recette en est citée par Mme FOUQUET, *Recueil de remèdes faciles et domestiques,* 1678, p. 381.

24. LANGE, *Traité des vapeurs,* pp. 243-245.

25. SYDENHAM, *Dissertation sur l'affection hystérique* in *Médecine pratique*, trad. Jault, p. 571.

26. WHYTT, *Traité des maladies nerveuses*, t. II, p. 149.

27. LAEHR, *Gedenklage der Psychiatrie,* p. 316.

28. ZILBOORG, *History of Psychiatry,* pp. 275-276. Ettmüller recommandait vivement la transfusion dans les cas de délire mélancolique (*Chirurgia transfusoria,* 1682).

29. La transfusion est encore citée comme remède de la folie par DIONIS, *Cours d'opération de chirurgie* (Démonstration VIII, p. 408), et par MANJET, *Bibliothèque médico-pratique,* III, liv. IX, pp. 334 et sq.

30. LANGE, *Traité des vapeurs,* p. 251.

31. LIEUTAUD, *Précis de médecine pratique,* pp. 620-621.

32. FALLOWES, *The best method for the cure of lunatics with some accounts of the incomparable oleum cephalicum,* Londres, 1705 ; cité in TUKE, *Chapters on the History of Medecine,* pp. 93-94.

33. DOUBLET, *Traitement qu'il faut administrer dans les différentes espèces de folie.* In *Instruction par* DOUBLET et COLOMBIER (*Journal de médecine,* juillet 1785).

34. Le *Dictionnaire* de James propose cette généalogie des diverses aliénations : « La manie tirant généralement son origine de la mélancolie, la mélancolie des affections hypochondriaques, et les affections hypochondriaques des sucs impurs et viciés qui circulent languissamment dans les intestins... » (*Dictionnaire universel de médecine,* article Manie, t. IV, p. 1126).

35. THIRION, *De l'usage et de l'abus du café.* Thèse soutenue à Pont-à-Mousson, 1763 (cf. compte rendu, in *Gazette salutaire,* n° 37, 15 septembre 1763).

36. Consultation de La Closure. Arsenal, ms. n° 4528, f° 119.

37. WHYTT, *Traité des maladies nerveuses,* t. II, p. 145.

38. *Ibid.*

39. RAULIN, *Traité des affections vaporeuses du sexe,* Paris, 1758, p. 339.

40. TISSOT, *Avis aux gens de lettres sur leur santé,* p. 76.

41. MUZZELL. Observations citées dans la *Gazette salutaire* du 17 mars 1763.

42. WHYTT, *loc. cit.,* II, p. 364.

43. RAULIN, *loc. cit.,* p. 340.

44. F. H. MUZZELL, *Medizin und Chirurgie,* Berlin, 1764, t. II, pp. 54-60.

45. *Gazette de médecine,* mercredi 14 octobre 1761, n° 23, t. II, pp. 215-216.

46. TISSOT, *Avis aux gens de lettres sur leur santé,* p. 90.

47. AURELIANUS, *De morbis acutis,* I, 11. Asclépiade utilisait très volontiers les bains contre les maladies de l'esprit. Selon Pline, il aurait inventé des centaines de formes diverses de bains. (PLINE, *Histoire naturelle,* liv. XXVI).

48. SYLVIUS, *Opera medica* (1680), *De methodo medendi,* liv. I^{er}, chap. XIV.

49. MENURET, *Mémoires de l'Académie royale des sciences,* 1734. Histoire, p. 56.

50. DOUBLET, *loc. cit.*

51. CHEYNE, *De infirmorum sanitate tuenda,* cité in ROSTAING, *Réflexions sur les affections vaporeuses,* pp, 73-74.

52. BOISSIEU, *Mémoire sur les méthodes rafraîchissantes et échauffantes,* 1770, pp. 37-55.

53. DARUT, *Les bains froids sont-ils plus propres à conserver la santé que les bains chauds ?* Thèse 1763. (*Gazette salutaire,* n° 47).

54. Cf. BEAUGRESNE, *De l'influence des affections de l'âme,* p. 13.

55. PRESSAVIN, *Nouveau traité des vapeurs.* Avant-propos non paginé. Cf. aussi TISSOT : « C'est de la théière que coulent la plupart des maladies » (*Avis aux gens de lettres,* p. 85).

56. ROSTAING, *Réflexions sur les affections vaporeuses,* p. 75.

57. HOFFMANN, *Opera,* II, section II, § 5. Cf. aussi CHAMBON DE MONTAUX, « Les bains froids dessèchent les solides », *Des maladies des femmes,* II, p. 469.

58. POMME, *Traité des affections vaporeuses des deux sexes,* 3^{e} éd. 1767, pp. 20-21.

59. LIONET CHALMERS, *Journal de médecine,* novembre 1759, p. 388.

60. POMME, *loc. cit.,* note de la p. 58.

61. PINEL, *Traité médico-philosophique,* p. 324.

62. ESQUIROL, *Des maladies mentales,* II, p. 225.

63. BURETTE, *Mémoire pour servir à l'histoire de la course chez les Anciens,* Mémoires de l'Académie des Belles-Lettres, t. III, p. 285.

64. SYDENHAM, « Dissertation sur l'affection hystérique » ; *Médecine pratique,* trad. Jault, p. 425.

65. Selon Lieutaud, le traitement de la mélancolie ne relève guère de la médecine, mais « de la dissipation et de l'exercice » (*Précis de médecine pratique,* p. 203). Sauvages recommande les promenades à cheval à cause de la variété des images (*Nosologie,* t. VIII, p. 30).

66. LE CAMUS, *Médecine pratique* (cité par Pomme, *Nouveau recueil de pièces*), p. 7.

67. CHAMBON DE MONTAUX, *Des maladies des femmes,* II, pp. 477-478.

68. CULLEN, *Institutions de médecine pratique,* II, p. 317. C'est sur cette idée aussi que reposent les techniques de guérison par le travail qui commencent à justifier au XVIII^e^ siècle, l'existence, d'ailleurs préalable, d'ateliers dans les hôpitaux.

69. On discute pour savoir si l'inventeur de la machine rotatoire est Maupertuis, Darwin, ou le Danois Katzenstein.

70. Mason COX, *Practical observations on insanity,* Londres, 1804, traduction française, 1806, pp. 49 sq.

71. Cf. ESQUIROL, *Des maladies mentales,* t. II, p. 225.

72. BIENVILLE, *De la nymphomanie,* p. 136.

73. BEAUCHESNE, *De l'influence des affections de l'âme,* pp. 28-29.

74. J. SCHENCK, *Observationes,* éd. de 1654, p. 128.

75. W. ALBRECHT, *De effectu musicae,* § 314.

76. *Histoire de l'Académie royale des sciences,* 1707, p. 7 et 1708, p. 22. Cf. aussi J.-L. ROYER, *De vi soni et musicae in corpus humanum* (Thèse Montpellier) ; DESBONNETS, *Effets de la musique dans les maladies nerveuses* (notice in *Journal de médecine,* t. LIX, pp. 556). ROGER, *Traité des effets de la musique sur le corps humain,* 1803.

77. DIEMERBROEK, *De peste,* liv. IV, 1665.

78. PORTA. *De magia naturali* (cité in *Encyclopédie,* article Musique). Xénocrate aurait déjà utilisé des flûtes d'hellébore pour les aliénés, des flûtes en bois de peuplier contre la sciatique, cf. ROGER, *loc. cit.*

79. *Encyclopédie,* article Musique. Cf. également TISSOT (*Traité des nerfs,* II, pp. 418-419) pour qui la musique est un des médicaments « les plus primitifs puisqu'il a son modèle parfait dans le chant des oiseaux ».

80. CRICHTON, *On Mental Diseases* (cité in REGNAULT, *Du degré de compétence,* pp. 187-188).

81. CULLEN, *Institutions de médecine pratique,* t. II, p. 307.

82. TISSOT, *Traité des nerfs,* t. II.

83. SCHEIDENMANTEL, *Die Leidenschaften, abs Heilemittel betrachtet,* 1787. Cité in PAGEL-NEUBURGER, *Handbuch der Geschichte der Medizin,* III, p. 610.

84. Guislain donne ainsi la liste des sédatifs moraux : le sentiment de dépendance, les menaces, les paroles sévères, les atteintes portées à l'amour-propre, l'isolement, la réclusion, les punitions (comme le

fauteuil rotatoire, la douche brutale, le fauteuil de répression de Rush) et quelquefois la faim et la soif (*Traité des phrénopathies,* pp. 405-433).

85. LEURET, *Fragments psychologiques sur la folie,* Paris, 1834, cf. « Un exemple typique », pp. 308-321.

86. SAUVAGES, *Nosologie méthodique,* t. VII, p. 39.

87. BIENVILLE, *De la nymphomanie,* pp. 140-153.

88. *Histoire de l'Académie des sciences*, 1752. Relation lue par Lieutaud.

89. Cité par WHYTT, *Traité des maladies nerveuses,* t. I, p. 296.

90. WILLIS, *Opera,* t. II, p. 261.

91. SAUVAGES, *Nosologie méthodique,* t. VII, p. 28.

92. TISSOT, *Avis aux gens de lettres sur leur santé,* p. 117.

93. PINEL, *Traité médico-philosophique,* p. 222.

94. HULSHORFF, Discours sur les penchants, lu à l'Académie de Berlin. Cité dans la *Gazette salutaire,* 17 août 1769, n° 33.

95. Z. LUSITANUS, *Praxis medica,* 1637, obs. 45, pp. 43-44.

96. *Discours sur les penchants,* par M. HULSHORFF, lu à l'Académie de Berlin. Extraits cités par la *Gazette salutaire,* 17 août 1769, n° 33.

97. *Hic omnivarius morbus ingenio et astutia curandus est* (LUSITANUS, p. 43).

98. *Encyclopédie,* art. « Mélancolie ».

99. *Ibid.*

100. *Gazette salutaire,* 17 août 1769, n° 33.

101. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Préambule de l'Arcadie. Œuvres,* Paris, 1818, t. VII, pp. 11-14.

102. TISSOT, *Traité sur les maladies des gens de lettres,* pp. 90-94.

103. Cité par ESQUIROL, *Des maladies mentales,* t. II, p. 294.

104. PINEL, *Traité médico-philosophique,* pp. 238-239.

105. *Ibid.*

TROISIÈME PARTIE

Introduction

J'étais pour eux les Petites-Maisons tout entières.

« Un après-midi, j'étais là, regardant beaucoup, parlant peu, écoutant le moins que je pouvais, lorsque je fus abordé par un des plus bizarres personnages de ce pays où Dieu n'en a pas laissé manquer. C'est un composé de hauteur, de bassesse, de bon sens et de déraison. »

Dans le moment où le doute abordait ses périls majeurs, Descartes prenait conscience qu'il ne pouvait pas être fou — quitte à reconnaître longtemps encore et jusqu'au malin génie que toutes les puissances de la déraison veillaient autour de sa pensée ; mais en tant que philosophe, entreprenant de douter, de propos résolu, il ne pouvait être « l'un de ces insensés ». Le Neveu de Rameau, lui, sait bien — et c'est ce qu'il y a de plus obstiné dans ses fuyantes certitudes — qu'il est fou. « Avant que de commencer, il pousse un profond soupir, et porte ses deux mains à son front ; ensuite, il reprend un air tranquille, et me dit ; vous savez que je suis un ignorant, un fou, un impertinent et un paresseux[1]. »

Cette conscience d'être fou, elle est bien fragile encore. Ce n'est pas la conscience close, secrète et souveraine, de communiquer avec les profonds pouvoirs de la déraison ; le Neveu de Rameau est une conscience serve, ouverte à tous les vents et transparente au regard des autres. Il est fou parce qu'on le lui a dit et qu'on l'a traité comme tel : « On m'a voulu ridicule et je me le suis fait[2]. » La déraison en lui est toute de surface, sans autre profondeur que celle de l'opinion, soumise à ce qu'il y a de moins libre, et dénoncée par ce qu'il y a

de plus précaire dans la raison. La déraison est tout entière au niveau de la futile folie des hommes. Elle n'est rien d'autre peut-être que ce mirage.

Quelle est donc la signification de cette existence déraisonnable que figure le Neveu de Rameau, d'une manière qui est secrète encore pour ses contemporains, mais qui est décisive pour notre regard rétrospectif ?

C'est une existence qui s'enfonce très loin dans le temps — recueillant de très anciennes figures et, entre autres, un profil de bouffonnerie qui rappelle le Moyen Âge, annonçant aussi les formes les plus modernes de la déraison, celles qui sont contemporaines de Nerval, de Nietzsche et d'Antonin Artaud. Interroger le Neveu de Rameau dans le paradoxe de son existence si voyante et pourtant inaperçue au XVIII^e^ siècle, c'est se placer légèrement en retrait par rapport à la chronique de l'évolution ; mais c'est en même temps se permettre d'apercevoir, dans leur forme générale, les grandes structures de la déraison — celles qui sommeillent dans la culture occidentale, un peu au-dessous du temps des historiens. Et peut-être *Le Neveu de Rameau* nous apprendra-t-il hâtivement par les figures bousculées de ses contradictions, ce qu'il y a eu de plus essentiel, dans les bouleversements qui ont renouvelé l'expérience de la déraison à l'âge classique. Il faut l'interroger comme un paradigme raccourci de l'histoire. Et puisque, pendant l'éclair d'un instant, il dessine la grande ligne brisée qui va de la Nef des fous aux dernières paroles de Nietzsche et peut-être jusqu'aux vociférations d'Artaud, tâchons de savoir ce que cache ce personnage, comment se sont affrontées dans le texte de Diderot la raison, la folie et la déraison, quels nouveaux rapports se sont noués entre elles. L'histoire que nous aurons à écrire dans cette dernière partie se loge à l'intérieur de l'espace ouvert par la parole du Neveu ; mais elle sera loin, évidemment, de le couvrir en son entier. Dernier personnage en qui folie et déraison se réunissent, le Neveu de Rameau est celui en qui le moment de la séparation est également préfiguré. Dans les chapitres qui suivent nous tâcherons de retracer le mouvement de cette séparation, dans ses premiers

phénomènes anthropologiques. Mais c'est seulement dans les derniers textes de Nietzsche ou chez Artaud qu'elle prendra, pour la culture occidentale, ses significations philosophiques et tragiques.

*

Donc, le personnage du fou fait sa réapparition dans le *Neveu de Rameau.* Une réapparition en forme de bouffonnerie. Comme le bouffon du Moyen Âge, il vit au milieu des formes de la raison, un peu en marge sans doute puisqu'il n'est point comme les autres, mais intégré pourtant puisqu'il est là comme une chose, à la disposition des gens raisonnables, propriété qu'on se montre et qu'on se transmet. On le possède comme un objet. Mais aussitôt lui-même dénonce l'équivoque de cette possession. Car s'il est pour la raison objet d'appropriation, c'est qu'il est pour elle objet de besoin. Besoin qui touche au contenu même et au sens de son existence ; sans le fou, la raison serait privée de sa réalité, elle serait monotonie vide, ennui d'elle-même, désert animal qui lui rendrait présente sa propre contradiction : « Maintenant qu'ils ne m'ont plus, que font-ils ? ils s'ennuient comme des chiens[3]... » Mais une raison qui n'est elle-même que dans la possession de la folie, cesse de pouvoir se définir par l'immédiate identité avec soi, et s'aliène dans cette appartenance : « Celui qui serait sage n'aurait point de fou ; celui donc qui a un fou n'est pas sage ; s'il n'est pas sage, il est fou ; et peut-être, fût-il roi, le fou de son fou[4]. » La déraison devient la raison de la raison, — dans la mesure même où la raison ne la reconnaît que sur le mode de l'avoir.

Ce qui n'était que bouffonnerie dans le personnage *dérisoire* de l'hôte importun, révèle, au bout du compte, un imminent *pouvoir de dérision.* L'aventure du *Neveu de Rameau* raconte la nécessaire instabilité et le retournement ironique de toute forme de jugement qui dénonce la déraison comme lui étant extérieure et inessentielle. La déraison remonte peu à peu vers ce qui la condamne, lui imposant une sorte de servitude rétrograde ; car une

sagesse qui croit instaurer avec la folie un pur rapport de jugement et de définition — « celui-là est *un* fou » — a d'emblée posé un rapport de possession et d'obscure appartenance : « Celui-là est *mon* fou », dans la mesure où je suis assez raisonnable pour reconnaître sa folie, et où cette reconnaissance est la marque, le signe, comme l'emblème de ma raison. La raison ne peut pas dresser constat de folie, sans se compromettre elle-même dans les relations de l'avoir. La déraison n'est pas *hors* de la raison, mais justement *en* elle, investie, possédée par elle, et chosifiée ; c'est, pour la raison, ce qu'il y a de plus intérieur et aussi de plus transparent, de plus offert. Tandis que la sagesse et la vérité sont toujours indéfiniment reculées pour la raison, la folie n'est jamais que ce que la raison peut posséder d'elle-même. « Longtemps il y a eu le fou du roi… en aucun, il n'y a eu, en titre, le sage du roi[5]. »

Alors, le triomphe de la folie s'annonce à nouveau dans un double retour : reflux de la déraison vers la raison qui n'assure sa certitude que dans la possession de la folie ; remontée vers une expérience où l'une et l'autre s'impliquent indéfiniment « ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou… ». Et pourtant cette implication est d'un style tout différent de celle qui menaçait la raison occidentale à la fin du Moyen Âge et tout au long de la Renaissance. Elle ne désigne plus ces régions obscures et inaccessibles qui se transcrivaient pour l'imaginaire dans le mélange fantastique des mondes au point ultime du temps ; elle révèle l'irréparable fragilité des relations d'appartenance, la chute immédiate de la raison dans l'avoir où elle cherche son être : *la raison s'aliène dans le mouvement même où elle prend possession de la déraison.*

Dans ces quelques pages de Diderot, les rapports de la raison et de la déraison prennent un visage tout nouveau. Le destin de la folie dans le monde moderne s'y trouve étrangement préfiguré, et déjà presque engagé. À partir de là, une ligne droite trace cet improbable chemin qui d'une traite va jusqu'à Antonin Artaud.

*

À première vue, on aimerait situer le Neveu de Rameau dans la vieille parenté des fous et des bouffons, et lui restituer tous les pouvoirs d'ironie dont ils avaient été chargés. Ne joue-t-il pas dans la mise à jour de la vérité le rôle d'inattentif opérateur, qui avait été si longtemps le sien au théâtre, et que le classicisme avait profondément oublié ? N'arrive-t-il pas souvent à la vérité de scintiller dans le sillage de son impertinence ? Ces fous « rompent cette fastidieuse uniformité que notre éducation, nos conventions de société, nos bienséances d'usage et de conduite ont introduite. S'il en paraît un dans une compagnie, c'est un grain de levain qui fermente, et qui restitue à chacun une portion de son individualité naturelle. Il secoue, il agite, il fait approuver ou blâmer, il fait sortir la vérité, il fait connaître les gens de bien, il démasque les coquins[6] ».

Mais si la folie se charge ainsi de faire cheminer la vérité à travers le monde, ce n'est plus parce que son aveuglement communique avec l'essentiel par d'étranges savoirs, mais par ceci seulement qu'elle est aveugle ; son pouvoir n'est fait que d'erreur : « Si nous disons quelque chose de bien, c'est, comme des fous ou des philosophes, au hasard[7]. » Ce qui veut dire sans doute que le hasard est le seul lien nécessaire entre la vérité et l'erreur, le seul chemin de paradoxale certitude ; et dans cette mesure la folie, comme exaltation de ce hasard — hasard ni voulu ni cherché, mais livré à lui-même —, apparaît comme la vérité de la vérité, et tout aussi bien comme erreur manifestée ; car l'erreur manifestée, ce sont, portés en pleine lumière du jour, et cet être qu'elle est, et ce non-être qui la fait erreur. Et c'est là que la folie prend, pour le monde moderne, un sens nouveau.

D'un côté la déraison est ce qu'il y a de plus immédiatement proche de l'être, de plus enraciné en lui : tout ce qu'elle peut sacrifier ou abolir de sagesse, de vérité, et de raison, rend pur et plus pressant l'être qu'elle manifeste. Tout

retard, tout retrait de cet être, toute médiation même lui sont insupportables : « J'aime mieux être et même être impertinent raisonneur que de n'être pas[8]. »

Le Neveu de Rameau a faim et le dit. Ce qu'il y a de vorace et d'éhonté chez le Neveu de Rameau, tout ce qui peut renaître en lui de cynisme, ce n'est pas une hypocrisie qui se décide à livrer ses secrets ; car son secret justement est de ne pouvoir pas être hypocrite ; le Neveu de Rameau n'est pas l'autre côté de Tartuffe ; il manifeste seulement cette immédiate pression de l'être dans la déraison, l'impossibilité de la médiation[9]. Mais dans le même temps, la déraison est livrée au non-être de l'illusion, et elle s'épuise dans la nuit. Si elle se réduit, par l'intérêt, à ce qu'il y a de plus immédiat dans l'être, elle mime également ce qu'il y a de plus lointain, de plus fragile, de moins consistant dans l'apparence. Elle est à la fois l'urgence de l'être et la pantomime du non-être, l'immédiate nécessité, et l'indéfinie réflexion du miroir. « Le pis, c'est la posture contrainte où nous tient le besoin. L'homme nécessiteux ne marche pas comme un autre ; il saute, il rampe, il se tortille, il se traîne ; il passe sa vie à prendre et à exécuter des positions[10]. » Rigueur du besoin et singerie de l'inutile, la déraison est d'un seul mouvement cet égoïsme sans recours ni partage et cette fascination par ce qu'il y a de plus extérieur dans l'inessentiel. Le Neveu de Rameau, c'est cette simultanéité même, cette extravagance poussée, dans une volonté systématique de délire, jusqu'au point de s'effectuer en pleine conscience, et comme expérience totale du monde : « Ma foi, ce que vous appelez la pantomime des gueux est le grand branle de la terre[11]. » Être soi-même ce bruit, cette musique, ce spectacle, cette comédie, se réaliser comme chose et comme chose illusoire, être par là non seulement chose, mais vide et néant, être le vide absolu de cette absolue plénitude par laquelle on est fasciné de l'extérieur, être finalement le vertige de ce rien et de cet être dans leur cercle volubile, et l'être à la fois jusqu'à l'anéantissement total d'une conscience esclave et jusqu'à la suprême glorification d'une conscience souveraine — tel est sans doute le sens du *Neveu de Rameau,* qui profère au

milieu du XVIII[e] siècle, et bien avant que ne soit totalement entendue la parole de Descartes, une leçon bien plus anticartésienne que tout Locke, tout Voltaire ou tout Hume.

Le Neveu de Rameau, dans sa réalité humaine, dans cette frêle vie qui n'échappe à l'anonymat que par un nom qui n'est pas même le sien — ombre d'une ombre — c'est, au-delà et en deçà de toute vérité, le délire, réalisé comme existence, de l'être et du non-être du réel. Quand on songe, en revanche, que le projet de Descartes était de supporter le doute de manière provisoire jusqu'à l'apparition du vrai dans la réalité de l'idée évidente, on voit bien que le non-cartésianisme de la pensée moderne, dans ce qu'il peut avoir de décisif, ne commence pas avec une discussion sur les idées innées, ou l'incrimination de l'argument ontologique, mais bien à ce texte du *Neveu de Rameau,* à cette existence qu'il désigne dans un renversement qui ne pouvait être entendu qu'à l'époque de Hölderlin et de Hegel. Ce qui s'y trouve mis en question, c'est bien encore ce dont il s'agit dans le *Paradoxe sur le comédien* ; mais c'en est aussi l'autre versant : non plus ce qui, de la réalité, doit être promu dans le non-être de la comédie par un cœur froid et une intelligence lucide ; mais ce qui du non-être de l'existence peut s'effectuer dans la vaine plénitude de l'apparence et ceci par l'intermédiaire du délire parvenu à la pointe extrême de la conscience. Il n'est plus nécessaire de traverser courageusement, après Descartes, toutes les incertitudes du délire, du rêve, des illusions, il n'est plus nécessaire de surmonter pour une fois les périls de la déraison ; c'est du fond même de la déraison qu'on peut s'interroger sur la raison ; et la possibilité se trouve à nouveau ouverte de ressaisir l'essence du monde dans le tournoiement d'un délire qui totalise, en une illusion équivalant à la vérité, l'être et le non-être du réel.

*

Au cœur de la folie, le délire prend un sens nouveau. Jusqu'alors, il se définissait entièrement dans l'espace de l'erreur : illusion, fausse croyance, opinion mal fondée, mais obstinément poursuivie, il enveloppait tout ce qu'une pensée peut produire quand elle n'est plus placée dans le domaine de la vérité. Maintenant le délire est le lieu d'un affrontement perpétuel et instantané, celui du besoin et de la fascination, de la solitude de l'être et du scintillement de l'apparence, de la plénitude immédiate et du non-être de l'illusion. Rien n'est dénoué de sa vieille parenté avec le rêve ; mais le visage de leur ressemblance est changé ; le délire n'est plus la manifestation de ce qu'il y a de plus subjectif dans le rêve ; il n'est plus le glissement vers ce qu'Héraclite appelait déjà l'ἴδιος κόσμος. S'il s'apparente encore au rêve, c'est par tout ce qui, dans le rêve, est jeu de l'apparence lumineuse et de la sourde réalité, insistance des besoins et servitude des fascinations, par tout ce qui en lui est dialogue sans langage du jour et de la lumière. Rêve et délire ne communiquent plus dans la nuit de l'aveuglement, mais dans cette clarté où ce qu'il y a de plus immédiat en l'être affronte ce qu'il y a de plus indéfiniment réfléchi dans les mirages de l'apparence. C'est ce tragique que délire et rêve recouvrent et manifestent en même temps dans la rhétorique ininterrompue de leur ironie.

Confrontation tragique du besoin et de l'illusion sur un mode onirique, qui annonce Freud et Nietzsche, le délire du Neveu de Rameau est en même temps la répétition ironique du monde, sa reconstitution destructrice sur le théâtre de l'illusion : « ... criant, chantant, se démenant comme un forcené, faisant lui seul les danseurs, les danseuses, les chanteurs, les chanteuses, tout un orchestre, tout un théâtre lyrique, se divisant en vingt rôles divers, courant, s'arrêtant avec l'air d'un énergumène, étincelant des yeux, écumant de la bouche, ... il pleurait, il criait, il soupirait, il regardait ou attendri ou tranquille ou furieux ; c'était une femme qui se pâme de douleur, c'était un malheureux livré à tout

son désespoir, un temple qui s'élève, des oiseaux qui se taisent au soleil couchant… C'était la nuit avec ses ténèbres, c'était l'ombre et le silence[12] ».

La déraison ne se retrouve pas comme présence furtive de l'autre monde, mais ici même, dans la transcendance naissante de tout acte d'expression, dès la source du langage, à ce moment tout à la fois initial et terminal où l'homme devient extérieur à lui-même, en accueillant dans son ivresse ce qu'il y a de plus intérieur au monde. La déraison ne porte plus ces visages étranges où le Moyen Âge aimait à la reconnaître, mais le masque imperceptible du familier et de l'identique. La déraison, c'est à la fois le monde lui-même et le même monde, séparé de soi seulement par la mince surface de la pantomime ; ses pouvoirs ne sont plus de dépaysement ; il ne lui appartient plus de faire surgir ce qui est radicalement autre, mais de faire tournoyer le monde dans le cercle du même.

Mais dans ce vertige, où la vérité du monde ne se maintient qu'à l'intérieur d'un vide absolu, l'homme rencontre aussi l'ironique perversion de sa propre vérité, au moment où elle passe des songes de l'intériorité aux formes de l'échange. La déraison figure alors un autre malin génie — non plus celui qui exile l'homme de la vérité du monde, mais celui qui à la fois mystifie et démystifie, enchante jusqu'à l'extrême désenchantement cette vérité de lui-même que l'homme a confiée à ses mains, à son visage, à sa parole ; un malin génie qui opère non plus quand l'homme veut accéder à la vérité, mais quand il veut restituer au monde une vérité qui est la sienne propre, et que, projeté dans l'ivresse de sensible où il se perd, il reste finalement « immobile, stupide, étonné[13] ». Ce n'est plus dans la *perception* qu'est logée la possibilité du malin génie, c'est dans *l'expression* ; et c'est bien là le comble de l'ironie que l'homme livré à la dérision de l'immédiat et du sensible, aliéné en eux, par cette médiation qu'il est lui-même.

Le rire du Neveu de Rameau préfigure à l'avance et réduit tout le mouvement de l'anthropologie du XIX^e^ siècle ; dans toute la pensée post-hégélienne, l'homme ira de la certitude à la vérité par le travail de l'esprit et de

la raison ; mais depuis bien longtemps déjà, Diderot avait fait entendre que l'homme est incessamment renvoyé de la raison à la vérité non vraie de l'immédiat, et ceci par une médiation sans travail, une médiation toujours déjà opérée du fond du temps. Cette médiation sans patience et qui est à la fois distance extrême et absolue promiscuité, entièrement négative parce qu'elle n'a de force que subversive, mais totalement positive, parce qu'elle est fascinée dans ce qu'elle supprime, c'est le délire de la déraison — l'énigmatique figure dans laquelle nous reconnaissons la folie. Dans son entreprise pour restituer, par l'expression, l'ivresse sensible du monde, le jeu pressant du besoin et de l'apparence, le délire reste ironiquement seul : la souffrance de la faim reste insondable douleur.

*

Restée à demi dans l'ombre, cette expérience de la déraison s'est maintenue sourdement depuis le Neveu de Rameau jusqu'à Raymond Roussel et Antonin Artaud. Mais s'il s'agit de manifester sa continuité, il faut l'affranchir des notions pathologiques dont on l'a recouverte. Le retour à l'immédiat dans les dernières poésies de Hölderlin, la sacralisation du sensible chez Nerval ne peuvent offrir qu'un sens altéré et superficiel si on tâche de les comprendre à partir d'une conception positiviste de la folie : leur sens véritable, il faut le demander à ce moment de la déraison dans lequel ils sont placés. Car c'est du centre même de cette expérience de la déraison qui est leur condition concrète de possibilité, qu'on peut comprendre les deux mouvements de conversion poétique et d'évolution psychologique : ils ne sont pas liés l'un à l'autre par une relation de cause à effet ; ils ne se développent pas sur le mode complémentaire ni inverse. Ils reposent tous deux sur le même fond, celui d'une déraison engloutie et dont l'expérience du Neveu de Rameau nous a déjà montré qu'elle comportait à la fois l'ivresse du sensible, la fascination dans l'immédiat, et la douloureuse ironie où s'annonce la solitude du délire. Cela ne relève pas de la

nature de la folie, mais de l'essence de la déraison. Si cette essence a pu passer inaperçue, ce n'est pas seulement qu'elle est cachée, c'est qu'elle se perd dans tout ce qui peut la faire venir à jour. Car — et c'est peut-être un des traits fondamentaux de notre culture — il n'est pas possible de se maintenir d'une façon décisive et indéfiniment résolue, dans cette distance de la déraison. Elle doit être oubliée et abolie, tout aussitôt que mesurée dans le vertige du sensible et la réclusion de la folie. À leur tour Van Gogh et Nietzsche en ont témoigné : fascinés par le délire du réel, de l'apparence scintillante, du temps aboli et absolument retrouvé dans la justice de la lumière, confisqués par l'immuable solidité de la plus frêle apparence, ils ont été par là même rigoureusement exclus, et reclus à l'intérieur d'une douleur qui était sans échange, et qui figurait, non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes, dans leur vérité redevenue immédiate certitude, la folie. Le moment du *Ja-sagen* à l'éclat du sensible, c'est le retrait même dans l'ombre de la folie.

Mais pour nous, ces deux moments sont distincts et distants comme la poésie et le silence, le jour et la nuit, l'accomplissement du langage dans la manifestation, et sa perte dans l'infini du délire. Pour nous, encore, l'affrontement de la déraison dans sa redoutable unité est devenu impossible. Cet impartageable domaine que désignait l'ironie du *Neveu de Rameau,* il a fallu que le XIX^e^ siècle, dans son esprit de sérieux, le déchire et trace entre ce qui était inséparable la frontière abstraite du pathologique. Au milieu du XVIII^e^ siècle cette unité avait été illuminée brusquement d'un éclair ; mais il a fallu plus d'un demi-siècle pour que quelqu'un ose à nouveau y fixer ses regards : à la suite de Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel, Artaud s'y sont risqués, jusqu'à la tragédie — c'est-à-dire jusqu'à l'aliénation de cette expérience de la déraison dans le renoncement de la folie. Et chacune de ces existences, chacune de ces paroles que sont ces existences, répète, dans l'insistance du temps, cette même question, qui concerne sans doute l'essence même du monde moderne : Pourquoi n'est-il pas possible de se maintenir dans

la différence de la déraison ? Pourquoi faut-il toujours qu'elle se sépare d'elle-même, fascinée dans le délire du sensible, et recluse dans la retraite de la folie ? Comment a-t-il pu se faire qu'elle soit à ce point privée de langage ? Quel est donc ce pouvoir qui pétrifie ceux qui l'ont une fois regardé en face, et qui condamne à la *folie* tous ceux qui ont tenté l'épreuve de la *déraison* ?

---

1. *Le Neveu de Rameau,* DIDEROT, *Œuvres,* Pléiade, p. 435.
2. *Ibid.,* p. 468.
3. *Ibid.,* p. 437.
4. *Ibid.,* p. 468.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.,* pp. 426-427.
7. *Ibid.,* p. 431.
8. *Ibid.,* p. 433.
9. L'intérêt, dans *Le Neveu de Rameau,* indique justement cette pression de l'être et cette absence de médiation. On retrouve le même mouvement de pensée chez Sade ; sous une apparente proximité, c'est l'inverse de la philosophie de « l'intérêt » (médiation vers la vérité et la raison), qu'on rencontre couramment au XVIII^e^ siècle.
10. *Ibid.,* p. 500.
11. *Ibid.,* p. 501.
12. *Ibid.,* pp. 485-486.
13. *Ibid.,* p. 486.

CHAPITRE PREMIER

La grande peur

Le XVIII^e^ siècle ne pouvait pas entendre exactement le sens qui était livré dans *Le Neveu de Rameau.* Et pourtant quelque chose s'est passé, à l'époque même où le texte fut écrit, et qui promettait un changement décisif. Chose curieuse : cette déraison qui avait été mise à l'écart dans la distance de l'internement, et qui s'était aliénée progressivement dans les formes naturelles de la folie, voilà qu'elle reparaît chargée de nouveaux périls et comme douée d'un autre pouvoir de mise en question. Mais ce que le XVIII^e^ siècle en perçoit d'abord, ce n'est pas l'interrogation secrète, c'est seulement la défroque sociale : le vêtement déchiré, l'arrogance en haillons, cette insolence qu'on supporte, et dont on fait taire les pouvoirs inquiétants par une indulgence amusée. Le XVIII^e^ siècle n'aurait pas pu se reconnaître dans Rameau le neveu, mais il était présent tout entier dans le *moi* qui lui sert d'interlocuteur, et de « montreur » pour ainsi dire, amusé non sans réticence, et avec une sourde inquiétude : car c'est la première fois depuis le Grand Renfermement que le fou redevient personnage social ; c'est la première fois qu'on rentre en conversation avec lui, et qu'à nouveau, on le questionne. La déraison réapparaît comme type, ce qui est peu ; mais elle réapparaît toutefois et lentement reprend place dans la familiarité du paysage social. C'est là qu'une dizaine d'années avant la Révolution, Mercier la rencontrera, sans plus d'étonnement : « Entrez dans un autre café ; un homme vous dit à l'oreille d'un ton calme et posé : vous ne sauriez imaginer, monsieur,

l'ingratitude du gouvernement à mon égard, et combien il est aveugle sur ses intérêts. Depuis trente ans j'ai négligé mes propres affaires ; je me suis enfermé dans mon cabinet, méditant, rêvant, calculant ; j'ai imaginé un projet admissible pour payer toutes les dettes de l'État ; ensuite un autre pour enrichir le roi et lui assurer un revenu de 400 millions ; ensuite un autre pour abattre à jamais l'Angleterre dont le nom seul m'indigne… Tandis que tout entier à ces opérations vastes, et qui demandent toute l'application du génie, j'étais distrait sur des misères domestiques, quelques créanciers vigilants m'ont tenu en prison pendant trois années… Mais, monsieur, vous voyez à quoi sert le patriotisme, à mourir inconnu et le martyr de sa patrie[1]. » À distance, de tels personnages font cercle autour du Neveu de Rameau ; ils n'ont pas ses dimensions ; ce n'est que dans la recherche du pittoresque qu'ils peuvent passer pour ses épigones.

Et pourtant ils sont un peu plus qu'un profil social, qu'une silhouette de caricature. Il y a en eux quelque chose qui concerne et touche la déraison du XVIII^e^ siècle. Leur bavardage, leur inquiétude, ce vague délire, et cette angoisse au fond, ils ont été assez communément vécus, et dans des existences réelles dont on peut encore percevoir le sillage. Tout autant que le libertin, le débauché ou le violent de la fin du XVII^e^ siècle, il est difficile de dire si ce sont là des fous, des malades ou des aigrefins. Mercier lui-même ne sait trop guère quel statut leur donner : « Ainsi il y a dans Paris de fort honnêtes gens, économistes et anti-économistes, qui ont le cœur chaud, ardent pour le bien public ; mais qui malheureusement ont la *tête fêlée,* c'est-à-dire des vues courtes, qui ne connaissent ni le siècle où ils sont, ni les hommes auxquels ils ont affaire ; plus insupportables que les sots parce qu'avec des deniers et de fausses lumières, ils partent d'un principe impossible et déraisonnent ensuite conséquemment[2]. » Ils ont existé réellement, ces « faiseurs de projets à tête fêlée[3] », formant tout autour de la raison des philosophes, tout autour de ces projets de réforme, de ces constitutions, et de ces plans, un sourd accompagnement de déraison ; la rationalité de l'âge des Lumières y trouvait là

comme un trouble miroir, une sorte d'inoffensive caricature. Mais l'essentiel n'est-il pas que dans un mouvement d'indulgence amusée on laisse revenir en plein jour un personnage de déraison, au moment même où on pensait l'avoir le plus profondément caché dans l'espace de l'internement ? Comme si la raison classique admettait de nouveau un voisinage, un rapport, une quasi-ressemblance entre elle et les figures de la déraison. On dirait qu'à l'instant de son triomphe, elle suscite et laisse dériver, aux confins de l'ordre, un personnage dont elle a façonné le masque à sa dérision — une sorte de double où elle se reconnaît et se révoque à la fois.

*

La peur, pourtant, et l'angoisse n'étaient pas loin : choc en retour de l'internement, elles réapparaissent, mais redoublées. On craignait naguère, on craint toujours d'être interné ; à la fin du XVIII^e siècle, Sade sera encore hanté par la peur de ceux qu'il appelle « les hommes noirs » et qui le guettent pour le faire disparaître[4]. Mais maintenant la terre d'internement a acquis ses pouvoirs propres ; elle est devenue à son tour la terre natale du mal, et elle va pouvoir désormais le répandre d'elle-même, et faire régner une autre terreur.

Brusquement, en quelques années au milieu du XVIII^e siècle, surgit une peur. Peur qui se formule en termes médicaux, mais qui est animée au fond par tout un mythe moral. On s'effraye d'un mal assez mystérieux qui se répandrait, dit-on, à partir des maisons d'internement et menacerait bientôt les villes. On parle des fièvres des prisons ; on invoque ces charrettes de condamnés, ces hommes à la chaîne qui traversent les villes, laissant derrière eux un sillage de mal ; on prête au scorbut d'imaginaires contagions, on prévoit que l'air vicié par le mal va corrompre les quartiers d'habitation. Et la grande image de l'horreur médiévale s'impose à nouveau, faisant naître, dans les métaphores de l'épouvante, une seconde panique. La maison d'internement n'est plus seulement la léproserie à l'écart des villes ; elle est la lèpre elle-même à la face

de la cité : « Ulcère terrible sur le corps politique, ulcère large, profond, sanieux, qu'on ne saurait imaginer qu'en détournant les regards. Jusqu'à l'air du lieu que l'on sent ici jusqu'à 400 toises, tout vous dit que vous approchez d'un lieu de force, d'un asile de dégradation et d'infortune[5]. » Beaucoup de ces hauts lieux de l'internement ont été bâtis là même où jadis, on avait mis les lépreux, on dirait qu'à travers les siècles, les nouveaux pensionnaires sont entrés dans la contagion. Ils reprennent le blason et le sens qui avaient été portés en ces mêmes places : « Trop grande lèpre pour le point de la capitale ! le nom de Bicêtre est un mot que personne ne peut prononcer, sans je ne sais quel sentiment de répugnance, d'horreur et de mépris… Il est devenu le réceptacle de tout ce que la société a de plus immonde et de plus vil[6]. »

Le mal qu'on avait tenté d'exclure dans l'internement réapparaît, pour la plus grande épouvante du public, sous un aspect fantastique. On voit naître, et se ramifier en tous sens les thèmes d'un mal, physique et moral tout ensemble, et qui enveloppe, dans cette indécision, des pouvoirs confus de corrosion et d'horreur. Règne alors une sorte d'image indifférenciée de la « pourriture » qui concerne aussi bien la corruption des mœurs que la décomposition de la chair, et à laquelle vont s'ordonner et la répugnance et la pitié qu'on éprouve pour les internés. Tout d'abord le mal entre en fermentation dans les espaces clos de l'internement. Il a toutes les vertus qu'on prête à l'acide dans la chimie du XVIII^e^ siècle : ses fines particules, coupantes comme des aiguilles, pénètrent les corps et les cœurs aussi facilement que s'ils étaient des particules alcalines, passives et friables. Le mélange aussitôt bouillonne, dégageant vapeurs nocives et liquides corrosifs : « Ces salles ne représentent qu'un lieu affreux où tous les crimes réunis fermentent, et répandent pour ainsi dire autour d'eux, par la fermentation, une atmosphère contagieuse que respirent et qui semble s'attacher à ceux qui l'habitent[7]… » Ces vapeurs brûlantes s'élèvent ensuite, se répandent dans l'air et finissent par retomber sur le voisinage, imprégnant les corps, contaminant les âmes. On accomplit ainsi en images l'idée d'une

contagion du mal-pourriture. L'agent sensible de cette épidémie est l'air, cet air que l'on dit « vicié », entendant obscurément par là qu'il n'est pas conforme à la pureté de sa nature, et qu'il forme l'élément de transmission du vice[8]. Il suffit de se rappeler la valeur, morale et médicale à la fois, qu'a prise, à peu près à la même époque, l'air de la campagne (santé du corps, robustesse de l'âme) pour deviner tout l'ensemble de significations contraires que peut porter l'air corrompu des hôpitaux, des prisons, des maisons d'internement. Par cette atmosphère chargée de vapeurs maléfiques, des villes entières sont menacées, dont les habitants seront imprégnés lentement de pourriture et de vice.

Et ce ne sont pas là seulement des réflexions à mi-chemin de la morale et de la médecine. Il faut tenir compte sans doute de toute une mise en œuvre littéraire, de toute une exploitation pathétique, politique peut-être, de craintes mal précisées. Mais il y a eu dans certaines villes des mouvements de panique aussi réels, aussi faciles à dater que les grandes crises d'épouvante qui ont secoué par moments le Moyen Âge. En 1780, une épidémie s'était répandue à Paris : on en attribuait l'origine à l'infection de l'Hôpital général ; on parlait même d'aller brûler les bâtiments de Bicêtre. Le lieutenant de police, devant l'affolement de la population, envoie une commission d'enquête qui comprend, avec plusieurs docteurs régents, le doyen de la Faculté et le médecin de l'Hôpital général. On reconnaît qu'il règne à Bicêtre une « fièvre putride » qui est liée à la mauvaise qualité de l'air. Quant à l'origine première du mal, le rapport nie qu'elle réside dans la présence des internés, et dans l'infection qu'ils répandent ; elle doit être attribuée tout simplement au mauvais temps qui a rendu le mal endémique dans la capitale ; les symptômes qu'on a pu observer à l'Hôpital général sont « conformes à la nature de la saison et s'accordent exactement avec les maladies observées à Paris depuis la même époque ». Il faut donc rassurer la population et innocenter Bicêtre : « Les bruits qui ont commencé à se répandre d'une maladie contagieuse à Bicêtre capable d'infecter la capitale sont dénués de fondement[9]. » Le rapport n'a sans doute pas fait

cesser complètement les bruits alarmants puisque, quelque temps plus tard, le médecin de l'Hôpital général en rédige un autre où il refait la même démonstration. ; il est bien obligé de reconnaître le mauvais état sanitaire de Bicêtre, mais « les choses n'en sont point, il est vrai, à la cruelle extrémité de voir l'hospice de ces infortunés converti en une autre source de maux inévitables et bien plus tristes que ceux auxquels il est important d'appliquer un remède aussi prompt qu'efficace[10] ».

Le cercle est bouclé : toutes ces formes de la déraison qui avaient pris, dans la géographie du mal, la place de la lèpre et qu'on avait bannies au plus loin des distances sociales, sont devenues maintenant lèpre visible, et offrent leurs plaies rongeuses à la promiscuité des hommes. La déraison est à nouveau présente ; mais marquée maintenant d'un indice imaginaire de maladie qui lui prête ses pouvoirs de terreur.

C'est donc dans le fantastique, non dans la rigueur de la pensée médicale, que la déraison affronte la maladie, et s'en rapproche. Bien avant que soit formulé le problème de savoir dans quelle mesure le déraisonnable est pathologique, il s'était formé, dans l'espace de l'internement, et par une alchimie qui lui était propre, un mélange entre l'horreur de la déraison et les vieilles hantises de la maladie. De très loin, les antiques confusions de la lèpre ont joué une fois encore ; et c'est la vigueur de ces thèmes fantastiques qui a été le premier agent de synthèse entre le monde de la déraison et l'univers médical. Ils ont communiqué d'abord par les fantasmes de la peur, se rejoignant dans le mixte infernal de la « corruption » et des « vices ». Il est important, décisif peut-être, pour la place que doit occuper la folie dans la culture moderne, que l'*homo medicus* n'ait pas été convoqué dans le monde de l'internement comme *arbitre,* pour faire le partage entre ce qui était le crime et ce qui était la folie, entre le mal et la maladie, mais plutôt comme *gardien,* pour protéger les autres du danger confus qui transpirait à travers les murs de l'internement. On croit facilement qu'un libre et généreux attendrissement a éveillé l'intérêt pour le

sort des enfermés, et qu'une attention médicale plus probe et plus avertie a su reconnaître la maladie là où on châtiait indifféremment les fautes. En fait, les choses ne se sont pas passées dans cette bienveillante neutralité. Si on a fait appel au médecin, si on lui a demandé d'observer, c'est parce qu'on avait peur. Peur de l'étrange chimie qui bouillonnait entre les murs de l'internement, peur des pouvoirs qui s'y formaient et menaçaient de se propager. Le médecin est arrivé, la conversion imaginaire une fois faite, le mal ayant pris déjà les espèces ambiguës du Fermenté, du Corrompu, des exhalaisons viciées, des chairs décomposées. Ce qu'on appelle traditionnellement « progrès » vers l'acquisition du statut médical de la folie n'a été possible en fait que par un étrange retour. Dans l'inextricable mélange des contagions morales et physiques[1], et par la vertu de ce symbolisme de l'impur si familier au XVIII^e^ siècle, de très antiques images sont remontées à la mémoire des hommes. Et c'est grâce à cette réactivation imaginaire, plus que par un perfectionnement de la connaissance, que la déraison s'est trouvée confrontée à la pensée médicale. Paradoxalement, dans le retour de cette vie fantastique qui se mêle aux images contemporaines de la maladie, le positivisme va trouver une prise sur la déraison, ou va découvrir plutôt une raison nouvelle de s'en défendre.

Pas question pour le moment de supprimer les maisons d'internement, mais de les neutraliser comme causes éventuelles d'un mal nouveau. Il s'agit de les aménager en les purifiant. Le grand mouvement de réforme qui se développera dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle a là sa toute première origine : réduire la contamination, en détruisant les impuretés et les vapeurs, en apaisant toutes ces fermentations, empêcher les maux, et le mal, de vicier l'air et de répandre leur contagion dans l'atmosphère des villes. L'hôpital, la maison de force, tous les lieux de l'internement doivent être mieux isolés, entourés d'un air plus pur : il y a à cette époque toute une littérature de l'aération dans les hôpitaux, qui cerne de loin le problème médical de la contagion, mais vise plus précisément les thèmes de la communication morale[11]. En 1776, un arrêt du conseil d'État

nomme une commission qui doit s'occuper « du degré d'amélioration dont les divers hôpitaux en France sont susceptibles ». Bientôt Viel sera chargé de reconstruire les loges de la Salpêtrière. On se prend à rêver d'un asile qui, tout en conservant ses fonctions essentielles, serait aménagé de telle sorte que le mal pourrait y végéter sans se diffuser jamais ; un asile où la déraison serait entièrement contenue et offerte au spectacle, sans être menaçante pour les spectateurs, où elle aurait tous les pouvoirs de l'exemple et aucun des risques de la contagion. Bref, un asile restitué à sa vérité de cage. C'est de cet internement « stérilisé » si on peut employer ce terme anachronique, que rêvera encore en 1789, l'abbé Desmonceaux, dans un opuscule consacré à la *Bienfaisance nationale* ; il projettera d'en faire un instrument pédagogique — spectacle absolument démonstratif des inconvénients de l'immoralité : « Ces asiles forcés... forment des retraites aussi utiles que nécessaires... L'aspect de ces lieux ténébreux et des coupables qu'ils renferment est bien fait pour préserver des mêmes actes d'une juste réprobation les écarts d'une jeunesse trop licencieuse ; il est donc de la prudence des pères et des mères de faire connaître de bonne heure ces lieux horribles et détestables, ces lieux où la honte et la, turpitude enchaînent le crime, où l'homme dégradé de son essence perd souvent pour toujours les droits qu'il avait acquis dans la société[12]. »

Tels sont les songes par lesquels la morale, de complicité avec la médecine, essaie de se défendre contre les périls contenus, mais trop mal enfermés dans l'internement. Ces mêmes périls, en même temps, fascinent l'imagination et les désirs. La morale rêve de les conjurer ; mais il y a quelque chose en l'homme qui se prend à rêver de les vivre, d'en approcher du moins et d'en délivrer les fantasmes. L'horreur qui entoure maintenant les forteresses de l'internement exerce aussi un irrésistible attrait. On se plaît à peupler ces nuits d'inaccessibles plaisirs ; ces figures corrompues et rongées deviennent des visages de volupté ; sur ces paysages obscurs des formes naissent — douleurs et délices — qui répètent Jérôme Bosch et ses jardins délirants. Les secrets qui échappent au

château des 120 *Journées* y ont été longuement murmurés : « Là, les excès les plus infâmes s'y commettent sur la personne même du prisonnier ; on nous parle de certains vices pratiqués fréquemment, notoirement, et même en public dans la salle commune de la prison, vices que la décence des temps modernes ne nous permet pas de nommer. On nous dit que nombre de prisonniers, *simillimi feminis mores stuprati et constupratores* ; qu'ils revenaient *ex hoc obscaeno sacrario cooperti stupri suis alienisque,* perdus à toute pudeur et prêts à commettre toute sorte de crimes[13]. » Et La Rochefoucauld-Liancourt évoquera à son tour, dans les salies de la Correction, à la Salpêtrière, ces figures de *Vieilles* et de *Jeunes* qui d'âge en âge se communiquent les mêmes secrets et les mêmes plaisirs : « La Correction, qui est le lieu de la grande punition pour la Maison, contenait quand nous l'avons visitée 47 filles, la plupart très jeunes, plus inconsidérées que coupables... Et toujours cette confusion d'âges, toujours ce mélange choquant de jeunes filles légères avec des femmes invétérées qui ne peuvent leur apprendre que l'art de la corruption la plus effrénée[14]. » Longtemps ces visions vont rôder avec insistance, parmi les soirs tardifs du XVIII^e^ siècle. Un instant, elles seront découpées par la lumière impitoyable de l'œuvre de Sade, et placées par elle dans la rigoureuse géométrie du Désir. Elles seront reprises aussi et enveloppées dans le jour trouble du *Préau des fous,* ou le crépuscule qui entoure la *Maison du sourd.* Comme les visages des Disparates leur ressemblent ! Tout un paysage imaginaire resurgit, porté par la grande Peur que suscite maintenant l'internement.

Ce que le classicisme avait enfermé, ce n'était pas seulement une déraison abstraite où se confondaient fous et libertins, malades et criminels, mais aussi une prodigieuse réserve de fantastique, un monde endormi de monstres qu'on croyait engloutis dans cette nuit de Jérôme Bosch qui les avait une fois proférés. On dirait que les forteresses de l'internement avaient ajouté à leur rôle social de ségrégation et de purification, une fonction culturelle tout opposée. Au moment où elles partageaient, à la surface de la société, raison et déraison,

elles conservaient en profondeur des images où l'une et l'autre se mêlaient et se confondaient. Elles ont fonctionné comme une grande mémoire longtemps silencieuse ; elles ont maintenu dans l'ombre une puissance imaginaire qu'on pouvait croire exorcisée ; dressées par le nouvel ordre classique, elles ont conservé, contre lui et contre le temps, des figures interdites qui ont pu être transmises intactes du XVI^e^ au XIX^e^ siècle. Dans ce temps aboli, le *Brocken* rejoint *Margot la Folle* sur le même paysage imaginaire, et Noirceuil, la grande légende du Maréchal de Rais. L'internement a permis, a appelé cette résistance de l'imaginaire.

Mais les images qui se libèrent à la fin du XVIII^e^ siècle ne sont pas en tous points identiques à celles qu'avait essayé d'effacer le XVII^e^. Un travail s'est accompli, dans l'obscurité, qui les a détachées de cet arrière-monde où la Renaissance, après le Moyen Âge, avait été les puiser ; elles ont pris place dans le cœur, dans le désir, dans l'imagination des hommes ; et au lieu de manifester au regard l'abrupte présence de l'insensé, elles laissent sourdre l'étrange contradiction des appétits humains : la complicité du désir et du meurtre, de la cruauté et de la soif de souffrir, de la souveraineté et de l'esclavage, de l'insulte et de l'humiliation. Le grand conflit cosmique dont l'Insensé, au XV^e^ et au XVI^e^ siècle, a dévoilé les péripéties, s'est déplacé jusqu'à devenir, à l'extrême fin du classicisme, la dialectique sans médiation du cœur. Le sadisme n'est pas un nom enfin donné à une pratique aussi vieille que l'Éros ; c'est un fait culturel massif qui est apparu précisément à la fin du XVIII^e^ siècle, et qui constitue une des plus grandes conversions de l'imagination occidentale : la déraison devenue délire du cœur, folie du désir, dialogue insensé de l'amour et de la mort dans la présomption sans limite de l'appétit. L'apparition du sadisme se situe au moment où la déraison, enfermée depuis plus d'un siècle et réduite au silence, réapparaît, non plus comme figure du monde, non plus comme image, mais comme discours et désir. Et ce n'est pas un hasard si le sadisme, comme phénomène individuel portant le nom d'un homme, est né de l'internement, et

dans l'internement, si toute l'œuvre de Sade est commandée par les images de la Forteresse, de la Cellule, du Souterrain, du Couvent, de l'île inaccessible qui forment ainsi comme le lieu naturel de la déraison. Ce n'est pas un hasard non plus si toute la littérature fantastique de folie et d'horreur, qui est contemporaine de l'œuvre de Sade, se situe, de manière privilégiée, dans les hauts lieux de l'internement. Toute cette brusque conversion de la mémoire occidentale, à la fin du XVIII^e^ siècle, avec la possibilité qui lui a été donnée de retrouver, déformées et douées d'un sens nouveau, les figures familières à la fin du Moyen Âge, n'a-t-elle pas été autorisée par le maintien et la veille du fantastique dans les lieux mêmes où la déraison avait été réduite au silence ?

*

À l'époque classique, la conscience de la folie et la conscience de la déraison ne s'étaient guère dégagées l'une de l'autre. L'expérience de la déraison qui avait guidé toutes les pratiques de l'internement enveloppait à ce point la conscience de la folie qu'elle la laissait, ou peu s'en faut, disparaître, l'entraînait en tout cas sur un chemin de régression où elle était près de perdre ce qu'elle avait de plus spécifique.

Mais dans l'inquiétude de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, la peur de la folie croît en même temps que la frayeur devant la déraison : et par là même les deux formes de hantise, s'appuyant l'une sur l'autre, ne cessent de se renforcer. Et au moment même où on assiste à la libération des puissances imaginaires qui accompagnent la déraison, on entend se multiplier les plaintes au sujet des ravages de la folie. On connaît déjà l'inquiétude qu'ont fait naître les « maladies de nerfs », et cette conscience que l'homme devient plus fragile à mesure qu'il se perfectionne[15]. Tandis qu'on avance dans le siècle, le souci se fait plus pressant, les avertissements plus solennels. Déjà Raulin constatait que « depuis la naissance de la médecine… ces maladies se sont multipliées, sont devenues plus dangereuses, plus compliquées, plus épineuses et plus difficiles à guérir[16] ».

À l'époque de Tissot, cette impression générale est devenue ferme croyance, une sorte de dogme médical : les maladies de nerfs « étaient beaucoup moins fréquentes qu'elles ne le sont aujourd'hui ; et cela pour deux raisons : l'une, c'est que les hommes étaient en général plus robustes, et plus rarement malades ; il y avait moins de maladies de toute espèce ; l'autre, c'est que les causes qui produisent plus particulièrement les maladies des nerfs se sont multipliées dans une plus grande proportion depuis un certain temps que les autres causes générales de maladie, dont quelques-unes paraissent même diminuer... Je ne crains pas de dire que si elles étaient autrefois les plus rares, elles sont aujourd'hui les plus fréquentes[17]. » Et bientôt on retrouvera cette conscience, que le XVI^e^ siècle avait eue de façon si vive, de la précarité d'une raison qui peut à chaque instant être compromise, et de façon définitive, par la folie. Matthey, médecin de Genève, très proche de l'influence de Rousseau, en formule le présage à tous les gens de raison : « Ne vous glorifiez pas, hommes policés et sages ; cette prétendue sagesse dont vous faites vanité, un instant suffit pour la troubler et l'anéantir ; un événement inattendu, une émotion vive et soudaine de l'âme vont changer tout à coup en furieux ou en idiot l'homme le plus raisonnable et de plus grand esprit[18]. » La menace de la folie reprend place parmi les urgences du siècle.

Cette conscience pourtant a un style très particulier. La hantise de la déraison est très affective, et prise presque en son entier dans le mouvement des résurrections imaginaires. La crainte de la folie est beaucoup plus libre à l'égard de cet héritage ; et alors que le retour de la déraison prend l'allure d'une répétition massive, qui renoue avec elle-même par-delà le temps, la conscience de la folie s'accompagne au contraire d'une certaine analyse de la modernité, qui la situe d'entrée de jeu dans un cadre temporel, historique et social. Dans la disparité entre conscience de déraison et conscience de folie, on a, en cette fin du XVIII^e^ siècle, le point de départ d'un mouvement décisif : celui par lequel l'expérience de la déraison ne cessera avec Hölderlin, Nerval et Nietzsche, de

remonter toujours plus haut vers les racines du temps — la déraison devenant ainsi, par excellence, le contretemps du monde — et la connaissance de la folie cherchant au contraire à la situer de façon toujours plus précise dans le sens du développement de la nature et de l'histoire. C'est à partir de cette date que le temps de la déraison et le temps de la folie seront affectés de deux vecteurs opposés : l'une étant retour inconditionné, et plongée absolue ; l'autre au contraire se développant selon la chronique d'une histoire[19].

Cette acquisition d'une conscience temporelle de la folie ne s'est pas faite d'un coup. Elle a nécessité l'élaboration de toute une série de concepts nouveaux et souvent la réinterprétation de thèmes fort anciens. La pensée médicale du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle avait admis volontiers une relation presque immédiate entre la folie et le monde : c'était la croyance à l'influence de la lune[20] ; c'était aussi la conviction généralement répandue que le climat avait une influence directe sur la nature et la qualité des esprits animaux, par conséquent sur le système nerveux, l'imagination, les passions, et finalement sur toutes les maladies de l'âme. Cette dépendance n'était pas très claire dans ses principes, ni univoque dans ses effets. Cheyne admet que l'humidité de l'air, les brusques changements de température, les pluies fréquentes compromettent la solidité du genre nerveux[21]. Venel, au contraire, pense que « l'air froid étant plus pesant, plus dense et plus élastique, comprime davantage les solides, rend leur texture plus ferme et leur action plus forte » ; en revanche, « dans un air chaud, qui est plus léger, plus rare, moins élastique, et par conséquent moins compressif, les solides perdent leur ton, les humeurs croupissent et s'altèrent ; l'air interne n'étant pas contrebalancé par l'air externe, les fluides entrent en expansion, dilatent et distendent les vaisseaux qui les contiennent, jusqu'à surmonter et empêcher leur réaction, et même quelquefois à rompre leurs digues[22] ». Pour l'esprit classique, la folie pouvait être facilement l'effet d'un « milieu » extérieur — disons plus exactement le stigmate d'une certaine solidarité avec le monde : de même que l'accès à la

vérité du monde extérieur doit bien passer, depuis la chute, par la voie difficile et souvent déformante des sens, de même la possession de la raison dépend d'un « état physique de la machine[23] » et de tous les effets mécaniques qui peuvent s'exercer sur elle. On a là comme la version à la fois naturaliste et théologique des vieux thèmes de la Renaissance, qui liaient la folie à tout un ensemble de drames et de cycles cosmiques.

Mais, de cette appréhension globale d'une dépendance, une notion nouvelle va se dégager : sous l'effet de l'inquiétude grandissante, la liaison avec les constantes ou les grandes circularités de l'univers, le thème de la folie apparentée aux saisons du monde, se double peu à peu de l'idée d'une dépendance à l'égard d'un élément particulier du cosmos. La peur se fait plus urgente ; l'intensité affective de tout ce qui réagit à la folie ne cesse de croître : on a l'impression que se détache alors du tout cosmique et de sa stabilité saisonnière, un élément indépendant, relatif, mobile, soumis à une progression constante ou à une accélération continue, et qui est chargé de rendre compte de cette multiplication incessante, de cette grande contagion de la folie. Du macrocosme, pris comme lieu des complicités de tous les mécanismes, et concept général de leurs lois, se dégage ce qu'on pourrait appeler en anticipant sur le vocabulaire du XIX^e^ siècle, un « milieu ».

Sans doute faut-il laisser à cette notion, qui n'a encore trouvé ni son équilibre ni sa dénomination finale, ce qu'elle peut avoir d'inachevé. Parlons plutôt avec Buffon, des « forces pénétrantes », qui permettent non seulement la formation de l'individu, mais aussi l'apparition des variétés de l'espèce humaine : influence du climat, différence de la nourriture et de la manière de vivre[24]. Notion négative, notion « différentielle », qui apparaît au XVIII^e^ siècle, pour expliquer les variations et les maladies plutôt que les adaptations et les convergences. Comme si ces « forces pénétrantes » formaient l'envers, le négatif de ce qui deviendra, par la suite, la notion positive de milieu.

On voit se bâtir cette notion — ce qui est pour nous paradoxal, — quand l'homme apparaît insuffisamment maintenu par les contraintes sociales, quand il semble flotter dans un temps qui ne l'oblige plus, enfin quand il s'éloigne trop et du vrai et du sensible. Deviennent « forces pénétrantes » une société qui ne contraint plus les désirs, une religion qui ne règle plus le temps et l'imagination, une civilisation qui ne limite plus les écarts de la pensée et de la sensibilité.

1° *La folie et la liberté.* Longtemps, certaines formes de mélancolie ont été considérées comme spécifiquement anglaises ; c'était une donnée médicale[25], c'était aussi une constante littéraire. Montesquieu opposait le suicide romain, conduite morale et politique, effet voulu d'une éducation concertée, et le suicide anglais qui doit bien être considéré comme une maladie puisque « les Anglais se tuent sans qu'on puisse imaginer aucune raison qui les y détermine ; ils se tuent dans le sein même du bonheur[26] ». C'est ici que le milieu a son rôle à jouer ; car si au XVIII^e^ siècle le bonheur est de l'ordre de la nature et de la raison, le malheur, ou du moins ce qui arrache sans raison au bonheur, doit être d'un autre ordre. Cet ordre, on le cherche d'abord dans les excès du climat, dans cette déviation de la nature par rapport à son équilibre et à son heureuse mesure (les climats tempérés sont de la nature ; les températures excessives sont du milieu). Mais cela ne suffit pas à expliquer la maladie anglaise ; déjà Cheyne pense que la richesse, la nourriture raffinée, l'abondance dont bénéficient tous les habitants, la vie de loisirs et de paresse que mène la société la plus riche[27] sont à l'origine de ces troubles nerveux. De plus en plus, on se tourne vers une explication économique et politique, dans laquelle la richesse, le progrès, les institutions apparaissent comme l'élément déterminant de la folie. Au début du XIX^e^ siècle, Spurzheim fera la synthèse de toutes ces analyses dans un des derniers textes qui leur est consacré. La folie, en Angleterre « plus fréquente que partout ailleurs », n'est que la rançon de la liberté qui y règne, et de la richesse partout répandue. La liberté de conscience comporte plus de

dangers que l'autorité et le despotisme. « Les sentiments religieux… agissent sans restriction ; tout individu a la permission de prêcher à qui veut l'entendre », et à force d'écouter des opinions si différentes, « les esprits sont tourmentés pour trouver la vérité ». Périls de l'indécision, de l'attention qui ne sait où se fixer, de l'âme qui vacille. Péril aussi des querelles, des passions, de l'esprit qui se fixe avec acharnement au parti qu'il a pris : « Chaque chose trouve de l'opposition, et l'opposition excite les sentiments ; en religion, en politique, en science, et en tout, il est permis à chacun de former un parti ; mais il faut qu'il s'attende à trouver de l'opposition. » Tant de liberté ne permet pas non plus de maîtriser le temps : il est livré à son incertitude, et chacun est abandonné par l'État à ses fluctuations : « Les Anglais forment une nation marchande ; l'esprit toujours occupé de spéculations est continuellement agité par la peur et par l'espérance. L'égoïsme, l'âme du commerce, devient facilement envieux et appelle à son secours d'autres facultés. » D'ailleurs cette liberté est bien éloignée de la véritable liberté naturelle : de toutes parts, elle est contrainte et pressée par des exigences opposées aux désirs les plus légitimes des individus : c'est la liberté des intérêts, des coalitions, des combinaisons financières, non de l'homme, non des esprits et des cœurs. Pour des raisons d'argent, les familles sont plus tyranniques que partout ailleurs : seules les filles riches trouvent à se marier ; « les autres sont réduites à d'autres moyens de satisfaction qui ruinent le corps et dérangent les manifestations de l'âme. La même cause favorise le libertinage et celui-ci prédispose à la folie[28] ». La liberté marchande apparaît ainsi comme l'élément dans lequel l'opinion ne peut jamais parvenir à la vérité, où l'immédiat est livré nécessairement à la contradiction, où le temps échappe à la maîtrise et à la certitude des saisons, où l'homme est dépossédé de ses désirs par les lois de l'intérêt. Bref la liberté, loin de remettre l'homme en possession de lui-même, ne cesse de l'écarter davantage de son essence et de son monde ; elle le fascine dans l'extériorité absolue des autres et de l'argent, dans l'intériorité irréversible de la passion et

du désir inachevé. Entre l'homme, et le bonheur d'un monde où il se reconnaîtrait, entre l'homme et une nature où il trouverait sa vérité, la liberté de l'état marchand est « milieu » : et c'est dans cette mesure même qu'il est élément déterminant de la folie. Au moment où Spurzheim écrit — en pleine Sainte Alliance, au beau milieu de la Restauration des monarchies autoritaires —, le libéralisme porte aisément tous les péchés de la folie du monde : « Il est singulier de voir que le plus grand désir de l'homme, qui est sa liberté personnelle, ait aussi ses désavantages[29]. » Mais pour nous, l'essentiel d'une analyse comme celle-là, n'est pas dans la critique de la liberté, mais bien dans l'usage même de la notion qui désigne pour Spurzheim le milieu non naturel où sont favorisés, amplifiés et multipliés les mécanismes psychologiques et physiologiques de la folie.

2° *La folie, la religion et le temps.* Les croyances religieuses préparent une sorte de paysage imaginaire, un milieu illusoire favorable à toutes les hallucinations et à tous les délires. Depuis longtemps, les médecins redoutaient les effets d'une dévotion trop sévère, ou d'une croyance trop vive. Trop de rigueur morale, trop d'inquiétude pour le salut et la vie future, voilà qui suffit souvent à faire tomber dans la mélancolie. L'*Encyclopédie* ne manque pas de citer des cas semblables : « Les impressions trop fortes que font certains prédicateurs trop outrés, les craintes excessives qu'ils donnent des peines dont notre religion menace les infracteurs de sa loi font dans les esprits faibles des révolutions étonnantes. On a vu à l'hôpital de Montélimar plusieurs femmes attaquées de manie et de mélancolie à la suite d'une mission qu'il y avait eu dans la ville ; elles étaient sans cesse frappées des peintures horribles qu'on leur avait inconsidérément présentées ; elles ne parlaient que désespoir, vengeance, punition, etc., et une, entre autres, ne voulait absolument prendre aucun remède, s'imaginant qu'elle était en Enfer, et que rien ne pourrait éteindre le feu dont elle prétendait être dévorée[30]. » Pinel reste dans la ligne de ces médecins éclairés — interdisant qu'on donne des livres de piété aux

« mélancoliques par dévotion[31] », recommandant même la réclusion pour « les dévotes qui se croient inspirées et qui cherchent sans cesse à faire d'autres prosélytes[32] ». Mais il s'agit là encore plutôt de critique que d'une analyse positive : l'objet ou le thème religieux est soupçonné de susciter le délire ou l'hallucination par le caractère délirant et hallucinatoire qu'on lui prête. Pinel raconte le cas d'une aliénée récemment guérie à laquelle « un livre de piété... rappela que chaque personne avait son ange gardien ; dès la nuit suivante, elle se crut entourée d'un chœur d'anges et prétendit avoir entendu une musique céleste et avoir eu des révélations[33] ». La religion n'est encore considérée ici que comme un élément de transmission de l'erreur. Mais avant même Pinel, il y avait eu des analyses d'un style historique bien plus rigoureux, dans lesquelles la religion apparaissait comme un milieu de satisfaction ou de répression des passions. Un auteur allemand, en 1781, évoquait comme des temps heureux les époques lointaines où les prêtres étaient revêtus d'un pouvoir absolu : alors le désœuvrement n'existait pas : chaque instant était scandé par « les cérémonies, les pratiques religieuses, les pèlerinages, les visites faites aux pauvres et aux malades, les festivités du calendrier ». Le temps était ainsi livré à un bonheur organisé, qui ne laissait aucun loisir aux passions vides, au dégoût de la vie, à l'ennui. Quelqu'un se sentait-il en faute ? on le soumettait à une punition réelle, souvent matérielle, qui occupait son esprit, et lui donnait la certitude que la faute était réparée. Et quand le confesseur trouvait de ces « pénitents hypochondriaques qui viennent se confesser trop souvent », il leur imposait comme pénitence soit une peine sévère qui « diluait leur sang trop épais », soit de longs pèlerinages : « Le changement d'air, la longueur du chemin, l'absence de leur maison, l'éloignement des objets qui les contrariaient, la société qu'ils faisaient avec les autres pèlerins, le mouvement lent et énergique qu'ils faisaient en marchant à pied, avaient plus d'action sur eux que les voyages confortables... qui de nos jours tiennent la place des pèlerinages. » Enfin, le caractère sacré du prêtre donnait à chacune de ces injonctions une valeur

absolue, et nul n'aurait songé à s'y dérober ; « d'ordinaire le caprice des malades refuse tout cela au médecin[34] ». Pour Moehsen, la religion est la médiation entre l'homme et la faute, entre l'homme et le châtiment : sous forme de synthèse autoritaire, elle supprime réellement la faute, en effectuant le châtiment ; si au contraire elle vient à se relâcher, et qu'elle se maintienne dans les formes idéales du remords de conscience, de la macération spirituelle, elle mène directement à la folie ; la consistance du milieu religieux peut seule permettre à l'homme d'échapper à l'aliénation dans le délire démesuré de la faute. Dans la plénitude de ses rites et de ses exigences, elle confisque à l'homme l'inutile oisiveté de ses passions avant la faute, et la vaine répétition de ses remords, une fois qu'elle est commise ; elle organise toute la vie humaine autour de l'instant en plein accomplissement. Cette vieille religion des temps heureux, c'était la fête perpétuelle du présent. Mais dès qu'elle s'idéalise avec l'âge moderne, elle suscite autour du présent tout un halo temporel, un milieu vide, celui du loisir et du remords, où le cœur de l'homme est abandonné à sa propre inquiétude, où les passions livrent le temps à l'insouciance ou à la répétition, où finalement la folie peut se déployer librement.

