

MONACHISME ANCIEN ET PSYCHOPATHOLOGIE

Le monachisme chrétien ancien constitue une étape importante dans l'histoire de la psychopathologie, de ses pratiques cliniques et de son historicisation sociale, même si dans cette problématique, il n'a pas reçu l'audience systématique qu'il mérite chez les historiens de la psychologie et du monachisme.

Contentons nous ici de l'évocation rapide de trois aspects de la contribution à cette histoire pris dans la littérature monastique des IV^e–VI^e siècles.

Il s'agit :

- **A** : du rôle de la parole comme fonction thérapeutique et de développement ;
- **B** : de la vie onirique comme signifiant de la santé mentale ;
- **C** : de la prise en charge institutionnelle des troubles mentaux dans une structure spécifique.

A) DE CURATIO VERBI

Cette expression, avec son ablatif, signifie « la guérison par la parole ». On la trouve, originalement, chez Cassien (*Institutions Cénobitiques 10,7* seront abrégés *Ic.* et *C.* pour les *Conférences*). Pour ne pas surcharger ce texte j'ometts toutes les nombreuses références). Elle recèle une très longue tradition. Pour faire bref, elle est un condensé de toute la tradition philosophique depuis Socrate, laquelle repose sur le dialogue. C'est donc toute la philosophie qui est conçue comme une thérapie, par les philosophes et, occasionnellement, les médecins, ceux-ci n'étant bons médecins que s'ils étaient également philosophes dit l'un d'eux (Galien). Plutôt que de faire une archéologie comparée entre tradition profane et chrétienne des contenus de cette expression (très intéressante au demeurant) voyons ce qu'elle signifie pour le moine marseillais, représentatif en cela des usages de ses congénères du désert. D'abord la pratique puis sa problématisation.

Guérir par la parole renvoie à deux activités monastiques essentielles : se dire et recevoir du sens.

Se dire signifie manifester ses pensées à un autre. Cet autre est souvent un « ancien », (le traditionnel père spirituel, directeur de conscience, surveillant, pédagogue etc.) quelqu'un qui a de l'expérience. Ce peut être quelqu'un d'âge, mais, le principe absolu de la vie spirituelle étant de ne rien garder pour soi, ce peut être également un autre moine sans prestige particulier ou plus jeune. Cette pratique peut aussi être exercée par écrit. Mais cet autre, c'est aussi Dieu. Il y a un message très simple dans cette pratique qu'on ne relève pas assez : croire, c'est croire qu'on peut parler avec Dieu et lui parler effectivement, ce qui engage davantage que la seule intellectualisation. Parler de quoi ? À croire la *Vita Antonii*, le moine devait dire à son ancien le nombre de gouttes d'eau bues et le nombre de pas faits dans sa *cella*. Radicalité qui est une loi du genre des écrits monastiques. Dans les faits, quand ils se laissent saisir, il faut nuancer. Les fouilles au *Kellia*, un des principaux centres monastiques d'Égypte, montrent que la *cella* d'un Jean de Lyco, un sacré gaillard qui croulait sous le poids des consultations, pouvait accueillir une centaine de moines : la journée n'y aurait pas suffi. En outre, les textes parlent de « manifestation de pensées » (*patefacere*). Il ne s'agit pas de toutes les pensées évidemment, mais de celles qui sont « *comme un prurit* » dans la conscience précisent les auteurs monastiques. Le cœur devient un livre à lire à haute voix : quand des émotions, des inspirations, des besoins, des obsessions, des « convictions », des actes, des impulsions et des représentations, reviennent souvent, il faut les parler. Ce qui est désigné ici ce sont toutes les productions obsessionnelles de l'esprit. Il y a donc une activité préalable de « tri » chez celui qui parle puisque ce sont ces productions qu'il doit manifester. Aussi ne s'agit-il absolument pas d'un discours par associations d'idées ou de mots comme lors de la cure analytique. Reste que l'inconscient n'a pas attendu d'être nommé pour être opérant. La récurrence obsessionnelle d'un contenu psychique traduisant sa force de centralisation, c'est à endiguer ce processus organisationnel de la vie mentale qu'est