3° *La folie, la civilisation et la sensibilité*. La civilisation, d'une façon générale, constitue un milieu favorable au développement de la folie. Si le progrès des sciences dissipe l'erreur, il a aussi pour effet de propager le goût et même la manie de l'étude ; la vie de cabinet, les spéculations abstraites, cette perpétuelle agitation de l'esprit sans exercice du corps, peuvent avoir les plus funestes effets. Tissot explique que dans le corps humain, ce sont les parties soumises à un travail fréquent qui se renforcent et durcissent les premières ; chez les ouvriers, les muscles et les fibres des bras durcissent, leur donnant cette force physique, cette bonne santé dont ils jouissent jusqu'à un âge avancé ; « chez les gens de lettres le cerveau durcit ; souvent ils deviennent incapables de lier des idées » et les voilà promis à la démence[35]. Plus une science est abstraite ou complexe, plus nombreux sont les risques de folie qu'elle provoque. Une

connaissance qui est proche encore de ce qu'il y a de plus immédiat dans les sens, n'exigeant, selon Pressavin, que peu de travail de la part du sens intérieur et des organes du cerveau, ne suscite qu'une sorte de bonheur physiologique : « Les sciences dont les objets sont facilement perçus par nos sens, qui présentent à l'âme des rapports agréables par l'harmonie de leur accord… portent dans toute la machine une légère activité qui en favorise toutes les fonctions. » Au contraire, une connaissance trop dépouillée de ces rapports sensibles, trop libre à l'égard de l'immédiat provoque une tension du seul cerveau qui déséquilibre tout le corps : les sciences « des choses dont les rapports sont difficiles à saisir parce qu'ils sont peu sensibles à nos sens, ou parce que ses rapports trop multipliés nous obligent à mettre une grande application dans leur recherche, présentent à l'âme un exercice qui fatigue beaucoup le sens intérieur par la tension trop longtemps continue de cet organe[36] ». La connaissance forme ainsi autour du sensible tout un milieu de rapports abstraits où l'homme risque de perdre le bonheur physique dans lequel s'établit normalement son rapport au monde. Les connaissances se multiplient sans doute, mais la rançon augmente. Est-il sûr qu'il y ait plus de savants ? Une chose est certaine du moins, c'est qu'« il y a plus de gens qui en ont les infirmités[37] ». Le milieu de la connaissance croît plus vite que les connaissances elles-mêmes.

Mais il n'y a pas que la science qui détache l'homme du sensible, il y a la sensibilité elle-même : une sensibilité qui n'est plus commandée par les mouvements de la nature, mais par toutes les habitudes, par toutes les exigences de la vie sociale. L'homme moderne, mais la femme plus encore que l'homme, a fait du jour la nuit, et de la nuit le jour : « Le moment où nos femmes se lèvent à Paris, ne suit que de très loin celui que la nature a marqué ; les plus belles heures du jour se sont écoulées ; l'air le plus pur a disparu ; personne n'en a profité. Les vapeurs, les exhalaisons malfaisantes, attirées par la chaleur du soleil, s'élèvent déjà dans l'atmosphère ; c'est l'heure que la beauté

choisit pour se lever[38]. » Ce dérèglement des sens se poursuit au théâtre où on cultive les illusions, où on suscite par artifice de vaines passions, et les mouvements de l'âme les plus funestes ; les femmes surtout aiment ces spectacles « qui les enflamment et les exaltent » ; leur âme « est si fortement ébranlée qu'elle produit dans leurs nerfs une commotion, passagère à la vérité, mais dont les suites sont ordinairement graves ; la privation momentanée de leurs sens, les larmes qu'elles répandent à la représentation de nos modernes tragédies sont les moindres accidents qui puissent en résulter[39] ». Les romans forment un milieu plus artificiel encore et plus nocif pour une sensibilité déréglée ; la vraisemblance même que les écrivains modernes s'efforcent d'y faire paraître, et tout l'art qu'ils emploient à imiter la vérité ne donne que plus de prestige aux sentiments violents et dangereux qu'ils veulent éveiller chez leurs lectrices : « Dans les premiers siècles de la politesse et de la galanterie française, l'esprit moins perfectionné des femmes se contentait de faits et d'événements aussi merveilleux qu'incroyables ; elles veulent maintenant des faits vraisemblables, mais des sentiments si merveilleux que les leurs en soient entièrement troublés et confondus ; elles cherchent ensuite, dans tout ce qui les environne, à réaliser les merveilles dont elles sont enchantées ; mais tout leur paraît sans sentiment et sans vie, parce qu'elles veulent trouver ce qui n'est pas dans la nature[40]. » Le roman forme le milieu de perversion par excellence de toute la sensibilité ; il détache l'âme de tout ce qu'il y a d'immédiat et de naturel dans le sensible, pour l'entraîner dans un monde imaginaire de sentiments d'autant plus violents qu'ils sont irréels, et moins réglés par les lois douces de la nature : « Tant d'auteurs font éclore une foule de lecteurs, et une lecture continue produit toutes les maladies nerveuses ; peut-être que de toutes les causes qui ont nui à la santé des femmes, la principale a été la multiplication infinie des romans depuis cent ans… Une fille qui à dix ans lit au lieu de courir doit être à vingt ans une femme à vapeurs et non une bonne nourrice[41]. »

Lentement, et dans un style encore très dispersé, le XVIII^e^ siècle constitue, autour de la conscience qu'il prend de la folie et de sa menaçante augmentation, tout un ordre nouveau de concepts. Dans le paysage de déraison où le XVII^e^ siècle l'avait placée, la folie cachait un sens et une origine obscurément moraux ; son secret l'apparentait à la faute et l'animalité dont on percevait en elle l'imminence ne la rendait pas, paradoxalement, plus innocente. Dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, elle ne sera plus reconnue dans ce qui rapproche l'homme d'une déchéance immémoriale, ou d'une animalité indéfiniment présente ; on la situe au contraire dans ces distances que l'homme prend à l'égard de lui-même, de son monde, de tout ce qui s'offre à lui dans l'immédiateté de la nature ; la folie devient possible dans ce *milieu* où s'altèrent les rapports de l'homme avec le sensible, avec le temps, avec autrui ; elle est possible par tout ce qui, dans la vie et le devenir de l'homme, est rupture avec l'immédiat. Elle n'est plus de l'ordre de la nature ni de la chute, mais d'un ordre nouveau, où on commence à pressentir l'histoire, et où se forment, dans une obscure parenté originaire, « l'aliénation » des médecins et « l'aliénation » des philosophes — deux figures où l'homme altère de toute façon sa vérité, mais entre lesquelles le XIX^e^ siècle, après Hegel, eut tôt fait de perdre toute trace de ressemblance.

*

Cette nouvelle manière d'appréhender la folie à travers l'action si déterminée des « forces pénétrantes » fut sans doute décisive — aussi décisive dans l'histoire de la folie moderne que la libération spectaculaire des enchaînés de Bicêtre par Pinel.

L'étrange, et l'important à la fois, c'est d'abord la valeur négative de ce concept, à ce stade encore archaïque de son élaboration. Dans les analyses que nous venons d'évoquer, ces forces ne désignent pas ce qui de la nature peut constituer l'entourage d'un vivant ; ce n'est pas non plus le lieu des

adaptations, des influences réciproques ou des régulations ; ce n'est pas même l'espace dans lequel l'être vivant peut déployer et imposer ses normes de vie. L'ensemble de ces forces, si on dégage les significations que cette pensée du XVIII^e^ siècle y a mises obscurément, c'est ce qui, justement, dans le *cosmos* s'oppose à la *nature*[42]. Le milieu bouleverse le temps dans le retour de ses saisons, dans l'alternance de ses jours et de ses nuits ; il altère le sensible et ses calmes échos en l'homme par les vibrations d'une sensibilité qui n'est réglée que sur les excès de l'imaginaire ; il détache l'homme de ses satisfactions immédiates pour le soumettre à des lois de l'intérêt qui l'empêchent d'entendre les voix de son désir. Le milieu commence là où la nature se met à mourir en l'homme. N'est-ce pas de cette manière déjà que Rousseau montrait la nature finir et le milieu humain s'instaurer dans la catastrophe cosmique des continents effondrés[43] ? Le milieu, ce n'est pas la positivité de la nature telle qu'elle est offerte au vivant ; c'est cette négativité au contraire par laquelle la nature dans sa plénitude est retirée au vivant ; et dans cette retraite, dans cette non-nature, quelque chose se substitue à la nature, qui est plénitude d'artifice, monde illusoire où s'annonce l'antiphysis.

Or c'est là, précisément, que la possibilité de la folie prend toute son ampleur. Le XVII^e^ siècle la découvrit dans la perte de la vérité : possibilité toute négative, dans laquelle était seule en question cette faculté d'éveil et d'attention en l'homme qui n'est pas de la nature, mais de la liberté. La fin du XVIII^e^ siècle se met à identifier la possibilité de la folie avec la constitution d'un milieu : la folie, c'est la nature perdue, c'est le sensible dérouté, l'égarement du désir, le temps dépossédé de ses mesures ; c'est l'immédiateté perdue dans l'infini des médiations. En face de cela, la nature au contraire, c'est la folie abolie, l'heureux retour de l'existence à sa plus proche vérité : « Venez, femmes aimables et sensuelles, écrit Beauchesne, fuyez désormais les dangers des faux plaisirs, des passions fougueuses, de l'inaction et de la mollesse ; suivez vos jeunes époux, dans les campagnes, dans les voyages ; défiez-les à la course sur

l'herbe tendre et parée de fleurs ; revenez à Paris donner à vos compagnes l'exemple des exercices et des travaux convenables à votre sexe ; aimez, élevez surtout vos enfants ; vous saurez combien ce plaisir est au-dessus des autres, et que c'est le bonheur que la nature vous a destiné ; vous vieillirez lentement lorsque votre vie sera pure[44]. »

Le milieu joue donc un rôle à peu près symétrique et inverse de celui que jouait autrefois l'animalité. Il y avait jadis, dans la sourde présence de la bête, le point par où la folie, dans sa rage, pouvait faire irruption en l'homme ; le point le plus profond, le point ultime de l'existence naturelle était en même temps le point d'exaltation de la contre-nature — la nature humaine étant à elle-même, et immédiatement, sa propre contre-nature. À la fin du XVIII^e^ siècle, en revanche, la tranquillité animale appartient tout entière au bonheur de la nature ; et c'est en échappant à la vie immédiate de l'animal, au moment où il se forme un milieu, que l'homme s'ouvre à la possibilité de la contre-nature et s'expose de lui-même au péril de la folie. L'animal ne peut pas être fou, ou du moins ce n'est pas l'animalité en lui qui porte la folie[45]. Il ne faut donc pas s'étonner que les primitifs soient de tous les hommes les moins disposés à la folie : « L'ordre des laboureurs est bien supérieur à cet égard à la partie du peuple qui fournit des artisans ; mais malheureusement bien inférieur à ce qu'il a été autrefois, dans le temps qu'il n'était que laboureur, et ce que sont encore quelques peuplades de sauvages qui ignorent presque tous les maux et ne meurent que d'accidents et de décrépitude. » On citera encore au début du XIX^e^ siècle l'affirmation de l'Américain Rush, qui n'a « pu trouver parmi les Indiens un seul exemple de démence, et n'a rencontré parmi eux que peu de maniaques et de mélancoliques[46] », ou celle de Humboldt qui n'a jamais entendu parler « d'un seul aliéné parmi les Indiens sauvages de l'Amérique méridionale[47] ». La folie a été rendue possible par tout ce que le milieu a pu réprimer chez l'homme d'existence animale[48].

Dès lors, la folie se trouve liée à une certaine forme de devenir en l'homme. Tant qu'elle était éprouvée comme menace cosmique ou imminence animale, elle sommeillait tout autour de l'homme ou dans les nuits de son cœur, douée d'une perpétuelle et immobile présence ; ses cycles n'étaient qu'un retour, ses jaillissements de simples réapparitions. Maintenant la folie a un point de départ temporel — même si on ne doit l'entendre que dans un sens mythique : elle suit un vecteur linéaire, qui indique un accroissement indéfini. À mesure que le milieu constitué autour de l'homme et par l'homme devient plus épais et opaque, les risques de folie augmentent. Le temps selon lequel ils se répartissent devient un temps ouvert, un temps de multiplication et de croissance. La folie devient alors l'autre côté du progrès : en multipliant les médiations, la civilisation offre sans cesse à l'homme de nouvelles chances de s'aliéner. Matthey ne fait que résumer le sentiment général des hommes du XVIII^e^ siècle, quand il écrit à l'époque de la Restauration : « Les plus profondes misères de l'homme social et ses nombreuses jouissances, ses sublimes pensées et son abrutissement, naissent de l'excellence même de sa nature, de sa perfectibilité et du développement excessif de ses facultés physiques et morales. La multitude de ses besoins, de ses désirs, de ses passions, tel est le résultat de la civilisation, source de vices et de vertus, de maux et de biens. C'est du sein des délices et de l'opulence des villes que s'élèvent les gémissements de la misère, les cris du désespoir et de la fureur. Bicêtre, Bedlam attestent cette vérité[49]. » Sans doute, cette dialectique simple du bien et du mal, du progrès et de la déchéance, de la raison et de la déraison, est très familière au XVIII^e^ siècle. Mais son importance a été décisive dans l'histoire de la folie : elle a renversé la perspective temporelle dans laquelle on percevait d'ordinaire la folie ; elle l'a placée dans l'écoulement indéfini d'un temps dont l'origine était fixe, et le but toujours plus reculé ; elle a ouvert la folie sur une durée irréversible, brisant ses cycles cosmiques, et l'arrachant à la fascination de la faute passée ; elle promettait l'invasion du monde par la folie ; non plus sous la forme

apocalyptique du triomphe de l'Insensé comme au XV^e^ siècle, mais sous la forme continue, pernicieuse, progressive, jamais fixée en aucune figure terminale, se rajeunissant du vieillissement même du monde. On inventait, dès avant la Révolution, une des grandes hantises du XIX^e^ siècle, et déjà on lui donnait un nom ; on l'appelait « la dégénération ».

C'est évidemment un des thèmes les plus traditionnels de la culture gréco-latine que cette idée des fils qui n'ont plus la valeur des pères, et cette nostalgie d'une antique sagesse dont les secrets se perdent dans la folie des contemporains. Mais il s'agit là encore d'une idée morale qui n'a de support que critique : ce n'est pas une perception, mais un refus de l'histoire. Au XVIII^e^ siècle, au contraire, cette durée vide de la déchéance commence à recevoir un contenu concret : on ne dégénère plus en suivant la pente d'un abandon moral, mais en obéissant aux lignes de force d'un milieu humain, ou aux lois d'une hérédité physique. Ce n'est donc plus pour avoir oublié le temps, pris comme mémoire de l'immémorial, que l'homme dégénère ; mais parce qu'en lui au contraire le temps s'appesantit, devient plus pressant et plus présent, comme une sorte de mémoire matérielle des corps, qui totalise le passé et détache l'existence de son immédiateté naturelle : « Les enfants se ressentent des maux des pères ; nos aïeux ont commencé à s'écarter un peu du genre de vie le plus salutaire ; nos grands-pères sont nés un peu plus faibles, ont été élevés plus mollement, ont eu des enfants encore plus faibles qu'eux, et nous, quatrième génération, nous ne connaissons plus la force et la santé chez les vieillards octogénaires que par ouï-dire[50]. » Dans ce que Tissot appelle ainsi la « dégénération », il y a peu de chose encore de ce que le XIX^e^ siècle désignera par « dégénérescence » ; elle ne comporte encore aucun caractère d'espèce ; aucune tendance à un retour fatal aux formes rudimentaires de la vie et de l'organisation[51] ; aucun espoir n'est encore confié à l'individu régénérateur[52]. Et pourtant Morel, dans son *Traité de la Dégénérescence,* partira de l'enseignement que le XVIII^e^ siècle lui a transmis ; pour lui, comme pour Tissot déjà, l'homme

dégénère à partir d'un type primitif[53] ; et ceci non pas sous l'effet d'une dégradation spontanée, d'une lourdeur propre à la matière vivante, mais bien plus probablement sous « l'influence des institutions sociales en désaccord avec la nature », ou encore par suite d'une « dépravation de la nature morale[54] ». De Tissot à Morel une même leçon se répète, qui prête au milieu humain un pouvoir d'aliénation où il ne faut voir autre chose que la mémoire de tout ce qui, en lui, médiatise la nature. La folie, et toutes ses puissances que les âges multiplient, ne résident pas en l'homme lui-même, mais dans son milieu. Nous sommes là, exactement au point où sont encore confondus un thème philosophique de l'hégélianisme, (l'aliénation est dans le mouvement des médiations), et le thème biologique auquel Bichat a donné formulation quand il a dit que « tout ce qui entoure les êtres vivants tend à les détruire ». La mort de l'individu est à l'extérieur de lui-même, comme sa folie, comme son aliénation ; c'est dans l'extériorité, et dans la pesante mémoire des choses, que l'homme vient à perdre sa vérité. Et comment la retrouver sinon dans une autre mémoire ? Mémoire, qui ne saurait être que la réconciliation dans l'intériorité du savoir, ou la plongée totale et la rupture vers l'absolu du temps, vers l'immédiate jeunesse de la barbarie : « Ou une conduite raisonnée qu'on ne peut point espérer, ou quelques siècles de barbarie qu'on n'ose pas même désirer[55]. »

Dans cette réflexion sur la folie[56], et dans cette élaboration encore obscure du concept de milieu, le XVIII^e^ siècle anticipait étrangement sur ce qui allait devenir, à l'époque suivante, les thèmes directeurs de la réflexion sur l'homme ; et il proposait, dans une lumière indécise, aux confins de la médecine et de la philosophie, de la psychologie et de l'histoire, avec une naïveté dont toute l'inquiétude du XIX^e^ siècle, et du nôtre, n'est pas parvenue à dissiper les équivoques, un très rudimentaire concept d'aliénation, qui permet de définir le milieu humain comme la négativité de l'homme et de reconnaître en lui l'*a priori* concret de toute folie possible. La folie est ainsi logée au plus proche et

au plus lointain de l'homme : ici même où il habite, mais aussi bien là où il se perd, dans cette étrange patrie où sa résidence est également ce qui l'abolit, la plénitude accomplie de sa vérité et l'incessant travail de son non-être.

*

Alors la folie entre dans un nouveau cycle. Elle est détachée maintenant de la déraison, qui va demeurer longtemps, comme stricte expérience poétique ou philosophique répétée de Sade à Hölderlin, à Nerval et à Nietzsche, la pure plongée dans un langage qui abolit l'histoire et fait scintiller, à la surface la plus précaire du sensible, l'imminence d'une vérité immémoriale. La folie, pour le XIX^e^ siècle, aura un sens tout différent : elle sera, par sa nature, et dans tout ce qui l'opposé à la nature, toute proche de l'histoire.

Nous avons facilement l'impression que la conception positiviste de la folie est physiologique, naturaliste et anti-historique[57] et qu'il a fallu la psychanalyse, la sociologie, et ni plus ni moins que la « psychologie des cultures » pour mettre à jour le lien que la pathologie de l'histoire pouvait avoir secrètement avec l'histoire. En fait, c'était chose clairement établie à la fin du XVIII^e^ siècle : la folie était, dès cette époque, inscrite dans la destinée temporelle de l'homme ; elle était même la conséquence et la rançon de ce que l'homme, par opposition à l'animal, avait une histoire. Celui qui a écrit, dans une extraordinaire ambiguïté de sens, que « l'histoire de la folie est la contrepartie de l'histoire de la raison », n'avait lu ni Janet, ni Freud, ni Brunschvicg ; c'était un contemporain de Claude Bernard, et il posait comme équation évidente : « Tel temps, tel genre d'insanité d'esprit[58]. » Nulle époque sans doute n'aura une conscience plus aiguë de cette relativité historique de la folie que les premières années du XIX^e^ siècle : « Que de points de contact, disait Pinel, a sous ce rapport la médecine avec l'histoire de l'espèce humaine[59]. » Et il se félicitait d'avoir eu l'occasion d'étudier les maladies de l'esprit en un temps aussi favorable que la Révolution, époque entre toutes propice à ces « passions

véhémentes » qui sont « l'origine la plus ordinaire de l'aliénation » ; pour en observer les effets, « quelle époque plus favorable que les orages d'une révolution toujours propre à exalter au plus haut degré les passions humaines ou plutôt la manie sous toutes ses formes[60] ». Longtemps la médecine française cherchera les traces de 93 dans les générations suivantes, comme si les violences de l'histoire et sa folie s'étaient déposées dans le temps silencieux de l'hérédité : « Nul doute que pendant la Révolution, la Terreur n'ait été funeste à quelques individus, et même dès le sein maternel… Les individus que cette cause a prédisposés à la folie appartiennent aux provinces qui ont été plus longtemps en proie aux horreurs de la guerre[61]. » La notion de folie telle qu'elle existe au XIX^e^ siècle s'est formée à l'intérieur d'une conscience historique, et ceci de deux manières : d'abord parce que la folie dans son accélération constante forme comme une dérivée de l'histoire ; et parce que ses formes, ensuite, sont déterminées par les figures mêmes du devenir. Relative au temps, et essentielle à la temporalité de l'homme, telle nous apparaît la folie comme elle est alors reconnue ou du moins éprouvée, bien plus profondément historique, au fond, qu'elle ne l'est encore pour nous.

Et cependant cette relation à l'histoire sera vite oubliée : Freud, avec peine, et d'une manière qui n'est peut-être pas radicale, sera contraint de la dégager de l'évolutionnisme. C'est qu'au cours du XIX^e^ siècle elle aura basculé dans une conception à la fois sociale et morale par laquelle elle s'est trouvée entièrement trahie. La folie ne sera plus perçue comme la contrepartie de l'histoire, mais comme l'envers de la société. C'est dans l'œuvre même de Morel qu'on saisit de la façon la plus claire ce renversement de l'analyse historique en critique sociale, qui chasse la folie du mouvement de l'histoire pour en faire un obstacle à son développement heureux et à ses promesses de réconciliation. La misère forme pour lui — alors qu'au XVIII^e^ siècle c'était la richesse, c'était le progrès — le milieu le plus favorable à la propagation de la folie : « professions dangereuses ou insalubres, habitation dans des centres trop populeux ou

malsains », intoxications diverses ; « si l'on joint maintenant à ces mauvaises conditions générales, l'influence profondément démoralisatrice qu'exerce la misère, le défaut d'instruction, le manque de prévoyance, l'abus des boissons alcooliques et les excès vénériens, l'insuffisance de la nourriture, on aura une idée des circonstances complexes qui tendent à modifier d'une manière défavorable les tempéraments de la classe pauvre[62] ». Ainsi la folie échappe à ce qu'il peut y avoir d'historique dans le devenir humain, pour prendre sens dans une morale sociale : elle devient le stigmate d'une classe qui a abandonné les formes de l'éthique bourgeoise ; et au moment même où le concept philosophique d'aliénation acquiert une signification historique par l'analyse économique du travail, à ce même moment le concept médical et psychologique d'aliénation se libère totalement de l'histoire pour devenir critique morale au nom du salut compromis de l'espèce. D'un mot, la peur de la folie, qui était pour le XVIII^e^ siècle la crainte des conséquences de son propre devenir, se transforme peu à peu au XIX^e^, au point d'être la hantise devant les contradictions qui seules pourtant peuvent assurer le maintien de ses structures ; la folie est devenue la paradoxale condition de la durée de l'ordre bourgeois, dont elle constitue pourtant de l'extérieur la menace la plus immédiate. On la perçoit donc à la fois comme indispensable dégénérescence, — puisqu'elle est la condition de l'éternité de la raison bourgeoise — et comme oubli contingent, accidentel des principes de la morale et de la religion — puisqu'il faut bien futiliser en le jugeant ce qui se présente comme l'immédiate contradiction d'un ordre dont on ne peut pas prévoir la fin. Ainsi entrera en sommeil, vers le milieu du XIX^e^ siècle, cette conscience historique de la folie qui avait été longtemps tenue en éveil à l'âge du « positivisme militant ».

Ce passage par l'histoire, pour précaire et oublié qu'il fût, n'en est pas moins décisif pour l'expérience de la folie telle qu'elle a été faite au XIX^e^ siècle. L'homme y instaure un rapport nouveau à la folie, plus immédiat en un sens,

et plus extérieur aussi. Dans l'expérience classique, l'homme communiquait avec la folie par la voie de l'erreur, c'est-à-dire que la conscience de la folie impliquait nécessairement une expérience de la vérité. La folie était l'erreur par excellence, la perte absolue de la vérité. À la fin du XVIII[e] siècle, on voit se dessiner les lignes générales d'une nouvelle expérience, où l'homme, dans la folie, ne perd pas la vérité, mais *sa* vérité ; ce ne sont plus les lois du monde qui lui échappent, mais lui-même qui échappe aux lois de sa propre essence. Tissot évoque ce développement de la folie à la fin du XVIII[e] siècle comme un oubli par l'homme de ce qui fait sa plus immédiate vérité ; les hommes ont eu « recours à des plaisirs factices dont plusieurs ne sont qu'une façon d'être singulière, opposée aux usages naturels, et dont la bizarrerie fait tout le mérite ; c'en est un réel pour ceux qu'elle peut soustraire au pénible sentiment d'une excitation vide, sentiment qu'aucun homme ne peut soutenir, et qui fait que tout ce qui l'entoure lui est cher. De là sans doute la première origine du luxe qui n'est que l'attirail d'une multitude de choses superflues... Cet état est celui d'un hypochondre à qui il faut un grand nombre de remèdes pour le contenter et qui n'en est pas moins malheureux[63] ». Dans la folie, l'homme est séparé de sa vérité, et exilé dans l'immédiate présence d'un entourage où lui-même se perd. Quand l'homme classique perdait *la* vérité, c'est qu'il était rejeté vers cette existence immédiate où son animalité faisait rage, en même temps qu'apparaissait cette primitive déchéance qui le montrait originairement coupable. Quand on parlera maintenant d'un homme fou, on désigne celui qui a quitté la terre de *sa* vérité immédiate, et qui s'est lui-même perdu.

---

1. MERCIER, *Tableau de Paris,* t. I, pp. 233-234.
2. *Ibid.,* pp. 235-236.
3. On trouve fréquemment cette mention dans les livres de l'internement.
4. Lettre à sa femme, citée *in* LÉLY, *Vie de Sade,* Paris 1952, I, p. 105,
5. MERCIER, *loc. cit.,* t. VIII, p. 1.
6. *Ibid.,* p. 2.

7. Musquinet DE LA PAGNE, *Bicêtre réformé,* Paris, 1790, p. 16.

8. Ce thème est en liaison avec les problèmes de chimie et d'hygiène posés par la respiration tels qu'ils sont étudiés à la même époque. Cf. HALES, *A description of ventilators,* Londres, 1743. LAVOISIER, *Altérations qu'éprouve l'air respiré,* 1785, in *Œuvres,* 1862, t. II, pp. 676-687.

9. Une copie manuscrite de ce rapport se trouve à la B.N., coll. « Joly de Fleury », 1235, f° 120.

10. *Ibid.,* f° 123. L'ensemble de l'affaire occupe les folios 117-126 ; sur « la fièvre des prisons » et la contagion qui menacé les villes, cf. HOWARD, *État des prisons,* t. I, Introduction, p. 3. J. « Je savais comme tout le monde que Bicêtre était à la fois un hôpital et une prison ; mais j'ignorais que l'hôpital eût été construit pour engendrer des maladies, la prison pour engendrer des crimes » (MIRABEAU, *Souvenirs d'un voyageur anglais,* p. 6).

11. Cf. HANWAY, *Réflexions sur l'aération* (*Gazette salutaire,* 25 septembre et 9 octobre 1766, n^os^ 39 et 41) ; GENNETÉ, *Purification de l'air dans les hôpitaux,* Nancy, 1767.

L'Académie de Lyon avait mis au concours en 1762 le sujet suivant : « Quelle est la qualité nuisible que l'air contracte dans les hôpitaux et dans les prisons, et quel serait le meilleur moyen d'y remédier ? » D'une façon générale, cf. COQUEAU, *Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes villes,* 1787.

12. DESMONCEAUX, *De la bienfaisance nationale,* Paris, 1789, p. 14.

13. MIRABEAU, *Relation d'un voyageur anglais,* p. 14.

14. Rapport fait au nom du Comité de Mendicité, Assemblée nationale. Procès-verbal, t. XLIV, pp. 80-81.

15. Cf. II^e^ partie, chap. V.

16. RAULIN, *Traité des affections vaporeuses,* Préface.

17. TISSOT, *Traité des maladies des nerfs,* Préface, t. I, pp. III-IV.

18. MATTHEY, *Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit,* Paris, 1816, I^re^ partie, p. 65.

19. Dans l'évolutionnisme du XIX^e^ siècle, la folie est bien retour, mais le long d'un *chemin* chronologique ; elle n'est pas *déroute* absolue du temps. Il s'agit d'un temps rebroussé, non d'une répétition, au sens rigoureux. La psychanalyse, elle, qui a essayé de réaffronter folie et déraison, s'est trouvée placée en face de ce problème du temps ; fixation, instinct de mort, inconscient collectif, archétype cernent avec plus ou moins de bonheur cette hétérogénéité de deux structures temporelles : celle qui est propre à l'expérience de la Déraison et au savoir qu'elle enveloppe ; celle qui est propre à la connaissance de la folie, et à la science qu'elle autorise.

20. Cf. *supra,* II^e^ partie, chap. II.

21. G. CHEYNE, *Méthode naturelle de guérir les maladies du corps* (trad. Paris, 1749). Et en ceci il est d'accord avec Montesquieu, *Esprit des Lois,* III^e^ partie, liv. XIV, chap. II, Pléiade, t. II, pp. 474-477.

22. VENEL, *Essai sur la santé et l'éducation médicinale des filles destinées au mariage,* Yvernon, 1776, pp. 135-136.

23. Cf. MONTESQUIEU, *Causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères, Œuvres complètes,* éd. Pléiade, II, pp. 39-40.

24. BUFFON, *Histoire naturelle,* in *Œuvres complètes,* éd. de 1848, t. III De l'homme, pp. 319-320.

25. SAUVAGES parle de « Melancolia anglica ou taedium vitae », *loc. cit.,* t. VII, p. 366.

26. MONTESQUIEU, *loc. cit.,* III[e] partie, liv. XIV, chap. XII, éd. Pléiade, t. II, pp. 485-486.

27. CHEYNE, *The English Malady,* Londres, 1733.

28. SPURZHEIM, *Observations sur la folie,* 1818, pp. 193-196.

29. *Ibid.,* pp. 193-196.

30. *Encyclopédie,* art. « Mélancolie ».

31. PINEL, *Traité médico-philosophique,* p. 268.

32. *Ibid.,* p. 291, note 1.

33. *Ibid.*

34. MOEHSEN, *Geschichte der Wissenschaften in der mark Brandenburg,* Berlin et Leipzig, 1781, p. 503.

35. TISSOT, *Avis aux gens de lettres sur leur santé,* p. 24.

36. PRESSAVIN, *Nouveau traité des vapeurs,* pp. 222-224.

37. TISSOT, *Traité des nerfs,* II, p. 442.

38. BEAUCHESNE, *De l'influence des affections de l'âme dans les maladies nerveuses des femmes,* Paris, 1783, p. 31.

39. *Ibid.,* p. 33.

40. BEAUCHESNE, *op. cit.,* pp. 37-38.

41. *Causes physiques et morales des maux de nerfs* (*Gazette salutaire*), n° 40, 6 octobre 1768. Cet article est anonyme.

42. En ceci, les analyses médicales se séparent des concepts de Buffon. Pour lui, les forces pénétrantes groupaient aussi bien ce qui appartient à la nature (l'air, le ciel) que ce qui s'en détache (société, épidémies).

43. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité, Œuvres,* Paris 1852, t. I. p. 553.

44. BEAUCHESNE, *De l'influence des affections de l'âme,* pp. 39-40.

45. La folie des animaux est conçue soit comme un effet du dressage et d'une vie en société (mélancolie des chiens privés de leur maître) ; soit comme la lésion d'une faculté supérieure quasi humaine. (Cf. Observation d'un chien imbécile par absence totale de *sensorium commune.* In *Gazette de médecine,* t. III, n° 13, mercredi 10 février 1762, pp. 89-92).

46. RUSH, *Medical Inquiries*, I, p. 19.

47. Cité *in* SPURZHEIM, *Observations sur la folie,* p. 183.

48. On a, dans un texte de Raulin, une curieuse analyse de l'apparition de la folie avec le passage de la consommation animale à un milieu alimentaire humain : « Les hommes s'écartèrent de cette vie simple à mesure qu'ils écoutèrent leurs passions ; ils firent insensiblement des découvertes pernicieuses d'aliments propres à flatter le goût ; ils les adaptèrent ; les fatales découvertes se sont multipliées peu à peu ; leur usage a augmenté les passions ; les passions ont exigé des excès ; les uns et les autres ont introduit le luxe ; et la découverte des Grandes Indes ont fourni des moyens propres à le nourrir et à le porter au point où il est dans ce siècle. La première date des maladies est presque la même que celle du changement du mélange des mets et des excès qu'on en a faits » (*loc. cit.,* pp. 60-61).

49. MATTHEY, *Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit,* p. 67.

50. *Causes physiques et morales des maladies de nerfs* (*Gazette salutaire,* 6 octobre 1768).

51. « La matière vivante descend par degrés de son type élevé à des types de plus en plus inférieurs et dont le dernier est le retour à l'état inorganique » (BŒKEL, article Dégénérescence du *Dictionnaire* de Jaccoud).

52. « Il se trouvera toujours des individus qui auront échappé à l'altération héréditaire, et, en se servant exclusivement de ceux-ci pour la perpétuation de l'espèce, on lui fera remonter le courant fatal » (Prosper LUCAS, *Traité physiologique et philosophique de l'hérédité naturelle,* Paris, 1847).

53. « L'existence d'un type primitif que l'esprit humain se plaît à constituer dans sa pensée comme le chef-d'œuvre et le résumé de la création est un fait si conforme à nos croyances, que l'idée d'une dégénérescence de notre nature est inséparable de l'idée d'une déviation de ce type primitif qui renfermait en lui-même les éléments de la continuité de l'espèce » (MOREL, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine,* Paris, 1857, pp. 1-2).

54. Cf. MOREL, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine,* Paris, 1857, pp. 50 et sq., le tableau de la lutte entre l'individu « et la nature factice que lui impose la condition sociale dans laquelle se passe son existence ».

55. *Causes physiques et morales des maux de nerfs* (*Gazette salutaire,* 6 octobre 1768, n° 40).

56. Buffon parle lui aussi de dégénération, au sens soit d'un affaiblissement général de la nature (*loc. cit.,* pp. 120-121), soit d'individus qui dégénèrent de leur espèce (*ibid.,* p. 311).

57. La biologie positiviste de stricte obédience est en effet préformationniste, le positivisme imprégné d'évolutionnisme est d'apparition beaucoup plus tardive.

58. MICHEA, article Démonomanie du *Dictionnaire* de Jaccoud, t. XI, p. 125.

59. PINEL, *Traité médico-philosophique,* Introduction, p. XXII.

60. *Ibid.,* p. xxx.

61. ESQUIROL, *Des maladies mentales,* t. II, p. 302.

62. MOREL, *loc. cit.,* p. 50.

63. *Essai sur les maladies des gens du monde,* pp. 11-12.

CHAPITRE II

Le nouveau partage

Au cours du XVIII^e^ siècle, quelque chose a bougé du côté de la folie. Il y a eu cette peur, d'abord, qui semble rattacher la déraison aux vieilles hantises, et lui restituer une présence que l'internement était parvenu — ou peu s'en faut — à esquiver. Mais il y a plus : là même où la folie avait été mise en repos, dans l'espace homogène de la déraison, un lent travail s'accomplit, très obscur, à peine formulé, et dont on perçoit seulement les effets de surface ; une profonde poussée laisse réapparaître la folie, qui tend ainsi à s'isoler et à se définir pour elle-même. La peur nouvelle du XVIII^e^ siècle se révèle n'être pas vaine hantise : la folie est en train d'affleurer à nouveau, dans une présence confuse, mais qui remet en problème déjà l'abstraction de l'internement.

*

On ne cesse de répéter que la folie augmente. Il est difficile d'établir avec certitude si le nombre des fous s'est accru réellement au cours du XVIII^e^ siècle, c'est-à-dire dans une proportion plus grande que l'ensemble de la population. Ce nombre n'est perceptible pour nous qu'à partir des chiffres de l'internement qui ne sont pas forcément représentatifs : à la fois parce que la motivation de l'internement demeure souvent obscure, et parce que le nombre est toujours

plus grand de ceux qu'on reconnaît comme fous, mais qu'on renonce à interner. Quelques faits numériques sont toutefois certains.

À prendre les choses d'une manière globale et en comparant les chiffres de la fin du XVII^e^ siècle à ceux du début de la Révolution, on reconnaît une augmentation massive. La Salpêtrière comptait 3 059 personnes en 1690 ; cent ans plus tard, il y en a plus du double, 6 704, d'après le recensement fait par La Rochefoucauld-Liancourt pour le rapport au Comité de mendicité[1]. Pour Bicêtre, les proportions sont les mêmes : un peu moins de 2 000 internés au XVII^e^ siècle, au moment de la Révolution, 3 874[2]. Pour certaines maisons religieuses, l'augmentation est bien plus considérable encore ; quand les Frères Saint-Jean de Dieu ouvrent la maison d'internement de la Charité, à Senlis, en 1665, ils ont prévu 4 places ; en 1780, il y en a 91, dont 67 sont effectivement occupées[3] ; à Château-Thierry, quelques places d'abord, en 1783, 30 pensionnaires[4]. Mais pour qu'ils laissent apparaître leur véritable signification, ces chiffres doivent être suivis dans toute la courbe de leur évolution. Il faut tenir compte de toute la période d'installation, de mise en place de l'internement, qui s'étend à peu près de 1680 à 1720, et pendant laquelle l'accroissement est très rapide, beaucoup plus que celui de la population. Mais si on considère seulement les soixante-dix ans qui précèdent la Révolution, les chiffres deviennent étonnamment stables, ce qui est d'autant plus paradoxal que la courbe du développement démographique s'accélère de manière sensible pendant la même période. Il semble même que le nombre des internements atteigne lentement un maximum qui se situe autour des années 1770, puis qu'il décroisse dans les années qui précèdent immédiatement la Révolution. 4 052 internés à Bicêtre le 1^er^ janvier 1770 ; 4 277, le 1^er^ janvier 1772, 3 938 en 1774 ; 3 668 en 1776 ; et quand l'économe Tristan arrête l'état à la date du 9 avril 1779, il n'y en a plus que 3 518[5]. À Saint-Lazare, où on pouvait compter 62 pensionnaires en 1733, 72 en 1736, le maximum est atteint en 1776 avec 77 personnes ; mais le 29 octobre 1788, il y

en a seulement 40. Château-Thierry ne compte plus que 25 pensionnaires à la veille de la Révolution.

Ces fluctuations suffisent à montrer que le régime de l'internement ne suit pas fidèlement la courbe démographique. C'est qu'à coup sûr d'autres influences ont joué : la misère, la rigueur de la répression, dans les dernières années du règne de Louis XV, ont gonflé les chiffres ; en revanche, une certaine reprise économique, la guerre d'Amérique, les restrictions apportées par Breteuil aux lettres de cachet et aux pratiques de l'internement ont diminué toute cette population asilaire.

Dans la mesure où on peut le déterminer sans de trop grands risques d'erreur, il semble que le chiffre des fous suive une courbe assez particulière : ni celle de la démographie, ni non plus tout à fait celle de l'internement. Dans les premières années de la Salpêtrière, si on fait le total des femmes enfermées dans les quartiers de la Magdeleine, de Saint-Levèze, de Saint-Hilaire, de Sainte-Catherine, de Sainte-Elizabeth, ainsi que dans les cachots, on obtient le chiffre de 479 personnes, dont on peut dire en gros qu'elles sont tenues pour aliénées[6].

Lorsque Tenon fait faire son enquête en 1787, il trouve 600 folles, La Rochefoucauld-Liancourt, 550. Le mouvement est à peu près de même ordre à Bicêtre ; en 1726, il y a 132 « fous, violents, innocents » ; en 1789, on trouve 187 hommes enfermés à Saint-Prix qui est le quartier réservé aux fous[7]. Et c'est en 1788 que le maximum est atteint : 110 entrées d'insensés en 1784, 127 en 1786, 151 en 1788, puis pour les années qui suivent 132, 103, 92[7]. Nous avons donc une montée assez lente du nombre des fous — du moins des internés reconnus et étiquetés comme tels — tout au long du XVIII^e siècle, un passage par le maximum vers les années 1785-1788, puis un effondrement brutal dès que commence la Révolution.

Le développement de cette courbe ne laisse pas d'être assez étrange. Non seulement il ne suit pas exactement l'évolution des internements ni l'accroissement de la population, mais encore il ne semble guère répondre à la

rapide montée de frayeur qu'ont suscitée au XVIIIe siècle toutes les formes de folie et de déraison. Sans doute ne faut-il pas prendre ces chiffres comme une donnée isolée ; il est probable que la conscience d'un accroissement de la folie n'était pas liée à l'intensité des mesures d'internement, mais qu'elle dépendait plutôt du nombre des fous qui n'étaient pas enfermés et qu'un mélange de sollicitude et de négligence laissait circuler librement : la découverte des vapeurs, des maux de nerfs, l'importance prise par les affections hystériques et hypochondriaques, ont plus fait pour cette peur que l'internement lui-même. Mais ce qui a peut-être donné son style si particulier à la courbe d'évolution de l'internement des fous, c'est l'intervention d'un fait nouveau, qui explique la relative stagnation des chiffres quand on la compare à la rapide flambée de la peur qui lui est contemporaine. Ce qui a pesé sur ces chiffres, et diminué, toutes proportions gardées, le nombre des fous enfermés dans les anciens asiles, c'est l'ouverture, au milieu du XVIIIe siècle, de toute une série de maisons destinées à recevoir exclusivement les insensés.

Phénomène presque aussi soudain que le grand Renfermement du XVIIe siècle, mais qui, plus encore que lui, est passé inaperçu. Sa signification pourtant est essentielle. Déjà en 1695 on avait ouvert à Aix un hôpital pour les insensés à la condition pourtant qu'ils fussent violents et dangereux, ce qui indiquait assez le caractère purement répressif encore de cette institution[8]. Mais au XVIIIe siècle, l'internement dans des maisons strictement réservées aux fous commence à se pratiquer régulièrement. Les frères de Picpus en ont une de ce genre à « Fontaine, campagne de Lyon », les Observantins à Manosque, les Filles de la Providence à Saumur[9]. À Paris, une vingtaine de maisons particulières se sont ouvertes, presque toutes dans la seconde moitié du siècle ; certaines sont assez importantes, comme la fameuse pension Belhomme qui peut recevoir 33 personnes, autant que la maison Bouquelon ; la pension Sainte-Colombe reçoit 28 pensionnaires, la pension Laignel 29 ; les pensions Douai et du Guerrois une vingtaine à peu près[10]. Les Petites-Maisons tendent à

devenir, par excellence, l'hôpital pour les fous ; il arrive souvent que Bicêtre ou la Salpêtrière cherchent à s'en débarrasser, en arguant que les Petites-Maisons leur sont plus convenables[11]. C'est là une donnée presque entièrement nouvelle par rapport au XVII^e siècle. Bon nombre de fous qui, cinquante ans plus tôt, auraient été enfermés dans les grandes maisons d'internement, trouvent maintenant une terre d'asile qui leur appartient en propre. Voilà qui peut expliquer en partie pourquoi leur nombre a augmenté dans une proportion si faible, à en juger d'après les seuls établissements où ils se trouvaient déjà au XVII^e siècle. Mais plus que par ses incidences quantitatives, le phénomène est important par ce qu'il comporte de significations nouvelles.

C'est qu'on peut, en effet, l'observer à travers toute l'Europe. Brusquement, on se remet à pratiquer le vieil internement des fous qu'on avait connu encore au temps de la Renaissance ; en 1728, par exemple, l'ancien Dollhaus de Francfort est remis en état[12]. D'autre part, de nombreuses maisons privées apparaissent en Allemagne ; près de Brème, à Rockwinckel, une pension s'ouvre en 1764 tenue par un Hollandais ; puis c'est la fondation en 1784 de l'Irrenhaus de Brieg dans le Schleswig, qui peut contenir 50 aliénés ; en 1791, ce sera l'Irrenanstalt de Saint-Georges à Bayreuth. Là où on ne construit pas pour les fous d'hôpitaux séparés, on leur fait une place à part dans ceux qui existent ; à Würzbourg, le prince-évêque de Schönborn décrète en mai 1743 que les sujets *délirantes et simul furiosi* seront internés dans un quartier spécial de l'hôpital Julius, tandis que les *placidi delirantes et non furiosi* resteront dans les maisons d'internement des districts[13]. À Vienne on ouvre une des maisons de fous les plus importantes d'Europe ; elle peut contenir 129 personnes[14]. En Angleterre, naissent successivement le Manchester, puis le Liverpool Lunatic Hospital, tandis qu'on ouvre le Lunatic Ward of Guy's Hospital[15], puis en 1777, le fameux hôpital de York, contre lequel Tuke et ses Quakers entreront en campagne, non pas parce qu'il représentait le résidu d'un passé qu'on voudrait oublier, mais dans la mesure au

contraire où, de création toute récente, il manifestait mieux que tout autre une certaine conscience qu'on prenait de la folie et le statut qu'on lui donnait. Mais de toutes ces créations, la plus importante est évidemment le St. Luke Hospital. On avait commencé à le rebâtir en 1782, et il était prévu pour 220 personnes ; lorsque Tenon le visita, cinq ans après, il n'était pas encore achevé ; il abritait 130 aliénés ; « pour y être reçu, il faut que l'on soit pauvre, décidé maniaque, que la maladie ne date pas de plus d'un an, que l'on n'ait pas été traité dans un autre hôpital de fous. On n'admet ni imbécile, ni malade frappé de maladie convulsive, ni vénériens, ni gâteux, ni femmes enceintes, ni variolés ». Si l'une de ces maladies se déclare, le sujet est aussitôt renvoyé[16].

On est tenté de rapprocher ces créations nouvelles de tout l'ensemble des théories réformatrices qui vont conduire par Tuke, Pinel et Reil à la constitution des grands asiles du XIX^e^ siècle. En fait, une très simple raison de chronologie empêche qu'on inscrive ces créations du XVIII^e^ siècle dans le mouvement de réforme. Les principaux textes qui demandent pour les fous un statut médical ou du moins un traitement meilleur ne précèdent que de très peu la Révolution : l'instruction de Doublet et de Colombier date de 1785 seulement ; Tenon rédige en 1787 son projet d'un hôpital pour les malades de l'esprit. Le glissement dans les institutions a précédé largement tout l'effort théorique pour considérer les fous internés comme des malades à soigner. D'ailleurs les nouveaux hôpitaux qui sont en train de s'ouvrir ne sont guère différents, dans leur structure, de ceux qui les avaient précédés d'un siècle. Les conditions juridiques de l'internement n'ont pas changé ; et pour être spécialement destinés aux insensés, les hôpitaux nouveaux ne laissent guère plus de place à la médecine. St. Luke n'est pas « un progrès » par rapport à Bethléem ; la durée du « traitement » est fixée par les statuts à un an ; si au bout de ce terme, aucun résultat satisfaisant n'est obtenu, on renvoie les sujets ; mais ce traitement lui-même demeure des plus vagues : « On traite d'après les

indications qui se présentent et qui semblent les plus favorables à saisir. On rétablit les évacuations supprimées, on tient soigneusement le ventre libre. On passe les aliénés à l'infirmerie lorsqu'ils sont malades[17]. » Les autres maisons que nous venons de citer ne sont pas plus médicales que St. Luke[18] ; en particulier, aucune des 20 pensions privées qui existent à Paris n'admet la présence ni même les visites d'un médecin.

L'essentiel du mouvement qui est en train de s'accomplir dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle n'est donc pas dans la réforme des institutions, ou le renouvellement de leur esprit, mais dans ce glissement spontané qui détermine et isole des asiles spécialement destinés aux fous. La folie n'a pas rompu le cercle de l'internement, mais elle se déplace et prend lentement ses distances. On dirait une nouvelle exclusion à l'intérieur de l'ancienne, comme s'il avait fallu ce nouvel exil pour que la folie trouve enfin son séjour et qu'elle puisse être de plain-pied avec elle-même. La folie a trouvé une patrie qui lui est propre : décalage à peine perceptible, tant le nouvel internement reste fidèle au style de l'ancien, mais qui indique que quelque chose d'essentiel est en train de se passer, qui isole la folie et commence à la rendre autonome par rapport à la déraison dans laquelle elle se trouvait confusément mêlée.

Quelle est la nature de ce séjour qui est autre et pourtant toujours le même ? Comment la folie a-t-elle pu se trouver ainsi décalée de telle sorte qu'elle est maintenant en porte à faux entre le *milieu* de la déraison homogène, et ce *lieu* nouveau où elle est rendue équivalente à elle-même ? Ce mouvement n'est certainement pas étranger au renouveau de la peur qui lui est contemporain. Mais il serait bien arbitraire de vouloir déterminer là ce qui est cause et ce qui est effet. Est-ce parce qu'on se met à avoir peur des fous qu'on les déplace, et qu'on prend soin de les isoler ? Est-ce au contraire parce qu'ils prennent une figure indépendante, et qu'ils occupent une place autonome, qu'on se prend à les redouter ? Autrement dit, est-ce la résurrection des vieilles phobies conservées, malgré l'internement, dans la mémoire de l'Occident, qui autorise

la réapparition des *Narrtürmer* et comme un nouveau départ de la *Nef des fous* ; ou est-il permis d'y reconnaître déjà la naissance de nouvelles structures, et la silhouette des grands asiles du XIX^e^ siècle ?

À le poser ainsi en termes de causalité, on risquerait sans doute de fausser le problème. Ce qui déplace lentement la folie tout au long du XVIII^e^ siècle, ce n'est au juste ni ce qui demeure ni ce qui va venir, mais indifféremment l'un et l'autre dans une expérience qui se constitue un passé et qui projette son avenir. Ce qui importe pour comprendre ces rapports temporels et réduire leurs prestiges, c'est de savoir comment à cette époque la folie était *perçue,* avant toute prise de connaissance, toute formulation du savoir. La peur devant la folie, l'isolement vers lequel on l'entraîne, désignent tous les deux une région assez obscure où la folie est primitivement éprouvée — reconnue avant d'être connue — et où se trame ce qu'il peut y avoir d'historique dans sa mouvante vérité.

*

Sous la contrainte de l'internement, la déraison, au XVIII^e^ siècle, ne cesse de se simplifier, de perdre ses signes particuliers dans une monotonie indécise. Peu à peu, les visages singuliers sous lesquels on l'internait deviennent plus difficilement discernables, et se confondent dans l'appréhension globale de « libertinage ».

On enferme comme « libertins » tous ceux qu'on ne soustrait pas comme fous. Seule l'œuvre de Sade, à la fin du siècle, et au moment où se défait le monde de l'internement, parviendra à dénouer cette confuse unité : à partir d'un libertinage réduit au dénominateur de l'apparence sexuelle la plus flagrante, il renouera avec toutes les puissances de la déraison, retrouvera la profondeur des profanations, laissera monter en lui toutes ces voix du monde où s'abolit la nature. Mais cette œuvre elle-même, dans le discours qu'elle poursuit indéfiniment, n'est-elle pas la manifestation de cette essentielle

uniformité dans laquelle la déraison, à la fin du XVIII^e^ siècle, fait surface ? Uniformité des variations sexuelles, dont il faut admettre le recommencement incessant, comme dans une prière toujours renouvelée, et qui servent d'invocation à la lointaine déraison.

Tandis que la déraison s'absorbe ainsi dans l'indifférencié, et ne conserve plus qu'une obscure puissance d'enchantement — point scintillant et jamais assignable —, la folie au contraire tend à se spécifier, dans la mesure même sans doute où la déraison se retire et se défait dans le continu. Celle-ci devient de plus en plus simple pouvoir de fascination ; la folie s'installe au contraire comme objet de perception.

Le 15 juillet 1721, lorsque les commissaires du Parlement font leur visite à Saint-Lazare, on leur signale la présence de 23 « aliénés », de 4 « faibles d'esprit », d'un « violent » et d'un « furieux » sans compter ceux qui sont indiqués comme « correctionnaires ». Douze ans plus tard, lors d'une visite semblable, en juillet 1733, le nombre des fous n'a pas augmenté de façon notable ; mais le monde de la folie a étrangement proliféré ; laissons de côté des mentions comme « libertinage », « mauvaise conduite », « nulle religion », « ne veut aller à la messe » ; ce sont les figures de plus en plus confuses de la déraison. En s'en tenant aux seules formes de la folie reconnues pour telles, on relève 12 « insensés », 6 « faibles d'esprit », 2 « aliénés », 2 « imbéciles », 1 « homme en enfance », 2 « furieux » ; il est question aussi de « dérèglement » (5 cas), de « dérangement » (1 cas) ; on signale enfin un pensionnaire qui a des « sentiments extraordinaires ». Il a suffi de douze ans pour que les trois ou quatre catégories entre lesquelles on répartissait aisément les insensés (aliénation, faiblesse d'esprit, violence ou fureur) se révèlent insuffisantes pour couvrir le domaine entier de la folie ; les formes se multiplient, les visages se dédoublent ; on distingue les imbéciles, les faibles d'esprit, les vieillards en enfance ; on ne confond plus avec le dérangement, le dérèglement ou les

sentiments extraordinaires ; on laisse même surgir entre aliénés et insensés une différence qui nous demeure bien énigmatique.

La sensibilité à la folie, naguère uniforme, s'est ouverte soudain, libérant une attention nouvelle à tout ce qui s'était jusqu'alors esquivé dans la monotonie de l'insensé. Les fous ne sont plus ceux dont on perçoit d'un coup la différence globale et confuse avec les autres ; ils deviennent entre eux, et de l'un à l'autre, différents, cachant mal, sous la déraison qui les enveloppe, le secret de paradoxales espèces. En tout cas, l'intrusion de la différence dans l'égalité de la folie est significative ; la raison cesse alors de se situer par rapport à la déraison dans une extériorité qui permet seulement de la dénoncer ; elle commence à s'introduire en elle sous cette forme réduite à l'extrême, mais décisive pourtant qu'est la non-ressemblance, sorte de dégagement initial par rapport à l'identité. Saisie dans une aperception immédiate, la déraison était pour la raison différence absolue, mais différence en elle-même nivelée par une identité indéfiniment recommencée. Mais voici que maintenant les visages multiples de la différence se mettent à surgir, formant un domaine où la raison peut se retrouver, presque déjà se reconnaître. Le jour viendra où, dans ces différences classées et objectivement analysées, la raison pourra s'approprier le domaine le plus visible de la déraison ; longtemps la raison médicale ne maîtrisera la folie que dans l'analyse abstraite de ces différences[19].

Cette évolution est parfaitement mesurable, tout de même qu'on peut lui assigner avec exactitude un moment précis : 3 ou 4 catégories sont isolées sur les registres de Saint-Lazare en 1721, 14 en 1728, 16 en 1733. Or, c'est en 1733 que Boissier de Sauvages publie ses *Nouvelles classes,* multipliant le vieux monde des maladies de l'esprit et ajoutant aux quatre ou cinq espèces définies communément à l'époque de Willis ou de Boerhaave la longue série de toutes les « vésanies ». Une telle rencontre n'est sans doute pas due au hasard ; et pourtant entre les spécifications que propose Sauvages, et les catégories qui sont indiquées sur les registres de Charenton ou de Saint-Lazare, il n'y a

pratiquement aucun point commun. Mis à part quelques termes comme « démence » ou « imbécillité », aucune des nouvelles catégories de l'internement ne recouvre, même approximativement, celles qui sont décrites dans les nosologies du XVIII^e^ siècle. Les deux phénomènes paraissent simultanés, mais de nature et probablement de signification différentes : comme si l'analyse nosologique, en suivant un fil conceptuel ou un enchaînement causal, n'avait parlé que de et pour la raison et n'avait en rien déterminé ce que la folie peut dire d'elle-même une fois située dans l'espace de l'internement.

À l'origine, ces formulations sont extrêmement simples. Nous l'avons vu : trois ou quatre catégories, le domaine indifférencié de l'aliénation et les figures plus précises de la fureur et de l'imbécillité ; tout le reste n'est jamais caractérisé que par les indices d'un pittoresque moral, ou l'absurdité des erreurs proférées[20]. Quant aux catégories de la fureur et de l'imbécillité, il semble qu'après avoir longtemps été perdues dans ces caractérisations individuelles elles prennent peu à peu une valeur générale, formant deux pôles entre lesquels tend à se répartir tout le Romaine de l'aliénation. En 1704, par exemple, on peut lire sur les registres de Charenton une mention comme celle-ci, à propos d'un certain Claude Barbin : « Il m'a paru plus extravagant que l'an dernier ; … cependant, il semble que son esprit balance encore entre la fureur et l'imbécillité[21]. » Du côté de la fureur, il y a toutes les violences exercées sur les autres, toutes les menaces de mort, et cette rage qui va jusqu'à se retourner contre soi-même : à propos d'une certaine femme Gohart, d'Argenson note : « Sa folie… va souvent jusqu'à la fureur, et… selon les apparences la portera ou à se défaire de son mari ou à se tuer elle-même dans la première occasion[22]. » L'imbécillité, elle aussi, comporte des périls mortels, mais sous une autre forme ; l'imbécile ne peut assurer son existence, ni en répondre ; il est livré passivement à la mort — qui n'est plus violence, mais pure et simple incapacité à subsister par soi-même (le refus de s'alimenter est considéré comme le signe le

plus manifeste de l'imbécillité). La folie se situe et oscille entre ces deux points où elle culmine. De classification il n'y en a que par rapport à cette double urgence. L'internement distingue avant tout dans la folie les dangers de mort qu'elle comporte : c'est la mort qui opère le partage, non la raison ni la nature ; tout le reste n'est encore que le grand fourmillement individuel des fautes et des défauts. C'est là le premier effort vers une organisation du monde asilaire de la folie, et son prestige restera assez grand jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle pour que Tenon l'admette encore comme entièrement valable, dans la mesure où elle dicte les impératifs de la coercition : « Les fous se distinguent en imbéciles et en furieux ; les uns et les autres demandent une surveillance continuelle[23]. »

Mais à partir de cette organisation rudimentaire dans laquelle seul le péril de mort parvient à conjurer le pittoresque individuel, des cohérences nouvelles vont lentement se constituer, permettant peu à peu ce qu'on pourrait appeler une *perception asilaire* de la folie. De nouvelles qualités apparaissent qui ne signalent plus seulement des dangers et ne s'ordonnent pas à la mort. Il est évidemment très difficile de suivre dans ses détours l'ensemble de ce travail, qui n'est guère signalé que par les notices, toujours très brèves, des registres d'internement. Mais, jusque dans ces textes, il apparaît que la folie commence à parler un langage qui n'est plus référé à la mort et à la vie, mais à elle-même et à ce qu'elle peut comporter de sens et de non-sens. C'est dans cette direction sans doute qu'on peut comprendre la distinction si fréquente au XVIII[e] siècle, et si obscure pour nous, des insensés et des aliénés. Jusqu'au début du siècle, les deux concepts jouent l'un par rapport à l'autre un rôle symétrique et inverse ; tantôt les « insensés » désignent les délirants dans le groupe général des fous ou aliénés ; tantôt les aliénés désignent ceux qui ont perdu toute forme et toute trace de raison parmi les insensés qui, d'une façon générale et moins précise, ont « la tête dérangée » ou « l'esprit troublé ». Mais peu à peu au cours du XVIII[e] siècle un partage se fait, qui a un sens différent. L'aliéné a entièrement perdu la vérité : il est livré à l'illusion de tous les sens, à la nuit du monde ;

chacune de ses vérités est erreur, chacune de ses évidences est fantôme ; il est en proie aux forces les plus aveugles de la folie : « Il tombe tantôt dans une espèce de démence dépourvue de toute raison et de tout sentiment d'humanité, tantôt agité d'une passion violente qui le tourmente, il entre dans une frénésie qui ne lui fait respirer que le sang, le meurtre, et le carnage, et dans ces moments de trouble et d'agitation, ne connaissant personne, ne se connaissant pas lui-même, l'on a tout à craindre[24]. » L'aliéné a franchi toutes les limites de l'accessibilité ; tout, dans son monde, est devenu étranger aux autres et à lui-même. Dans l'univers de l'insensé, au contraire, on peut se reconnaître ; la folie y est toujours assignable. Tantôt elle trouve place dans la perception, ou du moins dans ce qu'il peut y avoir de jugement et de croyance dans une perception — « c'est un *insensé* qui s'imaginait que le Père Éternel lui était apparu et lui avait donné le pouvoir de prêcher la pénitence et de réformer le monde[25] » — tantôt elle se situe dans l'appréhension intellectuelle de la vérité, dans la manière dont on la reconnaît, dont on la déduit ou dont on y adhère : « Il est toujours entêté de l'astrologie judiciaire et de ces impiétés mystérieuses dont il s'était fait un système de médecins[26]. » L'insensé n'est pas comme l'aliéné qui fait valoir les forces vives de la folie ; il laisse la déraison circuler plus ou moins secrètement sous les espèces de la raison ; c'est à propos du même sujet que les religieux de Charenton font cette remarque : « Ce qu'il pensait autrefois par un principe de libertinage ou par une prévention criminelle, il le croit plutôt par extravagance que par raison ; il croit que les esprits infernaux l'obsèdent. » L'insensé n'est pas entièrement étranger au monde de la raison : il représente plutôt la raison pervertie, perpétuellement dérivée à chaque mouvement de l'esprit. En lui s'accomplit incessamment le périlleux échange de la raison et de la déraison, alors que l'aliénation désigne plutôt le moment de la rupture. L'aliéné est entièrement du côté du non-sens ; l'insensé dans l'interversion du sens.

Sans doute de telles différences sont restées assez floues pour ceux-là mêmes qui les utilisaient, et rien ne prouve qu'elles ont été suivies à la rigueur. Pourtant, les principes organisateurs — vie et mort, sens et non-sens — reviennent avec assez de constance pour que ces catégories se maintiennent à peu près tout au long du XVIII^e siècle, groupant autour des thèmes majeurs des notions dérivées. L'« enragé » par exemple désignera un mélange de la fureur et de l'aliénation — une sorte d'ivresse du non-sens dans les formes ultimes de la violence ; Louis Guillaume de la Formassie est interné d'abord à Bicêtre parce qu'il ne peut « qu'abuser de sa liberté » ; mais bientôt la fureur se fait plus violente, et tombe dans un non-sens total : il est devenu « enragé » ; « il ne connaît qu'une vieille femme qui seule va lui porter à manger de la part de sa famille, et toutes les servantes de la maison s'exposeraient à périr de ses coups si elles s'approchaient de lui[27] ». L'« entêté » au contraire met ce qu'il peut avoir de fureur et de violence au service d'une idée insensée. Un nommé Roland Genny a été mis à la Bastille puis à Bicêtre pour « des visions qui sont de la même espèce que celles des illuminés et des fanatiques... ; la seule vue d'un ecclésiastique le met en fureur[28] ». Quant à « l'esprit dérangé », il participerait plutôt de l'aliénation et de l'imbécillité, manifestant dans la douceur et l'incapacité le désordre de ses pensées ; dans un des livres d'entrée de Bicêtre, il est question d'un ancien maître d'école qui « s'étant marié à une femme de mauvaise vie était tombé dans une si grande misère que son esprit s'était entièrement dérangé[29] ».

De telles notions peuvent paraître bien précaires quand on les confronte avec les classifications théoriques. Mais leur consistance peut se prouver au moins de manière négative par le fait qu'elles ont si bien et si longtemps résisté à la pénétration de l'influence médicale. Tandis que la perception asilaire s'enrichit, la médecine lui demeure étrangère, ou n'intervient que d'une manière incidente et quasi marginale. On trouve à peine quelques notations médicales qui demeurent encore de l'ordre du pittoresque, comme celle-ci par

exemple, à propos d'un insensé qui se croyait possédé par les esprits : « La lecture des livres qui traitent de la science cabalistique a commencé son mal, et l'intempérie de sa constitution ardente et mélancolique l'a fort augmenté » ; et un peu plus loin : « Sa folie se déclare de plus en plus souvent accompagnée d'une mélancolie noire et d'une fureur dangereuse[30]. » La classe médicale n'est pas une classe d'internement ; elle peut jouer tout au plus un rôle descriptif, ou plus rarement encore un rôle diagnostique, mais sous une forme toujours anecdotique : « Ses yeux égarés et sa tête penchée involontairement sur une de ses épaules font assez connaître que sa guérison est fort incertaine[31]. »

On peut donc reconstituer très partiellement et à la limite des informations que nous pouvons recueillir, tout un labeur obscur qui a été parallèle au travail de la classification théorique mais ne lui appartient en aucune manière. Cette simultanéité prouve de part et d'autre la pénétration de la raison dans ce domaine de la folie qu'elle avait pourtant conjuré par l'internement. Mais d'un côté, avec la médecine, nous avons le travail de la connaissance qui traite les formes de la folie comme autant d'espèces naturelles ; de l'autre, un effort de reconnaissance par lequel on laisse en quelque sorte la folie porter d'elle-même la parole, et faire entendre des voix, qui, pour la première fois dans l'histoire de l'Occident chrétien, ne seront ni celles de la prophétie, ni celles de la transe ou de la possession, ni celle de la bouffonnerie ; des voix où la folie ne parle ni pour autre chose, ni pour quelqu'un d'autre, mais pour elle-même. Dans le silence de l'internement, la folie a étrangement conquis un langage qui est le sien.

Et pendant longtemps ce qu'on appelle traditionnellement la « psychiatrie classique » — d'une manière approximative celle qui va de Pinel à Bleuler — former a des concepts qui ne sont au fond que des compromis, d'incessantes oscillations entre ces deux domaines d'expérience que le XIX^e^ siècle n'est pas parvenu à unifier : le champ *abstrait* d'une *nature théorique* dans laquelle on découpe les concepts de la théorie médicale ; et l'espace *concret* d'un

internement *artificiellement* établi où la folie commence à parler pour elle-même. Il y a eu comme une « analytique médicale » et une « perception asilaire » qui n'ont jamais été adéquates l'une à l'autre ; et la manie classificatrice des psychiatres du siècle passé indique probablement une gêne toujours nouvelle devant ces deux sources de l'expérience psychiatrique, et l'impossibilité de les concilier. Ce n'est pas le conflit entre expérience et théorie, entre la familiarité quotidienne et le savoir abstrait, le bien connu et le connu ; c'est d'une façon plus secrète, un déchirement dans l'expérience que nous avons faite, et que nous faisons peut-être toujours, de la folie — déchirement qui sépare la folie considérée par notre science comme maladie mentale de ce qu'elle peut livrer d'elle-même dans l'espace où notre culture l'a aliénée. Fidèle aux menaces de la mort et au sens du langage, la perception asilaire a fait plus sans doute que toute la nosographie du XVIII^e^ siècle, pour qu'un jour on en vienne à prêter attention à ce que la folie pouvait dire d'elle-même. Un travail plus profondément médical que la médecine était en train de s'accomplir là même où la médecine n'avait pas cours, là même où les fous n'étaient pas des malades.

*

Désormais, nous tenons le fil. À partir du moment où nous voyons, du fond du XVIII^e^ siècle, les fous se partager comme d'eux-mêmes et occuper une place qui leur appartient en propre, nous comprenons bien comment sont devenus possibles l'asile du XIX^e^ siècle, la psychiatrie positive, la folie affirmée enfin dans ses droits. Tout est en place, d'un siècle à l'autre : l'internement d'abord, dont procèdent les premiers asiles de fous ; d'où naît cette curiosité — bientôt pitié, demain humanitarisme et sollicitude sociale — qui permettra Pinel et Tuke ; qui provoqueront à leur tour le grand mouvement de réforme — enquêtes des commissaires, constitution de grands hôpitaux ; lesquels ouvrent enfin l'époque d'Esquirol, et le bonheur d'une science médicale de la folie. La ligne

est droite ; le progrès est aisé. Le Charenton des Frères Saint-Jean de Dieu laisse bien augurer du Charenton d'Esquirol ; et la Salpêtrière, sans doute, n'avait qu'une destination, celle que lui a assignée Charcot.

Mais il suffit d'un peu d'attention pour que le fil se rompe. Et en plus d'un endroit. Dès l'origine même, ce mouvement qui, très tôt, tend à isoler les fous, sommes-nous si sûrs déjà de son sens ? Bien sûr, dans le silence et l'immobilité de l'internement, cette ébauche de mouvement, cette toute première perception, n'est-ce pas le signe que déjà, on « approche » ? Qu'on n'approche pas seulement d'un savoir plus positif, mais que naît une sensibilité plus inquiète, et plus voisine du sens même de la folie, comme une fidélité nouvelle à ses contours ? On laisse parler ce qu'il y a d'aliéné en l'homme, on se met à prêter l'oreille à tant de balbutiements ; on entend monter dans ce désordre ce qui serait la préfiguration d'un ordre ; l'indifférence s'ouvre à la différence : n'est-ce pas justement que la folie entre dans la familiarité du langage et qu'elle s'offre presque déjà dans un système d'échange ? N'est-ce pas que l'homme, par un mouvement qui ne tardera pas à compromettre toute la structure de l'aliénation, commence déjà à s'y reconnaître ? Voilà qui simplifierait l'histoire et plairait à notre sensibilité. Mais ce que nous voulons savoir, ce n'est pas la valeur qu'a prise pour nous la folie, c'est le mouvement par lequel elle a pris place dans la perception du XVII^e^ siècle : la série des ruptures, des discontinuités, des éclatements par laquelle elle est devenue ce qu'elle est pour nous dans l'oubli opaque de ce qu'elle a été. À suivre les choses avec un peu d'attention, l'évidence est là : si le XVIII^e^ siècle a fait place, peu à peu, à la folie, s'il en a différencié certains visages, ce n'est pas en s'en approchant, mais au contraire en s'en éloignant : il a fallu instaurer une nouvelle dimension, délimiter un nouvel espace, et comme une autre solitude, pour que, au milieu de ce second silence, la folie enfin puisse parler. Si elle prend place, c'est à mesure qu'on l'éloigne ; ses visages, ses différences, elle ne les doit pas à une attention qui se rapproche, mais à une indifférence qui la détache. De telle

sorte que le maximum de distance sera acquis à la veille même du jour où elle surgira « libérée » et devenue « humaine », à la veille même du jour où Pinel réformera Bicêtre[32]. Il n'est plus maintenant que de le démontrer.

Il n'y a pas à douter ; le résultat est bien celui qu'on sait : pas un psychiatre, pas un historien qui ne cède, au début du XIX^e^ siècle, au même mouvement d'indignation ; de toutes parts le même scandale, la même vertueuse réprobation : « On n'a pas rougi de mettre les aliénés dans des prisons. » Et Esquirol d'énumérer le fort du Hâ, à Bordeaux, les maisons de force de Toulouse et de Rennes, les « Bicêtres » qu'on trouve encore à Poitiers, à Caen, à Amiens, le « Château » d'Angers ; « au reste, il est peu de prisons dans lesquelles on ne rencontre des aliénés furieux ; ces infortunés sont enchaînés dans des cachots à côté des criminels. Quelle monstrueuse association ! Les aliénés tranquilles sont plus maltraités que des malfaiteurs[33] ».

Tout le siècle fait écho ; en Angleterre, ce sont les Tuke, devenus historiens et apologistes de l'œuvre ancestrale[34] ; en Allemagne, après Wagnitz, c'est Reil qui gémit sur ces malheureux, « jetés comme des criminels d'État, dans des souterrains, dans des cachots, où ne pénètre jamais l'œil de l'humanité[35] ». L'âge positiviste, pendant plus d'un demi-siècle, a témoigné sans répit de cette bruyante prétention à avoir le premier délivré le fou d'une confusion pitoyable avec les condamnés, d'avoir partagé l'innocence de la déraison et la culpabilité des criminels.

Or c'est un jeu seulement de démontrer que cette prétention est vaine. Il y a des années que les mêmes protestations se font entendre ; avant Reil, il y a eu Franck : « Ceux qui ont visité les asiles d'aliénés en Allemagne se souviennent avec effroi de ce qu'ils ont vu. On est épouvanté en entrant dans ces asiles du malheur et de l'affliction ; on n'y entend que les cris du désespoir et c'est là qu'habite l'homme que distinguent ses talents et ses vertus[36]. » Avant Esquirol, avant Pinel, il y a eu La Rochefoucauld, il y a eu Tenon ; et avant eux, un incessant murmure tout au long du XVIII^e^ siècle, fait de protestations

insistantes, recommencées d'année en année, et par ceux-là mêmes qu'on aurait crus le plus indifférents, le plus intéressés peut-être à ce que demeure pareille confusion. Vingt-cinq ans avant les exclamations de Pinel, faut-il invoquer Malesherbes faisant « la visite des prisons d'État avec le projet d'en briser les portes. Les prisonniers dont il trouva l'esprit aliéné… furent envoyés dans des maisons où la société, l'exercice et les attentions qu'il avait soigneusement prescrits devaient, disait-il, les guérir[37] » ? Plus loin encore dans le siècle, et avec une voix plus sourde, il y a eu tous ces directeurs, ces économes, ces surveillants qui de génération en génération ont toujours demandé et quelquefois obtenu la même chose : la séparation des fous et des correctionnaires ; il y a eu ce prieur de la Charité de Senlis qui suppliait le lieutenant de police d'éloigner plusieurs prisonniers et de les enfermer plutôt dans quelque forteresse[38] ; il y a eu ce surveillant de la Maison de force de Brunswick qui demande — et ce n'est qu'en 1713 — qu'on ne mêle pas les fous aux internés qui travaillent dans les ateliers[39]. Ce que le XIX^e^ siècle a formulé avec éclat, avec toutes les ressources de son pathétique, le XVIII^e^ ne l'avait-il pas dit et répété inlassablement à voix basse ? Esquirol, et Reil et les Tuke ont-ils fait autre chose vraiment que reprendre, sur un ton plus élevé, ce qui était, depuis des années, un des lieux communs de la pratique asilaire ? La lente émigration des fous dont nous avons parlé, depuis 1720 jusqu'à la Révolution, n'en est probablement que l'effet le plus visible.

Et pourtant, écoutons ce qui s'est dit dans ce demi-silence. Le prieur de Senlis, quand il demande qu'on éloigne des fous tel de ses correctionnaires, quels sont ses arguments ? « Il est digne de pitié, ainsi que deux ou trois autres qui conviendraient mieux dans quelque citadelle, à cause de la compagnie de six autres qui sont fols, et qui les tourmentent nuit et jour. » Et le sens de cette phrase sera si bien entendu du lieutenant de police que les internés en question seront remis en liberté. Quant aux réclamations du surveillant de Brunswick, elles ont le même sens : l'atelier est dérangé par les cris et les désordres des

insensés ; leur fureur est un perpétuel danger, et il vaut beaucoup mieux les renvoyer dans les loges où on les tient attachés. Et déjà, on peut pressentir que d'un siècle à l'autre les mêmes protestations n'avaient pas au fond la même valeur. Au début du XIX^e^ siècle on s'indigne que les fous ne soient pas mieux traités que des condamnés de droit commun, ou des prisonniers d'État ; tout au long du XVIII^e^ siècle, on fait valoir que les internés mériteraient un sort meilleur que celui qui les confond avec les insensés. Pour Esquirol, le scandale est dû à ceci que les condamnés ne sont que des condamnés ; pour le prieur de Senlis, à ceci que les fous ne sont, après tout, que des fous.

Différence qui n'est peut-être pas d'un grand poids, et qu'on aurait pu facilement deviner. Et pourtant, il était nécessaire de la mettre en valeur pour comprendre comment s'est transformée tout au long du XVIII^e^ siècle la conscience de la folie. Elle n'a pas évolué dans le cadre d'un mouvement humanitaire qui peu à peu l'aurait approchée de la réalité humaine du fou, de son visage le plus voisin et le plus pitoyable ; elle n'a pas évolué non plus sous la pression d'un besoin scientifique qui l'aurait rendue plus attentive, plus fidèle à ce que la folie peut avoir à dire d'elle-même. Si elle a changé lentement, c'est à l'intérieur de cet espace réel, et artificiel à la fois, de l'internement ; ce sont des glissements imperceptibles dans ses structures, ou par instants des crises violentes, qui peu à peu ont formé la conscience de la folie qui sera contemporaine de la Révolution. Que les fous viennent à être isolés progressivement, que la monotonie de l'insensé se partage en espèces rudimentaires — aucun progrès médical, aucune approche humanitaire n'en est responsable. C'est du fond même de l'internement que naît le phénomène ; c'est à lui qu'il faut demander compte de ce qu'est cette conscience nouvelle de la folie.

Conscience politique, beaucoup plus que philanthropique. Car si on s'aperçoit au XVIII^e^ siècle qu'il y a parmi les internés, parmi les libertins, les débauchés, les enfants prodigues, des hommes dont le désordre est d'une autre

nature, et l'inquiétude irréductible, c'est à ces internés justement qu'on le doit. Ce sont eux les premiers qui protestent, et avec le plus de violence. Ministres, lieutenants de police, magistrats sont assaillis des mêmes plaintes, inlassablement reprises, interminables : tel écrit à Maurepas et s'indigne d'être « confondu avec des fous entre lesquels il y en a de furieux de manière qu'à tout moment je suis en risque d'en recevoir de dangereuses insultes[40] » ; tel autre — c'est l'abbé de Montcrif — reprend la même plainte au lieutenant Berryer : « Voici le neuvième mois que je suis confondu, dans le plus horrible repaire, avec quinze ou vingt fous furieux, pêle-mêle avec des épileptiques[41]. » À mesure qu'on avance dans le siècle, ces protestations contre l'internement deviennent plus vives : de plus en plus alors la folie devient la hantise des internés, l'image même de leur humiliation, de leur raison vaincue et réduite au silence. Le jour viendra vite où Mirabeau reconnaîtra dans la promiscuité honteuse de la folie à la fois un instrument subtil d'abêtissement contre ceux qu'on veut réduire, et l'image même du despotisme, bestialité triomphante. Le fou n'est pas la première et la plus innocente victime de l'internement, mais le plus obscur et le plus visible, le plus insistant des symboles de la puissance qui interne. La sourde obstination des pouvoirs, elle est là au milieu des internés dans cette criarde présence de la déraison. La lutte contre les forces établies, contre la famille, contre l'Église reprend au cœur même de l'internement, dans les saturnales de la raison. Et la folie représente si bien ces pouvoirs qui punissent qu'elle joue effectivement le rôle de la punition supplémentaire, cette addition de supplice qui maintient l'ordre dans le châtiment uniforme des maisons de force. La Rochefoucauld-Liancourt en porte témoignage dans son rapport au Comité de mendicité : « Une des punitions infligées aux épileptiques et aux autres infirmes des salles, même aux bons pauvres, est de les mettre parmi les fous[42]. » Le scandale, il est seulement dans ce fait que les fous sont la vérité brutale de l'internement, l'instrument passif de ce qu'il y a de pire en lui. Ne faut-il pas en voir le signe dans ce fait — lieu commun lui aussi de

toute la littérature de l'internement au XVIIIe siècle — que le séjour dans une maison de force conduit nécessairement à la folie ? À force de vivre dans ce monde délirant, au milieu du triomphe de la déraison, comment ne pas rejoindre, par la fatalité des lieux et des choses, ceux-là mêmes qui en sont le vivant symbole : « J'observerai que la plupart des insensés que renferment les maisons de force et les prisons d'État le sont devenus, ceux-là par l'excès des mauvais traitements, ceux-ci par l'horreur de la solitude où ils rencontrent à chaque instant les prestiges d'une imagination aiguisée par la douleur[43]. »

La présence des fous parmi les prisonniers n'est pas la limite scandaleuse de l'internement, mais sa vérité ; non pas abus, mais essence. La polémique que le XVIIIe siècle entretient contre l'internement touche bien au mélange qu'on opère entre fous et gens raisonnables ; mais elle ne touche pas au rapport fondamental qu'on admet entre les fous et l'internement. Quelle que soit l'attitude qu'on adopte, cela au moins n'est pas en question. Mirabeau, l'ami des hommes, est aussi sévère pour l'internement que pour les internés eux-mêmes ; pour lui aucun de ceux qui sont enfermés dans « les célèbres prisons d'État » n'est innocent ; mais leur place n'est pas dans ces maisons dispendieuses, où ils traînent une vie inutile ; pourquoi enfermer « des filles de joie qui, transportées dans les manufactures de province, peuvent devenir des filles de travail » ? ou encore des « scélérats qui n'attendent que la liberté de se faire pendre. Pourquoi ces gens-là, attachés à des chaînes ambulantes ne sont-ils pas employés à ceux des travaux qui pourraient être malsains pour des ouvriers volontaires ? Ils serviraient d'exemple… » Une fois retirée toute cette population, que resterait-il dans les maisons d'internement ? Ceux qui ne peuvent être, placés nulle part ailleurs, et qui leur appartiennent de plein droit : « Quelques prisonniers d'État dont les crimes ne doivent pas être révélés », auxquels il convient d'ajouter « des vieillards qui ayant consommé dans la débauche et la dissipation tout le fruit du travail courant de leur vie, et ayant toujours eu l'ambitieuse perspective de mourir à l'hôpital, y parviennent

tranquillement » ; enfin les insensés qui doivent bien croupir quelque part : « Ceux-là peuvent végéter partout[44]. » Mirabeau le fils conduit sa démonstration en sens inverse : « Je défie formellement qui que ce soit au monde de prouver que des prisonniers d'État, des scélérats, des libertins, des fous, des vieillards ruinés, fassent, je ne dis pas le plus grand nombre, mais le tiers, le quart, la dixième partie des habitants des châteaux forts, maisons de force et prisons d'État. » Le scandale pour lui n'est donc pas que des aliénés soient mélangés à des scélérats, mais qu'ils ne constituent pas avec eux l'essentiel de la population internée ; qui donc peut se plaindre d'être mêlé aux criminels ? Non pas ceux qui ont perdu pour toujours la raison, mais ceux qui sont passés dans leur jeunesse par un moment d'égarement : « Je pourrais demander… pourquoi l'on confond les scélérats et les libertins… Je pourrais demander pourquoi on laisse des jeunes gens qui ont des dispositions dangereuses avec des hommes qui les mèneront très rapidement au dernier degré de la corruption… Enfin, si ce mélange de libertins et de scélérats existe, comme il est trop vrai, pourquoi par cette réunion odieuse, infâme, atroce se rend-on coupable du plus abominable des forfaits, celui de conduire les hommes au crime ? » Quant aux fous, quel autre sort pourrait-on leur souhaiter ? Ni assez raisonnables pour n'être pas enfermés, ni assez sages pour n'être pas traités comme des scélérats, « il est trop vrai qu'il faut cacher à la société ceux qui ont perdu l'usage de la raison[45] ».

On voit comment a fonctionné, au XVIII^e^ siècle, la critique politique de l'internement. Pas du tout dans le sens d'une libération de la folie ; en aucune manière, on ne peut dire qu'elle a permis de prêter aux aliénés une attention plus philanthropique ou plus médicale. Au contraire, elle a lié plus solidement que jamais la folie à l'internement, et ceci par un double lien ; l'un qui faisait d'elle le symbole même de la puissance qui enferme, et son représentant dérisoire et obsédant à l'intérieur du monde de l'internement ; l'autre qui la désignait comme l'objet par excellence de toutes les mesures d'internement.

Sujet et objet, image et fin de la répression, symbole de son arbitraire aveugle et justification de tout ce qu'il peut y avoir de raisonnable et de fondé en elle. Par un cercle paradoxal, la folie apparaît finalement comme la seule raison d'un internement dont elle symbolise la profonde déraison. Si proche encore de cette pensée du XVIII^e^ siècle, Michelet la formulera avec une étonnante rigueur ; il retrouve le mouvement même de la pensée de Mirabeau, à propos du séjour qu'il fit à Vincennes en même temps que Sade :

— Premièrement, l'internement aliène : « La prison fait des fous. Ceux qu'on trouva à la Bastille, à Bicêtre étaient hébétés. »

— Deuxième moment : ce qu'il y a de plus déraisonnable, de plus honteux, de plus profondément immoral dans les puissances du XVIII^e^ siècle, est représenté dans l'espace de l'internement, et par un fou : « On a vu les fureurs de la Salpêtrière. Un fou épouvantable existait dans Vincennes, le venimeux de Sade, écrivant dans l'espoir de corrompre le temps à venir. »

— Troisième moment : c'est à ce seul fou qu'on aurait dû réserver l'internement et on n'en a rien fait : « On l'élargit bientôt, on garda Mirabeau[46]. »

*

Donc un vide se creuse au milieu de l'internement ; un vide qui isole la folie, la dénonce dans ce qu'elle a d'irréductible, d'insupportable à la raison ; elle apparaît maintenant avec ce qui la distingue aussi de toutes ces formes enfermées. La présence des fous y fait figure d'injustice ; mais *pour les autres*. Ce grand enveloppement est rompu dans lequel était prise la confuse unité de la déraison. La folie s'individualise, étrangement jumelle du crime, liée du moins à lui, par un voisinage qu'on ne met pas encore en question. Dans cet internement vidé d'une partie de son contenu, ces deux figures subsistent seules ; à elles deux, elles symbolisent ce qu'il peut y avoir en lui de nécessaire : elles sont ce qui, seul, mérite désormais d'être interné. D'avoir pris ses

distances, d'être devenue enfin forme assignable dans le monde trouble de la déraison n'a pas libéré la folie ; entre elle et l'internement, une appartenance profonde s'est nouée, un lien qui est presque d'essence.

Mais au même moment, l'internement traverse une autre crise, plus profonde encore, puisqu'elle ne met pas en question seulement son rôle de répression, mais son existence même ; une crise qui ne vient pas de l'intérieur et ne se rattache pas à des protestations politiques, mais qui monte lentement de tout un horizon économique et social. L'internement sans doute n'a pas joué le rôle simple et efficace dont on lui prêtait les vertus au temps de Colbert ; mais il répondait trop à une nécessité réelle pour ne pas s'intégrer à d'autres structures, et n'être pas utilisé à d'autres fins.

Et d'abord il a servi de relais dans les déplacements démographiques qu'a pu exiger le peuplement des colonies. Depuis le début du XVIII[e] siècle, le lieutenant de police adresse au ministre la liste des internés de Bicêtre et de la Salpêtrière qui sont « bons pour les Îles », et sollicite pour eux des ordres de départ[47] ; ce n'est là encore qu'un moyen de libérer l'Hôpital général de toute une population encombrante mais active, qu'il ne serait pas possible de maintenir indéfiniment enfermée. C'est en 1717, avec la fondation de la « Compagnie d'Occident », que l'exploitation de l'Amérique s'intègre tout à fait à l'économie française. On a recours à la population internée : commencent alors les fameux départs de Rouen et de La Rochelle — charrettes pour les filles, et pour les garçons la chaîne. Les premières violences de 1720 ne se renouvelèrent pas[48], mais l'habitude de ces déportations se conserva, ajoutant à la mythologie de l'internement une nouvelle terreur. On se met à enfermer pour pouvoir ensuite « envoyer aux Îles » ; il s'agit de contraindre toute une population mobile à s'expatrier, et à aller exploiter les territoires coloniaux ; l'internement devient l'entrepôt dans lequel on tient en réserve les émigrants qu'on enverra au moment choisi, et dans la région déterminée. À partir de cette époque les mesures d'internement ne sont plus simplement fonction du

marché de la main-d'œuvre en France, mais de l'état de la colonisation en Amérique : cours des denrées, développement des plantations, rivalité entre la France et l'Angleterre, guerres maritimes qui gênent à la fois le commerce et l'émigration. Il y aura des périodes d'engorgement, comme pendant la guerre de Sept ans ; il y aura au contraire des phases pendant lesquelles la demande sera très active, et la population internée aisément liquidée vers l'Amérique[49].

D'un autre côté, il se produit, à partir de la seconde moitié du siècle, un important changement dans les structures agricoles : la disparition progressive en France, comme en Angleterre, des terres communales. Leur partage, qui était autorisé, devient obligatoire en France en 1770. Directement ou indirectement, ce sont les grands propriétaires qui profitent de ces mesures : les petits élevages sont ruinés ; là où les biens communaux ont été partagés, sur le mode égalitaire, entre les familles ou les foyers, de petites propriétés se constituent, dont la survie est précaire[50]. Bref, toute une population rurale se trouve détachée de sa terre, et contrainte de mener la vie des ouvriers agricoles, exposés aux crises de production et au chômage ; une double pression s'exerce alternativement sur les salaires, tendant à les faire diminuer de manière continue : les mauvaises récoltes qui font baisser les revenus agricoles, les bonnes qui font baisser les prix de vente. Une récession s'amorce, qui n'ira qu'en s'amplifiant pendant les vingt années qui précèdent la Révolution[51]. L'indigence et le chômage, qui étaient surtout depuis le milieu du XVIII^e^ siècle des phénomènes urbains et n'avaient guère à la campagne qu'un caractère saisonnier, vont devenir des problèmes ruraux. Les *workhouses,* les hôpitaux généraux étaient nés pour la plupart dans les régions où manufactures et commerce s'étaient le plus rapidement développés, et, partant, là où la population était le plus dense. Faudra-t-il en créer maintenant dans les régions agricoles où règne une crise presque permanente ?

À mesure qu'on avance dans le siècle, l'internement se trouve lié à des phénomènes de plus en plus complexes. Il devient sans cesse plus urgent, mais

toujours plus difficile, toujours plus inefficace. Trois crises graves se succèdent, à peu près contemporaines en France et en Angleterre : aux deux premières on répondra par une aggravation des pratiques d'internement. À la troisième, il ne sera plus possible d'opposer des moyens aussi simples. Et c'est l'internement lui-même qui se trouvera mis en question.

Première crise, celle violente mais transitoire qui eut lieu, au moment du traité d'Aix-la-Chapelle : événement de surface puisqu'en fait les grandes structures ne sont pas atteintes, et que la reprise économique s'amorce dès le lendemain de la guerre[52]. Mais les soldats licenciés, les internés qui attendent l'échange des territoires coloniaux occupés, la concurrence des manufactures anglaises, provoquent un mouvement de chômage assez accentué pour qu'un peu partout on redoute des émeutes ou une émigration massive : « Les manufactures auxquelles nous étions si attachés tombent de tous côtés ; celles de Lyon sont à bas ; il y a plus de 12 000 ouvriers mendiants à Rouen, tout de même à Tours, etc. On compte plus de 20 000 de ces ouvriers qui sont sortis du royaume depuis trois mois pour aller aux étrangers, Espagne, Allemagne, etc., où on les accueille et où le gouvernement est économe[53]. » On essaie d'enrayer le mouvement, en décrétant l'arrestation de tous les mendiants : « L'ordre a été donné à la fois d'arrêter tous les mendiants dans le royaume ; les maréchaussées agissent dans les campagnes pour cette œuvre, tandis qu'on en fait autant à Paris où l'on est sûr qu'ils ne refluent pas, se trouvant pris de tous côtés[54]. » Mais plus encore que par le passé l'internement se révèle impopulaire et vain : « Les archers de Paris préposés aux pauvres, et qu'on nomme archers de l'écuelle, ont arrêté de petits gueux, puis se méprenant à la mine ou affectant de s'y méprendre, ils ont arrêté des enfants de bourgeois ce qui a commencé les premières révoltes ; il y en a eu le 19 et le 20 de ce mois, mais le 23, il y en a eu de considérables. Tout le peuple s'amassant dans les quartiers où se sont faites ces captures, on a tué dans cette journée quatre à huit de ces archers[55]. » Finalement les hôpitaux regorgent, sans qu'aucun problème ne soit

réellement résolu : « À Paris, tous les mendiants ont été relâchés après avoir été arrêtés et suivis des séditions qu'on a vues ; on en est inondé dans les rues et dans les grands chemins[56]. » En fait, c'est l'expansion économique des années suivantes qui va résorber le chômage.

Autour de 1765, nouvelle crise, et autrement importante. Le commerce français s'est effondré ; l'exportation a baissé de plus de la moitié[57] ; par suite de la guerre, le commerce avec les colonies est pratiquement interrompu. La misère est générale. Résumant d'un mot toute l'histoire économique de la France au XVIII^e siècle, Arnould écrit : « Qu'on rappelle l'état de prospérité qu'a éprouvé la France depuis la chute du Système jusqu'au milieu de ce siècle et qu'on le rapproche des plaies profondes faites à la fortune publique par la guerre de 1755[58]. » À la même époque l'Angleterre traverse une crise aussi grave ; mais elle a de tout autres causes, et une allure bien différente ; par suite des conquêtes coloniales, le commerce s'accroît dans des proportions considérables[59] ; mais une série de mauvaises récoltes (1756-1757), l'interruption des échanges avec les pays agricoles de l'Europe provoquent une vive augmentation du prix des denrées. De part et d'autre, on répond à la crise par l'internement. Cooper publie en 1765 un projet de réforme des institutions charitables ; il propose qu'on crée dans chaque *hundred,* sous la double surveillance de la noblesse et du clergé, des maisons qui comprendraient une infirmerie pour les pauvres malades, des ateliers pour les indigents valides, et des quartiers de correction pour ceux qui se refuseraient à travailler. De nombreuses maisons sont fondées dans les campagnes d'après ce modèle qui était lui-même inspiré par le *workhouse* de Carlford. En France, une ordonnance royale de 1764[60] prévoit l'ouverture de dépôts de mendicité ; mais la décision ne recevra un début d'application qu'après un arrêt du Conseil du 21 septembre 1767 : « Qu'il soit préparé et établi dans les différentes généralités du royaume, des maisons suffisamment fermées pour y recevoir les gens sans aveu... Ceux qui seront détenus dans les dites maisons seront nourris

et entretenus aux frais de Sa Majesté. » L'année suivante, on ouvre 80 dépôts de mendicité dans toute la France ; ils ont à peu près la même structure et la même destination que les hôpitaux généraux ; le règlement du dépôt de Lyon par exemple prévoit qu'on y recevra les vagabonds et mendiants condamnés au renfermement par jugement prévôtal, « les filles de mauvaise vie arrêtées à la suite des troupes », « les particuliers qui sont envoyés par ordre du roi », « les insensés, pauvres et délaissés ainsi que ceux pour lesquels on paiera pension[61] ». Mercier offre de ces dépôts une description qui montre combien ils diffèrent peu des vieilles maisons de l'Hôpital général ; même misère, même mélange, même oisiveté : « Prisons de nouvelle institution, imaginée pour débarrasser promptement les rues et les chemins des mendiants afin qu'on ne voie plus la misère insolente à côté du faste insolent. On les plonge avec la dernière inhumanité dans des demeures fétides et ténébreuses où on les laisse livrés à eux-mêmes. L'inaction, la mauvaise nourriture, l'entassement des compagnons de leur misère ne tardent pas à les faire disparaître l'un après l'autre[62]. » En fait beaucoup de ces dépôts n'ont vécu que le temps même de la crise.

C'est qu'à partir de 1770 et pendant toute la période de récession qui suivra, la pratique de l'internement commence à reculer ; à la crise qui s'ouvre alors, on ne va plus répondre par l'internement, mais par des mesures qui tendent à le limiter.

L'édit de Turgot sur le commerce des grains avait provoqué une baisse des prix à l'achat, mais une hausse très vive à la vente, au moment même où le partage des biens communaux développait le prolétariat agricole. Pourtant Turgot fait fermer plusieurs dépôts de mendicité, et quand Necker arrivera au pouvoir, 47 d'entre eux auront disparu ; certains, comme celui de Soissons, auront pris l'allure d'hôpitaux pour vieillards et malades[63]. Quelques années plus tard, l'Angleterre à la suite de la guerre d'Amérique traversera une crise de chômage assez grave. Le Parlement vote alors — c'est en 1782 — un acte *for the better relief and Employment of the Poor*[64]. Il s'agit de toute une

réorganisation administrative qui tend à dépouiller les autorités municipales de leurs pouvoirs principaux en ce qui concerne la mendicité ; désormais ce sont les magistrats du district qui désigneront les « gardiens » des pauvres dans chaque paroisse, et les directeurs des *workhouses* ; ils nommeront un inspecteur, dont les pouvoirs de contrôle et d'organisation sont à peu près absolus. Mais ce qui importe surtout, c'est qu'à côté des *workhouses,* on fondera des *poorhouses* qui ne seront réellement destinées qu'à ceux qui sont devenus « indigents par l'âge, la maladie ou les infirmités, et sont incapables de subvenir à leur propre subsistance par leur travail ». Quant aux pauvres valides, on ne les enverra ni dans ces maisons ni dans les *workhouses,* mais on devra leur procurer le plus tôt possible un travail convenant à leurs forces et leurs capacités ; il faudra s'assurer que le travail ainsi fait leur est justement rétribué. Avec Turgot, avec le Gilbert's Act, nous ne sommes pas à la fin de l'internement, mais au moment où il apparaît dépouillé de ses pouvoirs essentiels. Usé d'avoir trop servi, il découvre brusquement ses limites. On sait maintenant qu'il ne peut pas résoudre une crise de chômage, qu'il n'est pas susceptible d'agir sur les prix. S'il a encore un sens, c'est dans la mesure où il concerne une population indigente, incapable de subvenir à ses besoins. Mais il ne peut plus figurer, de façon efficace, dans les structures économiques.

*

Toute la politique traditionnelle de l'assistance et de la répression du chômage est remise en question. Une réforme devient urgente.

La misère, peu à peu, se dégage des vieilles confusions morales. On a vu le chômage prendre au cours des crises un visage qu'on ne pouvait plus confondre avec celui de la paresse ; on a vu l'indigence et l'oisiveté forcée se répandre à travers les campagnes, là où on avait cru reconnaître justement les formes les plus immédiates et les plus pures de la vie morale ; tout cela a révélé que la misère n'était peut-être pas seulement de l'ordre de la faute : « La mendicité est

le fruit de la misère, qui est elle-même le résultat d'accidents survenus soit dans la production de la terre soit dans le produit des manufactures, soit dans le haussement des denrées, dans un excédent de population, etc.[65] » L'indigence devient chose économique.

Mais non pas contingente — ni destinée à être pour toujours supprimée. Il y a une certaine quantité de misère qu'on ne parviendra pas à effacer — une sorte de fatalité de l'indigence qui doit accompagner jusqu'à la fin des temps toutes les formes de la société, même là où on emploie tous les oisifs : « Il ne doit y avoir de pauvres dans un état bien gouverné que ceux qui naissent dans l'indigence, ou qui y tombent par accident[66]. » Ce fond de misère est en quelque sorte inaliénable : naissance ou accident, il forme une part qu'on ne saurait éviter. Longtemps on est resté incapable de concevoir un État où il n'y aurait pas de pauvres, tant l'état de besoin apparaissait inscrit dans le destin de l'homme et dans la structure de la société : propriété, travail et indigence sont des termes qui restent liés dans la pensée des philosophes jusqu'au XIX^e^ siècle.

Nécessaire parce qu'on ne peut la supprimer, cette part de pauvreté l'est aussi parce qu'elle rend possible la richesse. Parce qu'elle travaille et qu'elle consomme peu, la classe de ceux qui sont dans le besoin permet à une nation de s'enrichir, de mettre en valeur ses champs, ses colonies et ses mines, de fabriquer des produits qui seront mis en vente dans le monde entier ; bref, un peuple serait pauvre, qui n'aurait pas de pauvres. L'indigence devient un élément indispensable dans l'État. En elle se cache la vie la plus secrète, mais la plus réelle d'une société. Les pauvres forment l'assise et la gloire des nations. Et leur misère, qu'on ne saurait supprimer, il faut l'exalter et lui rendre hommage : « Mon dessein est seulement d'attirer une partie de cette attention vigilante (celle du pouvoir) sur la portion souffrante du Peuple… ; les secours qu'on lui doit tiennent essentiellement à l'honneur et à la prospérité d'un Empire dont les Pauvres sont partout le plus ferme soutien, car un souverain ne peut conserver et étendre son domaine sans favoriser la population, la culture

des Terres, les Arts et le commerce ; et les Pauvres sont les agents nécessaires de ces grandes puissances qui établissent la vraie force d'un Peuple[67]. » Il y a là toute une réhabilitation morale du Pauvre, qui désigne, plus profondément, une réintégration économique et sociale de son personnage. Dans l'économie mercantiliste, n'étant ni producteur ni consommateur, le Pauvre n'avait pas de place : oisif, vagabond, chômeur, il ne relevait que de l'internement, mesure par laquelle il était exilé et comme abstrait de la société. Avec l'industrie naissante qui a besoin de bras, il fait partie à nouveau du corps de la nation.

Ainsi, la pensée économique élabore sur de nouveaux fondements la notion de Pauvreté. Il y avait eu toute la tradition chrétienne pour laquelle ce qui avait une existence réelle et concrète, une présence de chair, c'était le Pauvre : visage toujours individuel du besoin, passage symbolique du Dieu fait homme. L'abstraction de l'internement avait écarté le Pauvre, l'avait confondu avec d'autres figures, en l'enveloppant dans une condamnation éthique, mais n'en avait pas dissocié les traits. Le XVIII^e^ siècle découvre que « les Pauvres » n'existent pas, comme réalité concrète et dernière ; qu'en eux, on a trop longtemps confondu deux réalités de nature différente.

D'un côté, il y a la *Pauvreté* : raréfaction des denrées et de l'argent, situation économique liée à l'état du commerce, de l'agriculture, de l'industrie. D'un autre côté, il y a la *Population* ; non pas élément passif soumis aux fluctuations de la richesse, mais force qui fait partie, et directement, de la situation économique, du mouvement producteur de richesse, puisque c'est le travail de l'homme qui la crée, ou du moins la transmet, la déplace et la multiplie. Le « Pauvre » était une notion confuse, où se mêlaient cette richesse qu'est l'Homme, et l'état de Besoin que l'on reconnaît essentiel à l'humanité. En fait entre Pauvreté et Population, il y a un rapport rigoureusement inverse.

Physiocrates et économistes en sont d'accord. La population est en elle-même un des éléments de la richesse ; elle en forme même la source certaine et inépuisable. Pour Quesnay et ses disciples, l'homme est la médiation essentielle

de la terre à la richesse : « *Tant vaut l'homme, tant vaut la terre*, dit un proverbe bien sensé. Si l'homme est nul, la terre l'est aussi. Avec des hommes on double la terre qu'on possède ; on en défriche ; on en acquiert. Dieu seul a su de la terre tirer un homme, en tous lieux on a su avec des hommes avoir de la terre, ou du moins le produit, ce qui revient au même. Il s'ensuit de là que le premier des biens, c'est d'avoir des hommes, et le second, de la terre[68]. »

Pour les économistes, la population est un bien tout aussi essentiel. Plus encore même, s'il est vrai que pour eux il y a création de richesse non seulement dans le travail agricole, mais dans toute transformation industrielle, et jusque dans la circulation commerciale. La richesse est liée à un travail réellement effectué par l'homme : « L'État n'ayant de richesses réelles que les produits annuels de ses terres et de l'industrie de ses habitants, sa richesse sera la plus grande possible quand le produit de chaque arpent de terre et de l'industrie de chaque individu sera porté au plus haut point possible[69]. » Paradoxalement une population sera d'autant plus précieuse qu'elle sera plus nombreuse puisqu'elle offrira à l'industrie une main-d'œuvre à bon marché, ce qui, en abaissant le prix de revient, permettra un développement de la production et du commerce. Dans ce marché indéfiniment ouvert de la main-d'œuvre, le « prix fondamental » — qui correspond pour Turgot à la subsistance de l'ouvrier — et le prix déterminé par l'offre et la demande finissent par se rejoindre. Un pays sera donc d'autant plus favorisé dans la concurrence commerciale qu'il aura, à sa disposition, la plus grande richesse virtuelle d'une population nombreuse[70].

Grossière erreur de l'internement, et faute économique : on croit supprimer la misère en mettant hors circuit et en entretenant par charité une *population pauvre*. En fait on masque artificiellement la *pauvreté* ; et on supprime réellement une part de la *population*, richesse toujours donnée. Croit-on aider les pauvres à sortir de leur provisoire indigence ? On les en empêche : on restreint le marché de la main-d'œuvre, ce qui est d'autant plus dangereux

qu'on est précisément en période de crise. Il faudrait au contraire pallier la cherté des produits par une main-d'œuvre à bon marché, compenser leur rareté par un nouvel effort industriel et agricole. Seul remède raisonnable : replacer toute cette population dans le circuit de la production, pour la répartir aux points où la main-d'œuvre est le plus rare. Utiliser les pauvres, les vagabonds, exilés et émigrés de toutes sortes, c'est un des secrets de la richesse, dans la concurrence entre les nations : « Quel est le meilleur moyen d'affaiblir les États voisins dont la puissance et l'industrie nous font ombrage ? » se demandait Josias Tucker à propos de l'émigration des protestants. « Est-ce de forcer leurs sujets à rester chez eux en refusant de les recevoir et de les incorporer parmi nous, ou de les attirer chez nous par de bons traitements, en les faisant jouir des avantages des autres citoyens[71] ? »

L'internement est critiquable par les incidences qu'il peut avoir sur le marché de la main-d'œuvre ; mais plus encore, parce qu'il constitue, et avec lui toute l'œuvre de la charité traditionnelle, un financement dangereux. Comme le Moyen Âge, l'époque classique avait toujours cherché à assurer l'assistance des pauvres par le système des fondations. C'est-à-dire qu'une partie du capital foncier ou des revenus se trouvait par là même immobilisée. Et de façon définitive, puisque, dans le juste souci d'éviter la commercialisation des entreprises d'assistance, on a pris toutes les mesures juridiques pour que ces biens ne rentrent plus jamais dans la circulation. Mais le temps passant, leur utilité diminue ; la situation économique se modifie, la pauvreté change d'aspect : « La société n'a pas toujours les mêmes besoins ; la nature et la distribution des propriétés, la division entre les différents ordres du peuple, les opinions, les mœurs, les occupations générales de la nation ou de ses différentes portions, le climat même, les maladies et les autres accidents de la vie humaine éprouvent une variation continuelle ; de nouveaux besoins naissent ; d'autres cessent de se faire sentir[72]. » Le caractère définitif de la fondation est en contradiction avec l'allure variable et flottante des besoins

accidentels auxquels elle est censée répondre. Sans que la richesse qu'elle immobilise soit remise en circuit, il faut en créer de nouvelles à mesure que de nouveaux besoins apparaissent. La part de fonds et de revenus qui se trouve ainsi mise de côté augmente toujours, diminuant d'autant la part productive. Ce qui ne peut manquer de conduire à une pauvreté plus grande, donc à des fondations plus nombreuses. Et le processus peut se développer indéfiniment. Le moment pourrait venir où « les fondations toujours multipliées… absorberaient à la longue tous les fonds et toutes les propriétés particulières ». À les bien regarder, les formes classiques de l'assistance sont une cause d'appauvrissement, l'immobilisation progressive et comme la mort lente de toute la richesse productive : « Si tous les hommes qui ont vécu avaient eu un tombeau, il aurait bien fallu pour trouver des terres à cultiver renverser ces monuments stériles, et remuer les cendres des morts pour nourrir les vivants[73]. »

*

Il faut que l'assistance aux pauvres prenne un sens nouveau. Dans la forme qu'elle revêt encore, le XVIII^e^ siècle reconnaît qu'elle entre en complicité avec la misère et contribue à la développer. La seule assistance qui ne serait pas contradictoire ferait valoir, dans une population pauvre, ce par quoi elle est riche en puissance : le pur et simple fait qu'elle est une population. L'interner serait contresens. On doit au contraire la laisser dans la pleine liberté de l'espace social ; elle se résorbera toute seule dans la mesure où elle formera une main-d'œuvre à bon marché : les points de surpopulation et de misère deviendront par le fait même les points où commerce et industrie se développent le plus vite[74]. Seule forme d'assistance qui soit valable, la liberté : « Tout homme sain doit se procurer sa subsistance par son travail, parce que s'il était nourri sans travailler, il le serait aux dépens de ceux qui travaillent. Ce que l'État doit à chacun de ses membres, c'est la suppression des obstacles qui le

gêneraient[75]. » L'espace social doit être entièrement dégagé de toutes ses barrières et de toutes ses limites : suppression des jurandes qui établissent des obstacles internes ; suppression de l'internement qui marque une contrainte absolue, aux limites extérieures de la société. La politique des bas salaires, l'absence de restriction et de protection à l'emploi doivent effacer la pauvreté — ou du moins l'intégrer d'une nouvelle façon dans le monde de la richesse.

Cette place nouvelle de la pauvreté, des projets, par dizaines, essaient de la définir[76]. Tous, ou presque, choisissent comme point de départ la distinction entre « pauvres valides » et « pauvres malades ». Distinction fort ancienne, mais qui était restée précaire, et assez floue — n'ayant guère de sens que comme principe de classification à l'intérieur de l'internement. Au XVIII^e siècle, on redécouvre cette distinction, et on la prend à la rigueur. Entre « pauvre valide » et « pauvre malade », la différence n'est pas seulement de degré dans la misère, mais de nature chez le misérable. Le pauvre qui peut travailler est un élément positif dans la société, même si on néglige d'en tirer profit : « L'infortune peut être regardée comme un instrument, comme une puissance, car elle n'ôte pas les forces et ces forces peuvent être employées au profit de l'État, au profit même de l'individu que l'on force à en faire usage. » Au contraire, le malade est poids mort, il représente un élément « passif, inerte, négatif » — n'intervenant dans la société qu'à titre de pur consommateur : « La misère est un poids qui a un prix ; on peut l'attacher à une machine, et il la fera aller ; la maladie est une masse qu'on ne peut saisir, qu'on ne peut que supporter ou laisser tomber, qui empêche constamment et n'aide jamais[77]. » Il faut donc dissocier, dans la vieille notion d'hospitalité, ce qui s'y trouvait confusément mêlé : l'élément positif de l'indigence et le fardeau de la maladie.

Les pauvres valides devront travailler, non pas dans la contrainte, mais en pleine liberté, c'est-à-dire sous la seule pression des lois économiques qui font de cette main-d'œuvre inemployée le bien le plus précieux : « Le secours qui

convient le mieux à l'infortuné valide, est le moyen de s'assister soi-même par ses propres forces et par son travail ; l'aumône à l'homme sain et robuste n'est pas une charité, ou n'est qu'une charité mal entendue ; elle impose à la société une charge superflue… Ainsi voyons-nous le gouvernement et les propriétaires diminuer les distributions gratuites[78]. »

Ce qui était encore pour le XVIII^e siècle « l'éminente dignité » des pauvres, et qui donnait son sens éternel à l'acte de charité — le voilà devenu maintenant primordiale utilité : aucune commisération n'est requise, mais la reconnaissance de la richesse qu'ils représentent dès ici-bas. Le riche du Moyen Âge était sanctifié par le pauvre ; celui du XVIII^e siècle est entretenu par lui : sans « les classes inférieures, c'est-à-dire souffrantes de la société, le riche ne serait ni logé, ni habillé, ni nourri ; c'est pour lui que l'artisan monté sur un frêle échafaud élève au péril de sa vie des poids énormes au sommet de nos édifices ; c'est pour lui que le cultivateur brave l'intempérie des saisons, et les fatigues accablantes de la culture ; c'est pour lui qu'une foule d'infortunés vont chercher la mort dans les mines ou dans les ateliers de teinture ou de préparations minérales[79] ». Le pauvre est réintroduit dans la communauté dont l'internement l'avait chassé ; mais il a un nouveau visage. Il n'est plus la justification de la richesse, sa forme spirituelle ; il n'en est que la précieuse matière. Il avait été sa raison d'être ; il est maintenant sa condition d'existence. Par le pauvre, le riche ne se transcende plus, il subsiste. Redevenue essentielle à la richesse, la pauvreté doit être libérée de l'internement et mise à sa disposition.

Et le pauvre malade ? Il est, par excellence, l'élément négatif. Misère sans recours ni ressource, sans richesse virtuelle. Lui, et lui seul, réclame une assistance totale. Mais sur quoi la fonder ? Il n'y a aucune utilité économique à soigner les malades, aucune urgence matérielle. Seuls les mouvements du cœur peuvent l'exiger. S'il y a une assistance aux malades, ce ne sera jamais que l'organisation des sentiments de pitié et de solidarité, qui sont plus primitifs

que le corps social puisqu'ils en sont sans doute l'origine : « Les idées de société, de gouvernement, de secours publics sont dans la nature ; car l'idée de compassion y est aussi, et c'est cette idée primitive qui leur sert de base[80]. » Le devoir d'assistance est donc hors de la société, puisqu'il est déjà dans la nature, mais il est en elle puisque la société n'est à son origine qu'une des formes de ce devoir aussi vieux que la coexistence des hommes. Toute la vie humaine, depuis les sentiments les plus immédiats jusqu'aux formes les plus élaborées de la société, est prise dans ce réseau des devoirs d'assistance : « *Bienfaisance naturelle* », d'abord : « *sentiment intime* qui naît avec nous, qui se développé plus ou moins et qui nous rend sensible à la misère comme aux infirmités de nos semblables ». Puis vient la « *bienfaisance personnelle,* prédilection de la nature qui nous porte à faire le bien particulier ». « *Bienfaisance nationale* enfin, toujours conforme aux mêmes principes de notre existence, qui renferme un sentiment intime, un sentiment étendu qui porte le corps de la nation à réformer les abus qui lui sont dénoncés, à écouter les doléances qui lui sont faites, à vouloir le bien qui est dans l'ordre des choses possibles, à l'étendre sur toutes les classes des individus qui se trouvent dans la misère ou qui sont affligées de maladies incurables[81]. »

L'assistance devient le premier des devoirs sociaux, inconditionné entre tous puisqu'il est la condition même de la société — le lien le plus vivant entre les hommes, le plus personnel et en même temps le plus universel. Mais sur les formes concrètes que doit prendre cette assistance, la pensée du XVIII^e^ siècle hésite. Par « devoir social » faut-il entendre obligation absolue pour la société ? Est-ce à l'État de prendre en main l'assistance ? Est-ce lui qui doit construire les hôpitaux, et distribuer les secours ? Il y eut toute une polémique dans les années qui précédèrent aussitôt la Révolution. Les uns étaient partisans d'instaurer un contrôle de l'État sur tous les établissements d'assistance, considérant que tout *devoir social* est par là même un *devoir de la société* et finalement de l'État : on projette une commission permanente qui contrôlera

tous les hôpitaux du royaume ; on rêve de construire de grands hôpitaux où seront soignés tous les pauvres qui tombent malades[82]. Mais la plupart rejettent l'idée de cette assistance massive. Économistes et libéraux considèrent plutôt qu'un *devoir social* est un *devoir de l'homme en société,* non de la société elle-même. Pour fixer les formes d'assistance qui sont possibles, il faut donc définir chez l'homme social, quelles sont la nature et les limites des sentiments de pitié, de compassion, de solidarité qui peuvent l'unir à ses semblables. La théorie de l'assistance doit reposer sur cette analyse mi-psychologique, mi-morale ; et non pas sur une définition des obligations contractuelles du groupe. Ainsi conçue l'assistance n'est pas une structure d'État, mais un lien personnel qui va de l'homme à l'homme.

Disciple de Turgot, Dupont de Nemours cherche à définir ce lien, qui unit une souffrance à une compassion. L'homme, quand il éprouve une douleur, cherche d'abord en lui-même le soulagement de son mal ; puis il se plaint, « commence à implorer le secours de ses parents et de ses amis, et chacun d'eux l'assiste par suite d'un penchant naturel que la compassion met, du plus au moins, dans le cœur de tous les hommes[83] ». Mais ce penchant est de même nature sans doute que l'imagination et la sympathie selon Hume ; sa vivacité n'est pas constante, sa vigueur n'est pas indéfinie ; elle n'a pas cette force inépuisable qui lui permettrait de se porter avec la même spontanéité vers tous les hommes, même les inconnus. La limite de la compassion est vite atteinte : et on ne peut demander aux hommes d'étendre leur pitié « au-delà du terme où les soins et la fatigue qu'ils prendraient leur sembleraient plus pénible que la compassion qu'ils ressentent ». Il n'est donc pas possible de considérer l'assistance comme un devoir absolu qui s'imposerait à la moindre requête du malheur. Elle ne peut être rien d'autre que le résultat d'un penchant moral ; et c'est en termes de forces qu'il faut l'analyser. On peut la déduire de deux composantes : l'une négative, constituée par la peine que coûtent les soins à donner (à la fois gravité de la maladie, et distance à franchir : plus on s'éloigne

du foyer et de l'entourage immédiat, plus les soins sont matériellement difficiles à assurer) ; l'autre est positive, et déterminée par la vivacité du sentiment qu'inspire le malade ; mais elle décroît rapidement, à mesure qu'on s'éloigne du domaine des attachements naturels circonscrits par la famille. Passé une certaine limite, dessinée à la fois par l'espace, par l'imagination et la vivacité des penchants — limite qui cerne d'une manière plus ou moins large le foyer — seules les forces négatives viennent à jouer, et l'assistance ne peut plus être requise : « C'est ce qui fait que les secours de la famille, unie par l'amour et par l'amitié sont toujours les premiers, les plus attentifs, les plus énergiques... Mais... plus le secours vient de loin, moins il vaut, et plus il paraît lourd à ceux qui l'accordent. »

L'espace social dans lequel est située la maladie se trouve ainsi entièrement renouvelé. Depuis le Moyen Âge jusqu'à la fin de l'époque classique, il était resté homogène. Tout homme tombé dans la misère et la maladie avait droit à la pitié des autres, et à leurs soins. Il était universellement proche de chacun ; il pouvait à tout instant se présenter à tous. Et plus il venait de loin, plus son visage était inconnu, plus vivants aussi étaient les symboles d'universalité qu'il portait ; il était alors le Misérable, le Malade par excellence, cachant dans son anonymat des pouvoirs de glorification. Le XVIII^e^ siècle au contraire fragmente cet espace, et y fait apparaître tout un monde de figures limitées. Le malade se trouve situé dans des unités discontinues : zones actives de vivacité psychologique, zones inactives et neutres d'éloignement et d'inertie du cœur. L'espace social de la maladie est fragmenté selon une sorte d'économie du dévouement, de telle sorte que le malade ne peut plus concerner tout homme, mais seulement ceux qui appartiennent au même entourage que lui : voisinage dans l'imagination, proximité dans les sentiments. L'espace social de la philanthropie ne s'oppose pas seulement à celui de la charité, comme un monde laïque à un monde chrétien — mais comme une structure de discontinuité morale et affective qui distribue les malades selon des domaines

séparés d'appartenance à un champ homogène, où chaque misère s'adresse à chaque homme selon l'éventualité toujours livrée au hasard, mais toujours significative, de son passage.

Pourtant, le XVIII^e siècle ne voit pas là une limite. On pense au contraire donner à l'assistance plus de vivacité naturelle, et aussi de plus justes fondements économiques. Si, au lieu de construire de vastes hôpitaux dont l'entretien coûte cher, on distribuait directement les secours aux familles de malades, il y aurait là un triple avantage. Sentimental d'abord, parce qu'à le voir quotidiennement, la famille ne perd pas la pitié réelle qu'elle éprouve pour le malade. Économique, puisqu'il n'est plus nécessaire de fournir à ce malade logement et nourriture qui lui sont assurés chez lui. Médical enfin, puisque, sans parler de la méticulosité particulière des soins qu'il reçoit, le malade n'est pas affecté par le spectacle déprimant d'un hôpital que tous regardent « comme le temple de la mort ». La mélancolie du spectacle qui l'entoure, les contaminations diverses, l'éloignement de tout ce qui lui est cher aggravent les souffrances des patients, et finissent par susciter des maladies, qu'on ne saurait trouver spontanément dans la nature, parce qu'elles sont comme des créations propres à l'hôpital. La situation de l'homme hospitalisé comporte des maladies particulières, sorte « d'hospitalisme » avant la lettre, et « le médecin d'hôpital a besoin d'être beaucoup plus habile pour échapper au danger de la fausse expérience qui semble résulter des maladies artificielles, auxquelles il doit donner ses soins dans les hôpitaux. En effet aucune maladie d'hôpital n'est pure[84] ». Tout comme l'internement est finalement créateur de pauvreté, l'hôpital est créateur de maladie.

Le lieu naturel de la guérison, ce n'est pas l'hôpital ; c'est la famille, du moins l'entourage immédiat du malade. Et de même que la pauvreté doit se résorber dans la libre circulation de la main-d'œuvre, la maladie doit disparaître dans les soins que le milieu naturel de l'homme peut lui apporter spontanément : « La société elle-même pour exercer une véritable charité doit

s'employer le moins qu'il est possible, et faire, autant qu'il peut dépendre d'elle, usage des forces particulières des familles et des individus[85]. »

Ces « forces particulières », ce sont elles qu'on sollicite et qu'on tente d'organiser à la fin du XVIII^e siècle[86]. En Angleterre, une loi de 1722 interdisait toute forme de secours à domicile : l'indigent malade devait être conduit à l'hôpital, où il deviendrait, de façon anonyme, l'objet de la charité publique. En 1796, une loi nouvelle modifie cette disposition, considérée comme « mal adaptée et oppressive », puisqu'elle empêche certaines personnes méritantes de recevoir des secours occasionnels, et qu'elle en prive d'autres du « réconfort inhérent à la situation domestique ». Des surveillants décideront dans chaque paroisse des secours que l'on peut accorder aux malades indigents qui restent chez eux[87]. On essaie d'encourager aussi le système des assurances mutuelles ; en 1786, Acland établit le projet d'un « universal friendly or benefit society » : paysans et serviteurs y souscrivaient et pourraient recevoir en cas de maladie ou d'accident des secours à domicile ; dans chaque paroisse un pharmacien serait habilité à fournir les médicaments dont une moitié serait payée par la paroisse, l'autre moitié par l'association[88].

La Révolution, du moins à ses débuts, abandonne les projets de réorganisation centrale de l'assistance, et de construction de grands hôpitaux. Le rapport de La Rochefoucauld-Liancourt est conforme aux idées libérales de Dupont de Nemours et des disciples de Turgot : « Si le système des secours à domicile prévalait, système qui présente, entre autres avantages précieux, celui de répandre les bienfaits sur toute la famille du secouru, de le laisser entouré de ce qui lui est cher et de resserrer ainsi par l'assistance publique les liens et les affections naturelles, l'économie qui en résulterait serait très considérable, puisqu'une somme beaucoup moins considérable que la moitié de celle que coûte aujourd'hui le pauvre de l'hôpital soutiendrait suffisamment l'individu secouru chez lui[89]. »

*

Deux mouvements qui étaient étrangers l'un à l'autre.

L'un a pris naissance et s'est développé à l'intérieur de l'espace défini par l'internement : grâce à lui la folie a pris indépendance et singularité dans le monde confus où elle avait été enclose ; de nouvelles distances vont lui permettre d'être perçue maintenant là où on ne reconnaissait guère que la déraison. Et tandis que toutes les autres figures enfermées tendent à échapper à l'internement, elle seule y demeure, dernière épave, dernier témoignage de cette pratique, qui fut essentielle au monde classique, mais dont le sens nous paraît maintenant bien énigmatique.

Et puis, il y a eu cet autre mouvement, qui, lui, est né hors de l'internement. Réflexion économique et sociale sur la pauvreté, la maladie et l'assistance. Pour la première fois, dans le monde chrétien, la maladie se trouve isolée de la pauvreté et de toutes les figures de la misère.

Bref, tout ce qui enveloppait jadis la folie se délabre : le cercle de la misère, celui de la déraison se défont l'un et l'autre. La misère est reprise dans les problèmes immanents à l'économie ; la déraison s'enfonce dans les figures profondes de l'imagination. Leurs destins ne se croiseront plus. Et ce qui réapparaît, en cette fin du XVIII^e^ siècle, c'est la folie elle-même, encore condamnée à la vieille terre d'exclusion, comme le crime, mais confrontée aussi à tous les problèmes nouveaux que pose l'assistance aux malades.

Libérée, la folie l'est déjà, en ce sens qu'elle est dégagée des vieilles formes d'expérience dans lesquelles elle était prise. Dégagée, non par quelque intervention de la philanthropie, non par une reconnaissance scientifique, et positive enfin, de sa « vérité », mais par tout ce lent travail qui s'est effectué dans les structures les plus souterraines de l'expérience : non pas là où la folie est maladie, mais là où elle est nouée à la vie des hommes et à leur histoire, là où ils éprouvent concrètement leur misère, et où viennent les hanter les

fantasmes de la déraison. Dans ces régions obscures la notion moderne de folie s'est formée lentement. Il n'y a pas eu acquisition nouvelle de notions ; mais « découverte », si l'on veut, dans la mesure où c'est grâce à un recul, à une distance prise qu'on a éprouvé à nouveau sa présence inquiétante — dans la mesure où c'est tout un labeur de « dégagement », qui, bien peu d'années avant la réforme de Tuke et de Pinel, la laisse apparaître isolée enfin dans la grande figure flagrante et ruinée de la déraison.

---

1. La ROCHEFOUCAULD-LIANCOURT, Rapport au Comité de mendicité. Procès-verbal de l'Assemblée nationale, t. XLIV, p. 85.

2. *Ibid.,* p. 38. Pourtant, la *Gazette nationale,* du 21 décembre 1789, n° 121, donne le chiffre de 4 094. Ces variations sont dues souvent au fait qu'on intègre ou non les employés, dont beaucoup sont en même temps des internés (à Bicêtre en 1789, 435 internés étaient employés à de menus offices, et portés comme tels sur les registres)

3. BONNAFOUS-SÉRIEUX, *loc. cit.,* p. 23.

4. TARDIF, *loc. cit.,* p. 26.

5. Cf. État établi par Tristan, économe de Bicêtre. B. N., coll. « Joly de Fleury », 1235, f° 238.

6. Puisque ces quartiers sont ceux réservés aux femmes en enfance, aux faibles d'esprit, aux folles par intervalles et aux folles violentes.

7. *Gazette nationale*, 21 décembre 1789, n° 121.

8. *Règlement de l'hôpital des insensés de la ville d'Aix* (Aix 1695). Art. XVII : « On y reçoit les fous natifs de la ville ou domiciliés depuis cinq ans. » Art. XVIII : « On n'y reçoit que les individus pouvant causer des désordres publics, s'ils ne sont enfermés. » Art. XXVII : « Les niais simples, innocents et imbéciles ne sont point admis. »

9. Cf. TENON, *Papiers sur les hôpitaux,* II, f^{os} 228-229.

10. Cf. Liste complète en Appendice.

11. L'économe de Bicêtre écrit à Joly de Fleury, le 1er avril 1746, à propos d'un imbécile : « Tant qu'il sera dans cet état, on ne peut espérer qu'il retrouve jamais l'esprit, au contraire une pareille misère (celle de Bicêtre) est plutôt capable de fortifier son imbécillité et de la rendre incurable ; aux Petites-Maisons, étant mieux logé, couché et nourri, il y aurait plus d'espérance » (B. N., coll. « Joly de Fleury », 1238, f° 60).

12. LAEHR, *Gedenktage den Psychiatrie,* p. 344..

13. Cf. SÉRIEUX, « Notice historique sur le développement de l'assistance des aliénés en Allemagne », *Archives de neurologie* (novembre 1895), t. II, pp. 353 sq.

14. LAEHR, *loc. cit.,* p. 115.

15. D. TUKE, *Chapters on the history of the Insane.* Appendice C., p. 514.

16. TENON, « Journal d'Observations sur les principaux hôpitaux et prisons d'Angleterre », *Papiers sur les hôpitaux,* III, f° 11-16.

17. *Ibid.*

18. Une exception, pourtant ; mais elle indique d'elle-même son caractère expérimental. Le duc de Brunswick fait publier en 1749, une ordonnance dans laquelle il est dit : « Il y a des exemples qui montrent que par l'intervention de la médecine et par d'autres mesures utiles, on est arrivé à guérir des aliénés. » Un médecin devra donc visiter deux fois par semaine les fous qui se trouvent dans les hôpitaux de la ville et il recevra une gratification de 5 thalers pour chaque guérison. (SÉRIEUX, *loc. cit.*).

19. Pendant une longue partie du XIX^e^ siècle, la psychiatrie asilaire a consisté essentiellement dans un travail de spécification. Cf. par exemple l'inépuisable analyse des monomanies.

20. Par exemple, Mathurin Milan mis à Charenton le 31 août 1707 : « Sa folie a toujours été de se cacher à sa famille, de mener à Paris et à la campagne une vie obscure, d'avoir des procès ; de prêter à usure et à fonds perdu ; de promener son pauvre esprit sur des routes inconnues et de se croire capable des plus grands emplois » (B. N. Fonds Clairambault, 985, p. 403).

21. Clairambault, 985, p. 349. Cf. aussi Pierre Dugnet : « Sa folie continue et tient plus de l'imbécillité que de la fureur » (*ibid.,* p. 134) ; ou Michel Ambroise de Lantivy : « Il paraît dans sa folie plus de dérangement et d'imbécillité que d'entêtement et de fureur » (Clairambault, 986, p. 104).

22. Notes de R. d'Argenson, p. 93. Cf. également : « Le nommé l'Amoureux est une espèce de furieux capable de tuer ses parents et de se venger au prix de sa vie. Il a été de toutes les rébellions qui se sont faites à l'hôpital, et il avait grande part à celle où le brigadier des archers des pauvres a été tué malheureusement » (*ibid.,* p. 66).

23. TENON, « Projet du rapport sur les hôpitaux civils », *Papiers sur les hôpitaux,* II, f° 228.

24. B. N. Joly de Fleury, ms. 1301, f° 310.

25. B. N. Clairambault, ms. 985, p. 128.

26. *Ibid.,* p. 384.

27. *Ibid.,* p. 1.

28. *Ibid.,* pp. 38-39.

29. *Ibid.,* p. 129.

30. *Ibid.,* pp. 377 et 406.

31. *Ibid.,* p. 347. Encore faut-il noter qu'on ne trouve ces remarques que sur les registres de Charenton, maison tenue par les frères Saint-Jean de Dieu, c'est-à-dire par un ordre hospitalier qui prétendait exercer la médecine.

32. Il va de soi qu'il ne s'agit pas de s'inscrire dans le débat entre les hagiographes de Pinel — comme Sémelaigne — et ceux qui tentent de réduire son originalité en prêtant à l'internement classique tous les propos humanitaires du XIX^e^ siècle, comme Sérieux et Libert. Ce n'est pas pour nous un problème d'influence individuelle, mais de structure historique — structure de l'expérience qu'une culture peut faire à la folie. La polémique entre Sémelaigne et Sérieux est affaire politique, familiale aussi. Sémelaigne, allié aux descendants de Pinel, est un radical. Dans toute cette discussion, aucune trace de concept.

33. ESQUIROL, *Des maladies mentales,* II, p. 138.

34. S. TUKE, *Description of the Retreat,* York, 1813 ; D. H. TUKE, *Chapters on History of the Insane,* Londres, 1882.

35. Cité par ESQUIROL, *loc. cit.,* pp. 134-135.

36. Cité par ESQUIROL, *ibid.,* p. 135.

37. MIRABEAU, *Des lettres de cachet,* chap. XI, *Œuvres,* éd. Merilhou, I, p. 269.

38. Arsenal, ms. 11168. Cf. RAVAISSON, *Archives de la Bastille,* t. XIV, p. 275.

39. KIRCHHOFF, *loc. cit.,* pp. 110-111.

40. BOURGES DE LONGCHAMP, Arsenal, ms. 11496.

41. Cité in BONNAFOUS-SÉRIEUX, *loc. cit.,* p. 221.

42. LA ROCHEFOUCAULD-LIANCOURT, Rapport au Comité de mendicité, *loc. cit.,* p. 47.

43. MIRABEAU, *loc. cit.,* p. 264.

44. MIRABEAU, *L'Ami des hommes,* éd. de 1758, t. II, p. 414 sq.

45. *Ibid.,* p. 264.

46. *Histoire de France,* édition de 1899, pp. 293-294. Les faits sont inexacts. Mirabeau a été interné à Vincennes du 8 juin 1777 au 13 décembre 1780. Sade y est demeuré du 15 février 1777 au 29 février 1784, avec une interruption de trente-neuf jours en 1778. Il n'a d'ailleurs quitté Vincennes que pour la Bastille.

47. Cf. Arsenal, ms. 12685 et 12686 pour Bicêtre et 12692-12695 pour la Salpêtrière.

48. Celles surtout commises par les compagnies spéciales chargées de recruter les colons, « les bandouliers du Mississippi ». Cf. description détaillée, in LEVASSEUR, Recherches historiques sur le système de Law, Paris, 1854.

49. « On cherchait alors des jeunes gens qui fussent disposés à se joindre volontairement à la colonie » (*Manon Lescaut*, coll. « Cri de la France », p. 175).

50. Le contrôleur général Laverdy ordonne le partage des communaux par la Déclaration royale du 5 juillet 1770. (Cf. SAGNAC, La Formation de la société française moderne, pp. 256 sq.). Le phénomène fut plus sensible en Angleterre qu'en France ; les Landlords obtiennent facilement le droit d'enclosure, alors qu'en France les Intendants s'y sont souvent opposés.

51. Cf. LABROUSSE, La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime, Paris, 1944.

52. Arnould donne les chiffres suivants pour le volume des échanges avec l'extérieur : pour la période 1740-1748, 430, 1 million de livres ; pour la période 1749-1755, 616, 7 ; l'exportation à elle seule a augmenté de 103 millions de livres (*De la balance du commerce et des relations commerciales extérieures de la France,* Paris, an III, 2e éd.).

53. ARGENSON, *Journal et Mémoires*, t. VI, p. 228, 19 juillet 1750.

54. *Ibid.,* p. 80, 30 novembre 1749.

55. *Ibid.,* pp. 202-203, 26 mai 1750.

56. *Ibid.,* p. 228, 19 juillet 1750.

57. Le total des exportations pour la période 1749-1755 avait été de 341, 2 millions de livres ; pour la période 1756-1763, il est de 148, 9 millions. Cf. ARNOULD, *loc. cit.*

58. *Ibid.*

59. Le total des exportations pour l'année 1748 avait été de 11 142 202 livres ; en 1760, 14 693 270. Cf. NICHOLLS, *English Poor Laws,* II, p. 54.

60. Une commission avait été créée l'année précédente pour étudier les moyens d'éteindre la mendicité. C'est elle qui rédigea l'ordonnance de 1764.

61. Art. I[er] du Titre du Règlement de Dépôt de Lyon, 1783, cité *in* Lallemand, IV, p. 278.

62. MERCIER, *Tableau de Paris,* éd. de 1783, t. IX, p. 120.

63. Cf. SÉRIEUX, « Le quartier d'aliénés du dépôt de Soissons » (*Bulletin de la Société historique de Soissons,* 1934, t. V, p. 127). « Le dépôt de Soissons est sûrement un des plus beaux établissements et des mieux dirigés qu'il y ait en France » (RÉCALDE, *Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux du Royaume,* p. 110).

64. Connu sous le nom de Gilbert's Act.

65. BRISSOT DE WARVILLE, *Théorie des lois criminelles* (1781), t. I, p. 79.

66. *Encyclopédie,* art. « Hôpital ».

67. *Ibid.* RÉCALDE, Préface, p. II, III.

68. MIRABEAU, *L'Ami des hommes*, éd. de 1758,1.1, p. 22.

69. TURGOT, « Éloge de Gournay », *Œuvres*, éd. Schelle, t. I, p. 607.

70. Cf. TURGOT, « Lettre à David Hume », 25 mars 1767, *Œuvres*, éd. Schelle, t. II, pp. 658-665.

71. TUCKER, *Questions importantes sur le commerce.* Traduit par Turgot, *Œuvres,* éd. Schelle, t. I, pp. 442-470.

72. TURGOT, art. « Fondation », de l'*Encyclopédie. Œuvres,* éd. Schelle, I, pp. 584-593.

73. Cf. TURGOT, « Lettre à Trudaine sur le Limousin », *Œuvres,* éd. Schelle, II, pp. 478-495.

74. Cf. TURGOT, « Lettre à Trudaine sur le Limousin », *Œuvres,* éd. Schelle, II, pp. 478-495.

75. Art. « Fondation » de l'*Encyclopédie.*

76. Cf. quelques textes, comme SAVARIN, *Le Cri de l'humanité aux États généraux* (Paris, 1789) ; MARCILLAC, *Hôpitaux remplacés par des sociétés physiques* (S.L.N.D.) ; COQUEAU, *Essai sur l'Établissement des hôpitaux dans les grandes villes,* Paris 1787 ; RÉCALDE, *Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux,* Paris, 1786. Et de nombreux écrits anonymes : *Précis des vues générales en faveur de ceux qui n'ont rien,* Lons-le-Saulnier, 1789, suivi d'*Un moyen d'extirper la mendicité,* Paris, 1789 ; *Plaidoyer pour l'héritage du pauvre,* Paris, 1790.

En 1777, l'Académie de Châlons-sur-Marne avait proposé comme sujet de prix d'examiner « les causes de la mendicité et les moyens de l'extirper ». Plus de 100 mémoires lui furent envoyés. Elle en publia un résumé où les moyens de supprimer ou de prévenir la mendicité sont indiqués de la manière suivante : renvoyer les mendiants dans leur communauté où ils devront travailler ; supprimer l'aumône publique ; diminuer le nombre des hôpitaux ; réformer ceux qui seront conservés ; établir des Monts de Piété ; fonder des ateliers, réduire le nombre des fêtes ; ouvrir des Maisons de force « pour ceux qui troubleraient l'harmonie de la société ». (Cf. BRISSOT DE WARVILLE, *Théorie des lois criminelles,* I, p. 261, note 123).

77. COQUEAU, *loc. cit.,* pp. 23-24.

78. *Ibid.,* p. 7.

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*

81. DESMONCEAUX, *De la bienfaisance nationale,* Paris, 1789, pp. 7-8.

82. Récalde demande la création d'un comité « pour la réformation générale des hôpitaux » ; puis « une commission permanente, revêtue de l'autorité du Roi occupée sans cesse à maintenir l'ordre et l'équité dans l'emploi des deniers consacrés aux Pauvres » (*loc. cit.,* p. 129). Cf. Claude CHEVALIER, *Description des avantages d'une maison de santé* (1762). DULAURENT, *Essai sur les établissements nécessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hôpitaux vraiment utile à l'humanité,* 1787.

83. DUPONT DE NEMOURS, *Idées sur les secours à donner aux pauvres malades dans une grande ville,* 1786, pp. 10-11.

84. *Ibid*

85. *Ibid,* p. 113.

86. À la demande de Turgot, Brienne fait une enquête sur l'assistance dans la région de Toulouse. Il en rédige les conclusions en 1775, et les lit à Montigny. Il recommande les secours à domicile, mais aussi la création d'hospices pour certaines catégories comme les fous (B. N. Fonds français 8129, f^{os} 244-287).

87. NICHOLLS, *The English Poor Laws,* II, pp. 115-116.

88. F. EDEN, *State of the Poor,* I, p. 373.

89. LA ROCHEFOUCAULD-LIANCOURT (Procès-verbal de l'Assemblée nationale, t. XLIV), pp. 94-95.

CHAPITRE III

Du bon usage de la liberté

Voici donc la folie restituée à une sorte de solitude : non celle bruyante, et, d'une certaine manière, glorieuse qu'elle avait pu connaître jusqu'à la Renaissance, mais une autre, étrangement silencieuse ; une solitude qui la dégage peu à peu de la communauté confuse des maisons d'internement, et qui la cerne comme d'une zone neutre et vide.

Ce qui a disparu, au cours du XVIII^e^ siècle, ce n'est pas la rigueur inhumaine avec laquelle on traite les fous, mais l'évidence de l'internement, l'unité globale dans laquelle ils étaient pris sans problème, et ces fils sans nombre qui les inséraient dans la trame continue de la déraison. Libérée, la folie l'est bien avant Pinel, non des contraintes matérielles qui la maintiennent au cachot, mais d'un asservissement bien plus contraignant, plus décisif peut-être, qui la tient sous la domination de cette obscure puissance. Avant même la Révolution, elle est libre : libre pour une perception qui l'individualise, libre pour la reconnaissance de ses visages singuliers et tout le travail qui lui donnera finalement son statut d'objet.

Laissée seule, et détachée de ses anciennes parentés, entre les murs délabrés de l'internement, la folie fait problème, — posant des questions qu'elle n'avait jusqu'alors jamais formulées.

Elle a surtout embarrassé le législateur, qui ne pouvant manquer de sanctionner la fin de l'internement, ne savait plus en quel point de l'espace

social la situer — prison, hôpital ou assistance familiale. Les mesures prises immédiatement avant ou après le début de la Révolution reflètent cette indécision.

Dans sa circulaire sur les lettres de cachet, Breteuil demande aux intendants de lui indiquer la nature des ordres de détention dans les diverses maisons d'internement, et quels motifs les justifient. Devront être libérés, après tout au plus un ou deux ans de détention, « ceux qui, sans avoir rien fait qui ait pu les exposer à la sévérité des peines prononcées par les lois, se sont livrés à l'excès du libertinage, de la débauche et de la dissipation ». Au contraire, on maintiendra dans les maisons d'internement « les prisonniers dont l'esprit est aliéné et que leur imbécillité rend incapables de se conduire dans le monde ou que leurs fureurs y rendraient dangereux. Il ne s'agit à leur égard que de s'assurer si leur état est toujours le même et, malheureusement, il devient indispensable de continuer leur détention tant qu'il est reconnu que leur liberté est ou nuisible à la société, ou un bienfait inutile pour eux-mêmes[1] ». C'est la première étape : réduire le plus possible la pratique de l'internement en ce qui concerne les fautes morales, les conflits familiaux, les aspects les plus bénins du libertinage, mais le laisser valoir dans son principe, et avec une de ses significations majeures : le renfermement des fous. C'est le moment où la folie prend en fait possession de l'internement, alors que lui-même se dépouille de ses autres formes d'utilité.