ordonné la pratique de la manifestation de pensées. Et c'est à la mesure de la finalité de ce processus, qui peut être humainement dramatique, que correspond, dans le monachisme ancien, l'impérieuse radicalité de tout dire à l'ancien. De fait, quand les textes donnent à voir la « matière » humaine ainsi dévoilée, on observe toutes sortes de névroses, des plus simples aux plus constituées (cleptomanie, quérulence, manie, états dépressifs, obstination anorexique, délire mégalomane ou au contraire péjoration excessive de l'existence dans des conduites paranoïdes, actes compulsifs comme démolir et reconstruire sa *cella*, suicide...). La sexualité avait sa place, bien sûr, mais la colère, l'insidieux et froid ressentiment dévastateur la surpassait de loin, ce qui est un aspect commun aux écrits de tous les « directeurs de conscience » de l'empire tardif (voir tous les *de ira* de la période) et qui en dit long sur les rapports sociaux. Ce que cette littérature nomme les *logismoi* (pensées) en grec ou *viti* (les vices) en latin ne sont pas d'abord des catégories morales ou psychologiques seulement, c'est-à-dire les équivalences strictes des « passions » stoïciennes qui renvoient plutôt aux troubles émotionnels psychosomatiques, bien qu'on ne peut absolument en écarter la parenté. S'il fallait diagnostiquer à tout prix un processus nosologique, il s'agirait davantage ici de quelque chose de très fondamental : substantiellement le constat que dans le flux opaque et incessant des pensées, des perceptions et de l'activité interprétative de la conscience, il y a ce qui n'est plus « de soi » mais d'un ailleurs qui se donne pour plus réel que la réalité objective et qui tend à organiser le système de la personnalité. Le label « moi » qui estampille normalement les intentions, les vouloirs et les actions de tout un chacun s'efface ici au profit d'une indifférenciation subjective de la pensée qu'on personnalise ou non avec le démon, ou Dieu ou son prochain. Tel moine est persuadé que ce qui est dit par d'autres à d'autres est dit contre lui et devient processif, tel autre s'imagine qu'il est l'élu de Dieu et s'immole en se suicidant, un troisième croit qu'il est prêtre et dit la messe devant un auditoire imaginaire quand il est seul dans sa cellule, on surprend tel autre en plein délire de castration symbolique. Et puis, il y a ceux qui s'inventent des maladies, la tendance hypocondriaque déjà repérée par Platon. La liste serait longue et je ne peux pas développer ici tout ce qui faisait l'objet de la manifestation de pensées. Du reste, c'est aux « psy » d'apprécier non aux curieux du monachisme. Il est à peine étonnant alors de lire chez un Cassien que ces situations mentales convoquent le délicat problème des énergumènes, (*energumenis fieri, adrepticis fieri*) ceux qui sont « *agi* » c'est-à-dire dont l'esprit est devenu une sorte d'instrument (*organum factas*) soumis à des mouvements (*motus*) « *au point que paroles, actes et volontés ne soient plus de lui* » (C. 7,11 sq). C'est à leur propos, en comparaison avec des troubles normaux de la vigilance, que Cassien effectue un véritable diagnostic différentiel dans la sémiologie de l'attention et ses aspects neurophysiologiques. On aura donc compris que la pratique en question était « vitale », à plus d'un titre, ces hommes et ces femmes étant livrés le plus clair du temps à eux-mêmes. Il y allait de leur peau et c'est peut-être cela qui distingue me semble-t-il l'*otium* des philosophes, de celui du désert, à quelques exceptions près. En effet, l'expérience monastique étant relativement inédite, ils ne pouvaient compter, pour s'en sortir sans trop se fourvoyer, qu'avec moult incertitudes sur des « modèles » préétablis de la culture classique, même si le prêt-à-porter diffus du néo-platonisme n'ayant épargné personne, dans sa version stoïcienne ou gnostique, ils pouvaient y trouver quelques résolutions pratiques au problème toujours ardu de faire de l'homme au travers de sa souffrance et de faire Dieu dans l'histoire. Se dire était donc préventif et curatif. Mais la guérison par la parole s'accomplissait aussi par la dotation de sens.