La deuxième étape, c'est celle des grandes enquêtes prescrites par l'Assemblée nationale et la Constituante au lendemain de la Déclaration des droits de l'homme : « Nul homme ne peut être arrêté, ni détenu que dans les cas déterminés par la loi et selon les formes qu'elle a prescrites… La loi ne doit admettre que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit et légalement appliquée. » L'ère de l'internement est close. Seul demeure un emprisonnement où se côtoient pour l'instant les criminels condamnés ou

présumés et les fous. Le Comité de mendicité de la Constituante désigne 5 personnes[2] pour visiter les maisons d'internement de Paris. Le duc de La Rochefoucauld-Liancourt présente le rapport (décembre 1789) ; d'un côté, il assure que la présence des fous donne aux maisons de force un style dégradant, et risque de réduire les internés à un statut indigne de l'humanité ; le mélange qu'on y tolère prouve de la part du pouvoir et des juges une grande légèreté : « Cette insouciance est bien éloignée de la pitié éclairée et soigneuse pour le malheur par laquelle il reçoit tous les adoucissements, toutes les consolations possibles… ; peut-on jamais et en voulant secourir la misère consentir à paraître dégrader l'humanité[3] ? »

Si les fous avilissent ceux auxquels on a l'imprudence de les mêler, il faut leur réserver un internement qui leur soit spécial ; internement qui n'est pas médical, mais qui doit être la forme d'assistance la plus efficace et la plus douce : « De tous les malheurs qui affligent l'humanité, l'état de folie est cependant un de ceux qui appelle à plus de titre la pitié et le respect ; c'est à cet état que les soins devraient être à plus de titre prodigués ; quand la guérison est sans espoir, que de moyens il reste encore, de douceurs, de bons traitements qui peuvent procurer à ces malheureux au moins une existence supportable[4]. » Dans ce texte le statut de la folie apparaît dans son ambiguïté : il faut à la fois protéger de ses périls la population internée, et lui accorder les bienfaits d'une assistance spéciale.

Troisième étape, la grande série des décrets pris entre le 12 et le 16 mars 1790. La Déclaration des droits de l'homme y reçoit une application concrète : « Dans l'espace de six semaines à partir du présent décret, toutes personnes détenues dans les châteaux, maisons religieuses, maisons de force, maisons de police ou autres prisons quelconques, par lettres de cachet ou par ordre des agents du pouvoir exécutif, à moins qu'elles ne soient également condamnées, décrétées de prise de corps ou qu'il y ait contre elles plainte en justice à l'occasion d'un crime important, peine afflictive, ou

renfermées pour cause de folie, seront mises en liberté. » L'internement est donc de manière définitive réservé à certaines catégories de justiciables, et aux fous. Mais pour ceux-ci on prévoit un aménagement : « Les personnes détenues pour cause de démence seront, pendant l'espace de trois mois, à compter du jour de la publication du présent décret, à la diligence de nos procureurs, interrogées par les juges dans les formes usitées, et en vertu de leurs ordonnances visitées par les médecins qui, sous la surveillance des directeurs du district, s'expliqueront sur la véritable situation des malades afin que, d'après la sentence qui aura statué sur leur état, ils soient élargis ou soignés dans des hôpitaux qui seront indiqués à cet effet[5]. » Il semble que l'option soit prise désormais. Le 29 mars 1790, Bailly, Duport-Dutertre et un administrateur de la police se rendent à la Salpêtrière pour déterminer de quelle manière on pourra appliquer le décret[6] ; ils font ensuite la même visite à Bicêtre. C'est que les difficultés sont nombreuses, et d'abord celle-ci : qu'il n'existe pas d'hôpitaux qui soient destinés ou du moins réservés aux fous.

Devant ces difficultés matérielles, auxquelles s'ajoutent tant d'incertitudes théoriques, une longue phase d'hésitations va commencer[7]. De toutes parts, on réclame de l'Assemblée un texte qui permette de se protéger contre les fous avant même la création promise des hôpitaux. Et par une régression, qui sera de grande importance pour l'avenir, on fait tomber les fous sous le coup des mesures immédiates et incontrôlées qu'on prend, non pas même contre les criminels dangereux, mais contre les bêtes malfaisantes. La loi du 16-24 août 1790 « confie à la vigilance et à l'autorité des corps municipaux… le soin d'obvier ou de remédier aux événements fâcheux qui pourraient être occasionnés par les insensés ou les furieux laissés en liberté et par la divagation des animaux malfaisants et féroces[8] ». La loi du 22 juillet 1791 renforce cette disposition, en rendant les familles responsables de la surveillance des aliénés, et permettant aux autorités municipales de prendre toutes les mesures utiles : « Les parents des insensés doivent veiller sur eux, les empêcher de divaguer et

prendre garde qu'ils ne commettent aucun désordre. L'autorité municipale doit obvier aux inconvénients qui résulteraient de la négligence avec laquelle les particuliers remplissent ce devoir. » Par ce détour de leur libération, les fous retrouvent, mais cette fois dans la loi elle-même, ce statut animal dans lequel l'internement avait paru les aliéner ; ils redeviennent bêtes sauvages à l'époque même où les médecins commencent à leur reconnaître une animalité douce[9]. Mais on a beau avoir mis cette disposition légale entre les mains des autorités, les problèmes ne sont pas résolus pour autant ; les hôpitaux pour aliénés n'existent toujours pas.

Des demandes sans nombre arrivent au ministère de l'intérieur. Delessart répond, par exemple, à l'une d'entre elles : « Je sens comme vous, monsieur, combien il serait intéressant que l'on pût procéder incessamment à l'établissement des maisons destinées à servir de retraite à la classe infortunée des insensés… À l'égard des insensés que le défaut de cet établissement a forcé de placer dans différentes prisons de votre département, je ne vois pas d'autres moyens quant à présent de les retirer de ces lieux si peu analogues à leur état, que de les faire transférer provisoirement, s'il est possible, à Bicêtre. Il serait donc convenable que le Directoire écrivît à celui de Paris pour se concerter avec lui sur les moyens de les faire admettre dans cette maison, où les frais de leur entretien seront payés par votre département ou par les communes des domiciles de ces malheureux si leurs familles n'étaient pas en état de se charger de cette dépense[10]. » Bicêtre devient donc le grand centre où sont envoyés tous les insensés, surtout depuis le moment où Saint-Lazare a été fermé. Même chose pour les femmes à la Salpêtrière : en 1792, on y amène 200 folles qui avaient été installées cinq ans auparavant dans l'ancien noviciat des Capucins de la rue Saint-Jacques[11]. Mais dans les provinces éloignées, il n'est pas question d'envoyer les aliénés dans les anciens hôpitaux généraux. La plupart du temps, on les garde dans les prisons, comme ce fut le cas par exemple au fort du Hâ, au château d'Angers, à Bellevaux. Le désordre y est alors indescriptible, et se

prolongera longtemps — jusqu'au moment de l'Empire. Antoine Nodier donne quelques détails sur Bellevaux. « Chaque jour les clameurs avertissent le quartier que les renfermés se battent et s'assomment. La garde accourt. Composée comme elle l'est aujourd'hui, elle est la risée des combattants ; les administrateurs municipaux sont priés de venir rétablir le calme ; leur autorité est méprisée ; ils sont honnis et insultés ; ce n'est plus une maison de justice et de détention[12]... »

Les désordres sont aussi grands, plus peut-être, à Bicêtre ; on y met des prisonniers politiques ; on y cache des suspects poursuivis ; la misère, la disette y maintiennent beaucoup d'affamés. L'administration ne cesse de protester ; on demande de mettre à part les criminels ; et chose importante, certains suggèrent encore que, dans leur lieu de détention, on leur adjoigne les fous. À la date du 9 Brumaire An III, l'économe de Bicêtre écrit aux « citoyens Grandpré et Osmond, membres de la Commission des administrations et tribunaux » : « J'expose que dans un moment où l'humanité est décidément à l'ordre du jour, il n'est personne qui n'éprouve un mouvement d'horreur en voyant réunis dans le même asile, le crime et l'indigence. » Faut-il rappeler les massacres de septembre, les évasions continuelles[13] et pour tant d'innocents le spectacle des prisonniers garrottés, de la chaîne qui part ? Les pauvres et les vieillards indigents « n'ont sous les yeux que des chaînes, des grilles et des verrous. Que l'on joigne à cela les gémissements des détenus qui parviennent quelquefois jusqu'à eux... C'est sur ce fondement enfin que je m'appuie pour demander avec de nouvelles instances ou que les prisonniers soient retirés de Bicêtre, pour n'y laisser que des pauvres, ou que les pauvres en soient retirés pour n'y laisser que des prisonniers ». Et voici, maintenant, ce qui est décisif, si on songe que cette lettre a été écrite en pleine Révolution, bien après les rapports de Cabanis, et plusieurs mois après que Pinel, selon la tradition, eut « libéré » les aliénés de Bicêtre[14] : « On pourrait peut-être dans ce dernier cas y laisser les fous, autre espèce de malheureux qui font horriblement souffrir

l'humanité… Hâtez-vous donc, citoyens qui chérissez l'humanité, de réaliser un aussi beau songe, et soyez d'avance persuadés que vous aurez dès lors bien mérité d'elle[15]. » Tant la confusion était grande au cours de ces années ; tant il était difficile, au moment où on réévaluait « l'humanité » de déterminer la place que devait y occuper la folie ; tant il était difficile de la situer dans un espace social qui était en voie de restructuration.

*

Mais déjà, dans cette simple chronologie, nous avons dépassé la date traditionnellement fixée pour le début de la grande réforme. Les mesures prises de 1780 à 1793 situent le problème : la disparition de l'internement laisse la folie sans point d'insertion précise dans l'espace social ; et devant le péril déchaîné, la société réagit d'un côté par un ensemble de décisions à long terme, conformes à un idéal en train de naître — création de maisons réservées aux insensés —, de l'autre par une série de mesures immédiates, qui doivent lui permettre de maîtriser la folie par la force — mesures régressives si l'on veut mesurer cette histoire en termes de progrès.

Situation ambiguë, mais significative de l'embarras dans lequel on se trouve ; et qui porte témoignage de nouvelles formes d'expérience qui sont en train de naître. Il faut, pour les comprendre, se libérer justement de tous les thèmes du progrès, de ce qu'ils impliquent de mise en perspective et de téléologie. Cette option levée, on doit pouvoir déterminer des structures d'ensemble qui emportent les formes de l'expérience dans un mouvement indéfini, ouvert seulement sur la continuité de son prolongement, et que rien ne saurait arrêter, même pour nous.

Il faut donc se garder avec méticulosité de chercher dans les années qui entourent la réforme de Pinel et de Tuke, quelque chose qui serait comme un avènement : avènement d'une reconnaissance positive de la folie ; avènement d'un traitement humain des aliénés. Il faut laisser aux événements de cette

période et aux structures qui les supportent leur liberté de métamorphoses. Un peu au-dessous des mesures juridiques, au ras des institutions, et dans ce débat quotidien où s'affrontent, se partagent, se compromettent et se reconnaissent enfin le fou et le non-fou, des figures se sont formées au cours de ces années — figures décisives évidemment, puisque ce sont elles qui ont porté la « psychiatrie positive » ; d'elles sont nés les mythes d'une reconnaissance enfin objective et médicale de la folie, qui les a justifiées après coup, en les consacrant comme découverte et libération de la vérité.

En fait, ces figures, on ne peut pas les décrire en termes de connaissance. Elles se situent en deçà, là où le savoir est tout proche encore de ses gestes, de ses familiarités, de ses premières paroles. Trois de ces structures ont sans doute été déterminantes.

1° Dans l'une sont venus se confondre le vieil espace de l'internement maintenant réduit et limité, et un espace médical qui s'était formé par ailleurs, et n'a pu s'ajuster à lui que par modifications et épurations successives.

2° Une autre structure établit entre la folie et qui la reconnaît, la surveille et la juge, un rapport nouveau, neutralisé, apparemment purifié de toute complicité, et qui est de l'ordre du regard objectif.

3° Dans la troisième, le fou se trouve confronté au criminel ; mais ni dans un espace de confusion, ni sous les espèces de l'irresponsabilité. C'est une structure qui va permettre à la folie d'habiter le crime sans le réduire tout à fait, et qui autorisera en même temps l'homme raisonnable à juger et répartir les folies selon les formes nouvelles de la morale.

Derrière la chronique de la législation dont nous avons esquissé les étapes, ce sont ces structures qu'il faut étudier.

*

Longtemps, la pensée médicale et la pratique de l'internement étaient restées étrangères l'une à l'autre. Tandis que se développait, selon ses lois propres, la

connaissance des maladies de l'esprit, une expérience concrète de la folie prenait place dans le monde classique — expérience symbolisée et fixée par l'internement. À la fin du XVIII^e^ siècle, ces deux figures se rapprochent, dans le dessin d'une première convergence. Il ne s'agit pas d'une illumination, ni même d'une prise de conscience, qui aurait révélé, dans une conversion du savoir, que les internés étaient des malades ; mais d'un obscur travail dans lequel se sont confrontés le vieil espace d'exclusion, homogène, uniforme, rigoureusement limité, et cet espace social de l'assistance que le XVIII^e^ siècle vient de fragmenter, de rendre polymorphe, en le segmentant selon les formes psychologiques et morales du dévouement.

Mais ce nouvel espace n'est pas adapté aux problèmes propres à la folie. Si on prescrivait aux pauvres valides l'obligation de travailler, si on confiait aux familles le soin des malades, il n'était pas question de laisser les fous se mêler à la société. Tout au plus pouvait-on essayer de les maintenir dans l'espace familial, en interdisant aux particuliers de laisser les fous dangereux de leur entourage circuler librement. Mais la protection n'est alors assurée que d'un côté, et d'une manière bien fragile. Autant la société bourgeoise se sent innocente devant la misère, autant elle reconnaît sa responsabilité devant la folie, et sent qu'elle doit en protéger l'homme privé. À l'époque où maladie et pauvreté devenaient pour la première fois dans le monde chrétien *choses privées*, n'appartenant qu'à la sphère des individus ou des familles, la folie, par le fait même, requiert un *statut public* et la définition d'un espace de confinement qui garantisse la société de ses périls.

La nature de ce confinement, rien encore ne la détermine. On ne sait pas si elle sera plus proche de la correction ou de l'hospitalité. Une seule chose, pour l'instant, est certaine : c'est que le fou, au moment où l'internement s'effondre, restituant les correctionnaires à la liberté et les misérables à leur famille, se trouve dans la même situation que les prisonniers prévenus ou condamnés, et les pauvres ou les malades qui n'ont pas de famille. Dans son rapport, La

Rochefoucauld-Liancourt fait valoir que les secours à domicile pourraient s'appliquer à la grande majorité des personnes hospitalisées à Paris. « Sur près de 11 000 pauvres, ce mode de secours pourrait avoir lieu pour près de 8 000, c'est-à-dire pour les enfants et personnes des deux sexes, qui ne sont pas *prisonniers, insensés ou sans famille*[16]. » Faut-il donc traiter les fous comme d'autres prisonniers, et les placer dans une structure carcéraire, ou les traiter comme des malades hors de la situation familiale et constituer autour d'eux une quasi-famille ? Nous verrons précisément comment Tuke et Pinel ont fait l'un et l'autre en définissant l'archétype de l'asile moderne.

Mais la fonction commune et la forme mixte de ces deux types de confinement ne sont pas encore découvertes. Au moment où va commencer la Révolution, deux séries de projets s'affrontent : les uns cherchant à faire revivre sous de nouvelles formes — dans une sorte de pureté géométrique, de rationalité presque délirante — les vieilles fonctions de l'internement, à l'usage essentiel de la folie et du crime ; les autres s'efforçant au contraire de définir un statut hospitalier de la folie qui se substituera à la famille défaillante. Ce n'est pas la lutte de la philanthropie et de la barbarie, des traditions contre l'humanisme nouveau. Ce sont les tâtonnements malaisés vers une définition de la folie que toute une société cherche à exorciser à nouveau, à l'époque où ses vieux compagnons — pauvreté, libertinage, maladie — sont retombés dans le domaine privé. Dans un espace social entièrement restructuré, la folie doit retrouver une place.

On a beaucoup rêvé, à l'époque même où l'internement perdait son sens, de maisons de correction idéales, fonctionnant sans obstacles ni inconvénients, dans une perfection silencieuse, de Bicêtres oniriques où tous les mécanismes de la correction pourraient jouer à l'état pur ; là tout ne serait qu'ordre et châtiment, mesure exacte des peines, pyramide organisée des travaux et des punitions — le meilleur possible de tous les mondes du mal. Et ces forteresses idéales, on rêve qu'elles soient sans contact avec le monde réel : entièrement

fermées sur elles-mêmes, elles vivraient des seules ressources du mal, dans une suffisance qui prévient la contagion et dissipe les terreurs. Elles formeraient, dans leur microcosme indépendant, une image inversée de la société : vice, contrainte et châtiment reflétant ainsi comme en miroir la vertu, la liberté et les récompenses qui font le bonheur des hommes.

Brissot trace, par exemple, le plan d'une maison de correction parfaite, selon la rigueur d'une géométrie qui est à la fois architecturale et morale. Tout fragment d'espace prend les valeurs symboliques d'un enfer social méticuleux. Deux des côtés d'un bâtiment, qui doit être carré, seront réservés au mal sous ses formes atténuées : les femmes et les enfants d'une part, les débiteurs de l'autre ; on leur accordera « des lits et une nourriture passables ». On exposera leur chambre au soleil et à la douceur du climat. Du côté du froid et du vent, on placera « les gens accusés du crime capital », et avec eux les libertins, les agités et tous les insensés « perturbateurs du repos public ». Les deux premières classes de correctionnaires feront quelques besognes utiles au bien public. Aux deux dernières, on réservera ces travaux indispensables qui nuisent à la santé, et que trop souvent les honnêtes gens sont obligés de pratiquer. « Les ouvrages seront proportionnés à la force ou à la délicatesse, à la nature des crimes, etc. Ainsi les vagabonds, les libertins, les scélérats seront occupés à scier les pierres, polir le marbre, broyer des couleurs, et aux manipulations chimiques où la vie des honnêtes citoyens est ordinairement en danger. » Dans cette merveilleuse économie, le travail acquiert une double efficacité : il produit en détruisant — l'ouvrage nécessaire à la société naissant de la mort même de l'ouvrier qui lui est indésirable. La vie inquiète et dangereuse de l'homme est passée dans la docilité de l'objet. Toutes les irrégularités de ces existences insensées se sont égalisées finalement en cette surface polie du marbre. Les thèmes classiques de l'internement atteignent ici une perfection paroxystique : l'interné est exclu jusqu'à la mort, mais chaque pas qu'il fait jusqu'à cette mort,

devient, dans une réversibilité sans résidu, utile au bonheur de la société dont il est banni[17].

Quand la Révolution commence, de pareils rêves ne sont pas encore dissipés. Celui de Musquinet relève d'une géométrie assez semblable ; mais la méticulosité des symboles y est plus riche encore. Forteresse à quatre côtés ; chacun des bâtiments à son tour a quatre étages, formant une pyramide de travail. Pyramide architecturale : en bas, métiers à carder et à tisser ; au sommet, « on pratiquera une plate-forme qui servira d'emplacement pour ourdir les chaînes, avant de mettre les pièces sur le métier[18] ». Pyramide sociale : les internés sont groupés en bataillons de 12 individus, sous la direction d'un contremaître. Des surveillants contrôlent leur travail. Un directeur préside l'ensemble. Hiérarchie enfin des mérites, qui culmine vers la libération ; chaque semaine, le plus zélé des travailleurs « recevra de M. le président un prix d'un écu de six livres, et celui qui aura remporté trois fois le prix aura gagné sa liberté[19] ». Voilà pour le domaine du travail et de l'intérêt ; l'équilibre est obtenu au plus juste : le travail de l'interné est valeur marchande pour l'administration, et, pour le prisonnier, valeur d'achat de la liberté ; un seul produit et deux systèmes de gains. Mais il y a aussi le monde de la moralité, symbolisé par la chapelle qui doit se trouver au centre du carré formé par les bâtiments. Hommes et femmes devront assister à la messe tous les dimanches, et rester attentifs au sermon « qui aura toujours pour objet de leur faire naître tout le repentir qu'ils doivent avoir de leur vie passée, de leur faire comprendre combien le libertinage et l'oisiveté rendent les hommes malheureux, même dans cette vie..., et leur faire prendre une ferme résolution de tenir une meilleure conduite à l'avenir[20] ». Un prisonnier, qui a déjà gagné des prix, qui n'est plus qu'à une étape ou deux de sa liberté, s'il vient à troubler la messe, ou s'il se montre « déréglé dans ses mœurs » perd aussitôt le bénéfice qu'il a acquis. La liberté n'a pas seulement un prix marchand ; elle a une valeur morale, et elle doit s'acquérir aussi par la vertu. Le prisonnier est donc placé au

point de croisement de deux ensembles : l'un purement économique, constitué par le travail, son produit, et ses gratifications ; l'autre purement moral constitué par la vertu, la surveillance et les récompenses. Quand l'un et l'autre viennent à coïncider, dans un travail parfait qui est en même temps pure moralité, l'interné est libre. La maison de correction elle-même, ce Bicêtre parfait, se trouve avoir une double justification : pour le monde extérieur, il n'est que bénéfice — ce travail non rémunéré, Musquinet l'estime précisément à 500 000 livres par an pour 400 ouvriers ; et pour le monde intérieur qu'il renferme, il est une gigantesque purification morale : « Il n'y a point d'homme si corrompu qu'on puisse le supposer qui soit incorrigible ; il ne s'agit que de lui faire connaître ses véritables intérêts, et ne jamais l'abrutir par des punitions insupportables et toujours au-dessus de la faiblesse humaine[21]. »

Nous touchons là aux formes extrêmes du mythe de l'internement. Il s'épure dans un schéma complexe, où toutes ses intentions transparaissent. Il devient, en toute naïveté, ce qu'il était déjà obscurément : contrôle moral pour les internés, profit économique pour les autres ; et le produit du travail qui s'y accomplit se décompose en toute rigueur : d'un côté le bénéfice, qui revient tout entier à l'administration, et par là à la société, de l'autre la gratification, qui revient au travailleur sous forme de certificats de moralité. Sorte de vérité caricaturale et qui ne désigne pas seulement ce que voulait être l'asile, mais le style dans lequel toute une forme de la conscience bourgeoise établissait les rapports entre le travail, le profit et la vertu. C'est le point où l'histoire de la folie bascule dans les mythes où se sont exprimées à la fois la raison et la déraison[22].

Avec ce rêve d'un labeur effectué tout entier dans le dépouillement de la moralité, avec cet autre songe d'un travail qui rejoint sa positivité dans la mort de celui qui l'accomplit, l'internement atteint une vérité excessive. De tels projets ne sont plus dominés que par une surabondance de significations psychologiques et sociales, par tout un système de symboles moraux où la folie

se trouve nivelée ; elle n'est plus alors que désordre, irrégularité, faute obscure — un dérangement dans l'homme qui trouble l'État et contredit la morale. Au moment où la société bourgeoise perçoit l'inutilité de l'internement, et laisse échapper cette unité d'évidence qui rendait la déraison sensible à l'âge classique, elle se prend à rêver d'un travail pur — pour elle, tout profit, pour les autres, seulement mort et soumission morale — où tout ce qu'il y a d'étranger en l'homme serait étouffé et réduit au silence.

*

Dans ces songeries, l'internement s'exténue. Il devient forme pure, s'installe aisément dans le réseau des utilités sociales, se révèle indéfiniment fécond. Vain travail que toutes ces élaborations mythiques, qui reprennent dans une géométrie fantastique les thèmes d'un internement déjà condamné. Et pourtant, en purifiant l'espace de l'internement de toutes ses contradictions réelles, en le rendant assimilable, au moins dans l'imaginaire, aux exigences de la société, il tentait de substituer à sa seule valeur d'exclusion, une signification positive. Cette région, qui avait formé comme une zone négative aux limites de l'État, cherchait à devenir un milieu plein, où la société pût se reconnaître et mettre en circulation ses propres valeurs. Dans cette mesure, les rêves de Brissot ou de Musquinet sont de complicité avec d'autres projets auxquels leur sérieux, leurs soucis philanthropiques, les premières préoccupations médicales semblent donner un sens tout opposé.

Bien qu'ils leur soient contemporains, ces projets sont de style très différent. Là régnait l'abstraction d'un internement pris dans ses formes les plus générales, sans référence à l'interné — qui en était plutôt l'occasion et le matériel que la raison d'être. Ici au contraire, ce qu'il peut y avoir de particulier aux internés et surtout ce visage singulier que la folie a pris au XVIII^e^ siècle à mesure que l'internement perdait ses structures essentielles s'y trouvent exaltés. L'aliénation y est traitée pour elle-même, non pas tellement comme l'un des cas

d'internement nécessaire, mais comme un problème, en soi et pour soi, où l'internement prend figure seulement de solution. C'est la première fois que se trouvent confrontées systématiquement la folie internée et la folie soignée, la folie rapportée à la déraison et la folie rapportée à la maladie ; bref, le premier moment de cette confusion, ou de cette synthèse (comme on voudra l'appeler) qui constitue l'aliénation mentale au sens moderne du mot.

En 1785, paraît, sous la double signature de Doublet et de Colombier, une *Instruction imprimée par ordre et aux frais du gouvernement sur la manière de gouverner et de traiter les insensés.* Le fou y est situé, en pleine ambiguïté, à mi-chemin d'une assistance qu'on s'efforce de réajuster et d'un internement en train de disparaître. Ce texte n'a valeur ni de découverte, ni de conversion dans la manière de traiter la folie. Il désigne plutôt des compromis, des mesures cherchées, des équilibres. Toutes les hésitations des législateurs révolutionnaires s'y trouvent déjà présagées.

D'un côté, l'assistance, comme manifestation d'une pitié naturelle, est exigée par les fous, au même titre que tous ceux qui ne peuvent subvenir à leurs propres besoins : « C'est aux êtres les plus faibles et les plus malheureux que la société doit la protection la plus marquée et le plus de soins ; aussi les enfants et les insensés ont-ils toujours été l'objet de la sollicitude publique. » Pourtant, la compassion qu'on éprouve naturellement pour les enfants est attirance positive ; avec les fous, la pitié est aussitôt compensée, effacée même par l'horreur qu'on éprouve pour cette existence étrangère vouée à ses violences et à ses fureurs : « On est pour ainsi dire porté à les fuir pour éviter le spectacle déchirant des marques hideuses, qu'ils portent sur leur figure et sur leur corps, de l'oubli de leur raison ; et d'ailleurs la crainte de leur violence éloigne d'eux tous ceux qui ne sont pas obligés de les soutenir. » Il faut donc trouver une voie moyenne entre le devoir d'assistance que prescrit une pitié abstraite, et les craintes légitimes que suscite une épouvante réellement éprouvée ; ce sera tout naturellement une assistance *intra muros,* un secours apporté au terme de cette

distance que prescrit l'horreur, une pitié qui se déploiera dans l'espace ménagé depuis plus d'un siècle par l'internement et laissé vide par lui. Par le fait même l'exclusion des fous prendra un autre sens : elle ne marquera plus la grande césure de la raison et de la déraison, aux limites ultimes de la société ; mais à l'intérieur même du groupe, elle dessinera comme une ligne de compromis entre des sentiments et des devoirs — entre la pitié et l'horreur, entre l'assistance et la sécurité. Plus jamais elle n'aura cette valeur de limite absolue qu'elle avait héritée peut-être de vieilles hantises, et qu'elle avait confirmée, dans les craintes sourdes des hommes, en réoccupant d'une manière presque géographique la place de la lèpre. Elle doit être maintenant plutôt mesure que limite ; et c'est l'évidence de cette signification nouvelle qui rend si critiquables les « asiles français, inspirés par la loi romaine » ; ils ne soulagent en effet « que la crainte publique et ils ne peuvent satisfaire la pitié qui réclame non seulement la sûreté, mais encore des soins et des traitements qui sont souvent négligés et au défaut desquels la démence des uns est perpétuelle alors qu'on pourrait la guérir et celle des autres augmentée alors qu'on pourrait la diminuer ».

Mais cette forme nouvelle d'internement doit être mesure également en cet autre sens qu'il faut y concilier les possibilités de la richesse et les exigences de la pauvreté ; car les riches — et c'est bien là l'idéal de l'assistance chez les disciples de Turgot — « se font une loi de traiter avec soin, dans leur domicile, leurs parents attaqués de folie », et en cas d'insuccès les font « surveiller par des gens de confiance ». Mais les pauvres n'ont « ni les ressources nécessaires pour contenir les insensés, ni la faculté de les soigner et de faire traiter les malades ». Il faut donc établir, sur le modèle que propose la richesse, un secours qui soit à la disposition des pauvres — à la fois surveillance et soins aussi vigilants que dans les familles, mais gratuité complète pour qui en bénéficie ; pour ce faire, Colombier prescrit qu'on établisse « un département uniquement destiné pour

les pauvres insensés dans chaque dépôt de mendicité et que l'on se propose d'y traiter indistinctement tous les genres de folie ».

Toutefois le plus décisif du texte, c'est la recherche, encore hésitante, d'un équilibre entre l'exclusion pure et simple des fous et les soins médicaux qu'on leur donne dans la mesure où l'on les considère comme des malades. Enfermer les fous, c'est essentiellement prémunir la société contre le péril qu'ils représentent : « Mille exemples ont prouvé ce danger, et les papiers publics nous l'ont démontré, il y a peu de temps, en nous faisant l'histoire d'un maniaque qui après avoir égorgé sa femme et ses enfants s'est endormi avec tranquillité sur les victimes sanglantes de sa frénésie. » Donc, premier point, enfermer les déments que lés familles pauvres ne sont pas capables de faire surveiller. Mais aussi leur laisser le bénéfice des soins qu'ils pourraient recevoir soit chez des médecins s'ils étaient plus fortunés, soit dans des hôpitaux, si on ne les enfermait pas sur-le-champ. Doublet donne le détail des cures qu'il faut appliquer aux différentes maladies de l'esprit — préceptes qui résument avec exactitude les soins traditionnellement donnés au XVIII[e] siècle[23].

Toutefois, le raccord entre l'internement et les soins n'est ici que de l'ordre temporel. Ils ne coïncident pas exactement, ils se succèdent : on soignera pendant la courte période où la maladie est considérée comme curable ; aussitôt après, l'internement reprendra sa seule fonction d'exclusion. En un sens, l'instruction de 1785 ne fait que reprendre et systématiser les habitudes de l'hospitalité et de l'internement ; mais l'essentiel, c'est qu'elle les additionne dans une même forme institutionnelle et que les soins soient administrés là même où on prescrit l'exclusion. Jadis on soignait à l'Hôtel-Dieu, on enfermait à Bicêtre. On projette maintenant une forme de renfermement dans laquelle la fonction médicale et la fonction d'exclusion joueront tour à tour, mais à l'intérieur d'une structure unique. Protection de la société contre le fou dans un espace de bannissement qui désigne la folie comme aliénation irrémissible — et protection contre la maladie dans un espace de récupération

où la folie est considérée, de droit au moins, comme transitoire : ces deux types de mesures, qui recouvrent deux formes d'expérience jusqu'ici hétérogènes, vont se superposer sans se confondre encore.

On a voulu faire du texte de Doublet et de Colombier la première grande étape vers la constitution de l'asile moderne[24]. Mais leur *Instruction* a beau rapprocher le plus possible du monde de l'internement, et jusqu'à les y faire pénétrer, les techniques médicales et pharmaceutiques, le pas essentiel n'est toujours pas franchi. Et il ne le sera que du jour où l'espace d'internement, adapté et réservé à la folie, révélera des valeurs propres, qui, sans addition extérieure mais par un pouvoir autochtone, sont en elles-mêmes capables de résoudre la folie, c'est-à-dire du jour où l'internement sera devenu la médication essentielle, où le geste négatif d'exclusion sera en même temps, par son seul sens et par ses vertus intrinsèques, ouverture sur le monde positif de la guérison. Il ne s'agit pas de doubler l'internement de pratiques qui lui étaient étrangères, mais en l'aménageant, en forçant une vérité qu'il cachait, en tendant tous les fils qui se croisaient en lui obscurément, de lui donner valeur médicale dans le mouvement qui ramène la folie à la raison. Faire d'un espace qui n'était que partage social, le domaine dialectique où le fou et le non-fou vont échanger leurs secrètes vérités.

Ce pas, il est franchi par Tenon et par Cabanis. On trouve encore chez Tenon, la vieille idée que l'internement des fous ne peut être décrété de manière définitive que si les soins médicaux ont échoué : « Ce n'est qu'après avoir épuisé toutes les ressources possibles qu'il est permis de consentir à la nécessité fâcheuse d'enlever à un citoyen sa liberté[25]. » Mais déjà l'internement n'est plus, d'une manière rigoureusement négative, abolition totale et absolue de la liberté. Il doit être plutôt liberté restreinte et organisée. S'il est destiné à éviter tous les contacts avec le monde raisonnable — et en ce sens il reste toujours clôture — il doit ouvrir, vers l'intérieur, sur l'espace vide où la folie est laissée libre de s'exprimer : non pour qu'elle soit abandonnée à sa rage aveugle,

mais *pour* qu'on lui laisse une possibilité de satisfaction, une chance d'apaisement que la contrainte ininterrompue ne peut lui permettre : « Le premier remède est d'offrir au fou une certaine liberté, de façon qu'il puisse se livrer mesurément aux impulsions que la nature lui commande[26]. » Sans chercher à la maîtriser tout à fait, l'internement fonctionne plutôt comme s'il devait laisser à la folie un recul, grâce auquel elle puisse être elle-même, et apparaître dans une liberté dépouillée de toutes les réactions secondaires — violence, rage, fureur, désespoir — que ne manque pas de provoquer une oppression constante. L'âge classique, au moins dans certains de ses mythes, avait assimilé la liberté du fou aux formes les plus agressives de l'animalité : ce qui apparentait le dément à la bête, c'était la prédation. Apparaît maintenant le thème qu'il peut y avoir chez le fou une animalité douce, qui ne détruit pas par la violence sa vérité humaine, mais laisse venir à jour un secret de nature, un fonds oublié, toujours familier pourtant, qui approche l'insensé de l'animal domestique et de l'enfant. La folie n'est plus perversion absolue dans la contre-nature, mais invasion d'une nature toute voisine. Et aux yeux de Tenon l'idéal des pratiques d'internement, c'est bien celle qui est en usage à Saint-Luke, où le fou « abandonné à lui-même, sort s'il veut de sa loge, parcourt la galerie, ou se porte à un promenoir sablé qui est en plein air. Forcé de s'agiter, il lui en fallait de couverts et de découverts pour qu'il pût en tout temps céder à l'impulsion qui le maîtrise[27] ». L'internement doit donc être espace de vérité tout autant qu'espace de contrainte, et ne doit être celui-ci que pour être celui-là. Pour la première fois, se formule cette idée qui pèse d'un tel poids sur toute l'histoire de la psychiatrie jusqu'à la libération psychanalytique : que la folie internée trouve dans cette contrainte, dans cette vacuité close, dans ce « milieu », l'élément privilégié dans lequel pourront affleurer les formes essentielles de sa vérité.

Relativement libre et abandonnée aux paroxysmes de sa vérité, la folie ne risque-t-elle pas de se renforcer elle-même, et d'obéir à une sorte d'accélération

constante ? Ni Tenon, ni Cabanis ne le croient. Ils supposent au contraire que cette semi-liberté, cette liberté en cage aura valeur thérapeutique. C'est que, pour eux comme pour tous les médecins du XVIII^e siècle, l'imagination, parce qu'elle participe du corps et de l'âme et parce qu'elle est le lieu de naissance de l'erreur, est toujours responsable de toutes les maladies de l'esprit. Mais plus l'homme est contraint, plus son imagination vagabonde ; plus strictes sont les règles auxquelles est soumis son corps, plus déréglés ses rêves et ses images. Si bien que la liberté lie mieux l'imagination que les chaînes, puisqu'elle confronte sans cesse l'imagination au réel, et qu'elle enfouit les songes les plus étranges dans les gestes familiers. L'imagination rentre en silence dans le vagabondage de la liberté. Et Tenon loue fort la prévoyance des administrateurs de Saint-Luke, où « le fou en général est mis en liberté durant le jour : cette liberté pour qui ne connaît pas le frein de la raison est déjà un remède qui prévient le soulagement d'une imagination égarée ou perdue[28] ». De lui-même, et sans être autre chose que cette liberté recluse, l'internement est donc un agent de guérison ; il est médical, non pas tellement en raison des soins qu'on apporte, mais par le jeu même de l'imagination, de la liberté, du silence, des limites, par le mouvement qui les organise spontanément et ramène l'erreur à la vérité, la folie à la raison. La liberté internée guérit par elle-même, comme bientôt le langage libéré dans la psychanalyse ; mais par un mouvement qui est exactement inverse : non pas en permettant aux fantasmes de prendre corps dans les mots et de s'échanger en eux, mais en les contraignant au contraire à s'effacer devant le silence insistant et pesamment réel des choses.

Le pas essentiel est franchi : l'internement a pris ses lettres de noblesse médicale ; il est devenu lieu de guérison ; non plus ce en quoi la folie veillait et se conservait obscurément jusqu'à la mort, mais ce en quoi, par une sorte de mécanisme autochtone, elle est censée se supprimer d'elle-même.

L'important, c'est que cette transformation de la maison d'internement en asile ne s'est pas faite par l'introduction progressive de la médecine — sorte

d'invasion venant de l'extérieur —, mais par une restructuration interne de cet espace auquel l'âge classique n'avait donné d'autres fonctions que celles d'exclusion et de correction. L'altération progressive de ses significations sociales, la critique politique de la répression et la critique économique de l'assistance, l'appropriation de tout le champ de l'internement par la folie, alors que toutes les autres figures de la déraison en ont été peu à peu libérées, c'est tout cela qui a fait de l'internement un lieu doublement privilégié pour la folie : le lieu de sa vérité et le lieu de son abolition. Et dans cette mesure, il devient réellement sa destination ; entre eux le lien sera désormais nécessaire. Et les fonctions qui pouvaient sembler les plus contradictoires — protection contre les périls provoqués par les insensés, et guérison des maladies — ces fonctions trouvent finalement comme une soudaine harmonie : puisque c'est dans l'espace fermé mais vide de l'internement que la folie formule sa vérité et libère sa nature, d'un coup et par la seule opération de l'internement, le danger public sera conjuré, et les signes de la maladie effacés.

L'espace de l'internement ainsi habité par des valeurs nouvelles et tout un mouvement qui lui était inconnu, c'est alors, et alors seulement que la médecine pourra prendre possession de l'asile, et ramener à soi toutes les expériences de la folie. Ce n'est pas la pensée médicale qui a forcé les portes de l'internement ; si les médecins règnent aujourd'hui à l'asile, ce n'est pas par un droit de conquête, grâce à la force vive de leur philanthropie ou leur souci d'objectivité scientifique. C'est parce que l'internement lui-même a pris peu à peu valeur thérapeutique, et ceci par le réajustement de tous les gestes sociaux ou politiques, de tous les rites, imaginaires ou moraux, qui depuis plus d'un siècle avaient conjuré la folie et la déraison.

*

L'internement change de figure. Mais dans le complexe qu'elle forme avec lui et où le partage n'est jamais possible en toute rigueur, la folie à son tour

s'altère. Elle noue, avec cette semi-liberté qu'on lui offre, non sans la mesurer, avec le temps dans lequel elle s'écoule, avec les regards enfin qui la surveillent et la cernent, des rapports nouveaux. Elle fait corps nécessairement avec ce monde clos, qui est à la fois pour elle sa *vérité* et son *séjour.* Par une récurrence, qui n'est étrange que si on présuppose la folie aux pratiques qui la désignent et la concernent, sa situation lui devient nature ; ses contraintes prennent le sens du déterminisme, et le langage qui la fixe prend la voix d'une vérité qui parlerait d'elle-même.

Le génie de Cabanis, et les textes qu'il a écrits en 1791[29], se situent en ce moment décisif, et équivoque à la fois, où la perspective bascule : ce qui était réforme sociale de l'internement, devient fidélité aux vérités profondes de la folie ; et la *manière dont on aliène le fou* se laisse oublier pour réapparaître comme *nature de l'aliénation.* L'internement est en train de s'ordonner aux formes qu'il a fait naître.

Le problème de la folie n'est plus envisagé du point de vue de la raison ou de l'ordre, mais du point de vue du droit de l'individu libre ; aucune coercition, aucune charité même ne peuvent les entamer. « C'est à la liberté, c'est à la sûreté des personnes qu'il faut pourvoir avant tout ; en exerçant la bienfaisance, il ne faut pas violer les règles de la justice. » Liberté et raison ont les mêmes limites. Lorsque la raison est atteinte, la liberté peut être contrainte ; encore faut-il que cette atteinte de la raison soit précisément une de celles qui menacent l'existence du sujet ou la liberté des autres : « Quand les hommes jouissent de leurs facultés rationnelles, c'est-à-dire tant qu'elles ne sont point 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[30]. » Ainsi se prépare une définition de la folie à partir des rapports que la liberté peut entretenir avec elle-même. Les vieilles conceptions juridiques qui délivraient le fou de sa responsabilité pénale, et le privaient de ses droits civils,

ne formaient pas une psychologie de la folie ; cette suspension de la liberté n'était que l'ordre des conséquences juridiques. Mais avec Cabanis, la liberté est devenue pour l'homme une nature ; ce qui en empêche légitimement l'usage doit nécessairement avoir altéré les formes naturelles qu'elle prend en l'homme. L'internement du fou ne doit plus être alors que la sanction d'un état de fait, la traduction, en termes juridiques, d'une abolition de la liberté déjà acquise au niveau psychologique. Et par cette récurrence du droit à la nature, se trouve fondée la grande ambiguïté qui fait tant hésiter la pensée contemporaine à propos de la folie : si l'irresponsabilité s'identifie à l'absence de liberté, il n'y a pas de déterminisme psychologique qui ne puisse innocenter, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de vérité pour la psychologie qui ne soit en même temps aliénation pour l'homme.

La disparition de la liberté, de conséquence qu'elle était, devient fondement, secret, essence de la folie. Et c'est cette essence qui doit prescrire ce qu'il faut imposer de restriction à la liberté matérielle des insensés. Un contrôle s'impose qui devra interroger la folie sur elle-même, et pour lequel on convoquera confusément — tant cette disparition de la liberté reste encore ambiguë — magistrats, juristes, médecins, et tout simplement hommes d'expérience : « Voilà pourquoi les lieux où les fous sont retenus doivent être sans cesse soumis à l'inspection des différentes magistratures, et à la surveillance spéciale de la police. » Lorsqu'un fou est amené dans un lieu de détention, « sans perdre de temps on l'observera sous tous les rapports, on le fera observer par des officiers de santé, on le fera surveiller par les gens de service les plus intelligents et les plus habitués à observer la folie dans toutes ses variétés[31] ». L'internement devra jouer comme une sorte de mesure permanente de la folie, se réajuster sans arrêt à sa vérité changeante, ne contraindre, que là et dans la limite où la liberté s'aliène : « L'humanité, la justice et la bonne médecine ordonnent de ne renfermer que les fous qui peuvent nuire véritablement à autrui ; de ne resserrer dans les liens que ceux qui, sans cela, se nuiraient à eux-mêmes. » La

justice qui régnera à l'asile ne sera plus celle de la punition, mais celle de la vérité : une certaine exactitude dans l'usage des libertés et des restrictions, une conformité aussi rigoureuse que possible de la contrainte à l'aliénation de la liberté. Et la forme concrète de cette justice, son symbole visible, se trouvent, non plus dans la chaîne — restriction absolue et punitive, qui « meurtrit toujours les parties qu'elle presse » — mais dans ce qui allait devenir la fameuse camisole, ce « gilet étroit de coutil ou de toile forte qui serre et contient les bras[32] », et qui doit gêner d'autant plus que les mouvements qu'on fait deviennent plus violents. Il ne faut pas concevoir la camisole comme l'humanisation des chaînes, et un progrès vers le « self-restraint ». Il y a toute une déduction conceptuelle du gilet de force[33] qui montre que dans la folie on ne fait plus l'expérience d'un affrontement absolu de la raison et de la déraison, mais celle d'un jeu toujours relatif, toujours mobile, de la liberté et de ses limites.

Le projet de règlement qui fait suite au *Rapport adressé au Département de Paris* propose l'application dans le détail des principales idées que le texte de Cabanis développe : « L'admission des fous ou des insensés dans les établissements qui leur sont ou leur seront destinés dans toute l'étendue du Département de Paris, se fera sur un rapport de médecin et chirurgien légalement reconnus, signé par deux témoins, parents, amis ou voisins, et certifié par un juge de paix de la section ou du canton. » Mais le rapport donne une interprétation plus large du règlement : la prééminence même du médecin, dans la détermination de la folie, y est clairement contrôlée, et au nom justement d'une expérience asilaire considérée comme plus proche de la vérité à la fois parce qu'elle repose sur des cas plus nombreux, et parce qu'elle laisse en quelque sorte la folie parler plus librement d'elle-même. « Supposons donc qu'un fou soit conduit dans un hôpital... Le malade arrive, conduit par sa famille, des voisins, des amis ou des personnes charitables. Ces personnes attestent qu'il est véritablement fou ; elles *sont* ou *ne sont pas* munies de

certificats de médecins. Les apparences confirment ou semblent contredire leur récit. Quelque opinion qu'on puisse avoir alors sur l'état du malade, si d'ailleurs les preuves de la pauvreté sont authentiques, il faut le recevoir provisoirement. » Alors doit suivre une longue observation faite aussi bien par « les gens de service » que par « les officiers de santé ». C'est là, dans le privilège de l'internement et sous le regard d'une observation purifiée par lui, que le partage se fait : si le sujet donne des signes manifestes de folie « tout doute s'évanouit. On peut le retenir sans scrupule, on doit le soigner, le mettre à l'abri de ses propres erreurs et continuer courageusement l'usage des remèdes indiqués. Si au contraire après le temps jugé convenable, on ne découvre aucun symptôme de folie, si des perquisitions faites avec prudence n'apprennent rien qui laisse soupçonner que ce temps de calme n'a été qu'un intervalle lucide ; enfin si le malade demande à sortir de l'hôpital, ce serait un crime de le retenir de force. Il faut sans retard le rendre à lui-même et à la société ». Le certificat médical à l'entrée de l'asile n'apporte donc qu'une garantie douteuse. Le critère définitif et qu'on ne peut mettre en doute, c'est à l'internement de le fournir : la folie y apparaît filtrée de tout ce qui a pu faire illusion, et offerte à un regard absolument neutre ; car ce n'est plus l'intérêt de la famille qui parle, ni le pouvoir et son arbitraire, ni les préjugés de la médecine ; mais l'internement qui prononce de lui-même, et dans le vocabulaire qui lui est propre : c'est-à-dire dans ces termes de liberté ou de contrainte qui touchent le plus profondément à l'essence de la folie. Les gardiens qui veillent aux limites de l'internement, ce sont ceux-là maintenant qui détiennent la possibilité d'une connaissance positive de la folie.

Et Cabanis en arrive par là à la curieuse idée (la plus nouvelle sans doute), d'un « journal d'asile ». Dans l'internement classique, la déraison était, au sens strict, réduite au silence. De tout ce qu'elle a été pendant si longtemps, nous ne savons rien, sauf quelques signes énigmatiques qui la désignent sur les registres des maisons d'internement : ses figures concrètes, son langage, et le

foisonnement de ces existences délirantes, tout cela est sans doute perdu pour nous. Alors la folie était sans mémoire, et l'internement formait le sceau de cet oubli. Désormais, il est au contraire ce en quoi la folie formule sa vérité ; il doit en marquer à chaque instant les mesures, et c'est en lui qu'elle se totalisera, venant ainsi au point de décision : « Il sera tenu un journal où le tableau de chaque maladie, les effets des remèdes, les ouvertures des cadavres, se trouveront consignés avec une scrupuleuse exactitude. Tous les individus de la section y seront nominativement inscrits, au moyen de quoi l'administration pourra se faire rendre compte nominativement de leur état, semaine par semaine, ou même jour par jour, si elle le juge nécessaire. » La folie gagne ainsi des régions de la vérité que la déraison n'avait jamais atteintes : elle s'insère dans le temps, échappe à l'accident pur par lequel on signalait jadis ses différents épisodes, pour prendre figure autonome dans l'histoire. Son passé et son évolution font partie de sa vérité — et ce qui la révèle, ce n'est plus justement cette rupture toujours instantanée avec la vérité à laquelle on reconnaissait la déraison. Il y a un temps de la folie qui est celui du calendrier, non le calendrier rythmique des saisons qui l'apparente aux forces obscures du monde, mais celui, quotidien, des hommes, dans lequel on fait le compte de l'histoire.

Déployée par l'internement dans sa vérité, installée dans le temps des chroniques et de l'histoire, dépouillée de tout ce qui pouvait rendre irréductible la présence profonde de la déraison, la folie, ainsi désarmée, peut rentrer sans péril dans le jeu des échanges. Elle devient communicable, mais sous la forme neutralisée d'une objectivité offerte. Elle peut reprendre une existence publique — non pas sous cette forme qui faisait scandale, contestant d'un coup et sans recours tout ce qu'il y a de plus essentiel en l'homme et de plus vrai dans la vérité — mais sous la forme d'un objet calme, mis à distance sans que rien en lui ne se dérobe, ouvert sans réticence sur des secrets qui ne troublent pas, mais enseignent. « L'administration pensera sans doute que le

résultat de ce journal et ses détails les plus précieux appartiennent à ce même public qui en aura fourni les déplorables matériaux. Sans doute, elle en ordonnera l'impression et pour peu que le rédacteur y porte de philosophie et de connaissances médicales, ce recueil offrant d'année en année de nouveaux faits, de nouvelles observations, des expériences nouvelles et vraies, deviendra pour la science physique et morale de l'homme, une immense source de richesses[34]. »

Voilà la folie offerte aux regards. Elle l'était déjà dans l'internement classique, lorsqu'elle donnait le spectacle de son animalité ; mais le regard qu'on portait sur elle était alors un regard fasciné, en ce sens que l'homme contemplait dans cette figure si étrangère une bestialité qui était la sienne propre, et qu'il reconnaissait d'une manière confuse comme indéfiniment proche et indéfiniment éloignée, cette existence qu'une monstruosité en délire rendait inhumaine et plaçait au plus lointain du monde, c'était secrètement celle qu'il éprouvait en lui-même. Le regard qui se porte maintenant sur la folie n'est pas chargé de tant de complicités ; il est dirigé vers un objet, qu'il atteint par le seul intermédiaire d'une vérité discursive déjà formulée ; le fou ne lui apparaît que décanté par l'abstraction de la folie. Et s'il y a quelque chose dans ce spectacle qui concerne l'individu raisonnable, ce n'est pas dans la mesure où la folie peut contester pour lui l'homme tout entier, mais dans la mesure où elle peut apporter quelque chose à ce que l'on sait de l'homme. Elle ne doit plus s'inscrire dans la négativité de l'existence, comme l'une de ses figures les plus abruptes, mais prendre place progressivement dans la positivité des choses connues.

Dans ce regard nouveau, où les compromissions sont conjurées, la barrière des grilles, elle aussi, est abolie. Le fou et le non-fou sont, à visage découvert, en présence l'un de l'autre. Entre eux, plus de distance, sauf celle que mesure immédiatement le regard. Mais pour être imperceptible, elle n'est sans doute que plus infranchissable ; la liberté acquise dans l'internement, la possibilité d'y

prendre une vérité et un langage, ne sont en fait pour la folie que l'autre côté d'un mouvement qui lui donne un statut dans la connaissance : sous le regard qui l'enveloppe maintenant, elle se dépouille de tous les prestiges qui en faisaient récemment encore une figure conjurée dès qu'aperçue ; elle devient forme regardée, chose investie par le langage, réalité qu'on connaît ; elle devient objet. Et si le nouvel espace de l'internement rapproche, au point de les réunir en un séjour mixte, la folie et la raison, il établit entre elles une distance bien plus redoutable, un déséquilibre qui ne pourra plus être renversé ; aussi libre que soit la folie dans le monde que lui aménage l'homme raisonnable, aussi proche qu'elle soit de son esprit et de son cœur, elle ne sera jamais pour lui qu'un objet. Non plus l'envers toujours imminent de son existence, mais un événement possible dans l'enchaînement des choses. Cette chute dans l'objectivité, c'est elle qui maîtrise la folie plus profondément et mieux que son ancien asservissement aux formes de la déraison. L'internement, dans ses aspects nouveaux, peut bien offrir à la folie le luxe d'une liberté : elle est serve maintenant et désarmée de ses plus profonds pouvoirs.

Et s'il fallait résumer d'un mot toute cette évolution, on pourrait dire sans doute, que le propre de l'expérience de la Déraison, c'est que la folie y était sujet d'elle-même ; mais que dans l'expérience qui se forme, en cette fin de XVIII^{e} siècle, la folie est aliénée par rapport à elle-même dans le statut d'objet qu'elle reçoit.

*

Cabanis rêve pour elle de ce demi-sommeil auquel l'asile la contraindrait ; il cherche à l'épuiser dans cette problématique sereine. Chose curieuse, à ce même moment, elle reprend vie ailleurs, et se charge de tout un contenu concret. Tandis qu'elle se purifie pour la connaissance et se dégage de ses anciennes complicités, elle s'engage dans une série d'interrogations que la morale se pose à elle-même ; elle pénètre la vie quotidienne, s'offrant à des

choix et à des décisions élémentaires, suscitant des options frustes et contraignant ce qu'on peut appeler « l'opinion publique » à réviser le système de valeurs qui la concerne. La décantation, la purification qui s'est opérée chez Colombier, chez Tenon, chez Cabanis, sous l'effort d'une réflexion continue, est aussitôt contrebalancée et compromise par ce labeur spontané qui s'effectue, chaque jour, dans les marges de la conscience. C'est là, pourtant, dans ce fourmillement à peine perceptible d'expériences journalières et minuscules, que la folie va prendre la figure morale que Pinel, que Tuke lui reconnaîtront d'emblée.

C'est que, l'internement disparaissant, la folie émerge à nouveau dans le domaine public. Elle réapparaît portée comme par une invasion lente et sourde, interrogeant les juges, les familles, et tous les responsables de l'ordre. Tandis qu'on lui cherche un statut, elle pose des questions urgentes : le vieux concept — familial, policier, social — d'homme déraisonnable se défait, laissant confrontées l'une à l'autre et sans intermédiaire, la notion juridique de l'irresponsabilité, et l'expérience immédiate de la folie. Tout un labeur commence, par lequel le concept négatif d'aliénation, tel que le définissait le droit, va se laisser pénétrer peu à peu, et altérer par les significations morales que l'homme quotidien prête à la folie.

« On doit distinguer dans le lieutenant de police, le magistrat et l'administrateur. Le premier est l'homme de la loi ; le second est celui du gouvernement[35]. » Et Des Essarts, quelques années plus tard, commente cette définition qu'il avait lui-même donnée : « En relisant, au mois d'avril 1789, cet article rédigé en 1784, je dois ajouter que la nation fait des vœux pour que cette partie d'administration soit détruite, ou du moins modifiée, de manière que la liberté des citoyens soit assurée de la manière la plus inviolable. » La réorganisation de la police, au début de la Révolution, faisant disparaître ce pouvoir à la fois indépendant et mixte, en confie les privilèges au citoyen — à la fois homme privé et volonté collective. Les circonscriptions électorales,

créées par le décret du 28 mars 1789, vont servir de cadre à la réorganisation de la police ; dans chacun des districts de Paris, on établit cinq compagnies, dont l'une est rétribuée (il s'agit la plupart du temps de l'ancienne police), mais les quatre autres sont formées de citoyens volontaires[36]. D'un jour à l'autre, l'homme privé se trouve chargé d'assurer ce partage social immédiat, antérieur à l'acte de justice, qui est la tâche de toute police. Il a affaire, directement, sans intermédiaire ni contrôle, à tout le matériel humain qui était proposé jadis à l'internement : vagabondage, prostitution, débauche, immoralité, et bien entendu toutes les formes confuses qui vont de la violence à la fureur, de la faiblesse d'esprit à la démence. L'homme, en tant que citoyen, est appelé à exercer dans son groupe le pouvoir, provisoirement absolu, de la police ; c'est à lui d'accomplir ce geste obscur et souverain, par lequel une société désigne un individu comme indésirable ou étranger à l'unité qu'elle forme ; c'est lui qui a pour tâche de juger les limites de l'ordre et du désordre, de la liberté et du scandale, de la morale et de l'immoralité. C'est en lui maintenant, et dans sa conscience, qu'est déposé le pouvoir par lequel doit s'opérer immédiatement, et avant toute libération, le partage de la folie et de la raison.

Le citoyen est raison universelle — et en un double sens : il est vérité immédiate de la nature humaine, mesure de toute législation. Mais il est également celui pour lequel la déraison se sépare de la raison ; il est, dans les formes les plus spontanées de sa conscience, dans les décisions qu'il est amené à prendre d'emblée, avant toute élaboration théorique ou judiciaire, à la fois le lieu, l'instrument et le juge du partage. L'homme classique, nous l'avons vu, reconnaissait, lui aussi, la folie, avant tout savoir et dans une appréhension immédiate ; mais il faisait alors usage spontané de son bon sens, non de ses droits politiques ; c'était l'homme, en tant qu'homme, qui jugeait, et percevait, sans commentaire, une différence de fait. Maintenant, quand il a affaire à la folie, le citoyen exerce un pouvoir fondamental qui lui permet d'être à la fois « l'homme de la loi » et « celui du gouvernement ». En tant que seul souverain

de l'État bourgeois, l'homme libre est devenu le juge premier de la folie. Par là l'homme concret, l'homme de tous les jours rétablit avec elle ces contacts que l'âge classique avait interrompus ; mais il les reprend, sans dialogue, ni confrontation, dans la forme déjà donnée de la souveraineté, et dans l'exercice absolu et silencieux de ses droits. Les principes fondamentaux de la société bourgeoise permettent à cette conscience à la fois privée et universelle de régner sur la folie avant toute contestation possible. Et quand elle la restitue à l'expérience judiciaire ou médicale, dans les tribunaux ou les asiles, elle l'a déjà maîtrisée secrètement.

Ce règne aura sa forme première, et bien transitoire, dans « les tribunaux de famille » : vieille idée, bien antérieure déjà à la Révolution, et que les habitudes de l'Ancien Régime semblaient dessiner à l'avance. À propos des placets par lesquels les familles sollicitaient des lettres de cachet, le lieutenant de police Bertin écrivait aux intendants, le 1er juin 1764 : « Vous ne sauriez prendre trop de précautions sur les deux points suivants : le premier que les mémoires soient signés des parents paternels et maternels les plus proches ; le second d'avoir une note bien exacte de ceux qui n'auront pas signé et des raisons qui les auront empêchés[37]. » Breteuil, plus tard, songera à constituer légalement une juridiction familiale. Finalement, c'est un décret de la Constituante qui créa les tribunaux de famille en mai 1790. Ils devaient former la cellule élémentaire de la juridiction civile, mais leurs décisions ne pouvaient prendre force exécutoire qu'après une ordonnance spéciale rendue par les instances du district. Ces tribunaux devaient décharger les juridictions de l'État des innombrables procédures concernant les différends d'intérêts familiaux, héritages, copropriétés, etc. Mais on leur prescrivait également un autre but ; ils devaient donner statut et forme juridique à des mesures qu'autrefois les familles demandaient directement à l'autorité royale : pères dissipateurs ou débauchés, enfants prodigues, héritiers incapables de gérer leur part, toutes ces formes de déficience, de désordre ou d'inconduite, qu'une lettre de cachet sanctionnait

autrefois à défaut de la procédure totale d'interdiction, relèvent maintenant de cette juridiction familiale.

En un sens la Constituante achève une évolution qui n'avait cessé de se poursuivre tout au long du XVIII^e^ siècle, conférant une stature institutionnelle à toute une pratique spontanée. Mais en fait il s'en fallait de beaucoup que l'arbitraire des familles, et la relativité de leurs intérêts, fussent par là limités ; au contraire, tandis que sous l'Ancien Régime, tout placet devait entraîner une enquête policière à des fins de vérification[38], dans la nouvelle juridiction, on a seulement le droit d'en appeler des décisions du tribunal de famille auprès des instances supérieures. Sans doute ces tribunaux ont fonctionné d'une manière assez défectueuse[39] et ils ne survivront pas aux diverses réorganisations de la justice. Mais il est assez significatif que, pour un certain temps, la famille elle-même ait été érigée en instance juridique, et qu'elle ait pu avoir à propos de l'inconduite, des désordres, et des différentes formes de l'incapacité et de la folie, les prérogatives d'un tribunal. Un moment, elle est apparue en toute clarté ce qu'elle était devenue et ce qu'elle allait rester obscurément : l'instance immédiate qui opère le partage entre raison et folie — cette forme judiciaire fruste qui assimile les règles de la vie, de l'économie et de la morale familiales aux normes de la santé, de la raison et de la liberté. Dans la famille, considérée comme institution et définie comme tribunal, la loi non écrite prend une signification de nature, et en même temps l'homme privé reçoit statut de juge, portant dans le domaine du débat public son dialogue quotidien avec la déraison. Il y a désormais une emprise publique et institutionnelle de la conscience privée sur la folie.

Bien d'autres transformations désignent cette emprise nouvelle jusqu'à l'évidence. Et surtout les modifications apportées à la nature de la peine. Parfois, nous l'avons vu[40], l'internement constituait une atténuation des châtiments ; plus souvent encore, il cherchait à esquiver la monstruosité du crime, lorsqu'elle révélait un excès, une violence qui révélait comme des

pouvoirs inhumains[41] ; l'internement traçait la limite à partir de laquelle le scandale devient inacceptable. Pour la conscience bourgeoise, au contraire, le scandale devient un des instruments de l'exercice de sa souveraineté. C'est qu'en son pouvoir absolu, elle n'est pas seulement juge, mais en même temps, et par elle-même châtiment. « Connaître », comme elle en assume maintenant le droit, ne signifie pas seulement instruire et juger, mais aussi rendre publique, et manifester de manière éclatante à ses propres yeux une faute qui trouvera par là sa punition. En elle doivent s'opérer et le jugement et l'exécution de la sentence et le rachat par le seul acte idéal et instantané du regard. La connaissance assume, dans le jeu organisé du scandale, la totalité du jugement.

Dans sa *Théorie des lois criminelles,* Brissot montre que le scandale constitue le châtiment idéal, toujours proportionné à la faute, libre de tout stigmate physique, et immédiatement adéquat aux exigences de la conscience morale. Il reprend la vieille distinction entre le péché, infraction à l'ordre divin, dont le châtiment est réservé à Dieu, le crime, commis au détriment du prochain, et qui doit être puni par des supplices, et le vice, « désordre qui n'est relatif qu'à nous-mêmes », celui-ci doit être sanctionné par la honte[42]. Parce qu'il est plus intérieur, le vice est aussi plus primitif : il est le crime lui-même, mais avant son accomplissement, dès sa source dans le cœur des hommes. Avant d'enfreindre les lois, le criminel a toujours attenté aux règles silencieuses qui sont présentes à la conscience des hommes : « Les vices sont, en effet, aux mœurs ce que les crimes sont aux lois, et le vice est toujours le père du crime ; c'est une race de monstres, qui, comme dans cette effrayante généalogie du péché décrite par Milton, semblent se reproduire les uns les autres. Je vois un malheureux prêt à subir le trépas… Pourquoi monte-t-il sur l'échafaud ? Suivez la chaîne de ses actions, vous verrez que le premier anneau a été presque toujours la violation de la barrière sacrée des mœurs[43]. » Si on veut éviter les crimes, ce n'est pas en renforçant la loi ou en aggravant les peines ; c'est en rendant plus impérieuses les mœurs, plus redoutables leurs règles, c'est en suscitant le scandale chaque

fois qu'un vice se dénonce. Punition fictive, semble-t-il, et qui l'est effectivement dans un État tyrannique, où la vigilance des consciences et le scandale ne peuvent produire que l'hypocrisie, « parce que l'opinion publique n'y a plus aucun nerf, … parce qu'enfin, il faut dire le mot de l'énigme, la bonté des mœurs n'est pas partie essentielle et intégrante des gouvernements monarchiques comme des républiques[44] ». Mais lorsque les mœurs constituent la substance même de l'État, et l'opinion, le lien le plus solide de la société, le scandale devient la forme la plus redoutable de l'aliénation. Par lui l'homme devient irréparablement étranger à ce qu'il y a d'essentiel dans la société, et la punition, au lieu de garder le caractère particulier d'une réparation, prend la forme de l'universel ; elle est présente à la conscience de chacun, et effectuée par la volonté de tous. « Législateurs, qui voulez prévenir le crime, voici la route que suivent tous les criminels, marquez la première borne qu'ils franchiront, c'est celle des mœurs, rendez-la donc insupérable, vous ne serez pas si souvent forcés de recourir aux peines[45]. » Le scandale devient ainsi la punition doublement idéale, comme adéquation immédiate à la faute, et comme moyen de la prévenir avant qu'elle n'ait pris une forme criminelle.

Ce que l'internement enfermait, de propos délibéré, dans l'ombre, la conscience révolutionnaire veut l'offrir au public — la manifestation devenant l'essence du châtiment. Toutes les valeurs relatives du secret et du scandale ont ainsi été renversées : à la profondeur obscure de la punition qui enveloppait la faute accomplie, on a substitué l'éclat superficiel du scandale, pour sanctionner ce qu'il y a de plus obscur, de plus profond, de moins formulé encore dans le cœur des hommes. Et d'une manière étrange, la conscience révolutionnaire retrouve la vieille valeur des châtiments publics, et comme l'exaltation des sourdes puissances de la déraison[46]. Mais ce n'est là qu'apparence ; il ne s'agit plus de manifester l'insensé à la face du monde, mais seulement l'immoralité aux consciences scandalisées.

Par là, toute une psychologie est en train de naître qui change les significations essentielles de la folie et propose une nouvelle description des rapports de l'homme aux formes cachées de la déraison. Il est étrange que la psychologie du crime, sous ses aspects encore rudimentaires — ou du moins le souci de remonter jusqu'à ses origines dans le cœur de l'homme — ne soit pas née d'une humanisation de la justice, mais d'une exigence supplémentaire de la morale, d'une sorte d'étatisation des mœurs, et comme des raffinements des formes de l'indignation. Cette psychologie, elle est avant tout l'image inversée de la justice classique. Ce qui s'y trouvait caché, elle en fait une vérité qu'elle manifeste. Elle va porter témoignage de tout ce qui, jusque-là, avait dû rester sans témoin. Et par voie de conséquence, la psychologie et la connaissance de ce qu'il y a de plus intérieur en l'homme sont nées justement de ce que la conscience publique a été convoquée comme instance universelle, comme forme immédiatement valable de la raison et de la morale pour juger les hommes. L'intériorité psychologique a été constituée à partir de l'extériorité de la conscience scandalisée. Tout ce qui avait fait le contenu de la vieille déraison classique va pouvoir être repris dans les formes de la connaissance psychologique. Ce monde, qui avait été conjuré dans une distance irréductible, devient tout d'un coup familier à la conscience quotidienne puisqu'elle doit en être le juge ; et il se répartit maintenant selon la surface d'une psychologie tout entière supportée par les formes les moins réfléchies et les plus immédiates de la morale.

*

Tout ceci prend forme d'institution dans la grande réforme de la justice criminelle. Le jury doit y figurer précisément l'instance de la conscience publique, son règne idéal sur tout ce que l'homme peut avoir de pouvoirs secrets et inhumains. La règle des débats publics donne à cette souveraineté, que les jurés détiennent momentanément et par délégation, une extension

théoriquement infinie : c'est le corps tout entier de la nation qui juge à travers eux et qui se trouve en débat avec toutes les formes de violence, de profanation, et de déraison que l'internement esquivait. Or, par un mouvement paradoxal, qui, de nos jours encore, n'a pas atteint son achèvement, à mesure que l'instance qui juge revendique, pour fonder sa justice, plus d'universalité, à mesure qu'elle substitue aux règles des jurisprudences particulières la norme générale des droits et des devoirs de l'homme, à mesure que ses jugements confirment leur vérité dans une certaine conscience publique, le crime s'intériorise et sa signification ne cesse de devenir davantage privée. La criminalité perd le sens absolu et l'unité qu'elle prenait dans le geste accompli, dans l'offense faite ; elle se divise selon deux mesures qui deviendront toujours plus irréductibles avec le temps : celle qui ajuste la faute et sa peine — mesure empruntée aux normes de la conscience publique, aux exigences du scandale, aux règles de l'attitude juridique qui assimile châtiment et manifestation ; et celle qui définit le rapport de la faute à ses origines — mesure qui est de l'ordre de la connaissance, de l'assignation individuelle et secrète. Dissociation qui suffirait à prouver, s'il en était besoin, que la psychologie, comme connaissance de l'individu, doit être considérée historiquement dans un rapport fondamental aux formes du jugement que profère la conscience publique. De psychologie individuelle, il n'a pu y en avoir que par toute une réorganisation du scandale dans la conscience sociale. Connaître l'enchaînement des hérédités, du passé, des motivations n'est devenu possible que du jour où la faute et le crime, cessant de n'avoir que des valeurs autochtones et de n'être en rapport qu'avec eux-mêmes, ont emprunté toute leur signification au regard universel de la conscience bourgeoise. Dans cette scission entre scandale et secret, le crime a perdu sa densité réelle ; il a pris place dans un monde mi-privé, mi-public ; en tant qu'il appartient au monde privé, il est erreur, délire, imagination pure, donc inexistence ; en tant qu'il appartient au monde public lui-même, il manifeste l'inhumain, l'insensé, ce en quoi la conscience de tous

ne peut pas se reconnaître, ce qui n'est pas fondé en elle, donc ce qui n'a pas le droit d'exister. De toute façon, le crime devient irréel, et dans le non-être qu'il manifeste il découvre sa profonde parenté avec la folie.

L'internement classique n'était-il pas déjà le signe que cette parenté, depuis longtemps, était nouée ? Ne confondait-il pas dans une même monotonie les faiblesses de l'esprit et celles de la conduite, les violences des paroles et des gestes, les enveloppant dans l'appréhension massive de la déraison ? Mais ce n'était pas pour leur assigner une commune psychologie qui dénoncerait dans les uns et les autres les mêmes mécanismes de la folie. La neutralisation y était cherchée comme un effet. La non-existence va être maintenant assignée comme origine. Et par un phénomène de récurrence, ce qui était obtenu dans l'internement à titre de conséquence est découvert comme principe d'assimilation entre la folie et le crime. La proximité géographique où on les contraignait pour les réduire devient voisinage généalogique dans le non-être.

Cette altération est perceptible déjà dans la première affaire de crime passionnel qui ait été plaidée en France devant un jury et en séance publique. Un événement comme celui-là n'est guère retenu d'habitude par les historiens de la psychologie. Mais pour qui voudrait connaître la signification de ce monde psychologique qui s'est ouvert à l'homme occidental à la fin du XVIII^e^ siècle, et dans lequel il a été amené à chercher de plus en plus profondément sa vérité, au point de vouloir maintenant l'y déchiffrer jusqu'au dernier mot, pour qui voudrait savoir ce qu'est la psychologie, non pas comme corps de connaissances, mais comme fait et expression culturels propres au monde moderne, ce procès, la manière dont il a été mené et plaidé, ont bien l'importance de la mesure d'un seuil ou d'une théorie de la mémoire. Tout un nouveau rapport de l'homme à sa vérité est en train de s'y formuler.

Pour le situer avec exactitude, on peut le comparer à n'importe laquelle des affaires de crime et de folie qui ont pu être jugées au cours des années précédentes. Pour prendre un exemple, à l'époque où Joly de Fleury était garde

des Sceaux, un nommé Bourgeois tente d'assassiner une femme qui lui refusait de l'argent[47]. Il est arrêté ; la famille présente aussitôt une requête « pour être autorisée à faire faire une information pour acquérir la preuve que le dit Bourgeois a dans tous les temps donné des traits de folie et de dissipation, et, par ce moyen, parvenir à le faire enfermer ou passer dans les Îles ». Des témoins peuvent affirmer qu'à diverses reprises, l'accusé a eu « l'air égaré et le maintien d'un fou », que bien souvent il a « beaucoup verbiagé », donnant tous les signes d'un homme qui « perd la tête ». Le procureur fiscal incline à accorder satisfaction à l'entourage, non par considération pour l'état du coupable, mais par respect pour l'honorabilité et la misère de sa famille : « C'est à la sollicitation, écrit-il à Joly de Fleury, de cette honnête famille désolée qui ne jouit que d'une fortune très médiocre, et qui se trouvera par le fait chargée de six enfants en bas âge que le dit Bourgeois, réduit à la plus affreuse misère, leur laisse sur les bras, que j'ai l'honneur d'adresser à Votre Grandeur, la copie que vous trouverez ci-jointe afin qu'à l'aide de votre protection que cette famille réclame, elle soit autorisée à faire enfermer dans une maison de force, ce mauvais sujet capable de la déshonorer par des traits de folie dont il n'a donné que trop de preuves depuis quelques années. » Joly de Fleury répond que le procès doit être suivi de bout en bout, et conformément aux règles : en aucun cas, même si la folie est évidente, l'internement ne doit arrêter le cours de la justice, ni prévenir une condamnation ; mais, dans la procédure, il faut faire une place à l'enquête sur la folie ; l'accusé doit « être ouï et interrogé par-devant le conseiller rapporteur, vu et visité par le médecin et chirurgien de la Cour, en là présence d'un de ses substituts ». Effectivement le procès a lieu, et le 1er mars 1783, la Cour en la Chambre de la Tournelle criminelle, arrête que « Bourgeois sera mené et conduit en la Maison de force du château de Bicêtre, pour y être détenu, nourri, traité, et médicamenté comme les autres insensés ». Après un bref séjour au quartier des aliénés, on constate qu'il donne peu de signes de folie ; on craint d'avoir affaire à un cas de simulation et on le met aux

cabanons. À quelque temps de là il demande et obtient, puisqu'il ne manifeste aucune violence, de revenir aux insensés, où « il est employé à un petit poste qui le met à portée de se procurer de petites douceurs ». Il rédige un placet pour demander sa sortie. « M. le président a répondu que sa détention est une faveur, et qu'il était dans le cas d'être condamné *ad omnia citra mortem*. »

Et c'est là le point essentiel : le séjour chez les insensés auquel on condamne le criminel n'est pas le signe qu'on l'innocente ; il reste, en tous les cas, une faveur. C'est dire que la reconnaissance de la folie, même si elle a été établie au cours du procès, ne fait pas partie intégrante du jugement : elle s'est superposée à lui, elle en a modifié les conséquences, sans rien toucher à l'essentiel. Le sens du crime, sa gravité, la valeur absolue du geste, tout cela est resté intact ; la folie, même reconnue par les médecins, ne remonte pas jusqu'au centre de l'acte, pour l'« irréaliser » ; mais le crime étant ce qu'il est, elle fait bénéficier celui qui l'a commis d'une forme atténuée de la peine. Il se constitue alors, dans le châtiment, une structure complexe et réversible — une sorte de peine oscillante : si le criminel ne donne pas des signes évidents de folie, il passe des insensés aux prisonniers ; mais si, quand il est au cabanon, il se montre raisonnable, s'il ne fait preuve d'aucune violence, si sa bonne conduite peut faire pardonner son crime, on le remet parmi les aliénés dont le régime est plus doux. La violence qui est au centre de l'acte, est tour à tour ce qui signifie la folie et ce qui justifie un châtiment rigoureux. Aliénation et crime tournent autour de ce thème instable, dans une relation confuse de complémentarité, de voisinage, et d'exclusion. Mais de toute façon leurs rapports restent d'extériorité. Ce qui reste à découvrir et qui sera formulé précisément en 1792 c'est au contraire un rapport d'intériorité, où toutes les significations du crime vont basculer et se laisser prendre dans un système d'interrogation qui, de nos jours encore, n'a pas reçu de réponse.

C'est en 1792 que l'avocat Bellart doit défendre en appel un ouvrier nommé Gras, âgé de cinquante-deux ans, qui vient d'être condamné à mort pour avoir

assassiné sa maîtresse, surprise par lui en flagrant délit d'infidélité. Pour la première fois une cause passionnelle était plaidée en audience publique, et devant un jury ; pour la première fois, le grand débat du crime et de l'aliénation venait à la pleine lumière du jour, et la conscience publique s'essayait à tracer la limite entre l'assignation psychologique et la responsabilité criminelle. La plaidoirie de Bellart n'apporte aucune connaissance nouvelle dans le domaine d'une science de l'âme ou du cœur ; elle fait plus : elle délimite, pour ce savoir, tout un espace nouveau où il pourra prendre signification ; elle découvre l'une de ces opérations par lesquelles la psychologie est devenue dans la culture occidentale la vérité de l'homme.

En première approximation, ce qu'on trouve dans le texte de Bellart, c'est le dégagement d'une psychologie par rapport à une mythologie littéraire et morale de la passion, qui tout au long du XVIII^e^ siècle lui avait servi à la fois de norme et de vérité. Pour la première fois, la vérité de la passion cesse de coïncider avec l'éthique des passions vraies. On connaît une certaine vérité morale de l'amour — faite de vraisemblance, de naturel, de spontanéité vive, qui est confusément la loi psychologique de sa genèse et la forme de sa validité. Il n'est pas d'âme sensible au XVIII^e^ siècle qui n'ait compris et n'eût acquitté des Grieux ; et si on voyait à la place de ce vieil homme de cinquante-deux ans, accusé d'avoir tué, par jalousie, une douteuse maîtresse, « un jeune homme brillant de la force et de la grâce de son âge, intéressant par sa beauté et peut-être même par ses passions, l'intérêt serait général pour lui… L'amour appartient à la jeunesse[48] ». Mais au-delà de cet amour que reconnaît immédiatement la sensibilité morale, il y en a un autre qui, indépendamment de la beauté et de la jeunesse, peut naître et survivre longtemps dans les cœurs. Sa vérité est d'être Sans vraisemblance, sa nature d'être contre nature ; il n'est pas, comme le premier, lié aux saisons de l'âge ; il n'est pas « le ministre de la nature, créé pour servir ses desseins et donner l'existence ». Tandis que l'harmonie du premier est promise au bonheur, l'autre ne se nourrit que de

souffrances : si l'un « fait les délices de la jeunesse, la consolation de l'âge mûr », le second fait « trop souvent le tourment de la vieillesse[49] ». Le texte des passions, que le XVIII^e^ siècle déchiffrait indifféremment en termes de psychologie et en termes de morale, est maintenant dissocié ; il se partage selon deux formes de vérité ; il est pris dans deux systèmes d'appartenance à la nature. Et une psychologie se dessine, qui n'intéresse plus la sensibilité, mais la connaissance seulement, une psychologie qui parle d'une nature humaine où les figures de la vérité ne sont plus des formes de validité morale.

Cet amour que ne limite plus la sagesse de la nature est entièrement livré à ses propres excès ; il est comme la rage d'un cœur vide, le jeu absolu d'une passion sans objet ; tout son attachement est indifférent à la vérité de l'objet aimé, tant il se livre avec violence aux mouvements de sa seule imagination. « Il vit principalement dans le cœur, jaloux et furieux comme lui. » Cette rage tout absorbée en elle-même, c'est à la fois l'amour dans une sorte de vérité dépouillée, et la folie dans la solitude de ses illusions. Il vient un moment où la passion s'aliène d'être trop conforme à sa vérité mécanique, si bien que, sur la seule lancée de son mouvement, elle devient délire. Et par voie de conséquence, en référant un geste de violence à la violence de la passion, en en dégageant la vérité psychologique à l'état pur, on le situe dans un monde d'aveuglement, d'illusion et de folie qui esquive sa réalité criminelle. Ce que Bellart dévoilait pour la première fois dans sa plaidoirie, c'est ce rapport, fondamental pour nous, qui établit dans tout geste humain une proportion inverse entre sa vérité et sa réalité. La vérité d'une conduite ne peut manquer de l'irréaliser ; elle tend obscurément à lui proposer, comme forme ultime et inanalysable de ce qu'elle est en secret, la folie. De l'acte meurtrier de Gras, il ne reste plus finalement qu'un geste vide, accompli « par une main seule coupable », et d'autre part « une fatalité malheureuse » qui a joué « dans l'absence de la raison, et dans la tourmente d'une passion irrésistible[50] ». Si on libère l'homme de tous les

mythes moraux où sa vérité restait prise, on s'aperçoit que la vérité de cette vérité désaliénée n'est pas autre chose que l'aliénation elle-même.

Ce qu'on va entendre désormais par la « vérité psychologique de l'homme » reprend ainsi les fonctions et le sens dont la déraison pendant longtemps avait été chargée ; et l'homme découvre au fond de lui-même, à l'extrême de sa solitude, en un point que n'atteignent jamais le bonheur, la vraisemblance ni la morale, les vieux pouvoirs que l'âge classique avait conjurés et exilés aux frontières les plus lointaines de la société. La déraison est objectivée de force, dans ce qu'il y a de plus subjectif, de plus intérieur, de plus profond en l'homme. Elle, qui avait été longtemps manifestation coupable, devient maintenant innocence et secret. Elle, qui avait exalté ces formes de l'erreur où l'homme abolit sa vérité, devient par-delà l'apparence, par-delà la réalité elle-même, la vérité la plus pure. Captée dans le cœur humain, enfoncée en lui, la folie peut formuler ce qu'il y a d'originairement vrai chez l'homme. Alors commence un lent travail qui de nos jours enfin aboutit à l'une des contradictions majeures de notre vie morale : tout ce qui vient à être formulé comme vérité de l'homme passe au compte de l'irresponsabilité, et de cette innocence qui a toujours été, dans le droit occidental, le propre de la folie à son dernier degré : « Si, dans l'instant où Gras a tué la veuve Lefèvre, il était tellement dominé par quelque passion absorbante qu'il lui fût impossible de savoir ce qu'il faisait, et de se laisser guider par la raison, il est impossible aussi de le condamner à mort[51]. » Toute la remise en question de la peine, du jugement, du sens même du crime par une psychologie qui place secrètement l'innocence de la folie au cœur de toute vérité que l'on peut énoncer sur l'homme, était déjà virtuellement présente dans la plaidoirie de Bellart.

Innocence : ce mot, pourtant, ne doit pas être entendu en ce sens absolu. Il ne s'agit pas d'une libération du psychologique par rapport au moral, mais plutôt d'une restructuration de leur équilibre. La vérité psychologique n'innocente que dans une mesure très précise. Cet « amour qui vit

principalement dans le cœur », pour être irresponsable, ne doit pas être seulement un mécanisme psychologique ; il doit être l'indication d'une autre morale, qui n'est qu'une forme raréfiée de la morale elle-même. Un jeune homme, dans la force de son âge et « intéressant par sa beauté », si sa maîtresse le trompe — il la quitte ; plus d'un, « à la place de Gras, eût ri de l'infidélité de sa maîtresse et en eût fait une autre ». Mais la passion de l'accusé vit seule et pour elle-même ; elle ne peut supporter cette infidélité, et ne s'accommode d'aucun changement : « Gras voyait avec désespoir lui échapper le dernier cœur sur qui il pût espérer de régner ; et toutes ses actions ont dû porter l'empreinte de ce désespoir[52]. » Il est absolument fidèle ; l'aveuglement de son amour l'a conduit à une vertu peu commune, exigeante, tyrannique mais qu'il n'est pas possible de condamner. Faut-il être sévère avec la fidélité, quand on est indulgent à l'inconstance ? Et si l'avocat demande que son client ne soit pas condamné à la peine capitale, c'est au nom d'une vertu que les mœurs du XVIII^e^ siècle ne prisaient peut-être pas, mais qu'il convient d'honorer maintenant si on veut en revenir aux vertus d'autrefois.

Cette région de folie et de fureur où naît le geste criminel ne l'innocente justement que dans la mesure où elle n'est pas d'une neutralité morale rigoureuse, mais où elle joue un rôle précis : exalter une valeur que la société reconnaît sans lui permettre d'avoir cours. On prescrit le mariage, mais on est obligé de fermer les yeux sur l'infidélité. La folie aura pouvoir d'excuse si elle manifeste jalousie, obstination, fidélité — même au prix de la vengeance. La psychologie doit se loger à l'intérieur d'une mauvaise conscience, dans le jeu entre valeurs reconnues et valeurs exigées. C'est alors, mais alors seulement, qu'elle peut dissoudre la réalité du crime, et l'innocenter dans une sorte de don quichottisme des vertus impraticables.

S'il ne laisse pas transparaître ces inaccessibles valeurs, le crime peut être aussi déterminé qu'on le veut par les lois de la psychologie et les mécanismes du cœur : il ne mérite aucune indulgence ; il ne révèle que vice, perversion,

scélératesse. Bellart prend soin d'établir une « grande distinction entre les crimes : les uns sont vils, et annoncent une âme de boue, comme le vol » — dans lesquels la société bourgeoise ne peut évidemment reconnaître aucune valeur, même idéale ; il faut leur rattacher aussi d'autres gestes, plus atroces encore, qui « annoncent une âme gangrenée de scélératesse, comme l'assassinat ou le meurtre prémédité ». Mais d'autres en revanche révèlent « une âme vive et passionnée, comme tous ceux qui sont arrachés par le premier mouvement, comme celui qui a été commis par Gras[53] ». Le degré de détermination d'un geste ne fixe donc pas la responsabilité de celui qui l'a commis ; au contraire plus une action semble naître de loin et prendre racine dans ces natures « de boue », plus elle est coupable ; née au contraire à l'improviste, et portée, comme par surprise, par un pur mouvement du cœur vers une sorte d'héroïsme solitaire et absurde, elle mérite une moindre sanction. On est coupable d'avoir reçu une nature perverse, et une éducation vicieuse ; mais on est innocent dans ce passage immédiat et violent d'une morale à l'autre — c'est-à-dire d'une morale pratiquée qu'on n'ose guère reconnaître à une morale exaltée qu'on se refuse à pratiquer, pour le plus grand bien de tous. « Quiconque a connu, dans son enfance, une éducation saine, et a eu le bonheur d'en conserver les principes dans un âge plus avancé, peut se promettre sans effort qu'aucun crime pareil aux premiers » — ceux des âmes gangrenées — « ne tachera jamais sa vie. Mais quel serait l'homme assez téméraire pour oser assurer que jamais dans l'explosion d'une grande passion il ne commettra les seconds ? Qui oserait assurer que jamais dans l'exaltation de la fureur et du désespoir, il ne souillera ses mains de sang, et peut-être du sang le plus précieux[54]. »

Ainsi s'opère un partage nouveau de la folie : d'un côté, une folie abandonnée à sa perversion, et qu'aucun déterminisme jamais ne pourra excuser ; de l'autre une folie projetée vers un héroïsme qui forme l'image renversée, mais complémentaire, des valeurs bourgeoises. C'est celle-ci, et celle-

ci seulement, qui acquerra peu à peu droit de cité dans la raison, ou plutôt dans les intermittences de la raison ; c'est en elle que la responsabilité s'atténuera, que le crime deviendra à la fois plus humain et moins punissable. Si on la trouve explicable, c'est parce qu'on la découvre toute pénétrée d'options morales dans lesquelles on se reconnaît. Mais il y a l'autre côté de l'aliénation, celle dont Royer-Collard parlait sans doute dans sa fameuse lettre à Fouché, quand il évoquait la « folie du vice ». Folie qui est moins que la folie, parce qu'elle est absolument étrangère au monde moral, et que son délire n'y parle que du mal. Et tandis que la première folie se rapproche de la raison, se mêle à elle, se laisse comprendre à partir d'elle, l'autre est rejetée vers les ténèbres extérieures ; c'est là que prennent naissance ces notions étranges qui ont été successivement au XIX^e^ siècle la folie morale, la dégénérescence, le criminel-né, la perversité : autant de « mauvaises folies » que la conscience moderne n'a pu assimiler, et qui forment le résidu irréductible de la déraison, ce dont on ne peut se protéger que d'une manière absolument négative, par le refus et l'absolue condamnation.

Dans les premiers grands procès criminels qui ont été plaidés et jugés sous la Révolution en audience publique, c'est tout l'ancien monde de la folie qui se trouve de nouveau mis au jour dans une expérience presque quotidienne. Mais les normes de cette expérience ne lui permettent plus d'en assumer tout le poids et ce que le XVI^e^ siècle avait accueilli dans la totalité prolixe d'un monde imaginaire, le XIX^e^ siècle va le scinder selon les règles d'une perception morale : il reconnaîtra la bonne et la mauvaise folie — celle dont on accepte la présence confuse dans les marges de la raison, dans le jeu de la morale et de la mauvaise conscience, de la responsabilité et de l'innocence, et celle sur laquelle on laisse retomber le vieil anathème et tout le poids de l'irréparable offense.

*

La ruine de l'internement fut plus brutale en France que partout ailleurs. Pendant les brèves années qui précèdent la réforme de Pinel, les lieux de séjour de la folie, et l'élaboration qui les transforme restent à découvert : tout un travail apparaît alors dont nous avons essayé de fixer les aspects.

Travail qui au premier regard semble être de « prise de conscience » : la folie enfin désignée dans une problématique qui lui est propre. Encore faut-il donner à cette « prise de conscience » la plénitude de son sens ; il s'agit moins d'une découverte soudaine que d'un long investissement, comme si dans cette « prise de conscience » la *capture* était plus importante encore que la nouveauté de l'*éclairage.* Il y a une certaine forme de conscience, historiquement située, qui s'est emparée de la folie et en a maîtrisé le sens. Si cette conscience nouvelle semble restituer à la folie sa liberté et une vérité positive, ce n'est pas par la seule disparition des anciennes contraintes, mais grâce à l'équilibre de deux séries de processus positifs : les uns sont de mise au jour, de dégagement, et, si l'on veut, de libération ; les autres bâtissent hâtivement de nouvelles structures de protection, qui permettent à la raison de se déprendre et de se garantir au moment même où elle redécouvre la folie dans une immédiate proximité. Ces deux ensembles ne s'opposent pas ; ils font plus même que se compléter ; ils ne sont qu'une seule et même chose — l'unité cohérente d'un geste par lequel *la folie est offerte à la connaissance dans une structure qui est, d'entrée de jeu, aliénante.*

C'est là que changent définitivement les conditions de l'expérience classique de la folie. Et il est possible au bout du compte, de dresser le tableau de ces catégories concrètes, dans le jeu de leur apparente opposition :

Formes de libération.	*Structures de protection.*
1° Suppression d'un internement qui confond la folie avec toutes les autres formes de la déraison.	1° Désignation pour la folie d'un internement qui n'est plus terre d'exclusion mais lieu privilégié où elle doit rejoindre sa vérité.
2° Constitution d'un asile qui ne se propose d'autre but que médical.	2° Captation de la folie par un espace infranchissable qui doit être à la fois lieu de

	manifestation et espace de guérison.
3° Acquisition par la folie du droit de s'exprimer, d'être entendue, de parler en son propre nom.	3° Élaboration autour et au-dessus de la folie d'une sorte de sujet absolu qui est tout entier regard, et lui confère un statut, de pur objet.
4° Introduction de la folie dans le sujet psychologique comme vérité quotidienne de la passion, de la violence et du crime.	4° Insertion de la folie à l'intérieur d'un monde non cohérent de valeurs, et dans les jeux de la mauvaise conscience.
5° Reconnaissance de la folie, dans son rôle de vérité psychologique, comme déterminisme irresponsable.	5° Partage des formes de la folie selon les exigences dichotomiques d'un jugement moral.

Ce double mouvement de libération et d'asservissement constitue les assises secrètes sur lesquelles repose l'expérience moderne de la folie.

L'objectivité que nous reconnaissons aux formes de la maladie mentale, nous croyons aisément qu'elle est offerte librement à notre savoir comme vérité enfin libérée. En fait, elle ne se donne qu'à celui précisément qui en est protégé. La connaissance de la folie suppose chez qui la détient une certaine manière de se déprendre d'elle, de s'être par avance dégagé de ses périls et de ses prestiges, un certain mode de n'être pas fou. Et l'avènement historique du positivisme psychiatrique n'est lié à la promotion de la connaissance que d'une manière seconde ; originairement, il est la fixation d'un mode particulier d'être hors folie : une certaine conscience de non-folie, qui devient, pour le sujet du savoir, situation concrète, base solide à partir de laquelle il est possible de connaître la folie.

Si on veut savoir ce qui s'est passé au cours de cette mutation brusque qui, en quelques années, a installé à la surface du monde européen une nouvelle connaissance et un nouveau traitement de la folie, il est inutile de se demander ce qui a été ajouté au savoir déjà acquis. Tuke qui n'était pas médecin, Pinel qui n'était pas psychiatre, en savaient-ils plus que Tissot ou Cullen ? Ce qui a changé, et changé brusquement, c'est la conscience de n'être pas fou — conscience qui, depuis le milieu du XVIII^{e} siècle, se trouve de nouveau confrontée avec toutes les formes vives de la folie, prise dans leur lente montée,

et bousculée bientôt dans la ruine de l'internement. Ce qui s'est passé au cours des années qui précèdent et suivent aussitôt la Révolution, c'est un nouveau et soudain dégagement de cette conscience.

Phénomène purement négatif, dira-t-on, mais qui ne l'est pas si on l'envisage de près. Il est même le premier et le seul phénomène *positif* dans l'avènement du *positivisme*. Ce dégagement n'a été possible en effet que par toute une architecture de protection, dessinée et bâtie successivement par Colombier, Tenon, Cabanis, Bellart. Et la solidité de ces structures leur a permis de subsister à peu près intactes jusqu'à nos jours, en dépit même des efforts de la recherche freudienne. À l'âge classique, la manière de n'être pas fou était double : elle se partageait entre une appréhension immédiate et quotidienne de la différence, et un système d'exclusion qui confondait la folie parmi d'autres périls ; cette conscience classique de la déraison était donc tout occupée par une tension entre cette évidence intérieure jamais contestée, et l'arbitraire toujours critiquable d'un partage social. Mais le jour où ces deux expériences se sont rejointes, où le système de protection sociale s'est trouvé intériorisé dans les formes de la conscience, le jour où la reconnaissance de la folie s'est faite dans le mouvement par lequel on se déprenait d'elle et on mesurait les distances à la surface même des institutions, ce jour-là, la tension qui régnait au XVIII^e^ siècle a été réduite d'un coup. Formes de reconnaissance et structures de protection se sont superposées en une conscience de n'être pas fou désormais souveraine. Cette possibilité de se donner la folie comme connue et maîtrisée à la fois dans un seul et même acte de conscience — c'est cela qui est au cœur de l'expérience positiviste de la maladie mentale. Et tant que cette possibilité ne sera pas redevenue impossible, dans une nouvelle libération du savoir, la folie restera pour nous ce qu'elle s'annonçait déjà pour Pinel et pour Tuke ; elle restera prise dans son âge de positivité.

Dès lors, la folie est autre chose qu'un sujet de crainte, ou un thème indéfiniment renouvelé du scepticisme. Elle est devenue objet. Mais avec un

statut singulier. Dans le mouvement même qui l'objective, elle devient la première des formes objectivantes : ce par quoi l'homme peut avoir une prise objective sur lui-même. Jadis elle désignait en l'homme le vertige de l'éblouissement, le moment où la lumière s'obscurcit d'être trop éclatante. Devenue maintenant chose pour la connaissance — à la fois ce qu'il y a de plus intérieur en l'homme, mais de plus exposé à son regard — elle joue comme la grande structure de transparence : ce qui ne veut pas dire que par le travail de la connaissance elle se soit rendue entièrement claire au savoir ; mais qu'à partir d'elle et du statut d'objet que l'homme prend en elle, il doit pouvoir, théoriquement du moins, devenir en son entier transparent à la connaissance objective. Ce n'est pas un hasard, ni l'effet d'un simple décalage historique si le XIX^e^ siècle a demandé d'abord à la pathologie de la mémoire, de la volonté et de la personne, ce qu'était la vérité du souvenir, du vouloir et de l'individu. Dans l'ordre de cette recherche, il y a quelque chose de profondément fidèle aux structures qui ont été élaborées à la fin du XVIII^e^ siècle, et qui faisaient de la folie la première figure, de l'objectivation de l'homme.

Dans le grand thème d'une connaissance positive de l'être humain, la folie est donc toujours en porte-à-faux : à la fois objectivée et objectivante, offerte et en retrait, contenu et condition. Pour la pensée du XIX^e^ siècle, pour nous encore, elle a le statut d'une chose énigmatique : inaccessible en fait et pour l'instant dans sa vérité totale, on ne doute pas pourtant qu'elle ne s'ouvre un jour à une connaissance qui pourra l'épuiser. Mais ce n'est là que postulat et oubli des vérités essentielles. Cette réticence, qu'on croit transitoire, cache en fait un retrait fondamental de la folie dans une région qui couvre les frontières de la connaissance possible de l'homme, et les dépasse de part et d'autre. Il est essentiel à la possibilité d'une science positive de l'homme qu'il y ait, du côté le plus reculé, cette aire de la folie dans laquelle et à partir de laquelle l'existence humaine tombe dans l'objectivité. Dans son énigme essentielle, la folie veille, promise toujours à une forme de connaissance qui la cernera tout entière, mais

toujours décalée par rapport à toute prise possible puisque c'est elle qui originairement donne à la connaissance objective une prise sur l'homme. L'éventualité pour l'homme d'être fou et la possibilité d'être objet se sont rejointes à la fin du XVIII[e] siècle, et cette rencontre a donné naissance à la fois (il n'y a pas, en ce cas, de hasard de date) aux postulats de la psychiatrie positive et aux thèmes d'une science objective de l'homme.

Mais chez Tenon, chez Cabanis, chez Bellart, cette jonction, essentielle à la culture moderne, n'était opérée encore que dans l'ordre de la pensée. Elle va devenir situation concrète grâce à Pinel et à Tuke : dans l'asile qu'ils fondent et qui prend le relais des grands projets de réforme, le péril d'être fou est identifié de force, chez chacun, et jusque dans sa vie quotidienne, avec la nécessité d'être objet. Le positivisme alors ne sera plus seulement projet théorique, mais stigmate de l'existence aliénée.

Le statut d'objet sera imposé d'entrée de jeu à tout individu reconnu aliéné ; l'aliénation sera déposée comme une vérité secrète au cœur de toute connaissance objective de l'homme.

---

1. Circulaire aux intendants (mars 1784) ; citée *in* FUNCK-BRENTANO, *Les Lettres de cachet à Paris,* p. XLII.

2. Le duc de Liancourt, le curé de Sergy, le curé de Cretot, députés ; Montlinot et Thouret, « agrégés externes au travail du Comité » ; cf. Rapport au Comité de mendicité, *loc. cit.,* p. 4.

3. *Loc. cit.,* p. 47.

4. Rapport au Comité de mendicité, p. 78. Résumant ses travaux à la fin de la Constituante, le Comité demande la création « de deux hôpitaux destinés à la guérison de la folie » (cf. TUETEY, *L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution,* t. I, Introduction, p. xv).

5. Art. IX du décret.

6. Cf. *Moniteur* du 3 avril 1790.

7. Nombreuses discussions pour savoir que faire des fous dans les hôpitaux. Par exemple à l'hospice de Toulouse, le ministre de la Police refuse pour des raisons de sécurité une libération que le ministre de l'intérieur accorde à cause de la misère de l'hôpital et des « soins très coûteux et pénibles à donner » (Archives nationales F 15, 339).

8. Titre XI, art. 3.

9. Ces dispositions se sont encore retrouvées dans le Code pénal. Portalis s'y réfère dans une circulaire du 30 fructidor, an XII, 17 septembre 1804.

10. Lettre du ministre de l'intérieur (5 mai 1791) à M. Chalan, procureur général, syndic du département de Seine-et-Oise. (Pièce manuscrite, citée par LALLEMAND, *loc. cit.,* IV, II, p. 7, note 14.)

11. Cf. PIGNOT, *Les Origines de l'hôpital du Midi,* pp. 92-93.

12. Rapport du commissaire du gouvernement Antoine Nodier, auprès des Tribunaux, 4 germinal, an VIII. Cité *in* Léonce PINGAUD, *Jean de Bry,* Paris, 1909, p. 194.

13. D'après les *Mémoires du Père Richard,* on aurait amené un jour à Bicêtre, 400 prisonniers politiques (f^os^ 49-50).

14. Pinel qui avait pris ses fonctions à Bicêtre le 11 septembre 1793, avait été nommé à la Salpêtrière le 13 mai 1795 (24 floréal, an III).

15. Lettre de Létourneau, économe de la Maison des Pauvres de Bicêtre aux citoyens Osmond et Grand Pré. Cité *in* TUETEY, *L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution,* t. III, pp. 360-362.

16. LA ROCHEFOUCAULD-LIANCOURT, *loc. cit.,* p. 95, souligné par nous.

17. BRISSOT DE WARVILLE, *loc. cit.,* pp. 183-185. À noter que Sade a écrit ou projeté d'écrire « une dissertation sur la peine de mort, suivie d'un projet sur l'emploi à faire des criminels pour les conserver utilement à l'État » (Portefeuille d'un homme de lettres, cité par G. LÉLY, *Vie du marquis de Sade,* t. II, p. 343).

18. MUSQUINET DE LA PAGNE, *Bicêtre réformé, ou l'établissement d'une maison de discipline,* Paris, 1790, pp. 10-11.

19. *Ibid.,* p. 26.

20. *Ibid.,* p. 27.

21. *Ibid.,* p. 11.

22. Il ne faut pas oublier que Musquinet avait été interné à Bicêtre sous l'Ancien Régime, qu'il fut condamné et à nouveau enfermé sous la Révolution, — considéré tantôt comme fou, tantôt comme criminel.

23. *Journal de médecine,* août 1785, pp. 529-583.

24. Cf. SÉRIEUX et LIBERT, « L'Assistance et le Traitement des maladies mentales au temps de Louis XVI », *Chronique médicale,* 15 juillet-1^er^ août 1914.

25. TENON, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris,* Paris, 1788, 4^e^ Mémoire, p. 212.

26. TENON, *Projet de rapport au nom du comité des secours,* ms. B. N., f^o^ 232.

27. *Ibid.* Cf. dans le même sens les *Mémoires sur les hôpitaux,* 4^e^ Mémoire, p. 216.

28. *Ibid.*

29. 1791 : Rapport adressé au département de Paris par l'un de ses membres sur l'état des folles à la Salpêtrière, et adoption d'un projet de règlement sur l'admission des fous. Ce texte est cité *in extenso,* sans nom d'auteur, par TUETEY, *L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution. Documents inédits,* t. III, pp. 489-506. Il est en grande partie repris dans les *Vues sur les secours publics,* 1798.

30. *Vues sur les secours publics* ; in *Œuvres philosophiques* de CABANIS, Paris, 1956, II^e^ partie, p. 49.

31. CABANIS, *op. cit.,* p. 51.

32. *Ibid.,* p. 58,

33. Tenon prisait fort ces sortes de gilets dont il avait vu un exemple à Saint-Luke : « s'il est à craindre que le fou ne se blesse ou qu'il nuise à autrui, on retient ses bras à l'aide de longues manches liées entre elles derrière le dos », *Projet de rapport au nom du comité des secours,* f° 232.

34. CABANIS, Rapport adressé au Département de Paris par l'un de ses membres sur l'état des folles détenues à la Salpêtrière (cité par TUETEY, t. III, pp. 492-493).

35. DES ESSARTS, *Dictionnaire de police,* Paris, 1786, t. VIII, p. 526,

36. Les décrets du 21 mai-7 juin 1790 remplacent les 70 districts par 48 sections.

37. Cité *in* JOLY, *Les Lettres de cachet dans la généralité de Caen au XVIII^e siècle,* Paris, 1864, p. 18, note 1.

38. Le texte de Bertin, cité plus haut, précise, à propos des précautions à prendre : « Le tout, indépendamment de la vérification exacte de leur exposé. »

39. Cf. le compte rendu du ministre de la Justice à la Législative (*Archives parlementaires.* Suppl. à la séance du 20 mai 1792, t. XLIII, p. 613). Du 11 décembre 1790 au 1^er mai 1792, le tribunal de Saint-Germain-en-Laye n'a homologué que 45 jugements de famille.

40. Cf. *supra,* I^re partie, chap. IV.

41. Cf. *supra,* I^re partie, chap. V.

42. BRISSOT DE WARVILLE, *Théorie des lois criminelles,* t. I, p. 101.

43. *Ibid.,* pp. 49-50.

44. *Ibid.,* p. 114.

45. BRISSOT DE WARVILLE, *Théorie des lois criminelles,* t. I, p. 50.

46. Le 30 août 1791, on condamne une femme pour un crime sexuel « à être conduite par l'exécuteur de la haute justice, dans tous les lieux et carrefours accoutumés et notamment sur la place du Palais-Royal, montée sur un âne, la face tournée vers la queue, un chapeau de paille sur la tête avec un écriteau devant et derrière portant ces mots : "Femme corruptrice de la jeunesse", battue et fustigée, nue, de verges, flétrie d'un fer chaud, en forme de fleur de lys » (*Gazette des tribunaux,* I, n° 18, p. 284. Cf. *ibid.,* II, n° 36, p. 145).

47. B. N. coll. « Joly de Fleury », 1246, f^os 132-166.

48. BELLART, *Œuvres,* Paris, 1828, t. I, p. 103.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.,* pp. 76-77.

51. *Ibid.,* p. 97.

52. *Ibid.,* p. 103.

53. *Ibid.,* p. 90.

54. *Ibid.,* pp. 90-91.

CHAPITRE IV

Naissance de l'asile

On connaît les images. Elles sont familières à toutes les histoires de la psychiatrie, où elles ont pour fonction d'illustrer cet âge heureux où la folie est enfin reconnue et traitée selon une vérité à laquelle on n'était resté que trop longtemps aveugle.

« La respectable Société des Quakers… a désiré assurer à ceux de ses membres qui auraient le malheur de perdre la raison sans avoir une fortune suffisante pour recourir aux établissements dispendieux, toutes les ressources de l'art et toutes les douceurs de la vie compatibles avec leur état ; une souscription volontaire a fourni les fonds, et depuis deux ans environ, un établissement qui paraît réunir beaucoup d'avantages avec toute l'économie possible a été fondé près de la ville d'York. Si l'âme flétrit un moment à l'aspect de cette terrible maladie qui semble faite pour humilier la raison humaine, on éprouve ensuite de douces émotions en considérant tout ce qu'une bienveillance ingénieuse a su inventer pour la guérir et la soulager.

« Cette maison est située à un mille d'York, au milieu d'une campagne fertile et riante ; ce n'est point l'idée d'une prison qu'elle fait naître, mais plutôt celle d'une grande ferme rustique ; elle est entourée d'un grand jardin fermé. Point de barreaux, point de grillages aux fenêtres[1]. »

Quant à la délivrance des aliénés de Bicêtre, le récit en est célèbre : la décision prise d'ôter leurs chaînes aux prisonniers des cachots ; Couthon

visitant l'hôpital pour savoir si on n'y cache point de suspects ; Pinel se portant courageusement à sa rencontre, alors que chacun tremblait à l'aspect « de l'infirme porté à bras d'hommes ». Confrontation du philanthrope sage et ferme avec le monstre paralytique. « Pinel le conduisit aussitôt au quartier des agités où la vue des loges l'impressionna péniblement. Il voulut interroger tous les malades. Il ne recueillit de la plupart que des injures et des apostrophes grossières. Il était inutile de prolonger plus longtemps l'enquête. Se tournant vers Pinel : "Ah çà, citoyen, est-ce que tu es fou toi-même de vouloir déchaîner de pareils animaux ?" Pinel lui répondit avec calme : "Citoyen, j'ai la conviction que ces aliénés ne sont si intraitables que parce qu'on les prive d'air et de liberté. — Eh bien, fais-en ce que tu voudras, mais je crains bien que tu ne sois victime de ta présomption." Et là-dessus, on transporte Couthon jusqu'à sa voiture. Son départ fut un soulagement ; on respira ; le grand philanthrope se mit aussitôt à l'œuvre[2]. »

Ce sont là des images, dans la mesure au moins où chacun des deux récits emprunte l'essentiel de ses pouvoirs à des formes imaginaires : le calme patriarcal de la demeure de Tuke, où s'apaisent lentement les passions du cœur et les désordres de l'esprit ; la fermeté lucide de Pinel qui maîtrise d'un seul mot et d'un seul geste les deux fureurs animales qui rugissent contre lui et le guettent ; et cette sagesse qui a bien su discerner des fous furieux et du conventionnel sanguinaire quel était le véritable danger : images qui porteront loin — jusqu'à nos jours — leur poids de légende.

Inutile de les récuser. Il nous reste trop peu de documents plus valables. Et puis, elles sont trop denses en leur naïveté pour ne pas révéler beaucoup de ce qu'elles ne disent pas. Dans la surprenante profondeur de chacune, il faudrait pouvoir déchiffrer à la fois la situation concrète qu'elles cachent, les valeurs mythiques qu'elles donnent pour vérité, et qu'elles ont transmises ; et finalement l'opération réelle qui a été faite et dont elles ne donnent qu'une traduction symbolique.

*

Et d'abord Tuke est un Quaker, un membre actif d'une de ces innombrables « Sociétés d'Amis » qui se sont développées en Angleterre depuis la fin du XVII^e^ siècle.

La législation anglaise, nous l'avons vu, tend de plus en plus, au cours de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, à favoriser l'initiative privée dans le domaine de l'assistance[3]. On organise des sortes de groupes d'assurance, on favorise les associations de secours. Or, pour des raisons à la fois économiques et religieuses, depuis un siècle et plus, les Quakers ont joué ce rôle, et à l'origine contre le gré du gouvernement. « Nous ne donnons point d'argent à des hommes vêtus de noir pour assister nos pauvres, pour enterrer nos morts, pour prêcher nos fidèles : ces saints emplois nous sont trop chers pour nous en décharger sur d'autres[4]. » On comprend que, dans les conditions nouvelles de la fin du XVIII^e^ siècle, une loi ait été votée en 1793 pour « l'encouragement et le soutien des sociétés amicales[5] ». Il s'agit de ces associations, dont le modèle et souvent l'inspiration ont été pris chez les Quakers, et qui par des systèmes de collectes et de donations réunissent des fonds pour ceux de leurs membres qui se trouvent dans le besoin, deviennent infirmes ou tombent malades. Le texte de la loi précise qu'on peut attendre de ces institutions « des effets très bénéfiques, en secondant le bonheur des individus, et en diminuant en même temps le fardeau des charges publiques ». Chose importante : on dispense les membres de ces sociétés du « Removal » par lequel une paroisse peut et doit se débarrasser d'un indigent ou d'un malade pauvre, s'il n'est pas originaire de l'endroit, en le renvoyant dans sa paroisse d'origine. Il faut noter que cette mesure du Removal, établie par le Settlement Act, devait être abolie en 1795[6] et qu'on prévoit l'obligation pour une paroisse de se charger d'un malade pauvre qui ne lui appartient pas, si son transport risque d'être

dangereux. Nous avons là le cadre juridique du conflit singulier qui a donné naissance à la Retraite.

On peut supposer d'autre part que les Quakers se sont montrés très tôt vigilants en ce qui concerne les soins et l'assistance à donner aux insensés. Dès l'origine, ils avaient eu affaire aux maisons d'internement ; en 1649 George Fox et l'un de ses compagnons avaient été envoyés, par ordre du juge, à l'établissement de correction de Darby pour y être fouettés, et enfermés pendant six mois à titre de blasphémateurs[7]. En Hollande, les Quakers furent à plusieurs reprises enfermés à l'hôpital de Rotterdam[8]. Et soit qu'il ait transcrit un propos entendu chez eux, soit qu'il leur ait prêté une opinion courante à leur sujet, Voltaire fait dire à son Quaker, dans les *Lettres philosophiques,* que le souffle qui les inspire n'est pas forcément la Parole même de Dieu, mais parfois le verbiage insensé de la déraison : « Nous ne pouvons savoir si un homme qui se lève pour parler sera inspiré par l'esprit ou par la folie[9]. » En tout cas, les Quakers, comme beaucoup de sectes religieuses à la fin du XVII^e^ siècle et au début du XVIII^e^, se sont trouvés pris dans le grand débat de l'expérience religieuse et de la déraison[10] ; pour les autres, pour eux-mêmes peut-être, certaines formes de cette expérience étaient placées dans l'équivoque du bon sens et de la folie ; et il leur a fallu sans doute faire à chaque instant le partage de l'un et de l'autre, tout en affrontant le reproche d'aliénation qu'on ne cessait de leur faire. De là probablement l'intérêt un peu soupçonneux que les *Sociétés des Amis* ont porté au traitement des fous dans les maisons d'internement.

En 1791, une femme qui appartient à la secte, est placée dans « un établissement pour insensés, au voisinage de la ville d'York ». La famille, qui vit loin de là, charge les Amis de veiller sur le sort qu'on lui fait. Mais la direction de l'asile refuse les visites, en prétextant que l'état de la malade ne lui permet pas d'en recevoir. Quelques semaines après, la femme meurt. « Cet événement affligeant suscita naturellement des réflexions sur la situation des insensés, et sur les améliorations qui pouvaient être adoptées dans les établissements de ce

genre. En particulier, on comprit qu'il y aurait un avantage tout spécial, pour la Société des Amis, à posséder une institution de ce genre, sur laquelle elle veillerait elle-même, et où on pourrait appliquer un traitement mieux approprié que celui qu'on pratique d'ordinaire[11]. » Tel est le récit fait par Samuel Tuke, vingt ans après l'événement.

Il est facile de soupçonner là un de ces nombreux incidents auxquels donnait lieu la loi de Settlement. Une personne, sans beaucoup de ressources, tombe malade loin de chez elle ; la loi veut qu'on l'y renvoie. Mais son état, les frais peut-être du transport obligent à la garder. Situation en partie illégale que seul le danger immédiat peut justifier, et qui a dû, d'ailleurs, dans le cas présent, être légalisée par un ordre d'internement signé du juge de paix. Mais en dehors de l'asile où la malade est enfermée, nulle association de charité, sauf celle de sa paroisse d'origine, n'a le droit de lui venir en aide. Bref, un pauvre qui tombe gravement malade hors de sa paroisse est exposé à l'arbitraire d'un internement que nul ne peut contrôler. C'est contre quoi s'élèvent les sociétés de bienfaisance qui obtiendront le droit de recueillir sur place ceux de leurs adhérents qui tombent malades, par la loi de 1793, deux ans après l'incident dont parle Samuel Tuke. Il faut donc comprendre ce projet d'une maison privée, mais collective, destinée aux insensés, comme l'une des très nombreuses protestations contre la vieille législation des pauvres et des malades. D'ailleurs, les dates sont claires, même si Samuel Tuke se garde de les rapprocher, dans son souci de laisser tout le mérite de l'entreprise à la seule générosité privée. En 1791, le projet des Quakers d'York ; au début de 1793, la loi qui décide d'encourager les Sociétés amicales de bienfaisance, et de les dispenser du Removal : l'assistance passe ainsi de la paroisse à l'entreprise privée. Dans cette même année 1793, les Quakers d'York lancent une souscription, et votent le règlement de la société ; et l'année suivante ils décident l'achat d'un terrain. En 1795, le Settlement Act est officiellement aboli ; la construction de la *Retraite* commence, et la maison pourra fonctionner l'année suivante.

L'entreprise de Tuke s'inscrit exactement dans la grande réorganisation légale de l'assistance à la fin du XVIII^e^ siècle dans cette série de mesures par lesquelles l'État bourgeois invente, pour ses besoins propres, la bienfaisance privée.

L'événement qui a déclenché en France la libération des « enchaînés de Bicêtre » est d'une autre nature, et les circonstances historiques bien plus difficiles à déterminer. La loi de 1790 avait prévu la création de grands hôpitaux destinés aux insensés. Mais aucun d'entre eux n'existait encore en 1793. Bicêtre avait été érigé en « Maison des pauvres » ; on y trouvait encore confusément mêlés, comme avant la Révolution, des indigents, des vieillards, des condamnés et des fous. À toute cette population traditionnelle s'ajoute celle qu'y a déposée la Révolution. Tout d'abord les détenus politiques. Piersin, surveillant des fous à Bicêtre, écrit à la Commission des administrations civiles, le 28 Brumaire An III, c'est-à-dire au cours même du séjour de Pinel : « Il y a toujours dans mon emploi des détenus même pour le tribunal révolutionnaire.[12] » Ensuite les suspects qui se cachent. Bicêtre a été utilisé, au même titre que la pension Belhomme, la Maison Douai ou Vernet[13], comme cachette pour des suspects. Sous la Restauration, quand il faudra faire oublier que Pinel était médecin de Bicêtre sous la Terreur, on lui fera mérite d'avoir ainsi protégé des aristocrates ou des prêtres ; « Pinel était déjà médecin de Bicêtre lorsqu'à une époque de douloureuse mémoire, on vint demander à cette maison de détention son tribut pour la mort. La Terreur l'avait remplie de prêtres, d'émigrés rentrés ; M. Pinel osa s'opposer à l'extradition d'un grand nombre d'entre eux, prétextant qu'ils étaient aliénés. On insista ; son opposition redoubla ; elle prit bientôt un caractère de force qui en imposa aux bourreaux, et l'énergie d'un homme ordinairement si doux et si facile sauva la vie à un grand nombre de victimes parmi lesquelles on cite le prélat qui occupe en ce moment un des principaux sièges de France[14]. Mais il faut aussi tenir compte d'un autre fait : c'est que Bicêtre était devenu pendant la Révolution le centre principal d'hospitalisation pour les insensés. Dès les premières tentatives

pour appliquer la loi de 1790, on y avait envoyé les fous libérés des maisons de force, puis bientôt les aliénés qui encombraient les salles (le l'Hôtel-Dieu[15]. Si bien que, par la force des choses plus que par un projet réfléchi, Bicêtre se trouve avoir hérité de cette fonction médicale qui avait subsisté à travers l'âge classique, sans se confondre avec l'internement, et qui avait fait de l'Hôtel-Dieu le seul hôpital parisien où la guérison des fous fût tentée de façon systématique. Ce que l'Hôtel-Dieu n'avait cessé de faire depuis le Moyen Âge, Bicêtre est chargé de le faire, dans le cadre d'un internement plus confus que jamais ; pour la première fois Bicêtre devient hôpital où les aliénés reçoivent des soins jusqu'à la guérison : « Depuis la Révolution, l'administration des établissements publics ne considérant le renfermement des fous dans un hospice libre que s'ils sont nuisibles et dangereux dans la société, ils n'y restent qu'autant qu'ils sont malades, et aussitôt qu'on est assuré de leur parfaite guérison, on les fait rentrer dans le sein de leurs familles ou de leurs amis. La preuve en existe dans la sortie générale de tous ceux qui avaient recouvré leur bon sens, et ceux mêmes qui avaient été renfermés à vie par le ci-devant Parlement, l'administration se faisant un devoir de ne tenir renfermés que les fous hors d'état de jouir de la liberté[16]. » La fonction médicale est clairement introduite à Bicêtre ; il s'agit maintenant de réviser au plus juste tous les internements pour démence qui ont pu être décrétés dans le passé[17]. Et pour la première fois dans l'histoire de l'Hôpital général, on nomme aux infirmeries de Bicêtre, un homme qui a déjà acquis une certaine réputation dans la connaissance des maladies de l'esprit[18] ; la désignation de Pinel prouve à elle seule que la présence des fous à Bicêtre est devenue *déjà* un problème médical.

On ne peut douter cependant que c'était aussi bien un problème politique. La certitude qu'on avait interné des innocents parmi les coupables, des gens de raison parmi les furieux faisait depuis longtemps partie de la mythologie révolutionnaire : « Bicêtre renferme sûrement des criminels, des brigands, des hommes féroces, ... mais aussi, et l'on doit en convenir, il contient une foule de

victimes du pouvoir arbitraire, de la tyrannie des familles, du despotisme paternel… Les cachots recèlent des hommes, nos frères et nos égaux, à qui l'air est refusé, qui ne voient la lumière que par d'étroites lucarnes[19]. » Bicêtre, prison de l'innocence, hante l'imagination, comme naguère la Bastille : « Les brigands, lors du massacre dans les prisons, s'introduisent en forcenés dans l'hospice de Bicêtre, sous prétexte de délivrer certaines victimes de l'ancienne tyrannie qu'elle cherchait à confondre avec les aliénés. Ils vont en armes de loge en loge ; ils interrogent les détenus et passent outre si l'aliénation est manifeste. Mais un des reclus retenus dans les chaînes fixe leur attention par des propos pleins de sens et de raison et par les plaintes les plus amères. N'était-il pas odieux qu'on le retînt aux fers et qu'on le confondît avec d'autres aliénés ?… Dès lors, il s'excite dans cette troupe armée des murmures violents, et des cris d'imprécation contre le surveillant de l'hospice ; on le force de rendre des comptes de sa conduite[20]. » Sous la Convention, nouvelle hantise. Bicêtre est toujours une immense réserve de frayeurs, mais parce qu'on y voit un repaire de suspects — aristocrates qui se cachent sous la défroque des pauvres, agents de l'étranger qui complotent, masqués par une aliénation de commande. Là encore, il faut dénoncer la folie pour qu'éclate l'innocence, mais qu'apparaisse la duplicité. Ainsi dans ces frayeurs qui cernent Bicêtre tout au long de la Révolution, et qui en font aux limites de Paris une sorte de grande force redoutable et mystérieuse, où l'Ennemi se mêle inextricablement à la déraison, la folie joue tour à tour deux rôles aliénants : elle aliène celui qui est jugé fou sans l'être, mais elle peut tout aussi bien aliéner celui qui croit être protégé de la folie ; elle tyrannise ou elle trompe — élément périlleux intermédiaire entre l'homme raisonnable et le fou, qui peut aliéner l'un comme l'autre et menace pour tous deux l'exercice de leur liberté. Elle doit être, de toute façon, *déjouée*, de manière que la vérité et la raison soient restituées à leur propre jeu.

Dans cette situation un peu confuse — réseau serré de conditions réelles et de forces imaginaires — il est difficile de préciser le rôle de Pinel. Il a pris ses

fonctions le 25 août 1793. On peut supposer, sa réputation de médecin étant déjà grande, qu'on l'avait choisi justement pour « déjouer » la folie, pour en prendre la mesure médicale exacte, libérer les victimes et dénoncer les suspects, fonder enfin en toute rigueur cet internement de la folie, dont on connaît la nécessité, mais dont on éprouve les périls. D'autre part, les sentiments de Pinel étaient assez républicains pour qu'on ne puisse redouter de lui ni qu'il maintienne enfermés les prisonniers de l'ancien pouvoir, ni qu'il favorise ceux que poursuit le nouveau. En un sens on peut dire que Pinel s'est trouvé investi d'un extraordinaire pouvoir moral. Dans la déraison classique, il n'y avait pas incompatibilité entre la folie et la simulation, ni entre la folie reconnue de l'extérieur et la folie objectivement assignée ; au contraire, de la folie à ses formes illusoires et à la culpabilité qui se cache sous elles, il y avait plutôt comme un lien essentiel d'appartenance. Pinel devra politiquement le dénouer, et opérer un partage qui ne laissera plus apparaître qu'une seule unité rigoureuse : celle qui enveloppe, pour la connaissance discursive, la folie, sa vérité objective et son innocence. Il faudra la dégager de toutes ces franges de non-être où se déployaient les jeux de la déraison, et où elle était acceptée aussi bien comme non-folie persécutée que comme non-folie dissimulée, sans pour autant cesser jamais d'être folie.

Dans tout cela quel est le sens de la libération des « enchaînés » ? Était-ce l'application pure et simple des idées qui avaient été formulées depuis plusieurs années, et qui faisaient partie de ces programmes de réorganisation dont le projet de Cabanis est le meilleur exemple, un an avant l'arrivée de Pinel à Bicêtre ? Ôter leurs chaînes aux aliénés des cachots, c'est leur ouvrir le domaine d'une liberté qui sera en même temps celui d'une vérification, c'est les laisser apparaître dans une objectivité qui ne sera plus voilée ni dans les persécutions ni dans les fureurs qui leur répondent ; c'est constituer un champ asilaire pur, tel que le définissait Cabanis et que la Convention, pour des raisons politiques, souhaitait voir établir. Mais on peut tout aussi bien penser que, ce faisant, Pinel

dissimulait une opération politique de signe inverse : libérant les fous, il les mêlait davantage à toute la population de Bicêtre, la rendant plus confuse et plus inextricable, abolissant tous les critères qui auraient pu permettre un partage. N'était-ce pas d'ailleurs le souci constant de l'administration de Bicêtre, au cours de cette période, d'empêcher ces séparations que réclamaient les autorités politiques[21] ? Toujours est-il que Pinel a été déplacé et nommé à la Salpêtrière, le 13 mai 1795, plusieurs mois après Thermidor, au moment de la détente politique[22].

Impossible sans doute de savoir au juste ce que Pinel avait l'intention de faire lorsqu'il décida la libération des aliénés. Peu importe — l'essentiel étant justement dans cette ambiguïté qui marquera toute la suite de son œuvre, et le sens même qu'elle prend dans le monde moderne : constitution d'un domaine où la folie doit apparaître dans une vérité pure, à la fois objective et innocente, mais constitution de ce domaine sur un mode idéal, toujours indéfiniment reculé, chacune des figures de la folie se mêlant à la non-folie dans une proximité indiscernable. Ce que la folie gagne en précision dans son dessin scientifique, elle le perd en vigueur dans la perception concrète ; l'asile où elle doit rejoindre sa vérité ne permet pas de la distinguer de ce qui n'est pas sa vérité. Plus elle est objective, moins elle est certaine. Le geste qui la libère pour la vérifier est en même temps l'opération qui la dissémine et la cache dans toutes les formes concrètes de la raison.

*

L'œuvre de Tuke a été portée par tout le réajustement de l'assistance dans la législation anglaise de la fin du XVIII^e siècle ; celle de Pinel par toute l'ambiguïté de la situation des fous au moment de la Révolution. Mais il ne s'agit point de diminuer leur originalité. Il y a eu dans leurs œuvres un pouvoir de décision qu'on ne peut pas réduire, et qui apparaît clairement — à peine transposé — dans les mythes qui en ont transmis le sens.

Il était important que Tuke fût Quaker. Tout aussi important que la *Retraite* fût une maison de campagne. « L'air y est sain, et bien plus pur de fumée que dans les endroits proches des cités industrielles[23]. » La Maison s'ouvre par des fenêtres sans grillages sur un jardin ; comme elle « est située sur une éminence, elle commande un très agréable paysage, qui s'étend, vers le Sud, aussi loin que peut atteindre le regard, sur une plaine fertile et boisée... ». Sur les terres voisines, on pratique la culture et l'élevage ; le jardin « produit en abondance fruits et légumes ; il offre en même temps, à beaucoup de malades, un endroit agréable pour la récréation et le travail[24] ». L'exercice au grand air, les promenades régulières, le travail au jardin et à la ferme ont toujours un effet bénéfique « et sont favorables à la guérison des fous ». Il est même arrivé que certains malades se trouvent guéris par le seul voyage qui les amenait à la *Retraite*, et « les premiers jours de repos qu'ils avaient l'occasion d'y prendre[25] ». Toutes les puissances imaginaires de la vie simple, du bonheur campagnard, du retour des saisons sont convoquées ici pour présider à la guérison des folies. C'est que la folie, conformément aux idées du XVIII^e^ siècle, est une maladie, non de la nature, ni de l'homme lui-même, mais de la société ; émotions, incertitudes, agitation, nourriture artificielle, autant de causes de folie qui sont admises par Tuke, comme par ses contemporains. Produit d'une vie qui s'écarte de la nature, la folie n'est jamais que de l'ordre des conséquences ; elle ne met pas en question ce qui est essentiel en l'homme, et qui est son appartenance immédiate à la nature. Elle laisse intacte comme un secret provisoirement oublié cette nature de l'homme qui est en même temps sa raison. Ce secret, il arrive qu'il réapparaisse dans d'étranges conditions, comme s'il se réintroduisait par ruse et en fraude, au hasard d'une nouvelle perturbation. Samuel Tuke cite le cas d'une jeune femme tombée dans un état de « parfaite idiotie » ; elle y était demeurée, sans rémission, durant de longues années, lorsqu'elle fut prise d'une fièvre typhoïde. Or à mesure que la fièvre augmentait, l'esprit se clarifiait, devenait plus limpide, et plus vif ; et pendant toute cette phase aiguë,

où les malades, d'ordinaire, sont pris de délire, la malade au contraire est entièrement raisonnable ; elle reconnaît son entourage, rappelle des événements passés auxquels elle n'avait pas semblé prêter attention. « Mais, hélas, ce ne fut qu'une lueur de raison, comme la fièvre diminuait, les nuages enveloppèrent à nouveau son esprit ; elle sombra dans l'état déplorable qui avait précédé, et elle y demeura jusqu'à sa mort qui se produisit quelques années après[26]. »

Il y a là tout un mécanisme de compensation : dans la folie, la nature est oubliée, non abolie, ou plutôt décalée de l'esprit vers le corps, de manière que la démence garantit en quelque sorte une solide santé ; mais qu'une maladie se produise, et la nature, bouleversée dans le corps, réapparaît dans l'esprit, plus pure, plus claire qu'elle n'a jamais été. Preuve qu'il ne faut pas considérer « les fous comme absolument privés de raison », mais évoquer plutôt en eux, par tout le jeu des ressemblances et des proximités, ce qui de la nature ne peut pas manquer de sommeiller sous l'agitation de leur folie ; les saisons et les jours, la grande plaine d'York, cette sagesse des jardins, où la nature coïncide avec l'ordre des hommes, doivent incanter jusqu'à son plein réveil la raison un instant cachée. Dans cette vie potagère qu'on impose aux malades de la *Retraite*, et qui semble n'être guidée que par une immobile confiance, une opération magique s'est glissée, dans laquelle la nature est censée faire triompher la nature, par ressemblance, rapprochement et mystérieuse pénétration, cependant que se trouve conjuré tout ce que la société a pu déposer en l'homme de contre-nature. Et derrière toutes ces images, un mythe commence à prendre figure, qui sera une des grandes formes organisatrices de la psychiatrie au XIX^e^ siècle, le mythe des trois Natures : Nature-Vérité, Nature-Raison, et Nature-Santé. C'est dans ce jeu que se développe le mouvement de l'aliénation et de sa guérison ; si la Nature-Santé peut être abolie, la Nature-Raison ne peut jamais être que cachée, cependant que la Nature comme Vérité du monde demeure indéfiniment adéquate à elle-même ; et c'est à partir d'elle

qu'on pourra réveiller et restaurer la Nature-Raison, dont l'exercice, quand il coïncide avec la vérité, permet la restauration de la Nature-Santé. Et c'est en ce sens que Tuke préférait au terme anglais *insane,* le mot français « aliéné, parce qu'il comporte une idée plus juste de ce genre de désordre que les termes qui impliquent à un degré quelconque l'abolition de la faculté de penser[27] ».

La *Retraite* insère le malade dans une dialectique simple de la nature ; mais elle édifie en même temps un groupe social. Et ceci sur un mode étrangement contradictoire. Elle a en effet été fondée par souscriptions, et doit fonctionner comme un système d'assurances à la manière des sociétés de secours qui se développent à la même époque ; chaque souscripteur peut désigner un malade auquel il porte intérêt et qui versera une pension réduite, tandis que les autres paieront tarif entier. La *Retraite* est une coalition contractuelle, une convergence d'intérêts organisés sur le mode d'une société simple[28]. Mais en même temps elle s'entretient dans le mythe de la famille patriarcale : elle veut être une grande communauté fraternelle des malades et des surveillants, sous l'autorité des directeurs et de l'administration. Famille rigoureuse, sans faiblesse, ni complaisance, mais juste, conforme à la grande image de la famille biblique. « Le soin que les intendants ont mis à assurer le bien-être des malades, avec tout le zèle que peuvent apporter des parents attentifs mais judicieux, a été récompensé dans bien des cas par un attachement presque filial[29]. » Et dans cette affection commune, sans indulgence mais sans injustice, les malades retrouveront le calme bonheur et la sécurité d'une famille à l'état pur ; ils seront les enfants de la famille dans son idéalité primitive.

Contrat et famille, intérêts entendus et affection naturelle — la *Retraite* enferme, en les confondant, les deux grands mythes par lesquels le XVIII^e^ siècle avait cherché à définir l'origine des sociétés et la vérité de l'homme social. Elle est à la fois l'intérêt individuel qui renonce à lui-même pour se retrouver, et l'affection spontanée que la nature fait naître chez les membres d'une famille, proposant ainsi une sorte de modèle affectif et immédiat à toute société. Dans

la *Retraite*, le groupe humain est reconduit à ses formes les plus originaires et les plus pures : il s'agit de replacer l'homme dans des rapports sociaux élémentaires, et absolument conformes à l'origine ; ce qui veut dire qu'ils doivent être à la fois rigoureusement fondés et rigoureusement moraux. Ainsi le malade se trouvera reporté à ce point où la société vient juste de surgir de la nature, et où elle s'accomplit dans une vérité immédiate que toute l'histoire des hommes a contribué par la suite à brouiller. On suppose que s'effacera alors de l'esprit aliéné tout ce que la société actuelle a pu y déposer d'artifices, de troubles vains, de liens et d'obligations étrangers à la nature.

Tels sont les pouvoirs mythiques de la *Retraite* : pouvoirs qui maîtrisent le temps, contestent l'histoire, reconduisent l'homme à ses vérités essentielles, et l'identifient dans l'immémorial au Premier Homme naturel et au Premier Homme social. Toutes les distances qui le séparaient de cet être primitif ont été effacées, tant d'épaisseurs, polies ; et au terme de cette « retraite », sous l'aliénation réapparaît finalement l'inaliénable, qui est nature, vérité, raison, et pure moralité sociale. L'œuvre de Tuke semblait portée et expliquée par un long mouvement de réforme qui l'avait précédée ; elle Tétait en effet ; mais ce qui a fait d'elle à la fois une rupture et une initiation, c'est tout le paysage mythique dont elle était entourée dès sa naissance, et qu'elle est parvenue à insérer dans le vieux monde de la folie et de l'internement. Et par là, au partage linéaire que l'internement effectuait entre la raison et la déraison, sur le mode simple de la décision, elle a substitué une dialectique, qui prend son mouvement dans l'espace du mythe ainsi constitué. En cette dialectique, la folie devient aliénation, et sa guérison retour à l'inaliénable ; mais l'essentiel, c'est un certain pouvoir que prend pour la première fois l'internement, tel du moins qu'il est rêvé par les fondateurs de la *Retraite* ; grâce à ce pouvoir, au moment où la folie se révèle comme aliénation, et par cette découverte même, l'homme est ramené à l'inaliénable. Et on peut établir ainsi, dans le mythe de la *Retraite*, à la fois le

procédé imaginaire de la guérison tel qu'il est obscurément supposé, et l'essence de la folie telle qu'elle va être implicitement transmise au XIX^e^ siècle :

1° Le rôle de l'internement est de réduire la folie à sa vérité.

2° La vérité de la folie, c'est ce qu'elle est, moins le monde, moins la société, moins la contre-nature.

3° Cette vérité de la folie est l'homme lui-même dans ce qu'il peut avoir de plus primitivement inaliénable.

4° Ce qu'il y a d'inaliénable en l'homme, c'est à la fois Nature, Vérité et Morale ; c'est-à-dire la Raison elle-même.

5° C'est parce qu'elle ramène la folie à une vérité qui est à la fois vérité de la folie et vérité de l'homme, à une nature qui est nature de la maladie et nature sereine du monde, que la *Retraite* reçoit son pouvoir de guérir.

On voit par où le positivisme pourra prendre pied dans cette dialectique, où rien pourtant ne semble l'annoncer, puisque tout indique des expériences morales, des thèmes philosophiques, des images rêvées de l'homme. Mais le positivisme ne sera que la contraction de ce mouvement, la réduction de cet espace mythique ; il admettra d'entrée de jeu, comme évidence objective, que la vérité de la folie c'est la raison de l'homme, ce qui inverse entièrement la conception classique pour qui l'expérience de la déraison dans la folie conteste tout ce qu'il peut y avoir de vérité en l'homme. Désormais, toute prise objective sur la folie, toute connaissance, toute vérité formulée sur elle, sera la raison elle-même, la raison recouvrée et triomphante, le dénouement de l'aliénation.

*

Dans le récit traditionnel de la libération des enchaînés de Bicêtre, un point n'a pas été établi avec sûreté : c'est la présence de Couthon. On a pu faire valoir que sa visite était impossible, qu'il a dû y avoir confusion entre lui et un membre de la Commune de Paris, lui aussi paralysé, et que cette même

infirmité ajoutée à la sinistre réputation de Couthon a fait prendre l'un pour l'autre[30]. Laissons de côté ce problème : l'essentiel c'est que la confusion ait été faite et transmise, et que se soit imposée avec un tel prestige l'image de l'infirme qui recule d'horreur devant les fous et abandonne à leur destin « ces animaux-là ». Ce qui est au centre de la scène, c'est bien le paralytique porté à bras d'hommes ; et il est préférable encore que ce paralytique soit un conventionnel redoutable, connu pour sa cruauté, et célèbre pour avoir été un des grands pourvoyeurs de l'échafaud. Par conséquent ce sera Couthon qui visitera Bicêtre, et sera maître un instant du destin des fous. La force imaginaire de l'histoire le veut ainsi.

Ce que cache en effet cet étrange récit, c'est un chiasme décisif dans la mythologie de la folie. Couthon visite Bicêtre pour savoir si les fous que veut libérer Pinel ne sont pas des suspects. Il pense trouver une raison qui se cache ; il rencontre une animalité qui se manifeste dans toute sa violence ; il renonce à y reconnaître les signes de l'intelligence et de la dissimulation ; il décide de l'abandonner à elle-même, et de laisser la folie se résoudre dans sa sauvagerie essentielle. Mais c'est là précisément que se produit la métamorphose : lui, Couthon, le révolutionnaire paralytique, l'infirme qui décapite, au moment où il traite les fous comme des bêtes, incarne, sans le savoir et dans le double stigmate de son infirmité et de ses crimes, ce qu'il y a de plus monstrueux dans l'inhumanité. Et c'est pourquoi il fallait bien, dans le mythe, que ce soit lui, et non tel autre, moins infirme ou moins cruel, qui soit chargé de prononcer les ultimes paroles qui, pour la dernière fois dans le monde occidental, ont assigné la folie à sa propre animalité. Quand il quitte Bicêtre, porté à bras d'hommes, il croit avoir livré les fous à tout ce qu'il peut y avoir de bestial en eux, mais en fait c'est lui qui se trouve chargé de cette bestialité, tandis que dans la liberté qu'on leur offre les fous vont pouvoir montrer qu'ils n'avaient rien perdu de ce qu'il y a d'essentiel en l'homme. Quand il a formulé l'animalité des fous, et les a laissés libres de s'y mouvoir, il les en a libérés, mais a révélé la sienne, et s'y est

enfermé. Sa rage était plus insensée, plus inhumaine que la folie des déments. Ainsi la folie a émigré du côté des gardiens ; ceux qui enferment les fous comme des animaux, ceux-là détiennent maintenant toute la brutalité animale de la folie ; c'est en eux que la bête fait rage, et celle qui apparaît chez les déments n'en est que le trouble reflet. Un secret se découvre : c'est que la bestialité ne résidait pas dans l'animal, mais dans sa domestication ; celle-ci, par sa seule rigueur, parvenait à la constituer. Le fou se trouve ainsi purifié de l'animalité ou du moins de cette part d'animalité qui est violence, prédation, rage, sauvagerie ; il ne lui restera plus qu'une animalité docile, celle qui ne répond pas à la contrainte et au dressage par la violence. La légende de la rencontre de Couthon et de Pinel raconte cette purification ; plus exactement, elle montre que cette purification était chose faite lorsque fut écrite la légende.

Couthon parti, « le philanthrope se met aussitôt à l'œuvre » ; il décide de détacher douze aliénés qui étaient aux fers. Le premier est un capitaine anglais enchaîné dans un cachot de Bicêtre depuis quarante ans : « Il était regardé comme le plus terrible de tous les aliénés... ; dans un accès de fureur, il avait frappé d'un coup de ses menottes un des servants à la tête, et l'avait tué sur lé coup. » Pinel s'approche de lui, l'exhorte « à être raisonnable, et à ne faire de mal à personne » ; à ce prix, promesse lui est faite de le libérer de ses chaînes, et de lui accorder droit de promenade dans la cour : « Croyez à ma parole. Soyez doux et confiant, je vous rendrai la liberté. » Le capitaine entend le discours, et reste calme tandis que tombent ses chaînes ; à peine libre, il se précipite pour admirer la lumière du soleil et « il s'écrie en extase : que c'est beau ! » Toute cette première journée de liberté recouvrée, il la passe « à courir, à monter les escaliers, à les descendre en disant toujours : que c'est beau ! » Le soir même, il rentre dans sa loge, y dort paisiblement. « Durant deux années qu'il passe encore à Bicêtre, il n'a plus d'accès de fureur ; il se rend même utile dans la maison, en exerçant une certaine autorité sur les fous qu'il régente à sa guise et dont il s'établit comme le surveillant. »

Autre libération, non moins connue dans les chroniques de l'hagiographie médicale : celle du soldat Chevingé. C'était un ivrogne qui avait été pris d'un délire de grandeur et se croyait général ; mais Pinel avait reconnu « une excellente nature sous cette irritation » ; il défait ses liens en lui déclarant qu'il le prend à son service, et qu'il réclame de lui toute la fidélité qu'un « bon maître » peut attendre d'un domestique reconnaissant. Le miracle s'opère ; la vertu du valet fidèle se réveille tout à coup dans cette âme brouillée : « Jamais dans une intelligence humaine révolution ne fut plus subite, ni plus complète ; ... à peine délivré, le voilà prévenant, attentif » ; mauvaise tête domptée par tant de générosité, il va lui-même, à la place de son nouveau maître, braver et apaiser la fureur des autres ; il « fait entendre aux aliénés des paroles de raison et de bonté, lui qui tout à l'heure était encore à leur niveau, mais devant lesquels il se sent grandi de toute sa liberté[31] ». Ce bon serviteur devait jouer jusqu'au bout dans la légende de Pinel lé rôle de son personnage ; dévoué corps et âme à son maître, il le protège lorsque le peuple de Paris veut forcer les portes de Bicêtre pour faire justice aux « ennemis de la nation ; il lui fait un rempart de son corps, et s'expose lui-même aux coups pour lui sauver la vie ».

Donc, les chaînes tombent ; le fou se trouve libéré. Et dans cet instant, il recouvre la raison. Ou plutôt, non : ce n'est pas la raison qui réapparaît en elle-même et pour elle-même ; ce sont des espèces sociales toutes constituées qui ont sommeillé longtemps sous la folie, et qui se dressent d'un bloc, dans une conformité parfaite à ce qu'elles représentent, sans altération ni grimaces. Comme si le fou, libéré de l'animalité à laquelle les chaînes le contraignaient, ne rejoignait l'humanité que dans le *type social*. Le premier de ceux qu'on délivre ne redevient pas purement et simplement un homme sain d'esprit, mais un officier, un capitaine anglais, loyal avec celui qui l'a libéré, comme avec un vainqueur qui le retiendrait prisonnier sur parole, autoritaire avec les hommes sur lesquels il fait régner son prestige d'officier. Sa santé ne se restaure que dans ces valeurs sociales qui en sont à la fois le signe et la présence concrète. Sa

raison n'est pas de l'ordre de la connaissance ni du bonheur ; elle ne consiste pas dans un bon fonctionnement de l'esprit ; ici la raison est honneur. Pour le soldat, elle sera fidélité, et sacrifice ; Chevingé ne redevient pas homme raisonnable, mais serviteur. Il y a dans son histoire à peu près les mêmes significations mythiques que dans celle de Vendredi avec Robinson Crusoé ; entre l'homme blanc isolé dans la nature et le bon sauvage, le rapport établi par Defoe n'est pas un rapport d'homme à homme, s'épuisant dans son immédiate réciprocité, c'est un rapport de maître à serviteur, d'intelligence à dévouement, de force sage à force vive, de courage réfléchi à inconscience héroïque ; bref, c'est un rapport social, avec son statut littéraire et tous ses coefficients éthiques, qui est transposé sur l'état de nature, et devient vérité immédiate de cette société à deux. Les mêmes valeurs se retrouvent à propos du soldat Chevingé : entre lui et Pinel, il ne s'agit pas de deux raisons qui se reconnaissent, mais de deux personnages bien déterminés, qui surgissent dans leur exacte adéquation à des types, et qui organisent un rapport selon ses structures toutes données. On voit comment la force du mythe a pu l'emporter sur toute vraisemblance psychologique, et sur toute observation rigoureusement médicale ; il est clair, si les sujets libérés par Pinel étaient effectivement des fous, qu'ils n'ont pas été guéris par le fait même, et que leur conduite a dû longtemps garder des traces d'aliénation. Mais ce n'est pas ce qui importe à Pinel ; l'essentiel pour lui, c'est que la raison soit signifiée par des types sociaux cristallisés très tôt, dès que le fou a cessé d'être traité comme l'Étranger, comme l'Animal, comme figure absolument extérieure à l'homme et aux rapports humains. Ce qui constitue la guérison du fou, pour Pinel, c'est sa stabilisation dans un type social moralement reconnu et approuvé.

L'important, ce n'est donc pas le fait que les chaînes aient été détachées — mesure qui avait été prise en plusieurs occasions déjà au XVIII^e^ siècle, et particulièrement à Saint-Luke ; l'important, c'est le mythe qui a donné sens à cette libération, en l'ouvrant sur une raison toute peuplée de

thèmes sociaux et moraux, de figures dessinées depuis longtemps par la littérature, et en constituant, dans l'imaginaire, la forme idéale d'un asile. Un asile qui ne serait plus une cage de l'homme livré à sa sauvagerie, mais une sorte de république du rêve où les rapports ne s'établiraient que dans une transparence vertueuse. L'honneur, la fidélité, le courage, le sacrifice règnent à l'état pur, et désignent à la fois les formes idéales de la société et les critères de la raison. Et ce mythe prend toute sa vigueur de ce qu'il est opposé presque explicitement — et là encore la présence de Couthon est indispensable — aux mythes de la Révolution, tels qu'ils se sont formulés après la Terreur : la république conventionnelle est une république de violences, de passions, de sauvagerie — c'est elle, sans le savoir, qui rassemble toutes les formes de l'insensé et de la déraison ; quant à la république qui se constitue spontanément parmi ces fous qu'on abandonnait à leur propre violence, elle est pure de passions, c'est la cité des obéissances essentielles. Couthon est le symbole même de cette « mauvaise liberté » qui a déchaîné dans le peuple les passions, et a suscité la tyrannie du Salut public — liberté au nom de laquelle on laisse les fous dans leurs chaînes ; Pinel est le symbole de la « bonne liberté », celle qui délivrant les plus insensés et les plus violents des hommes, dompte leurs passions et les introduit dans le monde calme des vertus traditionnelles. Entre le peuple de Paris qui vient à Bicêtre réclamer les ennemis de la nation, et le soldat Chevingé qui sauve la vie de Pinel, le plus insensé et le moins libre n'est pas celui qu'on avait enfermé pendant des années pour ivrognerie, délire et violence.

Le mythe de Pinel, comme celui de Tuke, cache tout un mouvement discursif qui vaut à la fois comme description de l'aliénation et analyse de sa suppression :

1° Dans le rapport inhumain et animal qu'imposait l'internement classique, la folie n'énonçait pas sa vérité morale.

2° Cette vérité, dès qu'on la laisse libre d'apparaître, se révèle être un rapport humain dans toute son idéalité vertueuse : héroïsme, fidélité, sacrifice, etc.

3° Or la folie est vice, violence, méchanceté, comme le prouve trop bien la rage des révolutionnaires.

4° La libération dans l'internement, dans la mesure où elle est réédification d'une société sur le thème de la conformité aux types, ne peut pas manquer de guérir.

Le mythe de la *Retraite*, et celui des enchaînés délivrés se répondent terme à terme dans une opposition immédiate. L'un fait valoir tous les thèmes de la primitivité, l'autre met en circulation les images transparentes des vertus sociales. L'un va chercher la vérité et la suppression de la folie au point où l'homme, à peine, se détache de la nature ; l'autre cas les requiert plutôt d'une sorte de perfection sociale, de fonctionnement idéal des rapports humains. Mais ces deux thèmes étaient trop voisins encore et avaient été trop souvent mêlés au XVIII^e^ siècle pour qu'ils aient un sens bien différent chez Pinel et chez Tuke. Ici et là, on voit se dessiner le même effort pour reprendre certaines pratiques de l'internement dans le grand mythe de l'aliénation, celui-là même que Hegel devait formuler quelques années plus tard, tirant en toute rigueur la leçon conceptuelle de ce qui s'était passé à la *Retraite* et à Bicêtre. « Le véritable traitement psychique s'en tient à cette conception que la folie n'est pas une perte abstraite de la raison, ni du côté de l'intelligence, ni du côté de la volonté et de sa responsabilité, mais un simple dérangement d'esprit, une contradiction dans la raison qui existe encore de même que la maladie physique n'est pas une perte abstraite, c'est-à-dire complète de la santé (cela serait en effet la mort) mais une contradiction en celle-ci. Ce traitement humain, c'est-à-dire aussi bienveillant que raisonnable de la folie… suppose le malade raisonnable et trouve là un point solide pour le prendre de ce côté[32]. » L'internement classique avait créé un état d'aliénation, qui n'existait que du dehors, pour ceux qui internaient et ne reconnaissaient l'interné que comme Étranger ou Animal ;

Pinel et Tuke, dans ces gestes simples où la psychiatrie positive a paradoxalement reconnu son origine, ont intériorisé l'aliénation, l'ont installée dans l'internement, l'ont délimitée comme distance du fou à lui-même, et par là l'ont constituée comme mythe. Et c'est bien de mythe qu'il faut parler lorsqu'on fait passer pour nature ce qui est concept, pour libération d'une vérité ce qui est reconstitution d'une morale, pour guérison spontanée de la folie ce qui n'est peut-être que sa secrète insertion dans une artificieuse réalité.

*

Les légendes de Pinel et de Tuke transmettent des valeurs mythiques, que la psychiatrie du XIX^e^ siècle acceptera comme évidences de nature. Mais sous les mythes eux-mêmes, il y avait une opération, ou plutôt une série d'opérations qui silencieusement ont organisé à la fois le monde asilaire, les méthodes de guérison, et l'expérience concrète de la folie.

Le geste de Tuke, tout d'abord. Parce qu'il est contemporain de celui de Pinel, parce qu'on le sait porté par tout un mouvement de « philanthropie », on le fait valoir comme un geste de « libération » des aliénés. Il s'agit de tout autre chose : « On a pu observer le grand dommage éprouvé par les membres de notre société par le fait qu'on les a confiés à des gens qui non seulement sont étrangers à nos principes, mais qui de plus les ont mêlés à d'autres malades qui se permettent un langage grossier et des pratiques blâmables. Tout cela laisse souvent un effet ineffaçable sur les esprits des malades après qu'ils ont recouvré l'usage de la raison, en les rendant étrangers à ces attachements religieux dont ils avaient fait autrefois l'expérience ; parfois même, ils sont corrompus par des habitudes vicieuses auxquelles ils étaient étrangers[33]. » La *Retraite* devra agir comme instrument de ségrégation : ségrégation morale et religieuse, qui cherche à reconstituer, autour de la folie, un milieu aussi ressemblant que possible à la Communauté des Quakers. Et ceci pour deux raisons : la première est que le spectacle du mal est pour toute âme sensible une

souffrance, l'origine de toutes ces passions néfastes et vives que sont l'horreur, la haine, le mépris, et qui engendrent ou perpétuent la folie : « On a pensé à juste titre que le mélange qui se produit dans les grands établissements publics de personnes qui ont des sentiments et des pratiques religieuses différents, le mélange des débauchés et des vertueux, des profanes et des sérieux avait pour effet d'entraver le progrès du retour à la raison et d'enfoncer plus profondément la mélancolie et les idées misanthropiques[34]. » Mais la raison principale est ailleurs : c'est que la religion peut jouer le double rôle de nature et de règle, puisqu'elle a pris, dans l'habitude ancestrale, dans l'éducation, dans l'exercice quotidien, la profondeur de la nature, et qu'elle est en même temps principe constant de coercition. Elle est à la fois spontanéité et contrainte, et dans cette mesure, elle détient les seules forces qui peuvent, dans l'éclipse de la raison, contrebalancer les violences sans mesure de la folie ; ses préceptes, « lorsqu'on en a été fortement imprégné au début de la vie, deviennent presque des principes de notre nature : et leur pouvoir de coercition est souvent éprouvé, même pendant l'excitation délirante de la folie. Encourager l'influence des principes religieux sur l'esprit de l'insensé est d'une grande importance comme moyen de cure[35] ». Dans la dialectique de l'aliénation où la raison se cache sans s'abolir, la religion constitue la forme concrète de ce qui ne peut s'aliéner ; elle porte ce qu'il y a d'invincible dans la raison, ce qui subsiste sous la folie comme quasi-nature, et autour d'elle comme sollicitation incessante du milieu : « Le malade, au cours de ses intervalles lucides ou pendant sa convalescence, pourrait profiter de la société de ceux qui ont les mêmes opinions et les mêmes habitudes que lui[36]. » Elle assure la veille secrète de la raison auprès de la folie, rendant ainsi plus prochaine, plus immédiate, la contrainte qui sévissait déjà dans l'internement classique. Là, le milieu religieux et moral s'imposait de l'extérieur, de façon que la folie fût refrénée, non guérie. À la *Retraite*, la religion fait partie du mouvement qui indique malgré tout la raison dans la folie, et qui ramène de l'aliénation à la santé. La ségrégation

religieuse a un sens bien précis : il ne s'agit pas de préserver les malades de l'influence profane des non-Quakers, mais de placer l'aliéné à l'intérieur d'un élément moral où il se trouvera en débat avec lui-même et avec son entourage ; lui constituer un milieu où, loin d'être protégé, il sera maintenu dans une perpétuelle inquiétude, sans cesse menacé par la Loi et la Faute.

« Le principe de la peur, qui est rarement diminué dans la folie, est considéré comme d'une grande importance pour le traitement des fous[37]. » La Peur apparaît comme personnage essentiel de l'asile. Figure déjà ancienne, sans doute, si on songe aux terreurs de l'internement. Mais celles-ci cernaient la folie de l'extérieur, marquant la limite de la raison et de la déraison, et jouant d'un double pouvoir : sur les violences de la fureur pour les contenir, et sur la raison elle-même pour la tenir à l'écart ; cette peur était toute de surface. Celle qui est instaurée à la *Retraite* est toute en profondeur : elle va de la raison à la folie comme une médiation, comme l'évocation d'une commune nature qui leur appartiendrait encore, et par laquelle elle pourrait nouer leur lien. La terreur qui régnait était le signe le plus visible de l'aliénation de la folie dans le monde classique ; la peur maintenant est douée d'un pouvoir de désaliénation, qui lui permet de restaurer comme une très primitive connivence entre le fou et l'homme de raison. Elle doit les solidariser à nouveau. Maintenant la folie ne devra plus, ne pourra plus faire peur ; elle *aura peur*, sans recours ni retour, entièrement livrée par là à la pédagogie du bon sens, de la vérité et de la morale.

Samuel Tuke raconte comment on reçut à la *Retraite* un maniaque, jeune et prodigieusement fort, et dont les accès provoquaient la panique dans son entourage et même parmi ses gardiens. Quand il entre à la *Retraite* il est chargé de chaînes ; il a des menottes ; ses vêtements sont attachés par des cordes. À peine est-il arrivé, on lui ôte toutes ses entraves, et on le fait dîner avec les surveillants ; son agitation cesse aussitôt ; « son attention paraissait captivée par sa nouvelle situation ». Il est conduit à sa chambre ; l'intendant lui adresse une

exhortation pour lui expliquer que toute la maison est organisée pour la plus grande liberté et le plus grand confort de tous, qu'on ne lui fera subir aucune contrainte à condition qu'il ne se mette pas en faute contre les règlements de la maison, ou les principes généraux de la morale humaine. Pour sa part, l'intendant affirme qu'il ne souhaite pas faire usage des moyens de coercition qui sont à sa disposition. « Le maniaque fut sensible à la douceur de ce traitement. *Il promit de se contraindre lui-même*. » Il lui arrivait encore de s'agiter, de vociférer, et d'effrayer ses compagnons. L'intendant lui rappelait menaces et promesses du premier jour ; s'il ne se calmait pas, on serait obligé de revenir aux anciens sévices. L'agitation du malade augmentait alors pendant un certain temps, puis déclinait rapidement. « Il écoutait alors avec attention les exhortations de son amical visiteur. Après de semblables conversations, le malade était en général en meilleur état pendant plusieurs jours. » Au bout de quatre mois, il quittait la *Retraite,* entièrement guéri[38]. Ici, la peur s'adresse au malade, de façon directe, non par des instruments, mais en un discours ; il ne s'agit pas de limiter une liberté qui fait rage, mais de cerner et d'exalter une région de responsabilité simple, où toute manifestation de folie se trouvera liée à un châtiment. L'obscure culpabilité, qui nouait autrefois faute et déraison, est ainsi déplacée ; le fou, en tant qu'être humain originairement doué de raison, n'est plus coupable d'être fou ; mais le fou, en tant que fou, et à l'intérieur de cette maladie dont il n'est plus coupable, doit se sentir responsable de tout ce qui en elle peut troubler la morale et la société, et ne s'en prendre qu'à lui-même des châtiments qu'il reçoit. L'assignation de culpabilité n'est plus le mode de rapport qui s'instaure entre le fou et l'homme raisonnable dans leur généralité ; elle devient à la fois la forme de coexistence concrète de chaque fou avec son gardien, et la forme de conscience que l'aliéné doit prendre de sa propre folie.

Il faut donc réévaluer les significations qu'on prête à l'œuvre de Tuke : libération des aliénés, abolition des contraintes, constitution d'un milieu

humain — ce ne sont là que des justifications. Les opérations réelles ont été différentes. En fait, Tuke a créé un asile où il a substitué à la terreur libre de la folie, l'angoisse close de la responsabilité ; la peur ne règne plus de l'autre côté des portes de la prison, elle va sévir main tenant sous les scellés de la conscience. Les terreurs séculaires dans lesquelles l'aliéné se trouvait pris, elles ont été transférées par Tuke au cœur même de la folie. L'asile ne sanctionne plus la culpabilité du fou, c'est vrai ; mais il fait plus, il l'organise ; il l'organise pour le fou comme conscience de soi, et rapport non réciproque au gardien ; il l'organise pour l'homme raisonnable, comme conscience de l'autre, et intervention thérapeutique dans l'existence du fou. C'est-à-dire que par cette culpabilité le fou devient objet de châtiment toujours offert à lui-même et à l'autre ; et de la reconnaissance de ce statut d'objet, de la prise de conscience de sa culpabilité, le fou doit revenir à sa conscience de sujet libre et responsable, et par conséquent à la raison. Ce mouvement par lequel, s'objectivant pour l'autre, l'aliéné revient par là à sa liberté, c'est le mouvement qu'on trouve aussi bien dans le Travail que dans le Regard.

N'oublions pas que nous sommes dans un monde Quaker où Dieu bénit les hommes dans les signes de leur prospérité. Le travail vient en première ligne dans le « traitement moral » tel qu'il est pratiqué à la Retraite. En lui-même, le travail possède une force de contrainte supérieure à toutes les formes de coercition physique, en ceci que la régularité des heures, les exigences de l'attention, l'obligation de parvenir à un résultat détachent le malade d'une liberté d'esprit qui lui serait funeste et l'engagent dans un système de responsabilités : « Le travail régulier doit être préféré, aussi bien du point de vue physique que moral... ; il est ce qu'il y a de plus agréable pour le malade, et ce qu'il y a de plus opposé aux illusions de sa maladie[39]. » Par là l'homme rentre dans l'ordre des commandements de Dieu ; il soumet sa liberté à des lois qui sont à la fois celles de la réalité et celles de la morale. Dans cette mesure le travail de l'esprit n'est pas à déconseiller ; encore faut-il bannir avec la dernière

rigueur tous les exercices de l'imagination, qui sont toujours de complicité avec les passions, les désirs, ou toutes les illusions délirantes. Au contraire l'étude de ce qu'il y a d'éternel dans la nature et de plus conforme à la sagesse et à la bonté de la Providence a la plus grande efficacité pour réduire les libertés démesurées du fou, et lui faire découvrir les formes de sa responsabilité. « Les diverses branches des mathématiques et des sciences naturelles forment les sujets les plus utiles auxquels peuvent s'employer les esprits des insensés[40]. » Dans l'asile, le travail sera dépouillé de toute valeur de production ; il ne s'imposera qu'à titre de règle morale pure ; limitation de la liberté, soumission à l'ordre, engagement de la responsabilité, à seule fin de désaliéner l'esprit perdu dans l'excès d'une liberté que la contrainte physique ne limite qu'apparemment.

Plus efficace encore que le travail, le regard des autres, ce que Tuke appelle le « besoin d'estime » : « Ce principe de l'esprit humain influence sans aucun doute notre conduite générale, dans une proportion très inquiétante, bien que souvent d'une manière secrète, et il agit avec une force toute particulière lors que nous sommes introduits dans un nouveau cercle de relations[41]. » Le fou dans l'internement classique était, lui aussi, offert au regard : mais ce regard au fond ne l'atteignait pas lui-même ; il atteignait seulement sa surface monstrueuse, son animalité visible ; et il comportait au moins une forme de réciprocité, puisque l'homme sain pouvait y lire, comme en un miroir, le mouvement imminent de sa propre chute. Le regard que Tuke instaure maintenant comme une des grandes composantes de l'existence asilaire, est à la fois plus profond et moins réciproque. Il doit chercher à traquer le fou dans les signes les moins sensibles de sa folie, là où elle s'articule secrètement sur la raison et commence à peine à s'en détacher ; et ce regard, le fou ne peut le rendre sous aucune forme, car il est seulement regardé ; il est comme le nouveau venu, le dernier arrivant dans le monde de la raison : Tuke avait organisé tout un cérémonial autour de ces conduites du regard. Il s'agissait de

soirées selon la mode anglaise où chacun devait mimer l'existence sociale dans toutes ses exigences formelles, sans que rien d'autre ne circule que le regard qui épie toute incongruité, tout désordre, toute maladresse où se trahirait la folie. Les directeurs et les surveillants de la *Retraite* convient donc régulièrement quelques malades à des « tea-parties » ; les invités « revêtent leurs meilleurs costumes, et rivalisent les uns avec les autres en politesse et en bienséance. On leur offre le meilleur menu, et on les traite avec autant d'attention que s'ils étaient des étrangers. La soirée se passe généralement dans la meilleure harmonie et dans le plus grand contentement. Il arrive rarement qu'un événement désagréable se produise. Les malades contrôlent à un degré extraordinaire leurs différents penchants ; cette scène suscite à la fois l'étonnement et une satisfaction bien touchante[42]. » Curieusement, ce rite n'est pas celui du rapprochement, du dialogue, de la connaissance mutuelle ; c'est l'organisation tout autour du fou d'un monde où tout lui serait semblable et prochain, mais où lui-même resterait étranger, l'Étranger par excellence qu'on ne juge pas seulement sur les apparences, mais sur tout ce qu'elles peuvent trahir et révéler malgré elles. Rappelé sans cesse à ce rôle vide du visiteur inconnu, et récusé dans tout ce qu'on peut connaître de lui, attiré ainsi à la surface de lui-même par un personnage social dont on lui impose, silencieusement, par le regard, la forme et le masque, le fou est invité à s'objectiver aux yeux de la raison raisonnable comme l'étranger parfait, c'est-à-dire celui dont l'étrangeté ne se laisse pas percevoir. La cité des hommes raisonnables ne l'accueille qu'à ce titre et au prix de cette conformité à l'anonyme.

On voit qu'à la *Retraite* la suppression partielle[43] des contraintes physiques faisait partie d'un ensemble dont l'élément essentiel était la constitution d'un « self restraint » où la liberté du malade, engagée dans le travail et dans le regard des autres, est menacée sans cesse par la reconnaissance de la culpabilité. Là où on croyait avoir affaire à une simple opération négative qui dénoue des

liens et délivre la nature la plus profonde de la folie, il faut bien reconnaître qu'il s'agit d'une opération positive qui l'enferme dans le système des récompenses et des punitions, et l'inclut dans le mouvement de la conscience morale. Passage d'un monde de la Réprobation à un univers de Jugement. Mais en même temps une psychologie de la folie devient possible, puisque sous le regard elle est sans cesse appelée, à la surface d'elle-même, à nier sa dissimulation. On ne la juge que sur ses actes ; on ne lui fait pas de procès d'intention, et il ne s'agit pas de sonder ses secrets. Elle n'est responsable que de cette partie d'elle-même qui est visible. Tout le reste est réduit au silence. La folie n'existe plus que comme être vu. Cette proximité qui s'instaure dans l'asile, que les chaînes ni les grilles ne viennent plus rompre, ce n'est pas elle qui permettra la réciprocité : elle n'est que voisinage du regard qui surveille, qui épie, qui s'approche pour mieux voir, mais éloigne toujours davantage puisqu'il n'accepte et ne reconnaît que les valeurs de l'Étranger. La science des maladies mentales, telle qu'elle pourra se développer dans les asiles, ne sera jamais que de l'ordre de l'observation et du classement. Elle ne sera pas dialogue. Et ne pourra l'être vraiment que du jour où la psychanalyse aura exorcisé ce phénomène du regard, essentiel à l'asile du XIX^e^ siècle, et qu'elle aura substitué à sa magie silencieuse les pouvoirs du langage. Encore serait-il plus juste de dire qu'elle a doublé le regard absolu du surveillant de la parole indéfiniment monologuée du surveillé — conservant ainsi la vieille structure asilaire du regard non-réciproque, mais en l'équilibrant, dans une réciprocité non-symétrique, par la structure nouvelle du langage sans réponse.

Surveillance et Jugement : déjà se dessine un personnage nouveau qui va être essentiel dans l'asile du XIX^e^ siècle. Tuke lui-même en dessine le profil, lorsqu'il raconte l'histoire d'un maniaque, sujet à des crises de violences irrépressibles. Un jour qu'il se promenait avec l'intendant dans le jardin de la maison, il entre brusquement dans une phase d'excitation, il s'éloigne de quelques pas, saisit une grosse pierre et fait déjà le geste de la lancer sur son compagnon.

L'intendant s'arrête, fixe le malade dans les yeux ; puis il avance de quelques pas, et « d'un ton de voix résolu, il lui commande de déposer la pierre » ; à mesure qu'il s'approche, le malade baisse la main, puis laisse tomber son arme ; « il se laissa alors conduire tranquillement dans sa chambre[44] ». Quelque chose vient de naître, qui n'est plus répression, mais autorité. Jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle le monde des fous n'était peuplé que par le pouvoir abstrait et sans visage qui les tenait enfermés ; et dans ces limites, il était vide, vide de tout ce qui n'est pas la folie elle-même ; les gardiens souvent étaient recrutés parmi les malades eux-mêmes. Tuke établit au contraire entre gardiens et malades, entre raison et folie, un élément médiateur. L'espace réservé par la société à l'aliénation va être maintenant hanté par ceux qui sont « de l'autre côté », et qui représentent à la fois les prestiges de l'autorité qui enferme et la rigueur de la raison qui juge. Le surveillant intervient, sans armes, sans instruments de contrainte, par le regard et le langage seulement ; il avance vers la folie, dépouillé de tout ce qui pourrait le protéger ou le rendre menaçant, se risquant à une confrontation immédiate et sans recours. En fait pourtant, ce n'est pas comme personne concrète qu'il va affronter la folie, mais comme être de raison, chargé par là même, et avant tout combat, de l'autorité qui lui vient de n'être pas fou. La victoire de la raison sur la déraison n'était assurée autrefois que par la force matérielle, et dans une sorte de combat réel. Maintenant le combat est toujours déjà joué, la défaite de la déraison est inscrite par avance dans la situation concrète où s'affrontent le fou et le non-fou. L'absence de contrainte dans les asiles du XIX^e^ siècle n'est pas déraison libérée mais folie depuis longtemps maîtrisée.

Pour cette raison nouvelle qui règne dans l'asile, la folie ne représente pas la forme absolue de la contradiction, mais plutôt un âge mineur, un aspect d'elle-même, qui n'a pas droit à l'autonomie, et ne peut vivre qu'enté sur le monde de la raison. La folie est enfance. Tout est organisé à la *Retraite* pour que les aliénés soient minorisés. On les y considère « comme des enfants qui ont un

superflu de force et qui en font un emploi dangereux. Il leur faut des peines et des récompenses présentes ; tout ce qui est un peu éloigné n'a point d'effet sur eux. Il faut leur appliquer un nouveau système d'éducation, donner un nouveau cours à leurs idées ; les subjuguer d'abord, les encourager ensuite, les appliquer au travail, leur rendre ce travail agréable par des moyens attrayants[45] ». Depuis bien longtemps déjà, le droit avait tenu les aliénés pour des mineurs ; mais c'était là une situation juridique, abstraitement définie par l'interdiction et la curatelle ; ce n'était pas un mode concret de rapports d'homme à homme. L'état de minorité devient chez Tuke un style d'existence pour les fous, et pour les gardiens un mode de souveraineté. On insiste beaucoup sur l'allure de « grande famille » que prend à la *Retraite* la communauté des insensés et de leurs surveillants. Apparemment cette « famille » place le malade dans un milieu à la fois normal et naturel ; en fait elle l'aliène plus encore : la minorité juridique dont on affectait le fou était destinée à le protéger en tant que sujet de droit ; cette structure ancienne, en devenant forme de coexistence, le livre entièrement, et comme sujet psychologique, à l'autorité et au prestige de l'homme de raison, qui prend pour lui figure concrète d'adulte, c'est-à-dire à la fois de domination et de destination.

Dans la grande réorganisation des rapports entre folie et raison, la famille, à la fin du XVIII^e^ siècle, joue un rôle décisif — à la fois paysage imaginaire et structure sociale réelle ; c'est d'elle que part, c'est vers elle que s'achemine l'œuvre de Tuke. Lui prêtant le prestige des valeurs primitives, et non encore compromises dans le social, Tuke lui faisait jouer un rôle de désaliénation ; elle était, dans son mythe, l'antithèse de ce « milieu » où le XVIII^e^ siècle voyait l'origine de toute folie. Mais il l'a également introduite, sur un mode très réel, dans le monde asilaire, où elle apparaît à la fois comme vérité et comme norme de tous les rapports qui peuvent s'instaurer entre le fou et l'homme de raison. Par le fait même la minorité sous tutelle de famille, statut juridique dans lequel

s'aliénaient les droits civils de l'insensé, devient situation psychologique où s'aliène sa liberté concrète. Toute l'existence de la folie, dans le monde qu'on lui prépare maintenant, se trouve enveloppée dans ce qu'on pourrait appeler, par anticipation, un « complexe parental ». Les prestiges du patriarcat revivent tout autour d'elle dans la famille bourgeoise. C'est cette sédimentation historique que la psychanalyse, plus tard, remettra à jour, lui prêtant par un nouveau mythe le sens d'un destin qui sillonnerait toute la culture occidentale et peut-être toute civilisation, alors qu'elle a été lentement déposée par elle, et qu'elle ne s'est solidifiée que tout récemment, dans cette fin de siècle où la folie s'est trouvée deux fois aliénée dans la famille — par le mythe d'une désaliénation dans la pureté patriarcale, et par une situation réellement aliénante dans un asile constitué sur le mode familial. Désormais, et pour un temps dont il n'est pas encore possible de fixer le terme, les discours de la déraison seront indissociablement liés à la dialectique mi-réelle, mi-imaginaire de la Famille. Et là où, dans leurs violences, il fallait lire profanations ou blasphèmes, il faudra déchiffrer désormais l'attentat incessant contre le Père. Ainsi dans le monde moderne, ce qui avait été la grande confrontation irréparable de la raison et de la déraison deviendra la sourde butée des instincts contre la solidité de l'institution familiale et contre ses symboles les plus archaïques.

Il y a une étonnante convergence entre le mouvement des institutions de base et cette évolution de la folie dans le monde de l'internement. L'économie libérale, nous l'avons vu, tendait à confier à la famille plutôt qu'à l'État le soin d'assister pauvres et malades : la famille devenait ainsi le lieu de la responsabilité sociale. Mais si le malade peut être confié à la famille, il n'en est pas de même du fou, qui est trop étranger et inhumain. Tuke, précisément, reconstitue de manière artificielle autour de la folie une famille de simulacre, qui est parodie institutionnelle, mais situation psychologique réelle. Là où la famille vient à faire défaut, il lui substitue un décor familial fictif à travers

signes et attitudes. Mais par un croisement très curieux, il viendra un jour où elle se trouvera déchargée de son rôle d'assistance et de soulagement à l'égard du malade en général, tandis qu'elle gardera les valeurs fictives qui concernent la folie ; et bien longtemps après que la maladie des pauvres sera redevenue affaire d'État, l'asile maintiendra l'insensé dans la fiction impérative de la famille ; le fou restera mineur, et longtemps la raison gardera pour lui les traits du Père.

Fermé sur ces valeurs fictives, l'asile sera protégé de l'histoire et de l'évolution sociale. Dans l'esprit de Tuke, il s'agissait de constituer un milieu qui mimerait les formes les plus anciennes, les plus pures, les plus naturelles de la coexistence : milieu le plus humain possible, en étant le moins social possible. En fait, il a découpé la structure sociale de la, famille bourgeoise, l'a reconstituée symboliquement dans l'asile, et l'a laissée dériver dans l'histoire. L'asile, toujours décalé vers des structures et des symboles anachroniques, sera par excellence inadapté et hors du temps. Et là même où l'animalité manifestait une présence sans histoire et toujours recommencée, vont remonter lentement les marques sans mémoire des vieilles haines, des vieilles profanations familiales, les signes oubliés de l'inceste et du châtiment.

*

Chez Pinel, aucune ségrégation religieuse. Ou plutôt une ségrégation qui s'exerce en sens inverse de celle pratiquée par Tuke. Les bienfaits de l'asile rénové seront offerts à tous, à presque tous, sauf aux fanatiques « qui se croient inspirés et cherchent à faire d'autres prosélytes ». Bicêtre et la Salpêtrière, selon le cœur de Pinel, forment la figure complémentaire de la *Retraite*.

La religion ne doit pas être substrat moral de la vie asilaire, mais purement et simplement objet médical : « Les opinions religieuses, dans un hôpital d'aliénés, ne doivent être considérées que sous un rapport purement médical, c'est-à-dire qu'on doit écarter toute autre considération de culte public et de

politique, et qu'il faut seulement rechercher s'il importe de s'opposer à l'exaltation des idées et des sentiments qui peuvent naître de cette source pour concourir efficacement à la guérison de certains aliénés[46]. » Source d'émotions vives et d'images effrayantes qu'il suscite par les terreurs de l'au-delà, le catholicisme provoque fréquemment la folie ; il fait naître des croyances délirantes, entretient des hallucinations, conduit les hommes au désespoir et à la mélancolie. Il ne faut pas s'étonner si « en compulsant les registres de l'hospice des aliénés de Bicêtre, on trouve inscrits beaucoup de prêtres et de moines, ainsi que des gens de la campagne égarés par un tableau effrayant de l'avenir[47] ». Moins s'étonner encore de voir, au fil des années, varier le nombre des folies religieuses. Sous l'Ancien Régime et pendant la Révolution, la vivacité des croyances superstitieuses, ou la violence des luttes qui ont opposé la République à l'Église catholique ont multiplié les mélancolies d'origine religieuse. La paix revenant, le Concordat effaçant les luttes, ces formes de délire disparaissent ; en l'an X, on comptait encore 50 % de folie religieuse parmi les mélancoliques de la Salpêtrière, 33 % l'année suivante, et 18 % seulement en l'an XII[48]. L'asile doit donc être libéré de la religion et de toutes ses parentés imaginaires ; il faut se garder de laisser « aux mélancoliques par dévotion » leurs livres de piété ; l'expérience « apprend que c'est le moyen le plus sûr de perpétuer l'aliénation ou même de la rendre incurable, et plus on accorde cette permission, moins on parvient à calmer les inquiétudes et les scrupules[49] ». Rien ne nous éloigne plus de Tuke et de ses rêves d'une communauté religieuse qui serait en même temps le lieu privilégié des guérisons de l'esprit, que cette idée d'un asile neutralisé, comme purifié de ces images et de ces passions que le christianisme fait naître, et qui font dériver l'esprit vers l'erreur, l'illusion, bientôt le délire et les hallucinations.

Mais il s'agit pour Pinel de réduire les formes imaginaires, non le contenu moral de la religion. Il y a en elle, une fois qu'elle est décantée, un pouvoir de désaliénation qui dissipe les images, calme les passions, et restitue l'homme à ce

qu'il peut y avoir en lui d'immédiat et d'essentiel : elle peut l'approcher de sa vérité morale. Et c'est en ceci qu'elle est capable souvent de guérir. Pinel raconte quelques histoires, voltairiennes de style. Celle, par exemple, d'une jeune femme de vingt-cinq ans, « d'une constitution forte, unie par le mariage à un homme faible et délicat » ; elle avait des « crises d'hystérie fort violentes ; elle imaginait être possédée par le démon qui, suivant elle, prenait des formes variées et faisait entendre tantôt des chants d'oiseaux, tantôt des sons lugubres, quelquefois des cris perçants ». Par bonheur, le curé du lieu est plus féru de religion naturelle que savant dans les pratiques de l'exorcisme ; il croit à la guérison par la bienveillance de la nature ; cet « homme éclairé, d'un caractère doux et persuasif, prit de l'ascendant sur l'esprit de la malade et parvint à la faire sortir de son lit, à l'engager à reprendre ses travaux domestiques et même à lui faire bêcher son jardin... Ce qui fut suivi des effets les plus heureux et d'une guérison qui s'est soutenue pendant trois années[50] ». Ramenée à l'extrême simplicité de ce contenu moral, la religion ne peut pas manquer d'être de connivence avec la philosophie, avec la médecine, avec toutes les formes de sagesse et de science qui peuvent restaurer la raison dans un esprit égaré. Il y a même des cas où la religion peut servir comme de traitement préliminaire et préparer ce qui sera fait à l'asile : témoin cette jeune fille « d'un tempérament ardent quoique très sage et très pieuse » qui est partagée entre « les penchants de son cœur et les principes sévères de sa conduite » ; son confesseur, après lui avoir en vain conseillé de s'attacher à Dieu, lui propose les exemples d'une sainteté ferme et mesurée, et lui « oppose le meilleur remède aux grandes passions, la patience et le temps ». Conduite à la Salpêtrière, elle fut traitée sur l'ordre de Pinel, « suivant les mêmes principes moraux » et sa maladie fut « de peu de durée[51] ». L'asile recueille ainsi, non le thème social d'une religion où les hommes se sentent frères dans une même communion et dans une même communauté, mais le pouvoir ; moral de la consolation, de la confiance, et d'une fidélité docile à la nature. Il doit reprendre le travail moral

de la religion, hors de son texte fantastique, au niveau seulement de la vertu, du labeur et de la vie sociale.

L'asile, domaine religieux sans religion, domaine de la morale pure, de l'uniformisation éthique. Tout ce qui pouvait conserver en lui la marque des vieilles différences vient à s'effacer. Les derniers souvenirs du sacré s'éteignent. Autrefois, la maison d'internement avait hérité, dans l'espace social, des limites presque absolues de la léproserie ; elle était terre étrangère. L'asile doit figurer maintenant la grande continuité de la morale sociale. Les valeurs de la famille et du travail, toutes les vertus reconnues, règnent à l'asile. Mais d'un règne double. D'abord, elles règnent en fait, au cœur de la folie elle-même ; sous les violences et le désordre de l'aliénation, la nature solide des vertus essentielles n'est pas rompue. Il y a une morale, tout à fait primitive, qui à l'ordinaire n'est pas entamée, même par la pire démence ; c'est elle qui tout à la fois apparaît et opère dans la guérison : « Je ne puis en général que rendre un témoignage éclatant aux vertus pures et aux principes sévères que manifeste souvent la guérison. Nulle part, excepté dans les romans, je n'ai vu des époux plus dignes d'être chéris, des pères ou mères plus tendres, des amants plus passionnés, des personnes plus attachées à leurs devoirs que la plupart des aliénés heureusement amenés à l'époque de la convalescence[52]. » Cette vertu inaliénable est à la fois vérité et résolution de la folie. C'est pourquoi, si elle règne, elle *devra*, de plus, régner. L'asile réduira les différences, réprimera les vices, effacera les irrégularités. Il dénoncera tout ce qui s'oppose aux vertus essentielles de la société : le célibat, — « le nombre des filles tombées dans l'idiotisme est 7 fois plus grand que le nombre des femmes mariées pour l'an XI et l'an XIII ; pour la démence, la proportion est de deux à quatre fois ; on peut donc présumer que le mariage pour les femmes est une sorte de préservatif contre les deux espèces d'aliénation les plus invétérées et le plus souvent incurables[53] » ; — la débauche, l'inconduite et « l'extrême perversité des mœurs », — « l'habitude du vice comme celle de l'ivrognerie, d'une galanterie

illimitée, et sans choix, celle d'une conduite désordonnée ou d'une insouciance apathique peuvent dégrader peu à peu la raison et aboutir à une aliénation déclarée[54] » — ; la paresse, — « c'est le résultat le plus constant et le plus unanime de l'expérience que dans tous les asiles publics, comme les prisons et les hospices, le plus sûr et peut-être l'unique garant de maintien de la santé, des bonnes mœurs et de l'ordre est la loi d'un travail mécanique rigoureusement exécuté[55] ». L'asile se donne pour but le règne homogène de la morale, son extension rigoureuse à tous ceux qui tendent à y échapper.

Mais par le fait même, il laisse surgir une différence ; si la loi ne règne pas universellement, c'est qu'il y a des hommes qui ne la reconnaissent pas, une classe de la société qui vit dans le désordre, dans la négligence, et presque dans l'illégalité : « Si d'un côté on voit des familles prospérer une longue suite d'années au sein de l'ordre et de la concorde, combien d'autres, surtout dans les classes inférieures de la société, affligent les regards par le tableau repoussant de la débauche, des dissensions et d'une détresse honteuse ! C'est là, suivant mes notes de chaque jour, la source la plus féconde de l'aliénation qu'on a à traiter dans les hospices[56]. »

En un seul et même mouvement, l'asile, entre les mains de Pinel, devient un instrument d'uniformisation morale et de dénonciation sociale. Il s'agit de faire régner sous les espèces de l'universel une morale, qui s'imposera de l'intérieur à celles qui lui sont étrangères et où l'aliénation est déjà donnée avant de se manifester chez les individus. Dans le premier cas, l'asile devra agir comme éveil et réminiscence, invoquant une nature oubliée ; dans le second, il devra agir par déplacement social, pour arracher l'individu à sa condition. L'opération, telle qu'elle était pratiquée à la Retraite était encore simple : ségrégation religieuse à des fins de purification morale. Celle qui est pratiquée par Pinel est relativement complexe : il s'agit d'opérer des synthèses morales, d'assurer une continuité éthique entre le monde de la folie et celui de la raison, mais en pratiquant une ségrégation sociale qui garantisse à la morale

bourgeoise une universalité de fait et lui permette de s'imposer comme un droit à toutes les formes de l'aliénation.

À l'âge classique, indigence, paresse, vices et folie se mêlaient en une même culpabilité à l'intérieur de la déraison ; les fous avaient été pris dans le grand internement de la misère et du chômage, mais tous avaient été promus, au voisinage de la faute, jusqu'à l'essence de la chute. La folie, maintenant, s'apparente à la déchéance sociale, qui en apparaît confusément comme la cause, le modèle et la limite. Un demi-siècle plus tard, la maladie mentale deviendra dégénérescence. Désormais, la folie essentielle, et qui menace réellement, c'est elle qui monte des bas-fonds de la société.

L'asile de Pinel ne sera pas, en retrait du monde, un espace de nature et de vérité immédiate comme celui de Tuke, mais un domaine uniforme de législation, un lieu de synthèses morales où s'effacent les aliénations qui naissent aux limites extérieures de la société[57]. Toute la vie des internés, toute la conduite à leur égard des surveillants et des médecins sont organisées par Pinel pour que ces synthèses morales soient opérées. Et ceci par trois moyens principaux :

1° Le silence. Le cinquième des enchaînés délivrés par Pinel était un ancien ecclésiastique que sa folie avait fait chasser de l'Église ; atteint d'un délire de grandeur, il se prenait pour le Christ ; c'était « le sublime de l'arrogance humaine en délire ». Entré à Bicêtre en 1782, voici douze ans maintenant qu'il est aux chaînes. Par l'orgueil de son maintien, la grandiloquence de ses propos, il constitue un des spectacles les plus appréciés de tout l'hôpital ; mais comme il sait qu'il est en train de revivre la Passion du Christ, « il supporte avec patience ce long martyre, et les sarcasmes continuels auxquels l'expose sa manie ». Pinel l'a désigné pour faire partie du lot des douze premiers délivrés, bien que son délire soit toujours aussi aigu. Mais il n'agit pas avec lui comme avec les autres : pas d'exhortations, pas de promesses exigées ; sans prononcer une parole, il lui fait retirer ses chaînes, et « ordonne expressément que chacun

imite sa réserve et n'adresse pas un seul mot à ce pauvre aliéné. Cette défense qui est observée rigoureusement produit sur cet homme si gonflé de lui-même un effet bien plus sensible que les fers et le cachot ; il se sent humilié d'un abandon et d'un isolement si nouveau pour lui au milieu de son entière liberté. Enfin, après de longues hésitations, on le voit de son propre mouvement venir se mêler à la société des autres malades ; dès ce jour, il revient à des idées plus sensées et plus justes[58] ».

La délivrance prend ici un sens paradoxal. Le cachot, les chaînes, le spectacle continuel, les sarcasmes formaient pour le délire du malade comme l'élément de sa liberté. Reconnu par là même, et fasciné de l'extérieur par tant de complicités, il ne pouvait être délogé de sa vérité immédiate. Mais les chaînes qui tombent, cette indifférence et le mutisme de tous l'enferment dans l'usage restreint d'une liberté vide ; il est livré en silence à une vérité non reconnue qu'il manifestera en vain puisqu'on ne la regarde plus, et dont il ne pourra pas tirer exaltation puisqu'elle n'est pas même humiliée. C'est l'homme lui-même, non sa projection dans le délire, qui se trouvera maintenant humilié : à la contrainte physique est substituée une liberté qui rencontre à chaque instant les limites de la solitude ; au dialogue du délire et de l'offense, le monologue d'un langage qui s'épuise dans le silence des autres ; à toute la parade de la présomption et de l'outrage, l'indifférence. Dès lors, plus réellement enfermé qu'il ne pouvait l'être dans un cachot ou dans des chaînes, prisonnier de rien d'autre que de lui-même, le malade est pris dans un rapport à soi qui est de l'ordre de la faute, et dans un non-rapport aux autres qui est de l'ordre de la honte. Les autres sont innocentés, ils ne sont plus persécuteurs ; la culpabilité est déplacée vers l'intérieur, montrant au fou qu'il n'était fasciné que par sa propre présomption ; les visages ennemis s'effacent ; il ne sent plus leur présence comme regard, mais comme refus d'attention, comme regard détourné ; les autres ne sont plus pour lui qu'une limite qui se recule sans cesse à mesure qu'il avance. Délivré de ses chaînes, il est enchaîné maintenant, par la

vertu du silence, à la faute et à la honte. Il se sentait puni, et il y voyait le signe de son innocence ; libre de tout châtiment physique, il faut qu'il s'éprouve coupable. Son supplice faisait sa gloire ; sa délivrance doit l'humilier.

Comparé au dialogue incessant de la raison et de la folie, pendant la Renaissance, l'internement classique avait été une mise au silence. Mais celle-ci n'était pas totale : le langage s'y trouvait plutôt engagé dans les choses que réellement supprimé. L'internement, les prisons, les cachots, jusqu'aux supplices mêmes nouaient entre la raison et la déraison un dialogue muet, qui était lutte. Ce dialogue lui-même est maintenant dénoué ; le silence est absolu ; il n'y a plus entre la folie et la raison de langue commune ; au langage du délire ne peut répondre qu'une absence de langage, car le délire n'est pas fragment de dialogue avec la raison, il n'est pas langage du tout ; il ne renvoie, dans la conscience enfin silencieuse, qu'à la faute. Et c'est à partir de là seulement qu'un langage commun redeviendra possible, dans la mesure où il sera celui de la culpabilité reconnue. « Enfin, après de longues hésitations, on le voit, de son propre mouvement, venir se mêler à la société des autres malades… » L'absence de langage, comme structure fondamentale de la vie asilaire, a pour corrélatif la mise au jour de l'aveu. Lorsque Freud dans la psychanalyse renouera prudemment l'échange, ou plutôt se mettra à nouveau à l'écoute de ce langage, désormais effrité dans le monologue, faut-il s'étonner que les formulations entendues soient toujours celles de la faute ? Dans ce silence invétéré, la faute avait gagné les sources mêmes de la parole.

2° La reconnaissance en miroir. À la *Retraite,* le fou était regardé, et se savait vu ; mais à l'exception de ce regard direct, qui ne lui permettait en revanche de se saisir elle-même que de biais, la folie n'avait pas prise immédiate sur soi. Chez Pinel, au contraire, le regard ne jouera qu'à l'intérieur de l'espace défini par la folie, sans surface ni limites extérieures. Elle se verra elle-même, elle sera vue par elle-même — à la fois pur objet de spectacle et sujet absolu.

« Trois aliénés, qui se croyaient autant de souverains et qui prenaient chacun le titre de Louis XVI, se disputent un jour les droits à la royauté, et les font valoir avec des formes un peu trop énergiques. La surveillante s'approche de l'un d'eux et le tirant un peu à l'écart : Pourquoi, lui dit-elle, entrez-vous en dispute avec ces gens-là qui sont visiblement fous. Ne sait-on pas que vous devez être reconnu pour Louis XVI ? Ce dernier, flatté de cet hommage, se retire aussitôt en regardant les deux autres avec une hauteur dédaigneuse. Le même artifice réussit avec le second. Et c'est ainsi que dans un instant il ne reste plus de trace de dispute[59]. C'est là le premier moment, celui de l'exaltation. La folie est appelée à se regarder elle-même, mais chez les autres : elle apparaît en eux comme prétention non fondée, c'est-à-dire comme dérisoire folie ; cependant, dans ce regard qui condamne les autres, le fou assure sa propre justification, et la certitude d'être adéquat à son délire. La fêlure entre la présomption et la réalité ne se laisse reconnaître que dans l'objet. Elle est entièrement masquée au contraire dans le sujet, qui devient vérité immédiate et juge absolu : la souveraineté exaltée qui dénonce la fausse souveraineté des autres les en dépossède, et se confirme par là dans la plénitude sans défaillance de sa présomption. La folie, comme simple délire, est projetée sur les autres ; comme parfaite inconscience, elle est entièrement assumée.

C'est à ce moment que le miroir, de complice, devient démystificateur. Un autre malade de Bicêtre se croyait roi lui aussi, s'exprimant toujours « avec le ton du commandement et de l'autorité suprême ». Un jour où il était plus calme, le surveillant l'approche, et lui demande, s'il est souverain, comment il ne met pas fin à sa détention et pourquoi il reste confondu avec les aliénés de toutes espèces. Reprenant son discours les jours suivants, « il lui fait voir peu à peu le ridicule de ses prétentions exagérées, lui montre un autre aliéné convaincu lui aussi depuis longtemps qu'il était revêtu du pouvoir suprême et devenu un objet de dérision. Le maniaque se sent d'abord ébranlé, bientôt il met en doute son titre de souverain, enfin il parvient à reconnaître ses écarts

chimériques. Ce fut dans une quinzaine de jours que s'opéra cette révolution morale si inattendue et, après quelques mois d'épreuves, ce père respectueux a été rendu à sa famille[60] ». Voici donc venue la phase de l'abaissement : identifié présomptueusement à l'objet de son délire, le fou se reconnaît en miroir dans cette folie dont il a dénoncé la ridicule prétention ; sa solide souveraineté de sujet s'effondre dans cet objet qu'il a démystifié en l'assumant. Il est maintenant impitoyablement regardé par lui-même. Et dans le silence de ceux qui représentent la raison, et n'ont fait que tendre le miroir périlleux, il se reconnaît comme objectivement fou.

On a vu par quels moyens — et par quelles mystifications — la thérapeutique du XVIII^e^ siècle essayait de persuader le fou de sa folie pour mieux l'en affranchir[61]. Ici le mouvement est d'une tout autre nature ; il ne s'agit pas de dissiper l'erreur par le spectacle imposant d'une vérité, même feinte ; il s'agit d'atteindre la folie dans son arrogance plus que dans son aberration. L'esprit classique condamnait dans la folie un certain aveuglement à la vérité ; à partir de Pinel, on verra en elle plutôt un élan venu des profondeurs, qui déborde les limites juridiques de l'individu, ignore les assignations morales qui lui sont, fixées et tend à une apothéose de soi. Pour le XIX^e^ siècle le modèle initial de la folie sera de se croire Dieu, alors que pour les siècles précédents il était de refuser Dieu. C'est donc dans le spectacle d'elle-même, comme déraison humiliée, que la folie pourra trouver son salut, lorsque, captivée dans la subjectivité absolue de son délire, elle en surprendra l'image dérisoire et objective dans le fou identique. La vérité s'insinue, comme par surprise (et non par violence à la manière du XVIII^e^ siècle), dans ce jeu des regards réciproques où elle ne voit jamais qu'elle-même. Mais l'asile, dans cette communauté de fous, a disposé les miroirs de telle sorte, que le fou ne peut manquer, au bout du compte, de se surprendre malgré lui comme fou. Libérée des chaînes qui faisaient d'elle un pur objet regardé, la folie perd, de manière paradoxale, l'essentiel de sa liberté, qui est celle de l'exaltation solitaire ; elle

devient responsable de ce qu'elle sait de sa vérité ; elle s'emprisonne dans son regard indéfiniment renvoyé à elle-même ; elle est enchaînée finalement à l'humiliation d'être objet pour soi. La prise de conscience est liée maintenant à la honte d'être identique à cet autre, d'être compromis en lui, et de s'être déjà méprisé avant d'avoir pu se reconnaître et se connaître.

3° Le jugement perpétuel. Par ce jeu de miroir, comme par le silence, la folie est appelée sans répit à se juger elle-même. Mais en outre, elle est à chaque instant jugée de l'extérieur ; jugée non par une conscience morale ou scientifique, mais par une sorte de tribunal invisible qui siège en permanence. L'asile dont rêve Pinel, et qu'il a en partie réalisé à Bicêtre, mais surtout à la Salpêtrière, est un microcosme judiciaire. Pour être efficace, cette justice doit être redoutable dans son aspect ; tout l'équipement imaginaire du juge et du bourreau doit être présent à l'esprit de l'aliéné, pour qu'il comprenne bien à quel univers du jugement il est maintenant livré. La mise en scène de la justice, dans tout ce qu'elle a de terrible et d'implacable, fera donc partie du traitement. Un des internés de Bicêtre avait un délire religieux animé par une terreur panique de l'Enfer ; il ne pensait pouvoir échapper à la damnation éternelle que par une abstinence rigoureuse. Il fallait que cette crainte d'une justice lointaine fût compensée par la présence d'une justice immédiate et plus redoutable encore : « Le cours irrésistible de ses idées sinistres pouvait-il être autrement contrebalancé que par l'impression d'une crainte vive et profonde ? » Un soir, le directeur se présente à la porte du malade « avec un appareil propre à l'effrayer, l'œil en feu, un ton de voix foudroyant, un groupe de gens de service pressés autour de lui, et armés de fortes chaînes qu'ils agitent avec fracas. On met un potage auprès de l'aliéné et on lui intime l'ordre le plus précis de le prendre durant la nuit, s'il ne veut pas encourir les traitements les plus cruels. On se retire, et on laisse l'aliéné dans l'état le plus pénible de fluctuation entre l'idée de la punition dont il est menacé et la perspective

effrayante des tourments de l'autre vie. Après un combat intérieur de plusieurs heures, la première idée l'emporte et il se détermine à prendre sa nourriture[62] ».

L'instance judiciaire qu'est l'asile n'en reconnaît aucune autre. Elle juge immédiatement, et en dernier ressort. Elle possède ses propres instruments de punition, et elle en use à son gré. L'ancien internement se pratiquait le plus souvent en dehors des formes juridiques normales ; mais il imitait les châtiments des condamnés, usant des mêmes prisons, des mêmes cachots, des mêmes sévices physiques. La justice qui règne dans l'asile de Pinel n'emprunte pas à l'autre justice ses modes de répression ; elle invente les siens. Ou plutôt elle utilise les méthodes thérapeutiques qui s'étaient répandues au cours du XVIII^e^ siècle pour en faire des châtiments. Et ce n'est pas un des moindres paradoxes de l'œuvre « philanthropique » et « libératrice » de Pinel, que cette conversion de la médecine en justice, de la thérapeutique en répression. Dans la médecine de l'époque classique, bains et douches étaient utilisés comme remèdes en rapport avec les songeries des médecins sur la nature du système nerveux : il s'agissait de rafraîchir l'organisme, de détendre les fibres brûlantes et desséchées[63] ; il est vrai qu'on ajoutait aussi, parmi les conséquences heureuses de la douche froide, l'effet psychologique de la surprise désagréable, qui interrompt le cours des idées, et change la nature des sentiments ; mais nous sommes là encore dans le paysage des rêves médicaux. Avec Pinel l'usage de la douche devient franchement judiciaire ; la douche, c'est la punition habituelle du tribunal de simple police qui siège en permanence à l'asile : « Considérées comme moyen de répression, elles suffisent souvent pour soumettre à la loi générale d'un travail des mains une aliénée qui en est susceptible, pour vaincre un refus obstiné de nourriture, et dompter les aliénées entraînées par une sorte d'humeur turbulente et raisonnée[64]. »

Tout est organisé pour que le fou se reconnaisse dans ce monde du jugement qui l'enveloppe de toutes parts ; il doit se savoir surveillé, jugé et condamné ; de la faute à la punition, le lien doit être évident, comme une culpabilité

reconnue par tous : « On profite de la circonstance du bain, on rappelle la faute commise, ou l'omission d'un devoir important, et à l'aide d'un robinet on lâche brusquement un courant d'eau froide sur la tête, ce qui déconcerte souvent l'aliénée, ou écarte une idée prédominante par une impression forte et inattendue ; veut-elle s'obstiner, on réitère la douche, mais en évitant avec soin le ton de dureté et des termes choquants propres à révolter ; on lui fait entendre au contraire que c'est pour son propre avantage et avec regret qu'on a recours à ces mesures violentes ; on y mêle quelquefois la plaisanterie, en prenant soin de ne pas la porter trop loin[65]. » Cette évidence presque arithmétique de la punition, le châtiment répété autant de fois qu'il le faut, la reconnaissance de la faute par la répression qui en est faite, tout cela doit aboutir à l'intériorisation de l'instance judiciaire, et à la naissance du remords dans l'esprit du malade : c'est à ce point seulement que les juges acceptent de faire cesser le châtiment, certains qu'il se prolongera indéfiniment dans la conscience. Une maniaque avait l'habitude de déchirer ses vêtements et de briser tous les objets qui étaient à portée de sa main ; on lui administre la douche, on la soumet au gilet de force ; elle paraît, enfin, « humiliée et consternée » ; mais de peur que cette honte soit passagère et le remords trop superficiel, « le directeur, pour lui imprimer un sentiment de terreur, lui parle avec la fermeté la plus énergique, mais sans colère, et lui annonce qu'elle sera désormais traitée avec la plus grande sévérité ». Le résultat souhaité ne se fait pas attendre : « Son repentir s'annonce par un torrent de larmes qu'elle verse pendant près de deux heures[66]. » Le cycle est doublement achevé : la faute est punie, et son auteur se reconnaît coupable.

Il y a pourtant des aliénés qui échappent à ce mouvement et résistent à la synthèse morale qu'il opère. Ceux-là seront reclus à l'intérieur même de l'asile, formant une nouvelle population internée, celle qui ne peut même pas relever de la justice. Quand on parle de Pinel et de son œuvre de libération, on omet trop souvent cette seconde réclusion. Nous avons vu déjà qu'il refusait le

bénéfice de la réforme asilaire aux « dévotes qui se croient inspirées, qui cherchent sans cesse à faire d'autres prosélytes, et qui se font un plaisir perfide d'exciter les autres aliénées à la désobéissance sous prétexte qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ». Mais la réclusion et le cachot seront également obligatoires pour « celles qui ne peuvent être pliées à la loi générale du travail et qui toujours dans une activité malfaisante, se plaisent à harceler les autres aliénées, à les provoquer, et à exciter sans cesse des sujets de discorde » et pour les femmes « qui ont durant leurs accès une propension irrésistible à dérober tout ce qui tombe sous leurs mains[67] ». Désobéissance par fanatisme religieux, résistance au travail, et vol, les trois grandes fautes contre la société bourgeoise, les trois attentats majeurs contre ses valeurs essentielles ne sont pas excusables, même par la folie ; ils méritent l'emprisonnement pur et simple, l'exclusion dans tout ce qu'elle peut avoir de rigoureux, puisqu'ils manifestent tous la même résistance à l'uniformisation morale et sociale, qui forme la raison d'être de l'asile tel que le conçoit Pinel.

Jadis, la déraison était mise hors jugement pour être livrée dans l'arbitraire aux pouvoirs de la raison. Maintenant, elle est jugée : et non pas en une seule fois, à l'entrée de l'asile, de manière à être reconnue, classée et innocentée pour toujours ; elle est prise au contraire dans un jugement perpétuel, qui ne cesse de la poursuivre et d'appliquer ses sanctions, de proclamer des fautes, et d'exiger des amendes honorables, d'exclure enfin ceux dont les fautes risquent de compromettre pour longtemps le bon ordre social. La folie n'a échappé à l'arbitraire que pour entrer dans une sorte de procès indéfini pour lequel l'asile fournit à la fois policiers, instructeurs, juges et bourreaux ; un procès où toute faute de la vie, par une vertu propre à l'existence asilaire, devient crime social, surveillé, condamné et châtié ; un procès qui n'a d'issue que dans un recommencement perpétuel sous la forme intériorisée du remords. Le fou « délivré » par Pinel et, après lui, le fou de l'internement moderne, sont des personnages en procès ; s'ils ont le privilège de n'être plus mêlés ou assimilés à

des condamnés, ils sont condamnés à être, à chaque instant, sous le coup d'un acte d'accusation dont le texte n'est jamais donné, car c'est toute leur vie asilaire qui le formule. L'asile de l'âge positiviste, tel qu'on fait gloire à Pinel de l'avoir fondé, n'est pas un libre domaine d'observation, de diagnostic et de thérapeutique ; c'est un espace judiciaire où on est accusé, jugé et condamné, et dont on ne se libère que par la version de ce procès dans la profondeur psychologique, c'est-à-dire par le repentir. La folie sera punie à l'asile, même si elle est innocentée au-dehors. Elle est pour longtemps, et jusqu'à nos jours au moins, emprisonnée dans un monde moral.

*

Au silence, à la reconnaissance en miroir, à ce jugement perpétuel, il faudrait ajouter une quatrième structure propre au monde asilaire, tel qu'il se constitue à la fin du XVIII^e^ siècle : c'est l'apothéose du personnage médical. De toutes, elle est sans doute la plus importante, puisqu'elle va autoriser non seulement des contacts nouveaux entre le médecin et le malade, mais un nouveau rapport entre l'aliénation et la pensée médicale et commander finalement toute l'expérience moderne de la folie. Jusqu'à présent, on ne trouvait dans l'asile que les structures mêmes de l'internement, mais décalées et déformées. Avec le nouveau statut du personnage médical, c'est le sens le plus profond de l'internement qui est aboli : la maladie mentale, dans les significations que nous lui connaissons maintenant, est alors rendue possible.

L'œuvre de Tuke et celle de Pinel, dont l'esprit et les valeurs sont si différents, viennent se rejoindre dans cette transformation du personnage médical. Le médecin, nous l'avons vu, n'avait pas de part à la vie de l'internement. Or il devient la figure essentielle de l'asile. Il en commande l'entrée. Le règlement de la *Retraite* le précise : « En ce qui concerne l'admission des malades, le comité doit, en général, exiger un certificat signé par un médecin… On doit aussi établir si le malade est atteint d'une affection

autre que la folie. Il est souhaitable également qu'un rapport soit joint, qui indique depuis combien le sujet est malade, et le cas échéant, quels sont les médicaments qui ont été utilisés[68]. » Depuis la fin du XVIII[e] siècle, le certificat médical était devenu à peu près obligatoire pour l'internement des fous[69]. Mais à l'intérieur même de l'asile, le médecin prend une place prépondérante, dans la mesure où il l'aménage en un espace médical. Pourtant, et c'est là l'essentiel, l'intervention du médecin ne se fait pas en vertu d'un savoir ou d'un pouvoir médical qu'il détiendrait en propre, et qui serait justifié par un corps de connaissances objectives. Ce n'est pas comme savant que l'*homo medicus* prend autorité dans l'asile, mais comme sage. Si la profession médicale est requise, c'est comme garantie juridique et morale, non pas au titre de la science[70]. Un homme d'une haute conscience, d'une vertu intègre, et qui a une longue expérience de l'asile pourrait aussi bien se substituer à lui[71]. Car le travail médical n'est qu'une partie d'une immense tâche morale qui doit être accomplie à l'asile, et qui seule peut assurer la guérison de l'insensé : « Une loi inviolable dans la direction de tout établissement public ou particulier d'aliénés ne doit-elle pas être d'accorder au maniaque toute la latitude de liberté que peut permettre sa sûreté personnelle, ou celle des autres, de proportionner sa répression à la gravité plus ou moins grande ou au danger de ses écarts...., de recueillir tous les faits qui peuvent servir à éclairer le médecin dans le traitement, d'étudier avec soin les variétés particulières des mœurs et des tempéraments, et de déployer enfin à propos la douceur ou la fermeté, des formes conciliatrices ou le ton imposant de l'autorité et d'une sévérité inflexible[72] ? » Selon Samuel Tuke, le premier médecin qui fut désigné à la *Retraite,* se recommandait par sa « persévérance infatigable » ; sans doute n'avait-il aucune connaissance particulière des maladies mentales lorsqu'il entra à la *Retraite,* mais c'était « un esprit sensible qui savait bien que de l'application de son habileté dépendaient les intérêts les plus chers de ses semblables ». Il essaya les différents remèdes que lui suggéraient son bon sens et l'expérience de

ses prédécesseurs. Mais il fut vite déçu, non que les résultats fussent mauvais, ou que le nombre des guérisons fût minime : « Mais les moyens médicaux étaient si imparfaitement reliés au développement de la guérison qu'il ne put s'empêcher de soupçonner qu'ils étaient plutôt des concomitants que des causes[73]. » Il se rendit compte alors qu'il y avait peu à faire par les méthodes médicales connues jusqu'alors. Les soucis d'humanité l'emportèrent chez lui, et il décida de n'utiliser aucun médicament qui fût trop désagréable au malade. Mais il ne faudrait pas croire que le rôle du médecin avait une mince importance à la *Retraite* : par les visites qu'il fait régulièrement aux malades, par l'autorité qu'il exerce dans la maison et qui le place au-dessus de tous les surveillants, « le médecin possède sur l'esprit des malades une influence plus grande que celle de toutes les autres personnes qui ont à veiller sur eux[74] ».

On croit que Tuke et Pinel ont ouvert l'asile à la connaissance médicale. Ils n'ont pas introduit une science, mais un personnage, dont les pouvoirs n'empruntaient à ce savoir que leur déguisement, ou, tout au plus, leur justification. Ces pouvoirs, par nature, sont d'ordre moral et social ; ils prennent racine dans la minorité du fou, dans l'aliénation de sa personne, non de son esprit. Si le personnage médical peut cerner la folie, ce n'est pas qu'il la connaisse, c'est qu'il la maîtrise ; et ce qui pour le positivisme fera figure d'objectivité n'est que l'autre versant, la retombée de cette domination. « C'est un objet très important de gagner la confiance de ces infirmes, et d'exciter en eux des sentiments de respect et d'obéissance, ce qui ne peut être que le fruit de la supériorité du discernement, d'une éducation distinguée et de la dignité dans le ton et dans les manières. La sottise, l'ignorance et le défaut de principes, soutenus par une dureté tyrannique, peuvent exciter la crainte, mais ils inspirent toujours le mépris. Le surveillant d'un hospice d'aliénés qui a acquis de l'ascendant sur eux, dirige et règle leur conduite à son gré ; il doit être doué d'un caractère ferme, et déployer dans l'occasion un appareil imposant de puissance. Il doit peu menacer, mais exécuter, et s'il est désobéi, la

punition doit suivre aussitôt[75]. » Le médecin n'a pu exercer son autorité absolue sur le monde asilaire que dans la mesure où, dès l'origine, il a été Père et Juge, Famille et Loi, sa pratique médicale ne faisant bien longtemps que commenter les vieux rites de l'Ordre, de l'Autorité et du Châtiment. Et Pinel reconnaît bien que le médecin guérit lorsque, hors des thérapeutiques modernes, il met en jeu ces figures immémoriales.

Il cite le cas d'une jeune fille de dix-sept ans que ses parents avaient élevée avec « une extrême indulgence » ; elle était tombée dans un « délire gai et folâtre sans qu'on puisse en déterminer la cause » ; à l'hôpital, on l'avait traitée avec la plus grande douceur ; mais elle avait toujours un certain « air altier » qui ne pouvait être toléré à l'asile ; elle ne parlait « de ses parents qu'avec aigreur ». On décide de la soumettre à un régime de stricte autorité ; « le surveillant pour dompter ce caractère inflexible saisit le moment du bain et s'exprime avec force contre certaines personnes dénaturées qui osent s'élever contre les ordres de leurs parents et méconnaître leur autorité. Il la prévient qu'elle sera traitée désormais avec toute la sévérité qu'elle mérite, puisqu'elle s'oppose elle-même à sa guérison et qu'elle dissimule avec une obstination insurmontable la cause primitive de sa maladie ». Par cette rigueur nouvelle et cette menace, la malade se sent « profondément émue... ; elle finit par convenir de ses torts et fait un aveu ingénu d'être tombée dans l'égarement de la raison à la suite d'un penchant de cœur contrarié, en nommant l'objet qui en avait été l'objet ». Après ce premier aveu, la guérison devient facile : « Il s'est opéré un changement des plus favorables ; ... elle est désormais soulagée et ne peut assez exprimer sa reconnaissance envers le surveillant qui a fait cesser ses agitations continuelles, et a ramené dans son cœur la tranquillité et le calme. » Il n'est pas un moment de ce récit qu'on ne puisse transcrire en termes de psychanalyse. Tant il est vrai que le personnage médical selon Pinel devait agir, non pas à partir d'une définition objective de la maladie ou d'un certain diagnostic classificateur, mais en s'appuyant sur ces prestiges où sont enclos lès secrets de

la Famille, de l'Autorité, de la Punition et de l'Amour ; c'est en faisant jouer ces prestiges, en prenant le masque du Père et du Justicier, que le médecin, par un de ces brusques raccourcis qui laissent de côté sa compétence médicale, devient l'opérateur presque magique de la guérison, et prend figure de thaumaturge ; il suffit qu'il regarde et qu'il parle, pour que les fautes secrètes apparaissent, pour que les présomptions insensées s'évanouissent, et que la folie finalement s'ordonne à la raison. Sa présence et sa parole sont douées de ce pouvoir de désaliénation, qui d'un coup découvre la faute et restaure l'ordre de la morale.

C'est un curieux paradoxe de voir la pratique médicale entrer dans ce domaine incertain de quasi-miracle au moment où la connaissance de la maladie mentale essaie de prendre un sens de positivité. D'un côté la folie se met à distance dans un champ objectif où disparaissent les menaces de la déraison ; mais en ce même instant le fou tend à former avec le médecin, et dans une unité sans partage, une sorte de couple, où la complicité se noue par de très vieilles appartenances. La vie asilaire telle que Tuke et Pinel l'ont constituée a permis la naissance de cette structure fine qui va être la cellule essentielle de la folie — structure qui forme comme un microcosme où sont symbolisées les grandes structures massives de la société bourgeoise et de ses valeurs : rapports Famille-Enfants, autour du thème de l'autorité paternelle ; rapports Faute-Châtiment, autour du thème de la justice immédiate ; rapports Folie-Désordre, autour du thème de l'ordre social et moral. C'est de là que le médecin détient son pouvoir de guérison ; et c'est dans la mesure où par tant de vieilles attaches le malade se trouve déjà aliéné dans le médecin, à l'intérieur du couple médecin-malade, que le médecin a le pouvoir presque miraculeux de le guérir.

Au temps de Pinel et de Tuke, ce pouvoir n'avait rien d'extraordinaire ; il s'expliquait et se démontrait dans la seule efficacité des conduites morales ; il n'était pas plus mystérieux que le pouvoir du médecin du XVIII^e^ siècle lorsqu'il diluait les fluides ou détendait les fibres. Mais très vite le sens de cette pratique

morale a échappé au médecin, dans la mesure même où il enfermait son savoir dans les normes du positivisme : dès le début du XIX^e^ siècle, le psychiatre ne savait plus très bien quelle était la nature du pouvoir qu'il avait hérité des grands réformateurs, et dont l'efficace lui paraissait si étrangère à l'idée qu'il se faisait de la maladie mentale, et à la pratique de tous les autres médecins.

Cette pratique psychiatrique épaissie en son mystère, et rendue obscure à ceux-là mêmes qui l'utilisaient, est pour beaucoup dans la situation étrange du fou à l'intérieur du monde médical. D'abord, parce que la médecine de l'esprit, pour la première fois dans l'histoire de la science occidentale, va prendre une autonomie presque complète : depuis les Grecs, elle n'était qu'un chapitre de la médecine, et nous avons vu Willis étudier les folies sous la rubrique des « maladies de la tête » ; après Pinel et Tuke, la psychiatrie va devenir une médecine d'un style particulier ; les plus acharnés à découvrir l'origine de la folie dans les causes organiques ou dans les dispositions héréditaires n'échapperont pas à ce style. Ils y échapperont même d'autant moins que ce style particulier — avec la mise en jeu de pouvoirs moraux de plus en plus obscurs — sera à l'origine d'une sorte de mauvaise conscience ; ils s'enfermeront d'autant plus dans le positivisme qu'ils sentiront leur pratique y échapper davantage.

À mesure que le positivisme s'impose à la médecine et à la psychiatrie singulièrement, cette pratique devient plus obscure, le pouvoir du psychiatre plus miraculeux, et le couple médecin-malade s'enfonce davantage dans un monde étrange. Aux yeux du malade, le médecin devient thaumaturge ; l'autorité qu'il empruntait à l'ordre, à la morale, à la famille, il semble la détenir maintenant de lui-même ; c'est en tant qu'il est médecin qu'on le croit chargé de ces pouvoirs, et tandis que Pinel, avec Tuke, soulignait bien que son action morale n'était pas liée nécessairement à une compétence scientifique, on croira, et le malade le premier, que c'est dans l'ésotérisme de son savoir, dans quelque secret, presque démoniaque, de la connaissance, qu'il a trouvé le

pouvoir de dénouer les aliénations ; et de plus en plus le malade acceptera cet abandon entre les mains d'un médecin à la fois divin et satanique, hors de mesure humaine en tout cas ; de plus en plus il s'aliénera en lui, acceptant d'un bloc et à l'avance tous ses prestiges, se soumettant d'entrée de jeu à une volonté qu'il éprouve comme magique, et à une science qu'il suppose prescience et divination, devenant ainsi au bout du compte le corrélatif idéal et parfait de ces pouvoirs qu'il projette sur le médecin, pur objet sans autre résistance que son inertie, tout prêt à être précisément cette hystérique dans laquelle Charcot exaltait la merveilleuse puissance du médecin. Si on voulait analyser les structures profondes de l'objectivité dans la connaissance et dans la pratique psychiatrique au XIX^e^ siècle, de Pinel à Freud[76], il faudrait justement montrer que cette objectivité est dès l'origine une chosification d'ordre magique, qui n'a pu s'accomplir qu'avec la complicité du malade lui-même et à partir d'une pratique morale transparente et claire au départ, mais peu à peu oubliée à mesure que le positivisme imposait ses mythes de l'objectivité scientifique ; pratique oubliée dans ses origines et son sens, mais toujours utilisée et toujours présente. Ce qu'on appelle la pratique psychiatrique, c'est une certaine tactique morale, contemporaine de la fin du XVIII^e^ siècle, conservée dans les rites de la vie asilaire, et recouverte par les mythes du positivisme.

Mais si le médecin devient vite thaumaturge pour le malade, à ses propres yeux de médecin positiviste, il ne peut l'être. Ce pouvoir obscur dont il ne connaît plus l'origine, où il ne peut pas déchiffrer la complicité du malade, et où il ne consentirait pas à reconnaître les anciennes puissances dont il est fait, il faut qu'il lui donne un statut ; et puisque rien dans la connaissance positive ne peut justifier un pareil transfert de volonté, ou de semblables opérations à distance, le moment viendra vite où la folie sera tenue elle-même pour responsable de ces anomalies. Ces guérisons sans support, et dont il faut bien reconnaître qu'elles ne sont pas de fausses guérisons, deviendront les vraies guérisons de fausses maladies. La folie n'était pas ce qu'on croyait ni ce qu'elle

prétendait être ; elle était infiniment moins qu'elle-même : un ensemble de persuasion et de mystification. On voit se dessiner ce qui sera le pithiatisme de Babinski. Et par un étrange retour, la pensée remonte près de deux siècles en arrière à l'époque où entre folie, fausse folie, et simulation de folie la limite était mal établie — une même appartenance confuse à la faute leur tenant lieu d'unité ; et bien plus loin encore, la pensée médicale opère finalement une assimilation devant laquelle avait hésité toute la pensée occidentale depuis la médecine grecque : l'assimilation de la folie et de la folie — c'est-à-dire du concept médical et du concept critique de folie. À la fin du XIX^e^ siècle, et dans la pensée des contemporains de Babinski, on trouve ce prodigieux postulat, qu'aucune médecine n'avait encore osé formuler : que la folie, après tout, n'est que folie.

Ainsi, tandis que le malade mental est entièrement aliéné dans la personne réelle de son médecin, le médecin dissipe la réalité de la maladie mentale dans le concept critique de folie. De telle sorte qu'il ne reste plus, en dehors des formes vides de la pensée positiviste, qu'une seule réalité concrète : le couple médecin-malade en qui se résument, se nouent et se dénouent toutes les aliénations. Et c'est dans cette mesure que toute la psychiatrie du XIX^e^ siècle converge réellement vers Freud, le premier qui ait accepté dans son sérieux la réalité du couple médecin-malade, qui ait consenti à n'en détacher ni ses regards ni sa recherche, qui n'ait pas cherché à la masquer dans une théorie psychiatrique tant bien que mal harmonisée au reste de la connaissance médicale ; le premier qui en ait suivi en toute rigueur les Conséquences. Freud a démystifié toutes les autres structures asilaires : il a aboli le silence et le regard, il a effacé la reconnaissance de la folie par elle-même dans le miroir de son propre spectacle, il fait taire les instances de la condamnation. Mais il a exploité en revanche la structure qui enveloppe le personnage médical ; il a amplifié ses vertus de thaumaturge, préparant à sa toute-puissance un statut quasi divin. Il a reporté sur lui, sur cette seule présence, esquivée derrière le

malade et au-dessus de lui, en une absence qui est aussi présence totale, tous les pouvoirs qui s'étaient trouvés répartis dans l'existence collective de l'asile ; il en a fait le Regard absolu, le Silence pur et toujours retenu, le Juge qui punit et récompense dans un jugement qui ne condescend même pas jusqu'au langage ; il en a fait le miroir dans lequel la folie, dans un mouvement presque immobile, s'éprend et se déprend d'elle-même.

Vers le médecin, Freud a fait glisser toutes les structures que Pinel et Tuke avaient aménagées dans l'internement. Il a bien délivré le malade de cette existence asilaire dans laquelle l'avaient aliéné ses « libérateurs » ; mais il ne l'a pas délivré de ce qu'il y avait d'essentiel dans cette existence ; il en a regroupé les pouvoirs, les a tendus au maximum, en les nouant entre les mains du médecin ; il a créé la situation psychanalytique, où, par un court-circuit génial, l'aliénation devient désaliénante, parce que, dans le médecin, elle devient sujet.

Le médecin, en tant que figure aliénante, reste la clef de la psychanalyse. C'est peut-être parce qu'elle n'a pas supprimé cette structure ultime, et qu'elle y a ramené toutes les autres, que la psychanalyse ne peut pas, ne pourra pas entendre les voix de la déraison, ni déchiffrer pour eux-mêmes les signes de l'insensé. La psychanalyse peut dénouer quelques-unes des formes de la folie ; elle demeure étrangère au travail souverain de la déraison. Elle ne peut ni libérer ni transcrire, à plus forte raison expliquer ce qu'il y a d'essentiel dans ce labeur.

Depuis la fin du XVIII^{e} siècle, la vie de la déraison ne se manifeste plus que dans la fulguration d'œuvres comme celles de Hölderlin, de Nerval, de Nietzsche ou d'Artaud, — indéfiniment irréductibles à ces aliénations qui guérissent, résistant par leur force propre à ce gigantesque emprisonnement moral, qu'on a l'habitude d'appeler, par antiphrase sans doute, la libération des aliénés par Pinel et par Tuke.

1. DELARIVE. Lettre adressée aux rédacteurs de la *Bibliothèque britannique* sur un nouvel établissement pour la guérison des aliénés. Ce texte a paru dans la *Bibliothèque britannique,* puis en brochure séparée. La visite de Delarive à la Retraite date de 1798.

2. Scipion PINEL, *Traité complet du régime sanitaire des aliénés,* Paris, 1836, p. 56.

3. Cf. *supra,* III[e] partie, chap. II.

4. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques,* éd. Droz, I, p. 17.

5. 33. George III, cap. V, « For the encouragement and Relief of Friendly societies ».

6. 35. George III, cap. 101. Sur cette suppression du Settlement Act, cf. Nicholls, *loc. cit.*, pp. 112-113.

7. SEWEL, *The history of the rise, increases and progress of Christian People*, 3[e] éd., p. 28.

8. Ibid., p. 233.

9. VOLTAIRE, *loc. cit.*, p. 16.

10. De même les mystiques protestants de la fin du XVII[e] siècle et les derniers jansénistes.

11. Samuel TUKE, *Description of the Retreat, an Institution near York for insane persons*, York, 1813, pp. 22-23.

12. Cité in TUETEY, *loc. cit.,* III, p. 369.

13. C'est dans la pension Vernet, rue Servandoni, que Pinet et Boyer avaient trouvé un refuge pour Condorcet, lorsqu'il avait été décrété d'arrestation le 8 juillet 1793.

14. DUPUYTREN, *Notice sur Philippe Pinel.* Extrait du *Journal des Débats* du 7 novembre 1826, p. 8. Il est probable que Dupuytren fait allusion à l'abbé Fournier, qui s'était élevé en chaire contre l'exécution de Louis XVI, et qui, après avoir été interné à Bicêtre comme « attaqué de démence » devint chapelain de Napoléon, puis évêque de Montpellier.

15. Cf. par exemple l'arrêté du Comité de Sûreté générale ordonnant le transfèrement à Bicêtre d'un aliéné que l'on ne peut conserver au grand hospice d'humanité (TUETEY, *loc. cit.,* III, pp. 427-428).

16. Lettre de Piersin à la Commission des Administrations civiles du 19 frimaire, an III (TUETEY, , *loc. cit.,* III, p. 172).

17. Selon Piersin, il y avait à Bicêtre 207 fous, à la date du 10 frimaire, an III (TUETEY, *loc. cit.,* p. 370).

18. Pinel avait été rédacteur de la *Gazette de Santé* avant la Révolution. Il y avait écrit plusieurs articles concernant les maladies de l'esprit, en particulier en 1787 : « Les accès de mélancolie ne sont-ils pas toujours plus fréquents et plus à craindre durant les premiers mois de l'hiver ? » ; en 1789 : « Observations sur le régime moral qui est le plus propre à rétablir dans certains cas la raison égarée des maniaques. » Dans *La Médecine éclairée par les Sciences physiques,* il avait publié un article « sur une espèce particulière de mélancolie qui conduit au suicide » (1791).

19. *Gazette nationale,* 12 décembre 1789.

20. Cité *in* SÉMELAIGNE, *Philippe Pinel et son œuvre,* pp. 108-109.

21. Cf. toute la correspondance de Létourneau avec la Commission des Travaux publics, citée *in* TUETEY, III, pp. 397-476.

22. Dans son souci de faire de Pinel une victime de la Terreur, Dupuytren raconte qu'il « fut arrêté, et sur le point d'être traduit au Tribunal Révolutionnaire ; heureusement on parvint à faire sentir la nécessité des soins qu'il donnait aux pauvres de Bicêtre et on lui accorda la liberté » (DUPUYTREN, *loc. cit.,* p. 9).

23. Rapport fait à la Société des Amis le 5 avril 1793 ; cité *in* S. TUKE, *Description of the Retreat,* p. 36.

24. *Ibid.,* pp. 93-95.

25. *Ibid.,* pp. 129-130.

26. *Ibid.,* p. 137, note.

27. *Ibid.*

28. Depuis le XVII^e^ siècle, les Quakers ont souvent pratiqué le système des sociétés par actions. Chacun de ceux qui avaient souscrit pour la *Retraite* une somme d'au moins 20 livres recevait un intérêt annuel de 5 %. D'autre part, la *Retraite* semble avoir été une excellente entreprise commerciale. Voici les bénéfices réalisés pendant les premières années : juin 1798 : 268 livres ; 1799 : 245 ; 1800 : 800 ; 1801 : 145 ; 1802 : 45 ; 1803 : 258 ; 1804 : 449 ; 1805 : 521 (cf. S. TUKE, *op. cit.,* pp. 72-75).

29. *Ibid.,* p. 178.

30. En effet seul un membre de la Commune pouvait être désigné pour inspecter un hôpital. Or Couthon n'a jamais fait partie de cette assemblée (cf. Émile RICHARD, *Histoire de l'Hôpital de Bicêtre,* Paris, 1889, p. 113, note).

31. Scipion PINEL, *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, Paris, 1836, pp. 56-63.

32. HEGEL, *Encyclopédie des Sciences philosophiques,* § 408, note.

33. Samuel TUKE, *loc. cit.*, p. 50.

34. *Ibid.,* p. 23.

35. *Ibid.,* p. 121.

36. *Ibid.,* p. 23.

37. *Ibid.,* p. 141.

38. *Ibid.,* pp. 146-147.

39. *Ibid.,* p. 156

40. *Ibid.,* p. 183.

41. *Ibid.,* p. 157.

42. *Ibid., p.* 178.

43. Bien des contraintes physiques étaient encore employées à la *Retraite.* Pour forcer les malades à manger, Tuke recommande l'usage d'une simple clef de porte qu'on introduit de force entre les mâchoires et qu'on fait tourner à volonté. Il note que par ce moyen on court moins souvent le risque de casser les dents des malades (S. TUKE, *op. cit.,* p. 170).

44. *Ibid.,* pp. 172-173.

45. DELARIVE, *loc. cit.*, p. 30.

46. *Traité médico-philosophique,* p. 265.

47. *Ibid.,* p. 458.

48. PINEL, *op. cit.* L'ensemble des statistiques établies par Pinel se trouve aux pages 427-437.

49. *Ibid.,* p. 268.

50. *Ibid.,* pp. 116-117.

51. *Ibid.,* pp. 270-271.

52. *Ibid.,* p. 141.

53. *Ibid.,* p. 417.

54. *Ibid*., pp. 122-123.

55. *Ibid.,* p. 237.

56. *Ibid.,* pp. 29-30.

57. Pinel a toujours donné le privilège à l'ordre de la législation sur le progrès de la connaissance. Dans une lettre à son frère du 1er janvier 1779 : « Si on jette un coup d'œil sur les législations qui ont fleuri sur le globe, on verra que, dans l'institution de la société, chacune a précédé la lumière des sciences et des arts qui suppose un peuple policé et amené par les circonstances et le cours des âges à cette autorité qui fait éclore le germe des lettres... On ne dira pas que les Anglais doivent leur législation à l'état florissant des sciences et des arts, qu'elle a précédé de plusieurs siècles. Quand ces fiers insulaires se sont distingués par leur, génie et leur talent, leur législation était ce qu'elle pouvait être » (*in* SÉMELAIGNE, *Aliénistes et philanthropes,* pp. 19-20).

58. Scipion PINEL, *Traité du régime sanitaire des aliénés,* p. 63.

59. Cité *in* SÉMELAIGNE, *Aliénistes et philanthropes.* Appendice, p. 502.

60. Philippe PINEL, *loc. cit.,* p. 256.

61. Cf. IIe partie, chap. V.

62. PINEL, *Traité médico-philosophique,* pp. 207-208.

63. Cf. *supra,* IIe partie, chap. IV.

64. PINEL, *Traité médico-philosophique,* p. 205.

65. *Ibid.,* p. 205.

66. *Ibid.,* p. 206.

67. *Ibid.,* p. 291, note 1.

68. Règlement de la *Retraite.* Section III, art. 5, cité *in* S. Tuke, *loc. cit.,* pp. 89-90.

69. « L'admission des fous ou des insensés dans les établissements qui leur sont ou leur seront destinés dans toute l'étendue du département de Paris se fera sur un rapport de médecin et de chirurgien légalement reconnus. » (*Projet de Règlement sur l'admission des insensés,* adopté par le département de Paris, cité *in* TUETEY, III, p. 500.)

70. Langermann et Kant, dans le même esprit, préféraient que le rôle essentiel fût tenu par un « philosophe ». Ce n'est pas en opposition, au contraire, avec ce que pensaient Tuke et Pinel.

71. Cf. ce que Pinel dit de Pussin et de sa femme, dont il fait ses adjoints à la Salpêtrière (SÉMELAIGNE, *Aliénistes et philanthropes,* Appendice, p. 502).

72. PINEL, *loc. cit.,* pp. 292-293.

73. S. TUKE, *loc. cit.,* pp. 110-111.

74. *Ibid.,* p. 115.

75. HASLAM, *Observations on insanity with practical remarks on this disease,* Londres, 1798, cité par PINEL, *loc. cit.,* pp. 253-254.

76. Ces structures persistent toujours dans la psychiatrie non psychanalytique, et par bien des côtés encore dans la psychanalyse elle-même.

CHAPITRE V

Le cercle anthropologique

Il n'est pas question de conclure. L'œuvre de Pinel et celle de Tuke ne sont pas des points d'arrivée. En elles se manifeste seulement — figure soudain nouvelle — une restructuration dont l'origine se cachait dans un déséquilibre inhérent à l'expérience classique de la folie.

La liberté du fou, cette liberté que Pinel, avec Tuke, pensait avoir donnée au fou, depuis longtemps elle appartenait au domaine de son existence. Elle n'était donnée, certes, ni offerte en aucun geste positif. Mais elle circulait sourdement autour des pratiques et des concepts — vérité entrevue, exigence indécise, aux confins de ce qui était dit, pensé et fait à propos du fou, présence entêtée qui jamais ne se laissait tout à fait saisir.

Et pourtant n'était-elle pas solidement impliquée dans la notion même de folie, si on avait voulu la pousser à son terme ? N'était-elle pas liée, et de toute nécessité, à cette grande structure qui allait des abus d'une passion toujours complice d'elle-même à l'exacte logique du délire ? Dans cette affirmation qui, transformant l'image du rêve en non-être de l'erreur, *faisait* la folie, comment refuser qu'il y ait quelque chose qui soit de la liberté ? La folie, en son fond, n'était possible que dans la mesure où, tout autour d'elle, il y avait cette latitude, cet espace de jeu qui permettait au sujet de parler lui-même le langage de sa propre folie et de se constituer comme fou. Fondamentale liberté du fou que Sauvages appelait, dans la naïveté d'une tautologie merveilleusement

féconde, « le peu de soin que nous avons de rechercher la vérité et de cultiver notre jugement[1] ».

Et cette liberté que l'internement, au moment de la supprimer, désignait du doigt ? Libérant l'individu des tâches infinies et des conséquences de sa responsabilité, il ne le place pas, il s'en faut, dans un milieu neutralisé, où tout serait nivelé dans la monotonie d'un même déterminisme. Il est vrai qu'on interne souvent pour faire échapper au jugement : mais on interne dans un monde où il est question de mal et de punition, de libertinage et d'immoralité, de pénitence et de correction. Tout un monde où, sous ces ombres, rôde la liberté.

Cette liberté, les médecins eux-mêmes en ont fait l'expérience, lorsque, communiquant pour la première fois avec l'insensé dans le monde mixte des images corporelles et des mythes organiques, ils ont découvert, engagée dans tant de mécanismes, la sourde présence de la faute : passion, dérèglement, oisiveté, vie complaisante des villes, lectures avides, complicité de l'imagination, sensibilité à la fois trop curieuse d'excitation et trop inquiète de soi, autant de jeux dangereux de la liberté, où la raison se risque, comme d'elle-même, dans la folie.

Liberté obstinée et précaire à la fois. Elle demeure toujours à l'horizon de la folie, mais dès qu'on veut la cerner, elle disparaît. Elle n'est présente et possible que dans la forme d'une abolition imminente. Entrevue dans les régions extrêmes où la folie pourrait parler d'elle-même, elle n'apparaît plus ensuite, dès que le regard se fixe sur elle, qu'engagée, contrainte et réduite. La liberté du fou n'est que dans cet instant, dans cette imperceptible distance qui le rendent libre d'abandonner sa liberté et s'enchaîner à sa folie ; elle est là seulement en ce point virtuel du choix, où nous nous décidons « à nous mettre dans l'incapacité d'user de notre liberté et de corriger nos erreurs[2] ». Ensuite, elle n'est plus que mécanisme du corps, enchaînement des fantasmes, nécessités du délire. Et saint Vincent de Paul, qui supposait obscurément cette liberté dans le

geste même de l'internement, ne manquait pas pourtant de bien marquer la différence entre les libertins responsables, « enfants de douleur… opprobre et ruine de leur maison », et les fous « grandement dignes de compassion…, n'étant pas maîtres de leurs volontés et n'ayant ni jugement ni liberté[3] ». La liberté à partir de quoi la folie classique est possible s'étouffe dans cette folie même et tombe en ce qui manifeste le plus cruellement sa contradiction.

Il faut bien que ce soit cela le paradoxe de cette liberté constitutive : ce par quoi le fou devient fou, c'est-à-dire aussi bien ce par quoi, la folie n'étant pas encore donnée, il peut communiquer avec la non-folie. Dès l'origine, il échappe à lui-même et à sa vérité de fou, rejoignant dans une région qui n'est ni vérité ni innocence, le risque de la faute, du crime, ou de la comédie. Cette liberté qui lui a fait, dans le moment très originaire, très obscur, très difficilement assignable du départ et du partage, renoncer à *la* vérité, empêche qu'il soit jamais prisonnier de *sa* vérité. Il n'est fou que dans la mesure où sa folie ne s'épuise pas dans sa vérité de fou. C'est pourquoi, dans l'expérience classique, la folie peut être en même temps *un peu* criminelle, *un peu* feinte, *un peu* immorale, *un peu* raisonnable aussi. Ce n'est pas là une confusion dans la pensée, ou un moindre degré d'élaboration ; ce n'est que l'effet logique d'une très cohérente structure : la folie n'est possible qu'à partir d'un moment très lointain, mais très nécessaire où elle s'arrache à elle-même dans l'espace libre de sa non-vérité, se constituant par là même comme vérité.

C'est en ce point précisément que l'opération de Pinel et de Tuke s'insère dans l'expérience classique. Cette liberté, horizon constant des concepts et des pratiques, exigence qui se cachait elle-même et s'abolissait comme de son propre mouvement, cette liberté ambiguë qui était au cœur de l'existence du fou, voilà qu'on la réclame maintenant dans les faits, comme cadre de sa vie réelle et comme élément nécessaire à l'apparition de sa vérité de fou. On tente de la capter dans une structure objective. Mais au moment où on croit la saisir, l'affirmer et la faire valoir, on ne recueille que l'ironie des contradictions :

— on laisse jouer la liberté du fou, mais dans un espace plus fermé, plus rigide, moins libre que celui, toujours un peu indécis, de l'internement ;

— on le libère de sa parenté avec le crime et le mal, mais pour l'enfermer dans les mécanismes rigoureux d'un déterminisme. Il n'est tout à fait innocent que dans l'absolu d'une non-liberté ;

— on détache les chaînes qui empêchaient l'usage de sa libre volonté, mais pour le dépouiller de cette volonté même, transférée et aliénée dans le vouloir du médecin.

Le fou est désormais tout à fait libre, et tout à fait exclu de la liberté. Jadis il était libre pendant l'instant ténu où il se mettait à perdre sa liberté ; il est libre maintenant dans le large espace où il l'a déjà perdue.

Ce n'est pas d'une *libération* des fous qu'il s'agit en cette fin de XVIII^e^ siècle ; mais d'une *objectivation du concept de leur liberté.* Objectivation qui a une triple conséquence.

D'abord, c'est bien de la liberté qu'il va s'agir maintenant, à propos de la folie. Non plus d'une liberté qu'on apercevrait à l'horizon du possible, mais d'une liberté qu'on cherchera à traquer dans les choses et à travers les mécanismes. Dans la réflexion sur la folie, et jusque dans l'analyse médicale qu'on en fait, il sera question, non de l'erreur et du non-être, mais de la liberté dans ses déterminations réelles : le désir et le vouloir, le déterminisme et la responsabilité, l'automatique et le spontané. D'Esquirol à Janet, comme de Reil à Freud ou de Tuke à Jackson, la folie du XIX^e^ siècle, inlassablement, racontera les péripéties de la liberté. La nuit du fou moderne, ce n'est plus la nuit onirique où monte et flamboie la fausse vérité des images ; c'est celle qui porte avec elle d'impossibles désirs et la sauvagerie d'un vouloir, le moins libre de la nature.

Objective, cette liberté se trouve, au niveau des faits et des observations, exactement répartie en un déterminisme qui la nie entièrement, et une culpabilité précise qui l'exalte. L'ambiguïté de la pensée classique sur les

rapports de la faute et de la folie va maintenant se dissocier ; et la pensée psychiatrique du XIX^e^ siècle va tout à la fois chercher la totalité du déterminisme, et tenter de définir le point d'insertion d'une culpabilité ; les discussions sur les folies criminelles, les prestiges de la paralysie générale, le grand thème des dégénérescences, la critique des phénomènes hystériques, tout cela qui anime la recherche médicale d'Esquirol à Freud, relève de ce double effort. Le fou du XIX^e^ siècle sera déterminé et coupable ; sa non-liberté est plus pénétrée de faute que la liberté par laquelle le fou classique s'échappait à lui-même.

Libéré, le fou est maintenant de plain-pied avec lui-même ; c'est-à-dire qu'il ne peut plus échapper à sa propre vérité ; il est jeté en elle et elle le confisque entièrement. La liberté classique situait le fou par rapport à sa folie, rapport ambigu, instable, toujours défait, mais, qui empêchait le fou de ne faire qu'une seule et même chose avec sa folie. La liberté que Pinel et Tuke ont imposée au fou l'enferme dans une certaine vérité de la folie à laquelle il ne peut échapper que passivement, s'il est libéré de sa folie. La folie, dès lors, n'indique plus un certain rapport de l'homme à *la* vérité — rapport qui, au moins silencieusement, implique toujours la liberté ; elle indique seulement un rapport de l'homme à *sa* vérité. Dans la folie, l'homme tombe en sa vérité : ce qui est une manière de l'être entièrement, mais aussi bien de la perdre. La folie ne parlera plus du non-être, mais de l'être de l'homme, dans le contenu de ce qu'il est, et dans l'oubli de ce contenu. Et tandis qu'il était autrefois Étranger par rapport à l'Être — homme de néant, d'illusion, *Fatuus* (vide du non-être et manifestation paradoxale de ce vide), le voilà maintenant retenu en sa propre vérité et par là même éloigné d'elle. Étranger par rapport à soi, *Aliéné.*

La folie tient maintenant un langage anthropologique : visant à la fois, et dans une équivoque d'où elle tient, pour le monde moderne, ses pouvoirs d'inquiétude, la vérité de l'homme et la perte de cette vérité, et par conséquent, *la vérité de cette vérité.*

Dur langage : riche dans ses promesses, et ironique dans sa réduction. Langage de la folie pour la première fois retrouvé depuis la Renaissance.

Écoutons-en les premiers mots.

*

La folie classique appartenait aux régions du silence. Depuis longtemps s'était tu ce langage d'elle-même sur elle-même qui chantait son éloge. Nombreux, sans doute, sont les textes du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle où il est question de la folie : mais elle y est citée comme exemple, à titre d'espèce médicale, ou parce qu'elle illustre la vérité sourde de l'erreur ; on la prend de biais, dans sa dimension négative, parce qu'elle est une preuve *a contrario* de ce qu'est, dans sa nature positive, la raison. Son sens ne peut apparaître qu'au médecin et au philosophe, c'est-à-dire à ceux qui sont capables d'en connaître la nature profonde, de la maîtriser dans son non-être et de la dépasser vers la vérité. En elle-même, elle est chose muette : il n'y a pas dans l'âge classique de littérature de la folie, en ce sens qu'il n'y a pas pour la folie un langage autonome, une possibilité pour qu'elle pût tenir sur soi un langage qui fût vrai. On reconnaissait le langage secret du délire ; on tenait sur elle des discours vrais. Mais elle n'avait pas le pouvoir d'opérer d'elle-même, par un droit originaire et par sa vertu propre, la synthèse de son langage et de la vérité. Sa vérité ne pouvait qu'être enveloppée dans un discours qui lui demeurait extérieur. Mais quoi, « ce sont des fous »... Descartes dans le mouvement par lequel il va à la vérité rend impossible le lyrisme de la déraison.

Or, ce qu'indiquait déjà *Le Neveu de Rameau* et après lui toute une mode littéraire, c'est la réapparition de la folie dans le domaine du langage, d'un langage où il lui était permis de parler à la première personne et d'énoncer, parmi tant de vains propos, et dans la grammaire insensée de ses paradoxes, quelque chose qui avait un rapport essentiel à la vérité. Ce rapport commence maintenant à se débrouiller et à se donner dans tout son développement

discursif. Ce que la folie dit d'elle-même, c'est, pour la pensée et la poésie du début du XIX[e], ce que dit également le rêve dans le désordre de ses images : une vérité de l'homme, très archaïque et très proche, très silencieuse et très menaçante : une vérité en dessous de toute vérité, la plus voisine de la naissance de la subjectivité, et la plus répandue au ras des choses ; une vérité, qui est la profonde retraite de l'individualité de l'homme, et la forme inchoative du cosmos : « Ce qui rêve, c'est l'Esprit à l'instant où il descend dans la Matière, et c'est la Matière à l'instant où elle s'élève jusqu'à l'Esprit... Le rêve est la révélation de l'essence même de l'homme, le processus le plus particulier, le plus intime de la vie[4]. » Ainsi, dans le discours commun au délire et au rêve, se trouvent jointes la possibilité d'un lyrisme du désir et la possibilité d'une poésie du monde ; puisque folie et rêve sont à la fois le moment de l'extrême subjectivité et celui de l'ironique objectivité, il n'y a point là contradiction : la poésie du cœur, dans la solitude finale, exaspérée, de son lyrisme, se trouve être par un immédiat retournement le chant originaire des choses ; et le monde, longtemps silencieux en face du tumulte du cœur, y retrouve ses voix : « J'interroge les étoiles et elles se taisent ; j'interroge le jour et la nuit, mais ils ne répondent pas. Du fond de moi-même, lorsque je m'interroge, viennent... des rêves inexpliqués[5] »

Ce qu'il y a de propre au langage de la folie dans la poésie romantique, c'est qu'elle est le langage de la fin dernière, et celui du recommencement absolu : fin de l'homme qui sombre dans la nuit, et découverte, au bout de cette nuit, d'une lumière qui est celle des choses à leur tout premier commencement ; « c'est un souterrain vague qui s'éclaire peu à peu et où se dégagent de l'ombre et de la nuit, les pâles figures, gravement immobiles, qui habitent le séjour des limbes. Puis le tableau se forme, une clarté nouvelle illumine...[6] ». La folie parle le langage du grand retour : non pas le retour épique des longues odyssées, dans le parcours indéfini des mille chemins du réel ; mais le retour lyrique par une fulguration instantanée qui, mûrissant d'un coup la tempête de

l'achèvement, l'illumine et l'apaise dans l'origine retrouvée. « La treizième revient, c'est encore la première. » Tel est le pouvoir de la folie : énoncer ce secret insensé de l'homme que le point ultime de sa chute, c'est son premier matin, que son soir s'achève sur sa plus jeune lumière, qu'en lui la fin est recommencement.

Par-delà le long silence classique, la folie retrouve donc son langage. Mais un langage qui porte de tout autres significations ; il a oublié les vieux discours tragiques de la Renaissance où il était question du déchirement du monde, de la fin des temps, de l'homme dévoré par l'animalité. Il renaît, ce langage de la folie, mais comme éclatement lyrique : découverte qu'en l'homme, l'intérieur est tout aussi bien l'extérieur, que l'extrême de la subjectivité s'identifie à la fascination immédiate de l'objet, que toute fin est promise à l'obstination du retour. Langage dans lequel ne transparaissent plus les figures invisibles du monde, mais les vérités secrètes de l'homme.

Ce que dit le lyrisme, l'entêtement de la pensée discursive l'enseigne ; et ce que l'on sait du fou (indépendamment de toutes les acquisitions possibles dans le contenu objectif des connaissances scientifiques) prend une signification toute nouvelle. Le regard qu'on porte sur le fou — et qui est l'expérience concrète à partir de laquelle s'élaborera l'expérience médicale ou philosophique — ne peut plus être le même. À l'époque des visites à Bicêtre ou à Bedlam, en regardant le fou, on mesurait, de l'extérieur, toute la distance qui sépare la vérité de l'homme de son animalité. Maintenant on le regarde avec, tout à la fois, plus de neutralité et plus de passion. Plus de neutralité, puisqu'en lui on va découvrir les vérités profondes de l'homme, ces formes en sommeil en qui naît ce qu'il est. Et plus de passion aussi, puisqu'on ne pourra pas le reconnaître sans se reconnaître, sans entendre monter en soi les mêmes voix et les mêmes forces, les mêmes étranges lumières. Ce regard, qui peut se promettre le spectacle d'une vérité enfin nue de l'homme (c'est de lui que parlait déjà Cabanis à propos d'un asile idéal), ne peut plus éviter maintenant

de contempler une impudeur qui est la sienne propre. Il ne voit pas sans se voir. Et le fou, par là, redouble son pouvoir d'attraction et de fascination ; il porte plus de vérité que les siennes propres. « Je crois », dit Cyprien, le héros de Hoffmann, « je crois que précisément, par les phénomènes anormaux, la Nature nous accorde de jeter un regard dans ses plus redoutables abîmes, et de fait au cœur même de cet effroi qui m'a saisi souvent à cet étrange commerce avec les fous, des intuitions et des images surgirent maintes fois à mon esprit, qui lui donnèrent une vie, une vigueur et un élan singulier[7] ». Dans un seul et même mouvement le fou se donne comme objet de connaissance offert dans ses déterminations les plus extérieures, et comme thème de reconnaissance, investissant en retour celui qui l'appréhende de toutes les familiarités insidieuses de leur commune vérité.

Mais cette reconnaissance, la réflexion, à la différence de l'expérience lyrique, ne veut point l'accueillir. Elle s'en protège, en affirmant avec une insistance qui croît avec le temps que le fou n'est que chose et chose médicale. Et réfracté ainsi à la surface de l'objectivité, le contenu immédiat de cette reconnaissance se disperse en une multitude d'antinomies. Mais ne nous y trompons pas ; sous leur sérieux spéculatif, c'est bien du rapport de l'homme au fou qu'il s'agit, et de cet étrange visage — si longtemps étranger — qui prend maintenant des vertus de miroir.

1° Le fou dévoile la vérité élémentaire de l'homme : elle le réduit à ses désirs primitifs, à ses mécanismes simples, aux déterminations les plus pressantes de son corps. La folie est une sorte d'enfance chronologique et sociale, psychologique et organique, de l'homme. « Que d'analogie entre l'art de diriger les aliénés et celui d'élever les jeunes gens ! » constatait Pinel[8],

— Mais le fou dévoile la vérité terminale de l'homme : il montre jusqu'où ont pu le pousser les passions, la vie de société, tout ce qui l'écarte d'une nature primitive qui ne connaît pas la folie. Celle-ci est toujours liée à une civilisation et à son malaise. « D'après le témoignage des voyageurs, les sauvages ne sont

pas sujets aux désordres des fonctions intellectuelles[9]. » La folie commence avec la vieillesse du monde ; et chaque visage que prend la folie au cours des temps dit la forme et la vérité de cette corruption.

2° La folie pratique en l'homme une sorte de coupe intemporelle ; elle sectionne non le temps, mais l'espace ; elle ne remonte ni ne descend le cours de la liberté humaine ; elle en montre l'interruption, l'enfoncement dans le déterminisme du corps. En elle triomphe l'organique, la seule vérité de l'homme qui puisse être objectivée et perçue scientifiquement. La folie « est le dérangement des fonctions cérébrales... Les parties cérébrales sont le siège de la folie, comme les poumons sont le siège de la dyspnée, et l'estomac le siège de la dyspepsie[10] ».

— Mais la folie se distingue des maladies du corps, en ceci qu'elle manifeste une vérité qui n'apparaît pas en celles-ci : elle fait surgir un monde intérieur de mauvais instincts, de perversité, de souffrances et de violence, qui était resté jusqu'alors en sommeil. Elle laisse apparaître une profondeur qui donne tout son sens à la liberté de l'homme ; cette profondeur mise à jour dans la folie, c'est la méchanceté à l'état sauvage. « Le mal existe en soi dans le cœur, qui, comme immédiat, est naturel et égoïste. C'est le mauvais génie de l'homme qui domine dans la folie[11]. » Et Heinroth disait dans le même sens que la folie, c'est *das Böse überhaupt*

3° L'innocence du fou est garantie par l'intensité et la force de ce contenu psychologique. Enchaîné par la force de ses passions, entraîné par la vivacité des désirs et des images, le fou devient irresponsable ; et son irresponsabilité est affaire d'appréciation médicale, dans la mesure même où elle résulte d'un déterminisme objectif. La folie d'un acte se mesure au nombre de raisons qui l'ont déterminé.

— Mais la folie d'un acte se juge précisément au fait qu'aucune raison ne l'épuise jamais. La vérité de la folie est dans un automatisme sans enchaînement ; et plus un acte sera vide de raison, plus il aura chance d'être né

dans le déterminisme de la seule folie, la vérité de la folie étant en l'homme la vérité de ce qui est sans raison, de ce qui ne se produit, comme le disait Pinel, que « par une détermination irréfléchie, sans intérêt et sans motif ».

4° Puisque dans la folie l'homme découvre sa vérité, c'est à partir de sa vérité et du fond même de sa folie qu'une guérison est possible. Il y a dans la non-raison de la folie la raison du retour et si dans l'objectivité malheureuse où se perd le fou, il reste encore un secret, ce secret est celui qui rend possible la guérison. Tout comme la maladie n'est pas la perte complète de la santé, de même la folie n'est pas « perte abstraite de la raison », mais « contradiction dans la raison qui existe encore », et par conséquent « le traitement humain, c'est-à-dire aussi bienveillant que raisonnable de la folie... suppose le malade raisonnable et trouve là un point solide pour le prendre de ce côté[12] ».

— Mais la vérité humaine que découvre la folie est l'immédiate contradiction de ce qu'est la vérité morale et sociale de l'homme. Le moment initial de tout traitement sera donc la répression de cette inadmissible vérité, l'abolition du mal qui y règne, l'oubli de ces violences et de ces désirs. La guérison du fou est dans la raison de l'autre — sa propre raison n'étant que la vérité de la folie : « Que votre raison soit leur règle de conduite. Une seule corde vibre encore chez eux, celle de la douleur ; ayez assez de courage pour la toucher[13]. » L'homme ne dira donc le vrai de sa vérité que dans la guérison qui l'amènera de sa vérité aliénée à la vérité de l'homme : « L'aliéné le plus violent et le plus redoutable est devenu par des voies douces et conciliatrices, l'homme le plus docile et le plus digne d'intéresser par une sensibilité touchante[14]. »

Inlassablement reprises, ces antinomies accompagneront, pendant tout le XIX^e^ siècle, la réflexion sur la folie. Dans l'immédiate totalité de l'expérience poétique, et dans la reconnaissance lyrique de la folie, elles étaient déjà là, sous la forme indivise d'une dualité réconciliée avec soi-même, dès que donnée ; elles étaient désignées, mais dans le bref bonheur d'un langage non encore partagé, comme le nœud du monde et du désir, du sens et du non-sens, de la

nuit de l'achèvement et de la primitive aurore. Pour la réflexion au contraire, ces antinomies ne se donneront que dans l'extrême de la dissociation ; elles prendront alors mesures et distances ; elles seront éprouvées dans la lenteur du langage des contradictoires. Ce qui était l'équivoque d'une *expérience fondamentale* et *constitutive* de la folie se perdra vite dans le réseau des *conflits théoriques* sur l'*interprétation* à donner des phénomènes de folie.

Conflit entre une conception historique, sociologique, relativiste de la folie (Esquirol, Michea) et une analyse de type structural analysant la maladie mentale comme une involution, une dégénérescence, et un glissement progressif vers le point zéro de la nature humaine (Morel) ; conflit entre une théorie spiritualiste, qui définit la folie comme une altération du rapport de l'esprit à lui-même (Langermann, Heinroth) et un effort matérialiste pour situer la folie dans un espace organique différencié (Spurzheim, Broussais) ; conflit entre l'exigence d'un jugement médical qui mesurerait l'irresponsabilité du fou au degré de détermination des mécanismes qui ont joué en lui, et l'appréciation immédiate du caractère insensé de sa conduite (polémique entre Elias Régnault et Marc) ; conflit entre une conception humanitaire de la thérapeutique, à la manière d'Esquirol, et l'usage des fameux « traitements moraux » qui font de l'internement le moyen majeur de la soumission et de la répression (Guislain et Leuret).

*

Gardons pour une étude ultérieure l'exploration détaillée de ces antinomies ; elle ne pourrait se faire que dans l'inventaire méticuleux de ce qu'a été au XIX^e^ siècle l'expérience de la folie en sa totalité, c'est-à-dire dans l'ensemble de ses formes scientifiquement explicitées et de ses aspects silencieux. Sans doute pareille analyse montrerait sans difficulté que ce système de contradictions se réfère à une cohérence cachée ; que cette cohérence, c'est celle d'une pensée anthropologique qui court et se maintient sous la diversité des formulations

scientifiques ; qu'elle est le fond constitutif, mais historiquement mobile, qui a rendu possible le développement des concepts depuis Esquirol et Broussais, jusqu'à Janet, Bleuler et Freud ; et que cette structure anthropologique à trois termes — l'homme, sa folie et sa vérité — s'est substituée à la structure binaire de la déraison classique (vérité et erreur, monde et fantasme, être et non-être, Jour et Nuit).

Pour l'instant, il s'agit seulement de maintenir cette structure dans l'horizon encore mal différencié où elle apparaît, de la saisir dans quelques exemples de maladies qui révèlent ce qu'a pu être l'expérience de la folie en ce début de XIX^e^ siècle. Il est aisé de comprendre l'extraordinaire prestige de la paralysie générale, la valeur de modèle qu'elle a prise tout au long du XIX^e^ siècle et l'extension générale qu'on a voulu lui donner pour la compréhension des symptômes psychopathologiques ; la culpabilité sous la forme de la faute sexuelle y était très précisément désignée, et les traces qu'elle laissait empêchaient que l'on pût jamais échapper à l'acte d'accusation ; il était inscrit dans l'organisme lui-même. D'autre part, les sourds pouvoirs d'attraction de cette faute elle-même, toutes les ramifications familières qu'elle étendait dans l'âme de ceux qui la diagnostiquaient, faisaient que cette connaissance même avait la trouble ambiguïté de la reconnaissance ; au tréfonds des cœurs, avant même toute contamination, la faute était partagée entre le malade et sa famille, entre le malade et son entourage, entre les malades et leurs médecins ; la grande complicité des sexes rendait ce mal étrangement proche, lui prêtant tout le vieux lyrisme de la culpabilité et de la peur. Mais en même temps cette communication souterraine entre le fou et celui qui le connaît, le juge et le condamne, perdait ses valeurs réellement menaçantes dans la mesure où le mal était rigoureusement objectivé, dessiné dans l'espace d'un corps et investi dans un processus purement organique. Par là même, la médecine tout à la fois coupait court à cette reconnaissance lyrique, et cachait, dans l'objectivité d'une constatation, l'accusation morale qu'elle portait. Et voir ce mal, cette faute,

cette complicité des hommes aussi vieille que le monde, ainsi clairement situés dans l'espace extérieur, réduits au silence des choses, et châtiés seulement chez les autres, donnait à la connaissance l'inépuisable satisfaction d'être innocentée dans la justice faite, et protégée de sa propre accusation par l'appui d'une sereine observation à distance. Au XIX^e^ siècle, la paralysie générale, c'est la « bonne folie » au sens où on parle de « bonne forme ». La grande structure qui commande à toute la perception de la folie se trouve exactement représentée dans l'analyse des symptômes psychiatriques de la syphilis nerveuse[15]. La faute, sa condamnation et sa reconnaissance, manifestées autant que cachées dans une objectivité organique : c'était l'expression la plus heureuse de ce que le XIX^e^ siècle entendait et voulait entendre par folie. Tout ce qu'il a eu de « philistin » dans son attitude à l'égard de la maladie mentale se trouve là exactement représenté, et jusqu'à Freud ou presque c'est au nom de la « paralysie générale » que ce propos philistin de la médecine se défendra contre toute autre forme d'accès à la vérité de la folie.

La découverte scientifique de la paralysie générale n'était pas préparée par cette anthropologie qui s'était constituée une vingtaine d'années auparavant, mais la signification très intense qu'elle prend, la fascination qu'elle exerce pendant plus d'un demi-siècle y ont leur origine très précise.

Mais la paralysie générale a encore une autre importance : la faute, avec tout ce qu'il peut y avoir en elle d'intérieur et de caché, trouve aussitôt son châtiment et son versant objectif dans l'organisme. Ce thème est très important pour la psychiatrie du XIX^e^ siècle : la folie enferme l'homme dans l'objectivité. Pendant la période classique la transcendance du délire assurait à la folie, si manifeste qu'elle fût, une sorte d'intériorité qui ne se répandait jamais à l'extérieur, qui la maintenait dans un irréductible rapport à elle-même. Maintenant toute folie, et le tout de la folie devront avoir leur équivalent externe ; ou, pour mieux dire, l'essence même de la folie sera d'objectiver l'homme, de le chasser à l'extérieur de lui-même, de l'étaler finalement au

niveau d'une pure et simple nature, au niveau des choses. Que la folie soit cela, qu'elle puisse être toute objectivité sans rapport à une activité délirante centrale et cachée, était si opposé à l'esprit du XVIII^e^ siècle, que l'existence des « folies sans délire » ou des « folies morales » constitua comme un scandale conceptuel.

Pinel avait pu observer à la Salpêtrière plusieurs aliénées qui « n'offraient à aucune époque aucune lésion de l'entendement, et qui étaient dominées par une sorte d'instinct de fureur, comme si les facultés affectives seules eussent été lésées[16] ». Parmi les « folies partielles », Esquirol fait une place particulière à celles qui « n'ont pas pour caractère l'altération de l'intelligence », et dans lesquelles on ne peut guère observer autre chose que du « désordre dans les actions[17] ». Selon Dubuisson, les sujets atteints par cette sorte de folie « jugent, raisonnent et se conduisent bien, mais ils sont entraînés par le moindre sujet, souvent sans cause occasionnelle et seulement par un penchant irrésistible, et par une sorte de perversion des affections morales, à des emportements maniaques, à des actes inspirés de violence, à des explosions de fureur[18] ». C'est à cette notion que les auteurs anglais à la suite de Prichard, en 1835, donneront le nom de *moral insanity*[19]. Le nom même sous lequel la notion devait connaître son définitif succès témoigne assez de l'étrange ambiguïté de sa structure : d'une part, il s'agit d'une folie qui n'a aucun de ses signes dans la sphère de la raison ; en ce sens elle est entièrement cachée — folie que rend quasi invisible l'absence de toute déraison, folie transparente et incolore qui existe et circule subrepticement dans l'âme du fou, intériorité dans l'intériorité — « ils ne paraissent point aliénés aux observateurs superficiels… ils sont d'autant plus nuisibles, d'autant plus dangereux[19] » — mais d'un autre côté, cette folie si secrète n'existe que parce qu'elle éclate dans l'objectivité : violence, déchaînement des gestes, acte assassin parfois. Elle ne consiste au fond que dans l'imperceptible virtualité d'une chute vers la plus visible et la pire des objectivités, vers l'enchaînement mécanique de gestes irresponsables ; elle est la possibilité toujours intérieure d'être entièrement rejeté à l'extérieur de

soi-même, et de ne plus exister au moins pendant un temps que dans une absence totale d'intériorité.

Comme la paralysie générale, la *moral insanity* a une valeur exemplaire. Sa longévité au cours du XIX^e^ siècle, la reprise obstinée des mêmes discussions autour de ces thèmes majeurs, s'explique parce qu'elle était voisine des structures essentielles de la folie. Plus qu'aucune autre maladie mentale, elle manifestait cette curieuse ambiguïté qui fait de la folie un élément de l'intériorité sous la forme de l'extériorité. En ce sens, elle est comme un modèle pour toute psychologie possible : elle montre au niveau perceptible des corps, des conduites, des mécanismes et de l'objet, le moment inaccessible de la subjectivité, et tout comme ce moment subjectif ne peut avoir pour la connaissance d'existence concrète que dans l'objectivité, celle-ci à son tour n'est acceptable et n'a de sens que par ce qu'elle exprime du sujet. La soudaineté, proprement insensée, du passage du subjectif à l'objectif dans la folie morale, accomplit, et bien au-delà des promesses, tout ce qu'une psychologie pourrait souhaiter. Elle forme comme une psychologisation spontanée de l'homme. Mais par là même, elle révèle une de ces vérités obscures qui ont dominé toute la réflexion du XIX^e^ siècle sur l'homme : c'est que le moment essentiel de l'objectivation, en l'homme, ne fait qu'une chose avec le passage à la folie. La folie est la forme la plus pure, la forme principale et première du mouvement par lequel la vérité de l'homme passe du côté de l'objet et devient accessible à une perception scientifique. L'homme ne devient *nature* pour lui-même que dans la mesure où il est capable de *folie*. Celle-ci, comme passage spontané à l'objectivité, est moment constitutif dans le devenir-objet de l'homme.

Nous sommes ici à l'extrême opposé de l'expérience classique. La folie, qui n'était que l'instantané contact du non-être de l'erreur et du néant de l'image, conservait toujours une dimension par laquelle elle échappait à la prise objective ; et lorsqu'il s'agissait, en la poursuivant dans son essence la plus retirée, de la cerner dans sa structure dernière, on ne découvrait, pour la

formuler, que le langage même de la raison déployé dans l'impeccable logique du délire : et cela même, qui la rendait accessible, l'esquivait comme folie. Maintenant c'est au contraire à travers la folie que l'homme, même dans sa raison, pourra devenir vérité concrète et objective à ses propres yeux. De *l'homme* à *l'homme vrai,* le chemin passe par *l'homme fou.* Chemin dont la géographie exacte ne sera jamais dessinée pour elle-même par la pensée du XIX^e^ siècle, mais qui sera sans cesse parcouru de Cabanis à Ribot et à Janet. Le paradoxe de la psychologie « positive » au XIX^e^ siècle est de n'avoir été possible qu'à partir du moment de la négativité : psychologie de la personnalité par une analyse du dédoublement ; psychologie de la mémoire par les amnésies, du langage par les aphasies, de l'intelligence par la débilité mentale. La vérité de l'homme ne se dit que dans le moment de sa disparition ; elle ne se manifeste que devenue déjà autre qu'elle-même.

Une troisième notion, apparue, elle aussi, au tout début du XIX^e^ siècle, trouve là l'origine de son importance. L'idée d'une folie localisée en un point et ne développant son délire que sur un seul sujet, était déjà présente dans l'analyse classique de la mélancolie[20] : c'était là pour la médecine une particularité du délire, non une contradiction. La notion de *monomanie* en revanche est tout entière construite autour du scandale que représente un individu qui est fou sur un point mais demeure raisonnable sur tous les autres. Scandale que multiplient le crime des monomaniaques, et le problème de la responsabilité qu'on doit leur imputer. Un homme, en tout autre point normal, commet soudain un crime d'une sauvagerie démesurée ; à son geste on ne peut trouver ni cause, ni raison ; pour l'expliquer, il n'y a ni profit, ni intérêt, ni passion : une fois qu'il est commis, le criminel redevient ce qu'il était auparavant[21]. Peut-on dire qu'il s'agit d'un fou ? La complète absence de déterminations visibles, le vide total de *raisons* permettent-ils de conclure à la *non-raison* de celui qui a commis le geste ? L'irresponsabilité s'identifie à l'impossibilité de faire un usage de sa volonté, donc à un déterminisme. Or ce

geste, n'étant déterminé par rien, ne peut pas être considéré comme irresponsable. Mais inversement, est-il normal qu'un acte soit accompli sans raison, en dehors de tout ce qui pourrait le motiver, le rendre utile pour un intérêt, indispensable pour une passion ? Un geste qui ne s'enracine pas dans une détermination est insensé.

Ces interrogations mises à jour dans les grands procès criminels du début du XIX^e^ siècle, et qui ont eu un si profond retentissement dans la conscience juridique et médicale[22], touchent peut-être au fond même de l'expérience de la folie telle qu'elle est en train de se constituer. La jurisprudence antérieure ne connaissait que les crises et les intervalles, c'est-à-dire des successions chronologiques, des phases de la responsabilité à l'intérieur d'une maladie donnée. Le problème, ici, se complique : peut-il exister une maladie chronique qui ne se manifeste qu'en un seul geste — ou bien peut-on admettre qu'un individu devienne brusquement *autre*, perde cette liberté par laquelle il se définit, et pour un instant s'aliène à lui-même ? Esquirol a essayé de définir ce que serait cette maladie invisible qui innocenterait le crime monstrueux ; il en a réuni les symptômes : le sujet agit sans complice, et sans motif ; son crime ne concerne pas toujours des personnes connues ; et une fois qu'il l'a accompli « tout est fini pour lui, le but est atteint ; après le meurtre, il est calme, il ne songe plus à se cacher[23] ». Telle serait la « monomanie homicide ». Mais ces symptômes ne sont des signes de la folie que dans la mesure où ils ne signalent que l'isolement du geste, sa solitaire invraisemblance ; il y aurait une folie qui serait raison en tout sauf en cette chose qu'on doit expliquer par elle[24]. Mais si l'on n'admet pas cette maladie, cette brusque altérité, si le sujet doit être considéré comme responsable, c'est qu'il y a continuité entre lui et son geste, tout un monde d'obscures raisons, qui le fondent, l'expliquent et finalement l'innocentent.

Bref, ou bien on veut que le sujet soit coupable : il faut qu'il soit le même dans son geste et en dehors de lui, de façon que de lui à son crime, les

déterminations circulent ; mais on suppose par là même qu'il n'était pas libre et qu'il était donc autre que lui-même. Ou bien on veut qu'il soit innocent : il faut que le crime soit un élément autre et irréductible au sujet ; on suppose donc une aliénation originaire qui constitue une détermination suffisante, donc une continuité, donc une identité du sujet à lui-même[25].

Ainsi le fou apparaît maintenant dans une dialectique, toujours recommencée, du *Même* et de l'*Autre.* Alors que jadis, dans l'expérience classique, il se désignait aussitôt et sans autre discours, par sa seule présence, dans le partage visible — lumineux et nocturne — de l'être et du non-être, le voilà désormais porteur d'un langage et enveloppé dans un langage jamais épuisé, toujours repris, et renvoyé à lui-même par le jeu de ses contraires, un langage où l'homme apparaît dans la folie comme étant autre que lui-même ; mais dans cette altérité, il révèle la vérité qu'il est lui-même, et ceci indéfiniment, dans le mouvement bavard de l'*aliénation.* Le fou n'est plus l'*insensé* dans l'espace partagé de la déraison classique ; il est l'*aliéné* dans la forme moderne de la maladie. Dans cette folie, l'homme n'est plus considéré dans une sorte de retrait absolu par rapport à la vérité ; il y est sa vérité et le contraire de sa vérité ; il est lui-même et autre chose que lui-même ; il est pris dans l'objectivité du vrai, mais il est vraie subjectivité ; il est enfoncé dans ce qui le perd, mais il ne livre que ce qu'il veut donner ; il est innocent parce qu'il n'est pas ce qu'il est ; et coupable d'être ce qu'il n'est pas.

Le grand partage critique de la déraison est remplacé maintenant par la proximité, toujours perdue et toujours retrouvée, de l'homme et de sa vérité.

*

Paralysie générale, folie morale et monomanie n'ont certes pas recouvert tout le champ de l'expérience psychiatrique dans la première moitié du XIX^e^ siècle. Elles l'ont pourtant largement entamé[26].

Leur extension ne signifie pas seulement une réorganisation de l'espace nosographique ; mais, au-dessous des concepts médicaux, la présence et le travail d'une structure nouvelle d'expérience. La forme institutionnelle que Pinel et Tuke ont dessinée, cette constitution autour du fou d'un volume asilaire où il doit reconnaître sa culpabilité et s'en délivrer, laisser apparaître la vérité de sa maladie et la supprimer, renouer avec sa liberté en l'aliénant dans le vouloir du médecin — tout ceci devient maintenant un *a priori* de la perception médicale. Le fou tout au long du XIX^e^ siècle ne sera plus connu et reconnu que sur le fond d'une anthropologie implicite qui parle de la même culpabilité, de la même vérité, de la même aliénation.

Mais il fallait bien que le fou situé maintenant dans la problématique de la vérité de l'homme entraînât avec lui l'homme vrai et le liât à sa nouvelle fortune. Si la folie pour le monde moderne a un autre sens que celui d'être nuit en face du jour de la vérité, si, au plus secret du langage qu'elle tient, il est question de la vérité de l'homme, d'une vérité qui lui est antérieure, la fonde, mais peut la supprimer, cette vérité ne s'ouvre à l'homme que dans le désastre de la folie, et lui échappe dès les premières lueurs de la réconciliation. Ce n'est que dans la nuit de la folie que la lumière est possible, lumière qui disparaît quand s'efface l'ombre qu'elle dissipe. L'homme et le fou sont liés dans le monde moderne plus solidement peut-être qu'ils n'avaient pu l'être dans les puissantes métamorphoses animales qu'éclairaient jadis les moulins incendiés de Bosch : ils sont liés par ce lien impalpable d'une vérité réciproque et incompatible ; ils se disent l'un à l'autre cette vérité de leur essence qui disparaît d'avoir été dite à l'un par l'autre. Chaque lumière s'éteint du jour qu'elle a fait naître et se trouve par là rendue à cette nuit qu'elle déchirait, qui l'avait appelée pourtant, et que, si cruellement, elle manifestait. L'homme, de nos jours, n'a de vérité que dans l'énigme du fou qu'il est et n'est pas ; chaque fou porte et ne porte pas en lui cette vérité de l'homme qu'il met à nu dans la retombée de son humanité.

L'asile bâti par le scrupule de Pinel n'a servi à rien, et n'a pas protégé le monde contemporain contre la grande remontée de la folie. Ou plutôt il a servi, et il a bien servi. S'il a libéré le fou de l'inhumanité de ses chaînes, il a enchaîné au fou l'homme et sa vérité. De ce jour, l'homme a accès à lui-même comme être vrai ; mais cet être vrai ne lui est donné que dans la forme de l'aliénation.

Dans notre naïveté, nous nous imaginions peut-être avoir décrit un type psychologique, le fou, à travers cent cinquante ans de son histoire. Force nous est bien de constater qu'en faisant l'histoire du fou nous avons fait — non pas certes au niveau d'une chronique des découvertes, ou d'une histoire des idées, mais en suivant l'enchaînement des structures fondamentales de l'expérience — l'histoire de ce qui a rendu possible l'apparition même d'une psychologie. Et par là nous entendons un fait culturel propre au monde occidental depuis le XIX^e^ siècle : ce postulat massif défini par l'homme moderne, mais qui le lui rend bien : *l'être humain ne se caractérise pas par un certain rapport à la vérité ; mais il détient, comme lui appartenant en propre, à la fois offerte et cachée, une vérité.*

Laissons le langage suivre sa pente : l'*homo psychologicus* est un descendant de l'*homo mente captus.*

Puisqu'elle ne peut parler que le langage de l'aliénation, la psychologie n'est donc possible que dans la critique de l'homme ou dans la critique d'elle-même. Elle est toujours, et par nature, à la croisée des chemins : approfondir la négativité de l'homme jusqu'au point extrême où s'appartiennent sans partage l'amour et la mort, le jour et la nuit, la répétition intemporelle des choses et la hâte des saisons qui s'acheminent — et finir par philosopher à coups de marteau. Ou bien s'exercer au jeu des reprises incessantes, des ajustements du sujet et de l'objet, de l'intérieur et de l'extérieur, du vécu et de la connaissance.

Il était nécessaire, par son origine même, que la psychologie fût plutôt ceci, tout en niant l'être. Elle fait inexorablement partie de la dialectique de

l'homme moderne aux prises avec sa vérité, c'est-à-dire qu'elle n'épuisera jamais ce qu'elle est au niveau des connaissances vraies.

Mais dans ces engagements bavards de la dialectique, la déraison reste muette, et l'oubli vient des grands déchirements silencieux de l'homme.

*

Et pourtant, d'autres, « perdant leur chemin, souhaitent le perdre à jamais ». Cette fin de la déraison, ailleurs, est transfiguration.

Il est une région où, si elle quitte le presque silence, ce murmure de l'implicite où la maintenait l'évidence classique, c'est pour se recomposer dans un silence sillonné de cris, dans le silence de l'interdiction, de la veille et de la revanche.

Le Goya qui peignait *Le Préau des fous,* sans doute éprouvait-il, devant ce grouillement de chair dans le vide, ces nudités le long des murs nus, quelque chose qui s'apparentait à un pathétique contemporain : les oripeaux symboliques qui coiffaient les rois insensés laissaient visibles des corps suppliants, des corps offerts aux chaînes et aux fouets, qui contredisaient le délire des visages moins par la misère de ce dépouillement, que par la vérité humaine qui éclatait en toute cette chair intacte. L'homme au tricorne n'est pas fou d'avoir juché cette défroque sur sa complète nudité ; mais dans ce fou au chapeau surgit par la vertu sans langage de son corps musclé, de sa jeunesse sauvage et merveilleusement déliée, une présence humaine affranchie déjà, et comme libre, depuis le commencement des temps, par un droit de naissance. *Le Préau des fous* parle moins des folies et de ces figures étranges qu'on trouve, par ailleurs, dans les *Caprices,* que de la grande monotonie de ces corps neufs, mis au jour dans leur vigueur, et dont les gestes, s'ils appellent leurs rêves, chantent surtout leur sombre liberté : son langage est proche du monde de Pinel.

Le Goya des *Disparates* et de la *Maison du sourd,* c'est à une autre folie qu'il s'adresse. Non celle des fous jetés en prison, mais celle de l'homme jeté dans sa nuit. Ne renoue-t-il pas, par-delà la mémoire, avec les vieux mondes des enchantements, des chevauchées fantastiques, des sorcières perchées sur des branches d'arbres morts ? Le monstre qui souffle ses secrets dans l'oreille du *Moine* n'est-il pas parent du gnome qui fascinait le *Saint Antoine* de Bosch ? En un sens Goya redécouvre ces grandes images oubliées de la folie. Mais elles sont autres pour lui, et leur prestige, qui recouvre toute son œuvre dernière, dérive d'une autre force. Chez Bosch ou Brueghel, ces formes naissaient du monde lui-même ; par les fissures d'une étrange poésie, elles montaient des pierres et des plantes, elles surgissaient d'un bâillement animal ; toute la complicité de la nature n'était pas de trop pour former leur ronde. Les formes de Goya naissent de rien : elles sont sans fond, en ce double sens qu'elles ne se détachent que sur la plus monotone des nuits, et que rien ne peut assigner leur origine, leur terme et leur nature. Les *Disparates* sont sans paysages, sans murs, sans décor — et c'est encore une différence avec les *Caprices* ; il n'y a pas une étoile dans la nuit de ces grandes chauves-souris humaines qu'on voit dans la *Façon de voler.* La branche sur laquelle jacassent les sorcières, quel arbre la tient ? Vole-t-elle ? Vers quel sabbat et quelle clairière ? Rien dans tout cela ne parle d'un monde, ni de celui-ci ni d'un autre. Il s'agit bien de ce *Sommeil de la Raison* dont Goya déjà en 1797 faisait la première figure de l'« idiome universel » ; il s'agit d'une nuit qui est celle, sans doute, de la déraison classique, cette triple nuit où s'enfermait Oreste. Mais dans cette nuit l'homme communique avec ce qu'il y a de plus profond en lui, et de plus solitaire. Le désert du *Saint Antoine* de Bosch était infiniment peuplé ; et même s'il était issu de son imagination, le paysage que traversait *Margot la Folle* était sillonné de tout un langage humain. Le *Moine* de Goya, avec cette bête chaude contre son dos, les pattes sur ses épaules, et cette gueule qui halète à son oreille, reste seul : aucun secret n'est dit. Seule est présente la plus intérieure, et en même

temps la plus sauvagement libre des forces : celle qui morcelle les corps dans le *Grand Disparate,* celle qui se déchaîne et crève les yeux dans la *Folie furieuse.* À partir de là, les visages eux-mêmes se décomposent : ce n'est plus la folie des *Caprices,* qui nouaient des masques plus vrais que la vérité des figures ; c'est une folie d'en dessous du masque, une folie qui mord les faces, ronge les traits ; il n'y a plus d'yeux ni de bouches, mais des regards venant de rien et se fixant sur rien (comme dans l'*Assemblée des Sorcières*) ; ou des cris qui sortent de trous noirs (comme dans le *Pèlerinage de San Isidro*). La folie est devenue en l'homme la possibilité d'abolir et l'homme et le monde — et même ces images qui récusent le monde et déforment l'homme. Elle est, bien au-dessous du rêve, bien au-dessous du cauchemar de la bestialité, le dernier recours : la fin et le commencement de tout. Non qu'elle soit promesse comme dans le lyrisme allemand, mais parce qu'elle est l'équivoque du chaos et de l'apocalypse : l'*Idiot* qui crie et tord son épaule pour échapper au néant qui l'emprisonne, est-ce la naissance du premier homme et son premier mouvement vers la liberté, ou le dernier soubresaut du dernier mourant ?

Cette folie qui noue et partage le temps, qui courbe le monde dans la boucle d'une nuit, cette folie si étrangère à l'expérience qui lui est contemporaine, ne transmet-elle pas, pour ceux qui sont capables de l'accueillir — Nietzsche et Artaud — ces paroles, à peine audibles, de la déraison classique où il était question du néant et de la nuit, mais en les amplifiant jusqu'au cri et à la fureur ? mais en leur donnant, pour la première fois, une expression, un droit de cité, et une prise sur la culture occidentale, à partir de laquelle deviennent possibles toutes les contestations, et la contestation totale ? en leur rendant leur primitive sauvagerie ?

Le calme, le patient langage de Sade recueille, lui aussi, les mots derniers de la déraison, et lui aussi, leur donne, pour l'avenir, un sens plus lointain. Entre le dessin brisé de Goya, et cette ligne ininterrompue des mots dont la rectitude se prolonge depuis le premier volume de *Justine* jusqu'au dixième de *Juliette,* il

n'y a sans doute rien de commun, sauf un certain mouvement qui, remontant le cours du lyrisme contemporain et tarissant ses sources, redécouvre le secret du néant de la déraison.

Dans le château où s'enferme le héros de Sade, dans les couvents, les forêts et les souterrains où se poursuit indéfiniment l'agonie de ses victimes, il semble au premier regard que la nature puisse se déployer en toute liberté. L'homme y retrouve une vérité qu'il avait oubliée bien qu'elle soit manifeste : quel désir pourrait être contre nature puisqu'il a été mis en l'homme par la nature elle-même, et qu'il lui est enseigné par elle dans la grande leçon de vie et de mort que ne cesse de répéter le monde ? La folie du désir, les meurtres insensés, les plus déraisonnables des passions sont sagesse et raison puisqu'ils sont de l'ordre de la nature. Tout ce que la morale et la religion, tout ce qu'une société mal faite ont pu étouffer en l'homme, reprend vie dans le château des meurtres. L'homme y est enfin accordé à sa nature ; ou plutôt par une éthique propre à cet étrange internement, l'homme doit veiller à maintenir, sans fléchissement, sa fidélité à la nature : tâche stricte, tâche inépuisable de la totalité : « Tu ne connaîtras rien si tu n'as pas tout connu ; et si tu es assez timide pour t'arrêter avec la nature, elle t'échappera à jamais[27]. » Inversement, lorsque l'homme aura blessé ou altéré la nature, c'est à l'homme de réparer le mal par le calcul d'une souveraine vengeance : « La nature nous a fait naître tous égaux ; si le sort se plaît à déranger ce plan des lois générales, c'est à nous d'en corriger les caprices, et de réparer par notre adresse les usurpations des plus forts[28]. » La lenteur de la revanche, comme l'insolence du désir, appartient à la nature. Il n'y a rien de ce qu'invente la folie des hommes qui ne soit ou nature manifestée ou nature restaurée.

Mais ce n'est là, dans la pensée de Sade, que le tout premier moment : l'ironique justification rationnelle et lyrique, le gigantesque pastiche de Rousseau. À partir de cette démonstration par l'absurde de l'inanité de la philosophie contemporaine, et de tout son verbiage sur l'homme et la nature,

les véritables décisions vont être prises : décisions qui sont autant de ruptures, dans lesquelles s'abolit le lien de l'homme à son être naturel[29]. La fameuse *Société des Amis du Crime,* le programme de Constitution pour la Suède, quand on les dépouille de leurs cinglantes références au *Contrat social* et aux constitutions projetées pour la Pologne ou la Corse, n'établissent jamais que la rigueur souveraine de la subjectivité dans le refus de toute liberté et de toute égalité naturelles : disposition incontrôlée de l'un par l'autre, exercice démesuré de la violence, application sans limite du droit de mort — toute cette société, dont le seul lien est le refus même du lien, apparaît comme le congé donné à la nature — la seule cohésion demandée aux individus du groupe n'ayant pour sens que de protéger non une existence naturelle, mais le libre exercice de la souveraineté sur et contre la nature[30]. Le rapport établi par Rousseau est exactement inversé ; la souveraineté ne transpose plus l'existence naturelle ; celle-ci n'est qu'un objet pour le souverain, ce qui lui permet de prendre les mesures de sa totale liberté. Suivi jusqu'au terme de sa logique, le désir ne conduit qu'apparemment à la redécouverte de la nature. En fait, il n'y a pas, chez Sade, de retour à la terre natale, pas d'espoir que le refus premier du social redevienne subrepticement l'ordre aménagé du bonheur, par une dialectique de la nature renonçant à elle-même et par là se confirmant. La folie solitaire du désir qui pour Hegel encore, comme pour les philosophes du XVIII^e^ siècle, plonge finalement l'homme dans un monde naturel aussitôt repris dans un monde social, pour Sade ne fait que le jeter dans un vide qui domine de loin la nature, dans une absence totale de proportions et de communauté, dans l'inexistence, toujours recommencée, de l'assouvissement. La nuit de la folie est alors sans limite ; ce qu'on pouvait prendre pour la violente nature de l'homme n'était que l'infini de la non-nature.

Ici, prend sa source la grande monotonie de Sade : à mesure qu'il avance, les décors s'effacent ; les surprises, les incidents, les liens pathétiques ou dramatiques des scènes disparaissent. Ce qui était encore péripétie chez

Justine — événement subi, donc nouveau — devient, dans *Juliette,* jeu souverain, toujours triomphant, sans négativité, et dont la perfection est telle que sa nouveauté ne peut être que similitude à soi-même. Comme chez Goya, il n'y a plus de fond à ces *Disparates* méticuleux. Et pourtant dans cette absence de décor, qui peut être aussi bien totale nuit que jour absolu (il n'y a pas d'ombre chez Sade), on avance lentement vers un terme : la mort de Justine. Son innocence avait lassé jusqu'au désir de la bafouer. On ne peut pas dire que le crime n'était pas venu à bout de sa vertu ; il faut dire inversement que sa vertu naturelle l'avait conduite au point d'avoir épuisé toutes les manières possibles d'être objet pour le crime. À ce point, et quand le crime ne peut plus que la chasser du domaine de sa souveraineté (Juliette chasse sa sœur du château de Noirceuil), c'est alors que la nature à son tour, si longtemps dominée, bafouée, profanée[31], se soumet entièrement à ce qui la contredisait : à son tour elle entre en folie, et là, en un instant, mais pour un instant seulement, restaure sa toute-puissance. L'orage qui se déchaîne, la foudre qui frappe et consume Justine, c'est la nature devenue subjectivité criminelle. Cette mort qui semble échapper au règne insensé de Juliette lui appartient plus profondément que toute autre ; la nuit de l'orage, l'éclair et la foudre marquent suffisamment que la nature se déchire, qu'elle parvient à l'extrême de sa dissension, et qu'elle laisse apparaître dans ce trait d'or une souveraineté qui est elle-même et tout autre qu'elle-même : celle d'un cœur en folie qui a atteint, dans sa solitude, les limites du monde, qui le lacère, le retourne contre lui-même et l'abolit au moment où l'avoir si bien maîtrisé lui donne droit à s'identifier à lui. Cet éclair d'un instant que la nature a tiré d'elle-même pour frapper Justine ne fait qu'une seule et même chose avec la longue existence de Juliette qui elle aussi disparaîtra d'elle-même, sans laisser ni trace ni cadavre, ni rien sur quoi la nature puisse reprendre ses droits. Le néant de la déraison où s'était tu, pour toujours, le langage de la nature, est devenu violence de la nature et contre la nature, et ceci jusqu'à l'abolition souveraine de soi-même[32].

Chez Sade, comme chez Goya, la déraison continue à veiller dans sa nuit ; mais par cette veille elle noue avec de jeunes pouvoirs. Le non-être qu'elle était devient puissance d'anéantir. À travers Sade et Goya, le monde occidental a recueilli la possibilité de dépasser dans la violence sa raison, et de retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique.

*

Après Sade et Goya, et depuis eux, la déraison appartient à ce qu'il y a de décisif, pour le monde moderne, en toute œuvre : c'est-à-dire à ce que toute œuvre comporte de meurtrier et de contraignant.

La folie du Tasse, la mélancolie de Swift, le délire de Rousseau appartenaient à leurs œuvres, tout comme ces œuvres mêmes leur appartenaient. Ici dans les textes, là dans ces vies d'hommes, la même violence parlait, ou la même amertume ; des visions certainement s'échangeaient ; langage et délire s'entrelaçaient. Mais il y a plus : l'œuvre et la folie étaient, dans l'expérience classique, liées plus profondément et à un autre niveau : paradoxalement là où elles se limitaient l'une l'autre. Car il existait une région où la folie contestait l'œuvre, la réduisait ironiquement, faisait de son paysage imaginaire un monde pathologique de fantasmes ; ce langage n'était point œuvre qui était délire. Et inversement, le délire s'arrachait à sa maigre vérité de folie, s'il était attesté comme œuvre. Mais dans cette contestation même, il n'y avait pas réduction de l'une par l'autre, mais plutôt, (rappelons Montaigne), découverte de l'incertitude centrale où naît l'œuvre, au moment où elle cesse de naître, pour être vraiment œuvre. Dans cet affrontement, dont le Tasse ou Swift étaient les témoins après Lucrèce — et qu'on essayait en vain de répartir en intervalles lucides et en crises — se découvrait une distance où la vérité même de l'œuvre fait problème : est-elle folie ou œuvre ? inspiration ou fantasme ? bavardage spontané des mots ou origine pure d'un langage ? Sa vérité doit-elle être prélevée avant même sa naissance sur la pauvre vérité des hommes, ou

découverte, bien au-delà de son origine, dans l'être qu'elle présume ? La folie de l'écrivain, c'était, pour les autres, la chance de voir naître, renaître sans cesse, dans les découragements de la répétition et de la maladie, la vérité de l'œuvre.

La folie de Nietzsche, la folie de Van Gogh ou celle d'Artaud, appartiennent à leur œuvre, ni plus ni moins profondément peut-être, mais sur un tout autre monde. La fréquence dans le monde moderne de ces œuvres qui éclatent dans la folie ne prouve rien sans doute sur la raison de ce monde, sur le sens de ces œuvres, ni même sur les rapports noués et dénoués entre le monde réel et les artistes qui ont produit les œuvres. Cette fréquence, pourtant, il faut la prendre au sérieux, comme l'insistance d'une question ; depuis Hölderlin et Nerval, le nombre des écrivains, peintres, musiciens, qui ont « sombré » dans la folie s'est multiplié ; mais ne nous y trompons pas ; entre la folie et l'œuvre, il n'y a pas eu accommodement, échange plus constant, ni communication des langages ; leur affrontement est bien plus périlleux qu'autrefois ; et leur contestation maintenant ne pardonne pas ; leur jeu est de vie et de mort. La folie d'Artaud ne se glisse pas dans les interstices de l'œuvre ; elle est précisément l'*absence d'œuvre,* la présence ressassée de cette absence, son vide central éprouvé et mesuré dans toutes ses dimensions qui ne finissent point. Le dernier cri de Nietzsche, se proclamant à la fois Christ et Dionysos, ce n'est pas aux confins de la raison et de la déraison, dans la ligne de fuite de l'œuvre, leur rêve commun, enfin touché, et aussitôt disparu, d'une réconciliation des « bergers d'Arcadie et des pêcheurs de Tibériade » ; c'est bien l'anéantissement même de l'œuvre, ce à partir de quoi elle devient impossible, et où il lui faut se taire ; le marteau vient de tomber des mains du philosophe. Et Van Gogh savait bien que son œuvre et sa folie étaient incompatibles, lui qui ne voulait pas demander « la permission de faire des tableaux à des médecins ».

La folie est absolue rupture de l'œuvre ; elle forme le moment constitutif d'une abolition, qui fonde dans le temps la vérité de l'œuvre ; elle en dessine le bord extérieur, la ligne d'effondrement, le profil contre le vide. L'œuvre

d'Artaud éprouve dans la folie sa propre absence, mais cette épreuve, le courage recommencé de cette épreuve, tous ces mots jetés contre une absence fondamentale dé langage, tout cet espace de souffrance physique et de terreur qui entoure le vide ou plutôt coïncide avec lui, voilà l'œuvre elle-même : l'escarpement sur le gouffre de l'absence d'œuvre. La folie n'est plus l'espace d'indécision où risquait de transparaître la vérité originaire de l'œuvre, mais la décision à partir de laquelle irrévocablement elle cesse, et surplombe, pour toujours, l'histoire. Peu importe le jour exact de l'automne 1888 où Nietzsche est devenu définitivement fou, et à partir duquel ses textes relèvent non plus de la philosophie, mais de la psychiatrie : tous, y compris la carte postale à Strindberg, appartiennent à Nietzsche, et tous relèvent de la grande parenté de *L'Origine de la tragédie*. Mais cette continuité, il ne faut pas la penser au niveau d'un système, d'une thématique, ni même d'une existence : la folie de Nietzsche, c'est-à-dire l'effondrement de sa pensée, est ce par quoi cette pensée s'ouvre sur le monde moderne. Ce qui la rendait impossible nous la rend présente ; ce qui l'arrachait à Nietzsche nous l'offre. Cela ne veut pas dire que la folie soit le seul langage commun à l'œuvre et au monde moderne (dangers du pathétique des malédictions, danger inverse et symétrique des psychanalyses) ; mais cela veut dire que, par la folie, une œuvre qui a l'air de s'engloutir dans le monde, d'y révéler son non-sens, et de s'y transfigurer sous les seuls traits du pathologique, au fond engage en elle le temps du monde, le maîtrise et le conduit ; par la folie qui l'interrompt, une œuvre ouvre un vide, un temps de silence, une question sans réponse, elle provoque un déchirement sans réconciliation où le monde est bien contraint de s'interroger. Ce qu'il y a de nécessairement profanateur dans une œuvre s'y retourne, et, dans le temps de cette œuvre effondrée dans la démence, le monde éprouve sa culpabilité. Désormais et par la médiation de la folie, c'est le monde qui devient coupable (pour la première fois dans le monde occidental) à l'égard de l'œuvre ; le voilà requis par elle, contraint de s'ordonner à son langage, astreint par elle à une

tâche de reconnaissance, de réparation ; à la tâche de rendre raison *de* cette déraison et *à* cette déraison. La folie, où s'abîme l'œuvre c'est l'espace de notre travail, c'est l'infini chemin pour en venir à bout, c'est notre vocation mêlée d'apôtre et d'exégète. C'est pourquoi il importe peu de savoir quand s'est insinuée dans l'orgueil de Nietzsche, dans l'humilité de Van Gogh la voix première de la folie. Il n'y a de folie que comme instant dernier de l'œuvre — celle-ci la repousse indéfiniment à ses confins ; *là où il y a œuvre, il n'y a pas folie* ; et pourtant la folie est contemporaine de l'œuvre, puisqu'elle inaugure le temps de sa vérité. L'instant où, ensemble, naissent et s'accomplissent l'œuvre et la folie, c'est le début du temps où le monde se trouve assigné par cette œuvre, et responsable de ce qu'il est devant elle.

Ruse et nouveau triomphe de la folie : ce monde qui croit la mesurer, la justifier par la psychologie, c'est devant elle qu'il doit se justifier, puisque dans son effort et ses débats, il se mesure à la démesure d'œuvres comme celle de Nietzsche, de Van Gogh, d'Artaud. Et rien en lui, surtout pas ce qu'il peut connaître de la folie, ne l'assure que ces œuvres de folie le justifient.

---

1. BOISSIER DE SAUVAGES, *Nosologie méthodique,* VII, p. 4.
2. *Ibid.*
3. ABELLY, *Vie de saint Vincent de Paul,* Paris, 1813, II, chap. XIII.
4. TROXLER, *Blicke in Wesen des Menschen,* cité *in* BÉGUIN, *L'âme romantique et le rêve,* Paris, 1939, p. 93.
5. HÖLDERLIN, *Hyperion* (cité *ibid.,* p. 162).
6. NERVAL, *Aurélia,* Paris, 1927, p. 25.
7. HOFFMANN, Cité par Béguin, *loc. cit.,* p. 297.
8. PINEL, cité sans référence *in* Sémelaigne : *Ph. Pinel et son œuvre,* p. 106.
9. MATTHEY, *loc. cit.,* p. 67.
10. SPURZHEIM, *Observations sur la folie,* pp. 141-142.
11. HEGEL, *loc. cit.,* § 408 Zusatz.
12. *Ibid.*
13. LEURET, *Du traitement moral de la folie,* Paris, 1840.
14. PINEL, *Traité médico-philosophique,* p. 214.

15. En face de la paralysie générale, l'hystérie est la « mauvaise folie » : pas de faute repérable, pas d'assignation organique, pas de communication possible. La dualité paralysie générale-hystérie marque les extrêmes du domaine de l'expérience psychiatrique au xxe siècle, le perpétuel objet d'une double et constante préoccupation. On pourrait, on devra montrer que les explications de l'hystérie ont été, jusqu'à Freud exclu, empruntées au modèle de la paralysie générale, mais à ce modèle épuré, psychologisé, rendu transparent.

16. PINEL, *Traité médico-philosophique,* p. 156.

17. ESQUIROL, *Des maladies mentales,* II, p. 335.

18. En 1893 encore, la *Medico-psychological Association* consacrera son XXXV^e^ Congrès annuel aux problèmes de la « Moral Insanity ».

19. U. TRÉLAT, *La Folie lucide,* Avant-propos, p. X.

20. Cf. *supra,* II^e^ partie, chap. IV.

21. Plusieurs de ces affaires ont suscité une immense littérature médicale et juridique : Léger qui avait dévoré le cœur d'une jeune fille ; Papavoine qui avait égorgé en présence de leur mère deux enfants qu'il voyait pour la première fois de sa vie ; Henriette Cornier coupant la tête d'un enfant qui lui est tout à fait étranger. En Angleterre, l'affaire Bowler ; en Allemagne, l'affaire Sievert.

22. Cf. Élias RÉGNAULT, *Du degré de compétence des médecins*, 1828 ; FODÉRÉ, *Essai médico-légal,* 1832 ; Marc, *De la folie,* 1840 ; cf. également CHAUVEAU et HÉLIE, *Théorie du code pénal.* Et toute une série de communications de VOISIN à l'Académie de médecine (*Sur le sentiment du juste,* en 1842 ; *Sur la peine de mort,* en 1848).

23. ESQUIROL, *De la monomanie homicide,* in *Des maladies mentales,* chap. II.

24. Ce qui faisait dire à Élias Régnault : « Dans la monomanie homicide, ce n'est que la volonté de tuer qui l'emporte sur la volonté d'obéir aux lois » (p. 39). Un magistrat disait à Marc : « Si la monomanie est une maladie, il faut, lorsqu'elle porte à des crimes capitaux, la conduire en place de Grève » (*loc. cit.*, I, p. 226).

25. Dupin, qui avait compris l'urgence et le danger du problème, disait de la monomanie qu'elle pourrait être « trop commode tantôt pour arracher les coupables à la sévérité des lois, tantôt pour priver le citoyen de sa liberté. Quand on ne pourrait pas dire : il est coupable, on dirait : il est fou ; et l'on verrait Charenton remplacer la Bastille » (cité *in* SÉMELAIGNE, *Aliénâtes et philanthropes.* Appendice, p. 455).

26. La manie, une des formes pathologiques les plus solides au XVIII^e^ siècle, perd beaucoup de son importance. Pinel comptait encore plus de 60 % de femmes maniaques à la Salpêtrière entre 1801 et 1805 (624 sur 10 002) ; Esquirol à Charenton de 1815 à 1826 compte 545 maniaques sur 1 557 entrées (35 %) ; Calmeil, dans le même hôpital, entre 1856 et 1866, n'en reconnaît plus que 25 % (624 sur 2 524 admissions) ; à la même époque, à la Salpêtrière et à Bicêtre, Marcé en diagnostique 779 sur 5 481 (14 %) ; et un peu plus tard Achille Foville fils, 7 % seulement à Charenton.

27. *Cent vingt journées de Sodome* (cité par BLANCHOT, *Lautréamont et Sade,* Paris, 1949, p. 235).

28. Cité par BLANCHOT, *ibid.,* p. 225

29. L'infamie doit pouvoir aller jusqu'à « démembrer la nature et disloquer l'univers » (*Cent vingt journées,* Paris, 1935), t. II, p. 369.

30. Cette cohésion imposée aux *socii* consiste en effet à ne pas admettre entre eux la validité du droit de mort, qu'ils peuvent exercer sur les autres, mais à se reconnaître entre eux un droit absolu de libre disposition ; chacun doit pouvoir *appartenir* à l'autre.

31. Cf. l'épisode du volcan à la fin de *Juliette,* éd. J.-J. Pauvert, Sceaux, 1954, t. VI, pp. 31-33.

32. « On eût dit que la nature ennuyée de ses propres ouvrages fût prête à confondre tous les éléments pour les contraindre à des formes nouvelles » (*ibid.,* p. 270).

ANNEXES

NOTES

HISTOIRE DE L'HÔPITAL GÉNÉRAL

In L'Hôpital général, *brochure anonyme de 1676.*

Malgré de nombreuses mesures, « cependant tout le reste des mendiants demeura dans sa pleine liberté dans toute la ville, et les faux-bourgs de Paris ; ils y abordaient de toutes les provinces du Royaume, et tous les États de l'Europe, le nombre en croissait tous les jours et il s'en faisait enfin comme un peuple indépendant qui ne connaissait ni loi ni religion, ni supérieur, ni police ; l'impiété, la sensualité, le libertinage était tout ce qui régnât entre eux ; la plupart des assassinats, des larcins et des violences de jour et de nuit était l'ouvrage de leurs mains et ces gens que l'état de pauvres rendait l'objet de la compassion des fidèles étaient par leurs mœurs corrompues, par leurs blasphèmes et par leurs discours insolents les plus indignes de l'assistance du public.

« Tous ces prodigieux désordres eurent leurs cours jusqu'en l'année 1640, sans qu'on y fît beaucoup de réflexion. Mais alors quelques particuliers de grande vertu furent touchés du déplorable état où se trouvaient les âmes de ces pauvres malheureux chrétiens. Par leurs corps, quelque affligés qu'ils parussent, ils n'étaient pas de véritables objets de compassion ; car ils trouvaient dans les aumônes des peuples plus qu'il n'en fallait pour satisfaire à leurs besoins, et même à leurs débauches ; mais leurs âmes abîmées dans l'ignorance totale de nos mystères et dans l'extrême corruption de leurs mœurs donnaient de grands

sujets de douleur aux personnes animées de zèle pour le salut de ces misérables » (p. 2).

Les premières tentatives et leurs succès initiaux (les magasins charitables inventés en 1651) firent croire « qu'il n'était pas impossible de trouver la subsistance nécessaire pour renfermer et contenir dans le devoir une nation libertine et fainéante qui n'avait jamais reçu de règles » (p. 3).

« On publia aux Prônes de toutes les Paroisses de Paris que l'Hôpital général serait ouvert le 7 mai 1657 pour tous les pauvres qui y voudraient entrer de leur bonne volonté, et de la part des magistrats où fit défense à cri public aux mendiants de demander l'aumône dans Paris ; jamais ordre ne fut si bien exécuté.

« Le 13, on chanta une messe solennelle du Saint-Esprit dans l'église de la Pitié, et le 14, l'Enfermement des Pauvres fut accompli sans aucune émotion.

« Tout Paris ce jour-là changea de face, la plus grande partie des mendiants se retira dans les Provinces, les plus sages pensèrent à gagner de leur propre mouvement. Ce fut sans doute un coup de la protection de Dieu sur ce grand ouvrage, car on n'avait jamais pu croire qu'il dût coûter si peu de peine et qu'on en vînt si heureusement à bout.

« ... La prévoyance des directeurs avait été si éclairée et leur supputation si juste que le nombre des renfermés se trouva presque égal au projet qu'ils en avaient fait, les 40 000 mendiants furent réduits à 4 ou 5 000 qui tenaient à grand bonheur de trouver retraite à l'Hôpital, mais le nombre s'en est augmenté depuis ; il a passé souvent 6 000 et est à présent de plus de 10 000 ; c'est ce qui a obligé d'augmenter les bâtiments pour éviter les extrêmes incommodités qui arrivent aux Pauvres, lorsqu'ils sont trop pressés dans leurs chambres et dans leurs lits » (p. 5).

Édit du Roi portant établissement de l'Hôpital général pour le Renfermement des pauvres mendiants de la ville et Faux-bourgs de Paris

donné à Paris au mois d'avril 1657, vérifié en Parlement le premier septembre en suivant.

À Paris de l'Imprimerie royale 1661.

Louis, par la grâce de Dieu roi de France et de Navarre, à tous présent et à venir, salut. Les Rois nos prédécesseurs ont fait depuis le dernier siècle plusieurs ordonnances de Police sur le fait des Pauvres en notre bonne ville de Paris, et travaillé par leur zèle autant que par leur autorité pour empêcher la mendicité et l'oisiveté, comme les sources de tous les désordres. Et bien que nos compagnies souveraines aient appuyé par leurs soins l'exécution de ces ordonnances, elles se sont trouvées néanmoins par la suite des temps infructueuses, et sans effet, soit par le manquement des fonds nécessaires à la subsistance d'un si grand dessein, soit par le départ d'une direction bien établie et convenable à la qualité de l'œuvre. De sorte que dans les derniers temps et sous le règne du défunt roi, notre très honoré Seigneur et Père, d'heureuse mémoire, le mal s'étant encore accru par la licence publique et par le dérèglement des mœurs, l'on reconnut que le principal défaut de l'exécution de cette Police provenait de ce que les mendiants avaient la liberté de vaquer partout, et que les soulagements qui étaient procurés n'empêchaient pas la mendicité secrète et ne faisaient point cesser leur oisiveté. Sur ce fondement fut projeté et exécuté le louable dessein de les renfermer dans la Maison de la Pitié et lieux qui en dépendent et lettres patentes accordées pour cet effet en 1612, registrées en notre cour du Parlement de Paris, suivant lesquelles les Pauvres furent enfermés ; et la direction commise à de bons et notables Bourgeois, qui successivement, les uns après les autres, ont apporté toute leur industrie et bonne conduite pour faire réussir ce dessein. Et toutefois quelques efforts qu'ils aient pu faire, il n'a eu son effet que pendant cinq ou six années, et encore très imparfaitement tant par le défaut d'emploi des Pauvres dans les Œuvres publics et manufactures, que pour ce que les directeurs n'étaient point appuyés

des Pouvoirs et de l'autorité nécessaire à la grandeur de l'entreprise, et que par la suite des malheurs et désordres de guerres, le nombre des Pauvres s'est augmenté au-delà de la créance commune et ordinaire, et que le mal se soit rendu plus grand que le remède. De sorte que le libertinage des mendiants est venu jusqu'à l'excès par un malheureux abandon à toutes sortes de crimes qui attirent la malédiction de Dieu sur les États quand ils sont impunis. L'expérience ayant fait connaître aux personnes qui se sont occupées dans ces charitables emplois que plusieurs d'entre eux de l'un et l'autre sexe, beaucoup de leurs enfants sont sans Baptême et ils vivent presque tous dans l'ignorance de la religion, le mépris des Sacrements et dans l'habitude continuelle de toutes sortes de vices. C'est pourquoi, comme nous sommes redevables à la miséricorde divine de tant de grâces, et d'une visible protection qu'elle a fait paraître sur notre conduite à l'avènement, et dans l'heureux cours de notre règne par le succès de nos armes, et le bonheur de nos victoires, nous croyons être plus obligés de témoigner nos reconnaissances par une royale et chrétienne application aux choses qui regardent son honneur et son service ; considérons ces Pauvres mendiants comme membres vivants de Jésus-Christ et non pas comme membres inutiles de l'État. Et agissant dans la conduite d'un si grand œuvre, non par ordre de Police, mais par le seul motif de la Charité.

I

... Voulons et ordonnons que les pauvres mendiants, valides et invalides, de l'un et de l'autre sexe, soient employés dans un hôpital pour être employés aux ouvrages, manufactures et autres travaux, selon leur pouvoir, et ainsi qu'il est amplement contenu au Règlement signé de notre main, attaché sous le contrescel des présentes, et que nous voulons être exécuté selon la forme et teneur.

IV

Et pour enfermer les Pauvres qui seront de qualité d'être enfermés, suivant le règlement, nous avons donné et donnons par ces présentes, la Maison et Hôpital tant de la grande que de la petite Pitié, que du Refuge, scis au faux-bourg Saint-Victor, la Maison et Hôpital de Scipion, et la Maison de la Savonnerie avec tous les lieux, Places, Jardins, Maisons et Bâtiments qui en dépendent ensemble, les Maisons et Emplacements de Bicêtre...

VI

Entendons être conservateur et protecteur de cet Hôpital général et des lieux qui en dépendent comme étant de notre fondation royale ; et néanmoins qu'ils ne dépendent en façon quelconque de notre grand Aumônier ni d'aucuns de nos officiers ; mais qu'ils soient totalement exempts de la supériorité, visite et juridiction des Officiers de la générale Réformation, et aussi de la grande Aumosnerie et tous autres, auxquels nous en interdisons toute connaissance et juridiction en quelque façon et manière que ce puisse être.

IX

Faisons très expresses inhibitions et défenses à toute personne de tous sexes, lieux et âges, de quelque qualité et naissance, et en quelque état qu'ils puissent être, valides ou invalides, malades ou convalescents, curables ou incurables, de mendier dans la ville et faux-bourgs de Paris ni dans les églises, ni aux portes d'icelles, aux portes des maisons ni dans les rues, ni ailleurs publiquement, ni en secret, de jour ou de nuit, sans aucune exception des fêtes solennelles, pardons, jubilés, ni d'Assemblées, Foires ou Marchés, ni pour quelque autre cause ou prétexte que ce soit, à peine du fouet contre les contrevenants pour la

première fois, et pour la seconde des galères, contre les hommes et garçons, et de bannissement contre les femmes et les filles.

XVII

Faisons inhibitions et défenses à toutes personnes de quelques conditions ou qualités qu'ils soient de donner l'aumône manuellement aux mendiants dans les rues et lieux ci-dessus, nonobstant tout motif de compassion, nécessité pressante ou autre prétexte que ce puisse être, à peine de 4 livres parisis d'amende applicable au profit de l'Hôpital.

XXIII

Comme nous prenons soin du salut des Pauvres qui doivent être enfermés, aussi bien que de leur établissement et subsistance ayant dès il y a longtemps reconnu la bénédiction que Dieu a donnée au travail des prêtres Missionnaires de Saint-Lazare, les grands fruits qu'ils ont faits jusqu'à présent pour le secours des Pauvres, et sur l'espérance que nous avons qu'ils continueront et augmenteront à l'avenir, vouions qu'ils aient le soin et l'instruction du spirituel pour l'assistance et la consolation des Pauvres de l'Hôpital général, et lieux qui en dépendent, et qu'ils aient l'administration des sacrements sous l'autorité et juridiction spirituelle du sieur Archevêque de Paris.

LIII

Permettons et donnons pouvoir aux Directeurs de faire et fabriquer dans l'étendue du dit Hôpital et des lieux en dépendant, toutes sortes de manufactures et de les faire vendre et débiter au profit des Pauvres d'iceluy.

Règlement que le Roy veut être observé
pour l'Hôpital général de Paris.

XIX. — Pour exciter les Pauvres enfermés de travailler aux manufactures avec plus d'assiduité et d'affection, ceux qui auront atteint l'âge de 16 ans en l'un et l'autre sexe, auront le tiers du profit de leur travail, sans qu'il leur soit rien diminué.

XXII. — Pourront les Directeurs ordonner tous les châtiments et peines publiques ou particulières dans le dit Hôpital général et lieux qui en dépendent contre les pauvres en cas de contravention à l'ordre qui leur aura été donné ou aux choses qui leur auront été commises, même en cas de désobéissance, insolence ou autres scandales, les chasser avec défense de mendier...

Déclaration du Roi, pour l'établissement d'un Hôpital général en toutes les villes et gros-bourgs du royaume suivant les ordonnances des Rois Charles IX et Henry III.

... Le grand désir que nous avons toujours eu de pourvoir aux nécessités des mendiants comme les plus abandonnés de procurer leur salut par les instructions chrétiennes et d'abolir la mendicité et l'oisiveté en élevant leurs enfants aux métiers dont ils seraient capables nous avait fait établir l'Hôpital général en notre bonne ville de Paris...

Néanmoins, la surcharge des mendiants arrivés de diverses provinces de notre Royaume est venue jusques à tel point que quoique les dits Directeurs n'aient pas la moitié du revenu qui est nécessaire pour la subsistance ordinaire de 4 à 5 000 pauvres, ils doivent de plus la nourriture en 6 endroits de la ville à 3 000 autres pauvres mariés. Outre lesquels on voit encore un très grand nombre de mendiants dans ladite ville...

Ordonnons, voulons et nous plaît qu'en toutes les villes et gros-bourgs de notre Royaume où il n'est point encore d'Hôpital général établi, il soit incessamment procédé à l'établissement d'un Hôpital et aux Règlements d'iceluy, pour y loger, enfermer et nourrir les pauvres mendiants invalides, natifs des lieux ou nés de parents mendiants. Tous lesquels mendiants seront instruits à la piété et religion chrétienne, et aux métiers dont ils pourraient se rendre capables…

Donné à Saint-Germain-en-Laye, au mois de juin 1662.

Règlement général de ce qui doit estre chacques jours dans la Maison de Saint-Louis de la Salpêtrière.

1° L'on sonnera la cloche du réveil à 5 heures, les officiers, officières, domestiques et tous les pauvres se lèveront exceptés les infirmes et les enfants au-dessous de 5 ans.

2° À 5 heures et un quart, l'on fera la prière dans les dortoirs, les officières y feront leurs tours pour contenir les pauvres et l'ordre nécessaire.

3° À 5 heures et demy les pauvres feront leurs lits, se peigneront et jusqu'à 6 heures s'appliqueront à tout ce qui peut contribuer à la propreté…

4° À 6 heures chacques officières retrouvera à son dortoir celles qui ont soin de la jeunesse, feront le catéchisme et l'école, de jour en jour alternativement jusqu'à 7 heures… les autres officières rangeront les pauvres dont elles ont soin et avec les gouvernantes, les conduiront à l'église pour Y entendre la messe.

6° À 7 heures, les enfants et les infirmes qui peuvent aller à la Messe s'y rendront pour l'entendre.

8° À 8 heures, l'officière préposée aux ouvrages de la maison sonnera la cloche destinée pour avertir que chacun doit prendre ses places pour commencer le travail… Les officières feront ensuite leurs tours dans leurs

emplois, prendront garde que tous les pauvres soient occupés et n'en souffriront point d'inutiles.

13° À 9 heures on chantera dans tous les dortoirs l'hymne de *Veni Creator,* l'on y ajoutera dans les dortoirs des enfants les commandements de Dieu et de l'Église et les actes de foy suivant l'usage ordinaire et l'on observera ensuite le silence dans toute la maison. L'officière ou la gouvernante fera dans chacques dortoirs sans interruption de travail la lecture du livre de l'*Imitation de Jésus-Christ* ou de quelques autres livres de piété pendant un quart d'heure.

14° À 10 heures le silence finira par le chant de l'hymne *Ave Maris Stella* et les litanies du Saint-Nom de Jésus, le jeudi on chantera l'hymne de *Pange lingua* et les litanies du Saint-Sacrement.

[15°-16°-17°-18°. — À midi le repas.]

19° À 1 heure et demy : le travail recommence : les officières si elles trouvent quelques pauvres rebelles, elles les feront enfermer trois ou quatre heures avec permission de la supérieure pour tenir les autres en règle par cet exemple.

20° À 2 heures, l'on observera le silence dans tous les dortoirs et dans les ouvroirs comme le matin sans interruption de travail.

21° À 3 heures, on fera dans le dortoir des femmes la lecture ou le grand catéchisme qui doit durer cinq quarts d'heures.

22° À 4 heures un quart, l'on dira le chapelet, les litanies de la Sainte Vierge ; les pauvres auront ensuite la liberté de se parler sans sortir de leurs dortoirs ni interrompre le travail jusqu'à 6 heures.

26° À 5 heures et demy sera le souper des femmes (à 6 heures pour celles gui travaillent dans les ouvroirs).

27° À 6 heures, la prière du soir se fera dans chaque dortoir… La prière étant finie, les pauvres pourront descendre dans les cours ou aller à l'Église, et sera permis aux infirmes de se coucher.

29° À 8 heures… les officières feront leurs tours pour voir si tous les pauvres sont dans leurs lits.

32° Les dimanches et les fêtes, les officiers, officières, maîtres de boutiques, gouvernantes, et les pauvres, après avoir entendu la première messe qui se dira comme les autres jours à 6 heures un quart resteront à l'Église jusqu'à ce que le prône qui se dira ensuite soit fini.

33° Trois officières seront commises pour prendre le soin de placer les pauvres en ordre et les contenir dans une grande modestie.

36° Les pauvres, les ouvriers, les domestiques se confesseront au moins une fois le mois et les grandes fêtes.

38° À 9 heures et demy tous les pauvres retourneront à l'Église pour y entendre la grande messe.

39° À 11 heures, dîner, promenade au parloir.

41° À 1 heure, les pauvres iront à l'Église et y entendront Vespres, le Sermon, complies et le salut ; tout doit être fini à 4 heures.

[42°-44° Parloirs ou promenades ; puis souper et récréations.]

Extrait certifié conforme à l'original, lé 8 août 1721.
Arsenal, ms. 2566, f^os^ 54-70.

Les quatre classes de maladies de l'esprit selon Doublet.

1° *La Frénésie* : « La Frénésie est un délire furieux et continu, accompagné de fièvre ; tantôt elle est un symptôme alarmant qui se développe dans les maladies aiguës, tantôt elle est produite par une affection primitive du cerveau, et forme par elle-même une maladie essentielle. Mais de quelque espèce qu'elle soit, elle est souvent la source d'où découlent toutes les autres maladies qui affectent la tête, telles que la manie, et l'imbécillité qui en sont les suites fréquentes » (pp. 552-553).

2° *La Manie* : « La Manie est un délire constant sans fièvre ; car s'il survient quelque fièvre aux maniaques, elle ne dépend pas de l'affection du cerveau,

mais de toute autre circonstance que le hasard fait naître. Les maniaques ont pour symptômes une force de corps surprenante, la possibilité de supporter la faim, la veille et le froid, beaucoup plus longtemps que les autres hommes sains ou malades ; leur regard est menaçant, leur figure sombre, desséchée et famélique ; les ulcères aux jambes leur sont familiers, leurs excrétions sont très souvent supprimées ; ils ont le sommeil rare, mais profond ; leur veille est agitée, turbulente, pleine de visions, d'actions déréglées, et souvent très dangereuses pour ceux qui les environnent. Quelques-uns ont des intervalles assez tranquilles ; d'autres ont des accès continus, ou très fréquemment redoublés.

« On trouve le cerveau des maniaques sec, dur et friable ; quelquefois la partie corticale est jaune ; d'autres fois on y observe des abcès ; enfin les vaisseaux sanguins sont gonflés d'un sang noir, variqueux, tenace dans certains endroits et dissous dans d'autres » (pp. 558-559).

3° *La Mélancolie* : « La mélancolie est un délire continuel qui diffère de la manie en deux choses ; la première en ce que le délire mélancolique est borné à un seul objet qu'on appelle *point mélancolique* ; la seconde en ce que le délire est gai ou sérieux, mais toujours pacifique ; ainsi la mélancolie ne diffère de la manie que de plus ou moins, et si cela est vrai que plusieurs mélancoliques deviennent maniaques, et que plusieurs maniaques à demi guéris ou dans l'intervalle de leur accès sont mélancoliques » (p. 575).

4° *L'Imbécillité* : « L'imbécillité qui est le degré le moins effrayant et le moins dangereux de la folie en apparence, est cependant à juger bien sainement le plus fâcheux état d'esprit, puisqu'il est le plus difficile à guérir. Les imbéciles ne sont ni agités ni furieux ; rarement sombres, ils montrent un visage stupidement gai et sont à peu près les mêmes, soit qu'ils jouissent soit qu'ils souffrent. L'imbécillité est la suite de la frénésie, de la manie, de la mélancolie trop longtemps prolongée. La sécheresse du cerveau la produit dans les vieillards ; la mollesse ou l'infiltration de ce viscère la fait naître chez les

enfants ; les coups, les chutes, l'abus des liqueurs spiritueuse, la masturbation, un virus répercuté en sont les causes journalières, et elle est une suite assez ordinaire de l'apoplexie » (p. 580).

Instruction sur la manière de gouverner les insensés et de travailler à leur guérison dans les asiles qui leur sont destinés.
(In *Journal de médecine,* 1785, pp. 529-583.)

Plan idéal d'une maison de force pour les insensés.

« 1° Il faut qu'il règne dans les lieux un air pur et que l'eau y soit salubre ; ces précautions sont d'autant plus essentielles que la plupart des insensés prennent fort peu d'aliments solides, et ne se nourrissent pour ainsi dire que d'air et d'eau.

« 2° Il faut y pratiquer des promenades qui leur procurent la douceur et la liberté de respirer un air libre… » (p. 542).

« 3° Le département sera divisé en plusieurs corps de logis ayant chacun leur cour.

« Chaque corps de logis formera un carré dont le centre sera la cour, et les quatre côtés seront les bâtiments élevés en un seul étage. Il régnera une galerie couverte le long des quatre faces du bâtiment intérieurement ; et cette galerie ainsi que les logements seront de plain-pied, mais élevés de 3 pieds au-dessus de la cour.

« On placera aux quatre angles du carré des chambres ou dortoirs pour rassembler les insensés pendant le jour ; et le reste des bâtiments sera divisé en loges de 8 pieds carrés, qui seront éclairées par une lanterne grillée, placée dans la voûte.

« Chaque loge aura son lit composé d'une couchette solide, scellée dans le mur, d'une paillasse remplie de paille d'avoine, d'un traversin de même qualité,

et d'une couverture ; on attachera au lit quelques anneaux de fer, en cas de besoin.

« Près de la porte, il y aura un banc de pierre scellé et un autre plus petit dans la loge même.

« Au centre de la cour, il y aura un bâtiment dans lequel seront placées plusieurs baignoires de pierre, où l'eau arrivera froide et chaude » (pp. 542-544).

« Il y aura un département ou corps de logis pour les imbéciles, un second pour les fous violents, un troisième pour les fous violents, un quatrième pour ceux qui auront des intervalles lucides d'une certaine durée, et qui paraissent dans le chemin de la guérison » (p. 544).

Instruction sur la manière de gouverner les insensés et de travailler à leur guérison dans les asiles qui leur sont destinés.
(In *Journal de médecine,* août 1785, pp. 529-583.)

Les médications recommandées
dans les diverses maladies de l'esprit.

1° *La Frénésie* : « Cette terrible maladie est la moins difficile à guérir de toutes les affections du cerveau…

« Il faut débuter par de grandes saignées, et commencer par celle du pied qu'on répétera deux ou trois fois ; ensuite on passera à celle de l'artère temporale et de la jugulaire, en les faisant toujours plus grandes et copieuses » (p. 555).

« Les boissons seront abondantes, froides, délayantes et antiphlogistiques. Dans l'intervalle de chaque saignée, on donnera s'il est possible, deux lavements, l'un purgatif, l'autre émollient.

« Dès le moment de l'invasion de la maladie, on rasera la tête, ou on coupera les cheveux ; on y appliquera ensuite un bandage, qu'on appelle bonnet d'Hippocrate, et on aura soin de le tenir toujours mouillé, en l'humectant avec des éponges trempées dans un mélange d'eau et de vinaigre froid » (p. 556).

2° *La Manie* : « Quoique les saignées doivent être faites avec hardiesse dans la manie, il faut pourtant y mettre plus de restriction que dans la frénésie qui est une maladie très aiguë et commençante ; cette restriction sera d'autant plus nécessaire que la maladie sera plus ancienne » (p. 560).

« L'administration des purgatifs est encore bien plus essentielle que la saignée ; car il est bien des manies qui peuvent se guérir sans tirer de sang, tandis qu'il en est fort peu qui n'aient besoin de purgations, même répétées pour abattre la raréfaction du sang, atténuer et expulser les humeurs poisseuses et épaissies » (p. 561).

« Les bains et les douches seront longtemps poursuivis pour les maniaques et le moyen de les rendre efficaces est de les alterner avec les purgatifs, c'est-à-dire de purger un jour et de baigner l'autre » (p. 564).

« Les cautères, les sétons, les ulcères artificiels seront utiles dans tous les cas en suppléant aux évacuations qui se font difficilement » (p. 565).

3° *La Mélancolie* : « Lorsque les accès sont violents, que le sujet est pléthorique ou dans une circonstance qui peut faire craindre un reflux sanguin… il faut saigner hardiment… Mais après la saignée, il faut bien se garder de passer subitement aux purgatifs quels qu'ils puissent être… Avant de purger, il faut délayer, détremper, commencer à mettre en fonte cette humeur visqueuse qui est le principe de la maladie ; dès lors, la marche est connue. Des tisanes légères apéritives, le petit-lait, quelques prises de crème de tartre, des bains tièdes, un régime humectant ; on passera ensuite aux fondants plus actifs, comme aux sucs d'herbes, aux bols savonneux, aux pilules composées avec la gomme ammomoque, la crème de tartre et le mercure doux ; enfin quand l'humeur sera redevenue mobile, on pourra purger » (pp. 577-579).

4° *L'Imbécillité* : « Lorsque cet état est la suite ou la dernière période d'une autre maladie, il offre peu d'espérance... La première chose à faire est de les restaurer par de bonnes nourritures ; ensuite on leur fera prendre des eaux thermales factices ; on les purgera avec la racine de bryone, et le jalap infusé dans l'eau-de-vie ; on essaiera ce que peuvent faire aussi les bains froids et les douches » (pp. 580-581).

« L'imbécillité produite par la masturbation ne pourra être attaquée que par les analeptiques, les toniques, les eaux thermales, les frictions sèches » (p. 581).

« Si l'on soupçonne qu'un virus répercuté est la cause de l'imbécillité, il n'est rien de meilleur que d'inoculer la gale, et ce moyen même pourrait être tenté sur tous les imbéciles, quand on n'aurait tiré aucun profit de celui qu'on aurait cru d'abord le plus efficace » (p. 582).

Instruction sur la manière de gouverner les insensés et de travailler à leur guérison dans les asiles qui leur sont destinés.
(In *Journal de médecine,* 1785, pp. 529-583.)

État des « pensions de force » à Paris, à la veille de la Révolution.

Pension du Sieur Massé, à Montrouge.

7 hommes aliénés.

9 qui ont l'esprit faible.

2 femmes qui ont l'esprit faible.

2 femmes sujettes à des accès de folie.

EN TOTALITÉ : 20. Point de fols furieux dans cette maison.

Pension du Sieur Bardot, rue Neuve Sainte-Geneviève.

4 femmes folles.

5 hommes fols.

EN TOTALITÉ : 9. Point de fols furieux dans cette pension.

Pension de la femme Roland, route de Villejuif.

8 femmes faibles d'esprit.

4 hommes faibles d'esprit.

EN TOTALITÉ : 12. Point de fols furieux dans cette maison.

Pension de la Demoiselle Laignel, Cul-de-sac des Vignes.

29 femmes folles.

7 femmes faibles d'esprit.

EN TOTALITÉ : 36. Point de folles furieuses dans cette pension.

Pension du Sieur de Guerrois, rue Vieille Notre-Dame.

17 femmes en démence.

Point de folles furieuses dans cette pension.

Pension du Sieur Teinon, rue Coppeau.

1 femme faible d'esprit.

3 hommes faibles d'esprit.

2 hommes fols.

EN TOTALITÉ : 6. Point de fols furieux dans cette pension.

Maison de là Dame Marie de Sainte-Colombe, place du Trône, rue de Picpus.

28 pensionnaires mâles, tant en démence qu'imbéciles, point de femmes, point de furieux.

Maison du Sieur Esquiros, rue du Chemin-Vert.

12 hommes en démence.

9 femmes en démence.

2 épileptiques, dont l'un est quelquefois en démence à cause de son infirmité.

Maison de la veuve Bouquillon, au petit Charonne.

10 hommes en démence.

20 femmes en démence.

3 femmes furieuses.

Maison du Sieur Belhomme, rue de Charonne.

15 hommes en démence.

16 femmes en démence.

2 hommes furieux.

Maison du Sieur Picquenot, au petit Bercy.

5 hommes en démence.

1 femme furieuse.

1 furieux.

Maison de la femme Marcel, au petit Bercy.

2 hommes en démence.

2 femmes en démence.

1 épileptique.

Point de furieux.

Maison du Sieur Bertaux, au petit Bercy,

2 hommes en démence.

1 femme en démence.

3 furieux.

Maison des religieux Picpus, à Picpus.

3 hommes en démence.

Maison du Sieur Cornilliaux, à Charonne.

1 homme en démence.

1 femme en démence.

Maison du Sieur Lasmezas, rue de Charonne.

Il n'y a que des pensionnaires, et point en démence.

Maison Saint-Lazare, faubourg Saint-Denis.

17 folles.

Pension de la Demoiselle Douay, rue de Bellefond.

15 folles.

5 furieuses.

Pension du Sieur Huguet, rue des Martyrs.

6 fols.

3 folles.

In TENON, *Papiers sur les Hôpitaux,* II, f^os^ 70-72 et 91. Ces chiffres ont été transcrits par Tenon d'après les rapports des commissaires Gallet, pour les faubourgs Saint-Jacques, Saint-Marcel et d'Enfer, Joron pour le faubourg Saint-Antoine, et Huget pour le quartier de Montmartre.

Secours et châtiment.

Un des premiers textes, l'un aussi des plus caractéristiques, consacrés à la réforme de l'hospitalité, fut écrit par Baudeau en 1765. On y trouve, à l'état pur, la dissociation entre l'assistance aux malades, qui doit se faire à domicile,

relevant ainsi de la charité privée, et le renfermement à titre de punition, pour lequel Baudeau propose un équilibre rigoureux, presque mathématique, entre la mort et le travail.

« Nous ne balançons plus à proscrire entièrement les maisons d'infirmeries publiques. Leurs revenus et leurs édifices mêmes seront attribués à la Bourse commune de l'Aumône universelle en chaque diocèse, sous la direction du Bureau général de Charité ; et les pauvres malades ne seront plus contraints d'y venir chercher des secours humiliants, douloureux et souvent funestes ; la bienfaisance patriotique ira leur porter ces secours dans leurs maisons mêmes entre les bras de leurs proches, suivant le système des bureaux de miséricorde, préférable pour mille raisons à celui des hôpitaux. »

Pour les maisons de correction « les Hollandais ont inventé une méthode excellente : c'est d'attacher à la pompe ceux qu'ils veulent exercer au travail ; de leur faire désirer l'emploi de cultiver la terre et de les y préparer par un travail bien plus dur, mais que la nécessité fait pratiquer.

« On renferme seul le personnage qu'il s'agit d'accoutumer au travail dans un réduit que des canaux inondent de manière à le noyer, s'il ne tourne pas sans cesse la manivelle de la pompe. On ne lui donne qu'autant d'eau et d'heures d'exercice que ses forces le comportent les premiers jours ; mais on augmente toujours par gradation.

« Voilà le premier travail que nous infligeons aux coupables renfermés dans notre maison de correction. Il est tout simple qu'ils s'ennuient de tourner ainsi continuellement et d'être seuls occupés si laborieusement ; sachant qu'ils pourraient bêcher la terre de l'enclos en compagnie, ils désireront qu'on leur permette de labourer comme les autres. C'est une grâce qu'on leur accordera plus tôt ou plus tard suivant leurs fautes et leurs dispositions actuelles. »

BAUDEAU, *Idées d'un citoyen sur les besoins, les droits et les devoirs des vrais pauvres* (Amsterdam et Paris, 1765), t. I, pp. 64-65 et t. II, pp. 129-130

L'internement parmi les fous considéré comme une punition.

Au cours de la discussion sur le projet de réforme de la législation criminelle, Le Peletier de Saint-Fargeau propose que tout homme qui s'est battu en duel soit exposé au regard du peuple pendant deux heures, revêtu d'une armure complète, et enfermé dans une maison de fous pendant deux ans.

« L'usage du duel était l'abus de la chevalerie, comme la chevalerie errante en était le ridicule. Emprunter ce ridicule pour en faire la punition de l'abus est un moyen plus répressif que les peines capitales prononcées vainement contre le crime, qui pas une fois n'ont empêché de le commettre et ont été si rarement appliquées. »

La proposition de Le Peletier fut rejetée.

(Rapport sur le projet du code pénal présenté à l'Assemblée nationale au nom des Comités de Constitution et de Législation criminelle, p. 105.)

BIBLIOGRAPHIE

Études générales

Bernier (J.) : *Histoire chronologique de la médecine,* Paris, 1717.

Brett (G. S.) : *A History of Psychology,* Londres, 1912.

Flemming (C.) : *Geschichte der Psychiatrie,* Leipzig, 1859.

Kirchhoff (T.) : *Geschichte der Psychiatrie,* Leipzig, 1912.

Leclerc (D.) : *Histoire de la médecine,* Amsterdam, 1723.

Neuburger et Pagel : *Handbuch der Geschichte der Medizin,* Iéna, 1902.

PREMIÈRE PARTIE

Abelly (L.) : *Vie du vénérable Vincent de Paul,* Paris, 1664.

Adnès (A.) : *Shakespeare et la folie,* Paris, 1935.

Alboize et Maquet : *Histoire des prisons de Paris,* 8 vol., Paris, 1846.

Argenson (R.-L. D') : *Journal et Mémoires,* 9 vol., Paris, 1867.

Argenson (R. D') : *Notes de René d'Argenson,* Paris, 1891.

Berghäuser : *Die Darstellung des Wahnsinns im englischen Drama bis zum Ende des 18 ten Jahrhunderts,* Francfort, 1863.

Bézard (L.) et Chapon (J.) : *Histoire de la prison de Saint-Lazare du Moyen Âge à nos jours,* Paris, 1925.

Blégny (N. de) : *La Doctrine des rapports,* Paris, 1684.

BOISLISLE (A. DE) : *Lettres de Monsieur de Maréville, lieutenant général de police au ministre Maurepas,* Paris, 1896.

BONNAFOUS-SÉRIEUX (H.) : *La Charité de Senlis,* Paris, 1936.

BOUCHER (L.) : *La Salpêtrière,* Paris, 1883.

BRIÈLE (L.) : *Collection de documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris*, 4 vol., Paris, 1881-1887.

BRU (P.) : *Histoire de Bicêtre,* Paris, 1882.

BRUN DE LA ROCHETTE : *Les Procès civils et criminels,* Rouen, 1663.

BRUNET (E.) : *La Charité paroissiale à Paris sous l'Ancien Régime et sous la Révolution,* Paris, 1897.

BURDETT (H. C.) : *Hospitals and Asylums of the World,* Londres, 1891.

BURNS (J.) : *History of the Poor Law,* Londres, 1764.

CAMUS (J.-P.) : *De la mendicité légitime des pauvres,* Douai, 1634.

CHASSAIGNE (M.) : *La Lieutenance de police à Paris,* Paris, 1906.

CHATELAIN (P.) : *Le Régime des aliénés et des anormaux au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle*, Paris, 1921.

CHEVALIER (J.-U.) : *Notice historique sur la maladrerie de Voley-près-Romans,* Romans, 1870.

COLLET : *Vie de saint Vincent de Paul,* 3 vol., Paris, 1818.

COSTE (P.) ; *Les Détenus de Saint-Lazare aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles* (Revue des Études historiques, 1926.)

DELAMARE : *Traité de police,* 4 vol., Paris, 1738.

DELANNOY (A.) : *Note historique sur les hôpitaux de Tournay,* 1880.

DELAUNAY (P.) : *Le Monde médical parisien au XVIII^e^ siècle,* Paris, 1906.

DEVAUX (J.) : *L'Art de faire des rapports en chirurgie*, Paris, 1703.

EDEN (F.) : *State of the Poor,* 2 vol., Londres, 1797.

ESCHENBURG : *Geschichte unserer Irrenanstalten,* Lübeck, 1844.

ESQUIROL (J.) : *Des établissements consacrés aux aliénés en France,* 1818.

— *Mémoire historique et statistique sur la Maison Royale de Charenton* (1824) ; in *Des maladies mentales,* t. II, Paris, 1838.

Fay (H.-M.) : *Lépreux et cagots du Sud-Ouest,* Paris, 1910.

Ferrière (Cl.-J. de) : *Dictionnaire de droit et de pratique,* Paris, 1769.

Fosseyeux (M.) : *L'Hôtel-Dieu à Paris au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle,* Paris, 1912.

Freguier (H.-A.) : *Histoire de l'administration de la police à Paris depuis Philippe-Auguste jusqu'aux États généraux de 1789, 2* vol., Paris, 1850.

Funck-Brentano (F.) : *Les Lettres de cachet,* Paris, 1903.

Gazoni (T.) : *L'Ospital des fois incurables,* traduction française, Paris, 1620.

Gendry (R.) : *Les Moyens de bien rapporter en justice,* Angers, 1650.

Gernet (H. B.) : *Mitteilungen aus älterer Medizin-Geschichte Hamburgs,* Hambourg, 1882.

Golhahn (R.) : *Spital und Arzt von Einst bis Jetzt.*

Guevarre (Dom) : *De la Mendicité provenuta,* Aix, 1693.

Henry (M.) : *La Salpêtrière sous l'Ancien Régime,* Paris, 1922.

Hildenfinger (P.-A.) : *Les Léproseries de Reims du XII^e^ au XVII^e^ siècle,* Reims, 1906.

— *Histoire de l'Hôpital général,* An., Paris, 1676.

— *Hôpital général (V),* An., Paris, 1682.

Howard (J.) : *État des prisons, hôpitaux et maisons de force,* traduction française, 2 vol., Paris, 1788.

Institutions et règlements de Charité aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, réimprimés par Biencourt, Paris, 1903.

Jacobé (P.) : *Un internement sous le Grand Roi : H. Loménie de Brienne,* Paris, 1929.

Joly (A.) : *L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie,* Caen, 1868.

Kriegk (G.) : *Heilanstalten und Geistkranke ins mittelälterliche Frankfurt am Main,* Francfort, 1863.

LALLEMAND (L.) : *Histoire de la Charité,* 5 vol., Paris, 1902-1912.

LANGLOIS (C. V.) : *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Âge,* Paris, 1911.

LAUTARD (J.-B.) : *La Maison de fous de Marseille,* Marseille, 1840.

LEGIER-DESGRANGES (H.) : *Hospitaliers d'autrefois ; Hôpital général,* Paris, 1952.

LEGRAND (L.) : « Les Maisons-Dieu et léproseries du diocèse de Paris au milieu du XIV^e^ siècle », *Mémoires de la société d'histoire de Paris,* t. XXIV, 1897 et XXV, 1898.

LÉONARD (E. M.) : *The Early Story of English Poor Relief,* Cambridge, 1900.

LOCARD (E.) : *La Médecine judiciaire en France au XVII^e^ siècle.*

LOUIS : « Questions de jurisprudence du suicide », *Journal de médecine,* t. XIX, p. 442.

LOYAC (J. DE) : *Le Triomphe de la Charité ou la vie du bienheureux Jean de Dieu,* Paris, 1661.

MUYART DE VOUGLANS : *Les Lois criminelles de France dans leur ordre naturel, 2* vol., Paris, 1781.

NICHOLLS (G.) : *History of the English Poor Law*, 2 vol., Londres, 1898.

O'DONOGHUE (E. G.) : *The Story of Bethleem Hospital,* New York, 1915.

PARTURIER (L.) : *L'Assistance à Paris sous l'Ancien Régime et sous la Révolution,* Paris, 1897.

PAULTRE (Chr.) : *De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'Ancien Régime,* Paris, 1906.

PETIT : « Consultation médico-légale sur un homme qui s'était pendu », *Journal de médecine,* t. XXVII, p. 515.

PEUCHET : *Collections de lois, ordonnances et règlements de police depuis le XIII^e^ jusqu'au XVIII^e^ siècle,* 2^e^ série, Paris, 1818-1819.

PIGNOT (L.). *Les Origines de l'hôpital du Midi,* Paris, 1885.

PINTARD (R.) : Le *Libertinage érudit,* Paris, 1943.

PORTES (J.). *Dictionnaire des cas de conscience,* Paris, 1741.
RAVAISSON (Fr.) : *Les Archives de la Bastille,* 19 vol., Paris, 1866-1904.
Règlement de l'hôpital des insensés de la ville d'Aix, Aix, 1695.
Règlements et statuts de l'Hôpital général d'Orléans, Orléans, 1692.
ROCHER (J.) : *Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin,* Orléans, 1866.
SAINTE-BEUVE (J.) : *Résolution de quelques cas de conscience* (Paris, 1680).
SÉRIEUX (P.) : *L'Internement par ordre de justice des aliénés et des correctionnaires,* Paris, 1932.
SÉRIEUX et LIBERT (L.) : *Le Régime des aliénés en France au XVIII^e siècle,* Paris, 1914.
SÉRIEUX et TRÉNEL (M.) : *L'Internement des aliénés par voie judiciaire.* Recueil Sirey, 1931.
TUKE (D. H.) : *Chapters on the History of the Insane,* Londres, 1882.
Statuts et règlements de l'Hôpital général de la Charité de Lyon, Lyon, 1742.
VERDIER (F.) : *La Jurisprudence de la médecine en France*, 2 vol., Paris, 1723.
VIÉ (J.) : *Les Aliénés et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVII^e et XVIII^e siècles,* Paris, 1830.
VINCENT DE PAUL : *Correspondance et Sermons,* éd. Coste, 12 vol., Paris, 1920-1924.
VIVES (J.-L.) : *L'Aumônerie,* traduction française, Lyon, 1583.

DEUXIÈME PARTIE

ANDRY (C.-L.) : *Recherches sur la mélancolie,* Paris, 1785.
— *Apologie pour Monsieur Duncan.* (An.)
ARNOLD (Th.) : *Observations on the Nature, Kinds, Causes and Preventions of Insanity, Lunacy and Madness,* 2 vol., Leicester, 1782-1786.
— *Observations on the Management of the Insane,* Londres, 1792.

BAGLIVI (G.) : *Tractatus de fibra motrice,* Pérouse, 1700.

BAYLE (F.) et GRANGEON (H.) : *Relation de l'état de quelques personnes prétendues possédées,* Toulouse, 1682.

BEAUCHENE (E.-P. Ch.) : *De l'influence des affections de l'âme sur les maladies des femmes,* Paris, 1781,

BIENVILLE (J.-D.-T.) : *De la Nymphomanie,* Amsterdam, 1771.

BLACKMORE (A.) : *A treatise of the spleen and vapours,* Londres, 1726.

BOERHAAVE (H.) : *Aphorismes,* traduction française, Paris, 1745.

BOISSIER DE SAUVAGES (F.) : *Nosologie méthodique,* traduction française, 10 vol., Lyon, 1772.

BOISSIEU (B.-C.) : *Mémoire sur les méthodes rafraîchissante et échauffante,* Dijon, 1772.

BONET (Th.) : *Sepulchretum anatomicum,* 3 vol., Paris, 1700.

BRISSEAU (P.) : *Traité des mouvements sympathiques,* Paris, 1692.

CHAMBON DE MONTAUX : *Des maladies des femmes,* 2 vol., Paris, 1784.

— *Des maladies des filles*, 2 vol., Paris, 1785.

CHESNEAU (N.) : *Observationum medicarum libri quinque,* Paris, 1672.

CHEYNE (G.) : *The English malady, or a Treatise on Nervous Diseases of all kinds,* Londres, 1733.

— *Méthode naturelle de guérir les maladies du corps et les dérèglements de l'esprit,* traduction française, 2 vol., Paris, 1749.

CLERC (N.-G.) : *Histoire naturelle de l'homme dans l'état de maladie,* 2 vol., Paris, 1767.

COX (J.-M.) : *Pratical observations on insanity,* Londres, 1804.

CRUGERI : *Casus medicus de morbo litteratorum,* Zittaviæ, 1703.

CULLEN (W.) : *Institutions de médecine pratique,* traduction française, Paris, 2 vol., 1785.

DAQUIN (J.) : *Philosophie de la folie,* Paris, 1792.

DIEMERBROEK (I.) : *Opera omnia anatomica et medica,* Utrecht, 1685.

Dionis (P.) : *Dissertation sur la mort subite,* Paris, 1710.
Dufour (J.-F.) : *Essai sur les opérations de l'entendement et sur les maladies qui le dérangent,* Amsterdam et Paris, 1770.
Dumoulin (J.) : *Nouveau Traité du rhumatisme et des vapeurs,* Paris, 1710.
Ettmüller (M.) : *Opera medica,* Francfort, 1696.
Examen de la prétendue possession des filles de la paroisse de Laudes, an. 1735.
Fallowes (S.) : *The best method for the cure of lunatics,* Londres, 1705.
Faucett (H.) : *Ueber Melancholie,* Leipzig, 1785.
Fernel (J.) : *Universa Medica,* Francfort, 1607.
Ferrand (J.) : *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique,* Paris, 1623.
Flemyng (M.) : *Nevropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis,* Amsterdam, 1741.
Forestus (P.) : *Observationes et curationes,* Rotterdam, 3 vol., 1653.
Fouquet (F.) : *Recueil de remèdes faciles et domestiques,* Paris, 1678.
Friedreich (N.) : *Historisch-kritische Darstellung der Theorien über das Wesen u. den Sitz der psychischen Krankheiten,* 1836.
Gaubius (D.) : *Institutiones pathologiae medicinales,* Leyde, 1758.
Haller (Alb. von) : *Éléments de physiologie,* traduction française, Paris, 1769.
Haslam (J.) : *Observations on insanity,* Londres, 1794.
Hecquet (P.) : *Réflexion sur l'usage de l'opium, des calmants, des narcotiques,* Paris, 1726.
Highmore (N.) : *Exercitationes duae, prior de passione hysterica, altera de affectione hypochondriaca,* Oxford, 1660.
— *De passione hysterica, responsio epistolaris ad Willisium,* Londres, 1670.
Hoffmann (F.) : *Dissertationes medicae selectiores,* Halle, 1702.
— *De motuum convulsivorum vera sede et indole,* Halle, 1733.
— *De morbi hysterici vera indole,* Halle, 1733.
— *De affectu spasmodico-hypochondriaco-inveterato,* Halle, 1734.
Hunauld (P.) : *Dissertation sur les vapeurs et les pertes du sang,* Paris, 1716.

James (R.) : *Dictionnaire universel de médecine,* traduction française, 6 vol., 1746-1748.

Jonston (D.) : *Idée universelle de la médecine,* traduction française, Paris, 1644.

Lacaze (L.) : *Idée de l'homme physique et moral,* Paris, 1755.

Lancisius (J.-M.) : *Opera omnia,* 2 vol., Genève, 1748.

Lange : *Traité des vapeurs,* Paris, 1689.

Laurens (du) : *Opera omnia,* traduction française, Rouen, 1660.

Le Camus (A.) : *La Médecine de l'esprit, 2* vol., Paris, 1769.

Lemery (J.) : *Dictionnaire universel des drogues,* Paris, 1769.

Liébaut (J.) : *Trois livres sur les maladies des femmes,* Paris, 1649.

Lieutaud (J.) : *Traité de médecine pratique,* 2 vol., . Paris, 1759.

Linné (K.) : *Genera morborum,* Upsala, 1763.

Lorry (A. C.) : *De melancholia et morbis melancholicis,* 2 vol., Paris, 1765.

Mead (R.) : *A treatise concerning the influence of the sun and the moon,* Londres, 1748.

Meckel (J.-F.) : *Recherches anatomo-physiologiques sur les causes de la folie,* Mémoire académique, Berlin, vol. XX, 1764, p. 65.

Mesnardière (H.-J. La) : *Traité de la Mélancolie,* La Flèche, 1635.

Morgagni (J. B.) : *De sedibus et causis morborum,* 2 vol., Venise, 1761.

Mourre (M.) : *Observations sur les insensés,* Toulon, 1791,

Murillo (T. A.) : *Novissima hypochondriacae melancholiae curatio,* Lyon, 1672.

Perfect (W.) : *Methods of cure in some particular cases of insanity,* Londres, 1778.

La Philosophie des vapeurs, ou lettres raisonnées d'une jolie femme sur l'usage des symptômes vaporeux, Paris, 1774.

Pinel (P.) : *Nosographie philosophique,* 2 vol., Paris, An VI.

Piso (C.) : *Selectiorium observationum et consiliorum liber singularis,* Lugdunum, 1650.

PITCAIRN (A.) : *The Whole Works,* Londres, 1777.
PLATER (F.) : *Praxeos medicae très tomi,* Bâle, 1609.
POMME (P.) : *Traité des affections vaporeuses des deux sexes,* Paris, 1760.
PRESSAVIN (J.-B.) : *Nouveau Traité des vapeurs,* Lyon, 1770.
RAULIN (J.) : *Traité des affections vaporeuses,* Paris, 1758.
RENOU (J. DE) : *Œuvres pharmaceutiques,* traduction française, Lyon, 1638.
REVILLON (C.) : *Recherches sur la cause des affections hypochondriaques,* Paris, 1779.
ROCHE (D. DE LA) : *Analyse des fonctions du système nerveux,* 2 vol., Genève, 1770.
ROSTAING (A.) : *Réflexions sur les affections vaporeuses,* Paris, 1778.
SCHEIDENMANTEL (F.C.G.) : *Die Leidenschaften als Heilmittel betrachtet,* Hildburgh, 1787.
SCHENKIUS A GRAFENBERG (J.) : *Observationes medicorum variorum libri VII,* Francfort, 1665.
SCHWARZ (A.) : *Dissertation sur les dangers de l'onanisme et les maladies qui en résultent,* Strasbourg, 1815.
SPENGLER (L.) : *Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung in Krankheiten enthalten,* Copenhague, 1754.
STAHL (G. E.) : *Dissertatio de spasmis,* Halle, 1702.
— *Theoria medica vera,* 2 vol., Halle, 1708.
SWIETEN (G. VAN) : *Commentaria Boerhaavi Aphorismos,* Paris, 1753.
SYDENHAM (T.) : *Médecine pratique,* traduction française, Paris, 1784.
TISSOT (S.-A.) : *Avis aux gens de lettres sur leur santé,* Lausanne, 1767.
— *Observations sur la santé des gens du monde,* Lausanne, 1770.
— *Traité des nerfs et de leurs maladies,* Paris, 1778-1780.
VENEL : *Essai sur la santé et l'éducation médicinale des filles destinées au mariage,* Yverdon, 1776.
VIEUSSENS (R.) : *Traité nouveau des liqueurs du corps humain,* Toulouse, 1715.

VIRIDET : *Dissertation sur les vapeurs,* Yverdon, 1726.
WEICKARD (M. A.) : *Der philosophische Arzt,* 3 vol., Francfort, 1790.
WHYTT (R.) : *Traité des maladies nerveuses,* traduction française, 2 vol., Paris, 1777.
WILLIS (T.) : *Opera omnia,* 2 vol., Lyon, 1681.
ZACCHIAS (P.) : *Quaestiones medico-legales,* 2 vol., Avignon, 1660-1661.
ZACUTUS LUSITANUS : *Opera omnia,* 2 vol., Lyon, 1657.
ZILBOORG (G.) : *The medical man and the witch during the Renaissance,* Baltimore, 1935.

TROISIÈME PARTIE

ALLETZ (P.-A.) : *Tableau de l'humanité et de la bienfaisance,* Paris, 1769.
ARIÈS (Ph.) : *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime,* Paris, 1960.
BAUDEAU (N.) : *Idées d'un citoyen sur les devoirs et les droits d'un vrai pauvre,* Paris, 1765.
BELLART (N.-F.) : *Œuvres,* 6 vol., Paris, 1827.
BIXLER (E.) : *A forerunner of psychiatrie nursing : Pussin* (*Annals of medical history,* 1936, p. 518).
BLOCH (C.) : *L'Assistance et l'État à la veille de la Révolution,* Paris, 1908.
BRISSOT DE WARVILLE (J.-P.) : *Théorie des lois criminelles,* 2 vol., Paris, 1781.
CABANIS (P. J. G.) : *Œuvres philosophiques, 2* vol., Paris, 1956.
CLAVAREAU (N.-M.) : *Mémoires sur les hôpitaux civils de Paris,* Paris, 1805.
COQUEAU (C.-P.) : *Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes villes,* Paris, 1787.
DAIGNAN (G.) : *Réflexions sur la Hollande, où l'on considère principalement les hôpitaux,* Paris, 1778.
DESMONCEAUX (A.) : *De la bienfaisance nationale,* Paris, 1789.

Détails sur l'établissement du Docteur Willis pour la guérison des aliénés, Bibliothèque britannique, I, p. 759.

DOUBLET (F.) : *Rapport sur l'état actuel des prisons de Paris,* Paris, 1791.

DOUBLET (F.) et COLOMBIER (J.) : « Instruction sur la manière de gouverner et de traiter les insensés », *Journal de médecine,* août 1785, p. 529.

DULAURENT (J.) : *Essai sur les établissements nécessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hôpitaux vraiment utile à l'humanité,* Paris, 1787.

DUPONT DE NEMOURS (P.-S.) : *Idées sur les secours à donner aux pauvres malades dans une grande ville,* Philadelphie et Paris, 1786.

DREYFUS (F.) : *L'Assistance sous la Législative et la Convention,* Paris, 1905.

ESSARTS (N. DES) : *Dictionnaire universel de police,* 7 vol., Paris, 1785-1787.

FRANCKE (A.-H.) : « Précis historique sur la vie des établissements de bienfaisance », *Recueil de mémoires sur les établissements d'humanité,* n° 39, Paris, 1804.

GENIL-PERRIN (G.) : « La psychiatrie dans l'œuvre de Cabanis », *Revue de psychiatrie,* octobre 1910.

GENNETÉ (L.) : *Purification de l'air dans les hôpitaux,* Nancy, 1767.

GRUNER (J.-C.) : « Essai sur les vices et les améliorations des établissements de sûreté publique », *Recueil de Mémoires sur les établissements d'humanité* n° 39, Paris, 1804.

HALES (S.) : *A Description of Ventilators,* Londres, 1743.

IMBERT (J.) : *Le Droit hospitalier de la Révolution et de l'Empire,* Paris, 1954.

MAC AULIFFE (L.) : *La Révolution et les hôpitaux,* Paris, 1901.

MARSILLAC (J.) : *Les Hôpitaux remplacés par des sociétés civiques,* Paris, 1792.

MATTHEY (A.) : *Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit,* Paris, 1816.

MERCIER (J.-S.) : *Tableaux de Paris,* 12 vol., Amsterdam, 1782-88.

MIRABEAU (H.) : *Observations d'un voyageur anglais,* Paris, 1788.

MIRABEAU (V.) : *L'Ami des hommes,* 6 vol., Paris, 1759.

MOEHSEN (J. C. N.) : *Geschichte des Wissenschaften in der Mark Brandeburg,* Berlin et Leipzig, 1781.

MOHEAU : *Recherches sur la population de la France,* Paris, 1778.

MOREL (A.) : *Traité des dégénérescences,* Paris, 1857.

MUSQUINET DE LA PAGNE : *Bicêtre réformé,* Paris, 1790.

PINEL (P.) : *Traité médico-philosophique,* Paris, An IX.

PINEL (S.) : *Traité complet du régime sanitaire des aliénés,* Paris, 1836.

Plaidoyer pour l'héritage du pauvre à faire devant les représentants de la nation, Paris, 1790.

Précis de vues générales en faveur de ceux qui n'ont rien, Lons-le-Saulnier, 1789.

Rapports du comité de mendicité. Procès-verbaux de l'Assemblée nationale, 1790, t. XXI, XXII, XLIV.

RÉCALDE (DE) : *Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux du royaume,* Paris, 1786.

RÉGNAULD (E.) : *Du degré de compétence des médecins,* Paris, 1828.

RIVE (DE LA) : « Lettre sur un nouvel établissement pour la guérison des aliénés » (Bibliothèque britannique, t. VIII, p. 308).

ROBIN (A.) : *Du traitement des insensés dans l'hôpital de Bethléem,* suivi d'observations sur les insensés de Bicêtre et de la Salpêtrière, Amsterdam, 1787.

RUMFORD : « Principes fondamentaux pour le soulagement des pauvres » (Bibliothèque britannique, I, p. 499 et II, p. 137).

RUSH (B.) : *Medical inquiries*, 4 vol., Philadelphie, 1809.

SÉMELAIGNE (R.) : *Philippe Pinel et son œuvre,* Paris, 1927.

— *Aliénistes et philanthropes,* Paris, 1912.

SPURZHEIM (J.-G.) : *Observations sur la folie,* Paris, 1818.

Table alphabétique, chronologique et analytique des règlements relatifs à l'administration des hôpitaux, Paris, 1815.

TENON (J.) : *Mémoires sur les hôpitaux de Paris,* Paris, 1788.

TUETEY (A.) : *L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution,* 4 vol., Paris, 1895-1897.

TUKE (S.) : *Description of the Retreat,* York, 1813.

TURGOT (A. J.) : *Œuvres* (éd. Schelle, 5 vol.), Paris, 1913-1919.

WAGNITZ (H. B.) : *Historische Nachrichten und Bemerkungen Zuchthaüser in Deutschland,* 2 vol., Halle, 1791-1792.

WOOD : « Quelques détails sur la maison d'industrie de Shrewsbury » (Bibliothèque britannique, VIII, p. 273).

Une bibliographie complète des textes médicaux consacrés aux maladies de l'esprit du XV^e^ au XVIII^e^ siècle se trouve dans LAEHR (H.), *Die Literatur der Psychiatrie von 1459 bis 1799*, 4 vol., Berlin, 1900.

Sous le titre de *Gedenktage der Psychiatrie* (Berlin, 1893), le même auteur a publié une chronologie en forme de calendrier, à laquelle, en revanche, on ne peut se fier entièrement.

COLLECTION TEL

GALLIMARD

5, rue Gaston-Gallimard, 75328 Paris cedex 07
www.gallimard.fr

Ce livre a paru précédemment dans la « Bibliothèque des Histoires » en 1972.
© Éditions Gallimard, 1972.
Couverture : Goya, *Les Caprices*. Bibliothèque nationale de France, Paris.
Photo © BNF.

Michel Foucault

Histoire de la folie à l'âge classique

C'est, en principe, une histoire de la folie qu'on enferme, du Moyen Âge au XIX^e^ siècle ; c'est, plus profondément, à travers l'étude de cette structure qu'est l'internement, une tentative pour établir un dialogue entre folie et déraison ; c'est enfin une esquisse de ce que pourrait être « une histoire des *limites* – de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur ».

Maurice Blanchot

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

HISTOIRE DE LA FOLIE À L'ÂGE CLASSIQUE (1972).

RAYMOND ROUSSEL (1963).

LES MOTS ET LES CHOSES (1966).

L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR (1969).

L'ORDRE DU DISCOURS (1971).

MOI, PIERRE RIVIÈRE, AYANT ÉGORGÉ MA MÈRE, MA SŒUR ET MON FRÈRE... *Un cas de parricide au XIX^e^ siècle* (1973) *(ouvrage collectif).*

SURVEILLER ET PUNIR (1975).

HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ 1 : LA VOLONTÉ DE SAVOIR (1976).

HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ 2 : L'USAGE DES PLAISIRS (1984).

HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ 3 : LE SOUCI DE SOI (1984).

HERCULINE BARBIN DITE ALEXINA B., présenté par M. Foucault (1978).

LE DÉSORDRE DES FAMILLES. LETTRES DE CACHET DES ARCHIVES DE LA BASTILLE *(en collaboration avec Arlette Farge)* (1982).

DITS ET ÉCRITS 1954-1988. (1994)

I. 1954-1969.

II. 1970-1975.

III. 1976-1979.

IV. 1980-1988.

Édition sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange.

PHILOSOPHIE. ANTHOLOGIE (2004).

COURS AU COLLÈGE DE FRANCE :

1970-1971 : *Leçons sur la volonté de savoir*, Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil (2011).

1973-1974 : *Le Pouvoir psychiatrique,* Paris, Hautes Études/Gallimard/ Le Seuil (2003).

1974-1975 : *Les Anormaux,* Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil (1999).

1975-1976 : « *Il faut défendre la société* », Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil (1997).

1977-1978 : *Sécurité, territoire, population,* Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil (2004).

1978-1979 : *Naissance de la biopolitique,* Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil (2004).

1981-1982 : *L'Herméneutique du sujet,* Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil (2001).

1982-1983 : *Le Gouvernement de soi et des autres I*, Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil (2008).

1983-1984 : *Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité,* Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil (2009).

Chez d'autres éditeurs

NAISSANCE DE LA CLINIQUE : UNE ARCHÉOLOGIE DU REGARD MÉDICAL (P.U.F.) (1963).

LES MACHINES À GUÉRIR *(ouvrage collectif).* (Éditions Mardaga.) (1979).

Cette édition électronique du livre *Histoire de la folie à l'âge classique* de Michel Foucault a été réalisée le 06 juin 2014 par les Éditions Gallimard.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 9782070295821 - Numéro d'édition : 254392).
Code Sodis : N05274 - ISBN : 9782072052767 - Numéro d'édition : 187995

Le format ePub a été préparé par ePagine
à partir de l'édition papier du même ouvrage.