Voici un texte de Cassien (*1c. 11,17*) rapportant ce qu'était une « conférence spirituelle ». Il faut s'imaginer des hommes ou des femmes qui, toute la semaine, étaient livrés à eux-mêmes comme on l'a dit, seuls dans leurs cellules à partir du soir et travaillant le reste du temps. Le samedi ou le dimanche, après un repas (*synaxe*) pris avec quelques autres, ils se retrouvaient en petits groupes autour d'un ou deux « anciens » et parlaient, parfois tard dans la nuit. Ces réunions étaient, le plus souvent, les seuls moments de parole de la semaine.

Elles étaient capitales, même s'il était toujours possible d'aller consulter individuellement. À l'ordre du jour, des questions, parfois théoriques, mais plus généralement « existentielles » provenant du vécu de chacun. La transparence était de rigueur et on ne « se passait » rien, pas même à l'égard de l'ancien, le principe étant que l'éducateur a aussi besoin d'être éduqué : Jean Colobos, un type qui avait « roulé sa bosse » et en imposait, se fit traiter de « *putain qui fait la belle pour avoir plus d'admirateurs* ». Un autre, un intellectuel de haut niveau de l'intelligentsia aristocratique mondaine, s'entendit dire : « *Ici tu n'es rien, qu'un étranger* ». Dans ce passage Cassien relate comment les anciens déjouaient certains mécanismes dangereux des productions de l'esprit : « *Les anciens d'Égypte exposent tout cela (les pièges de l'esprit) publiquement et sans discrimination, afin que le récit qu'ils en font comme s'ils les supportaient encore maintenant leur permette de déceler et de mettre à jour les attaques des vices que les jeunes subissent ou auront à subir. Ainsi, tandis qu'ils exposent les illusions des vices, celles qui sont propres aux débutants et celles des fervents, les jeunes s'instruisent des secrets de leurs combats qu'ils voient comme dans un miroir, apprennent la cause et les remèdes des vices dont ils sont secoués et savent aussi, avant même qu'ils ne se produisent, comment il leur faut se prémunir contre les combats à venir et les affronter en lutteurs. De même que les plus expérimentés parmi les médecins ne se contentent généralement pas de guérir les maladies présentes mais, dans leur sage expérience, vont au devant des maladies futures et les préviennent par des prescriptions et remèdes salutaires, de même, ces authentiques médecins des âmes, en détruisant d'avance dans la conférence spirituelle comme par un céleste antidote les maladies du cœur avant qu'elles n'apparaissent et en n'admettant pas qu'elles se développent dans l'esprit des jeunes, leur dévoilent et la cause des vices qui les menacent et les remèdes qui donnent la santé* ».

Passons sur tout le poids historique de ce texte, en particulier les connotations médicales qui ne sont pas que formelles, la culture médicale des Pères de l'Église en général et celle des moines en particulier sont une réalité incontestable. Arrêtons-nous sur l'indication que lors des conférences spirituelles, présentées comme des *antidotes*, les anciens exposaient la vie psychologique et ses mécanismes (en grec *mekané* veut dire *ruse, tromperie, machination*, d'où le *machina* latin, vocables fréquents dans la littérature du désert pour désigner des opérations pathogènes tels que illusions, hallucinations, erreurs et falsifications, interprétations) comme s'ils les supportaient eux-mêmes de manière actuelle. Ce qui était donc parlé était le vécu de ces anciens, les hésitations des uns, les épreuves des autres, les crises de tous et comment ils s'en sortaient. Tout cela est relaté en maints textes monastiques. Cassien emploie la métaphore du *miroir* pour désigner la fonction de ces entretiens. Encore un mot lourd historiquement, de Socrate à Lacan. Disons brièvement ce dont il est question ici et qui est à la fois proche de ces deux là, plus exactement, qui relève de la morphogenèse de la personne, puisque c'est un phénomène d'ubiquité.

Ce qui fait une personne, ce qui fait un « je », c'est essentiellement les autres, le lien social, le commerce avec les autres. C'est par lui que se constitue mon unité propre, et lorsque ce lien m'est affectivement proche, il me développe en me rassurant. Davantage, l'image spéculaire, en se désignant, me désigne et prouve mon existence singulière, ce qui contribue en quelque façon à ma joie d'être. Je dirais qu'une personne est une fondation réciproque. Tout cela est bien connu des pédagogues de tous les temps. Qu'il nous suffise ici de renvoyer au précurseur, Socrate, dans Alcibiade (133 a-b), et à la polysémie de la notion de la vision chez les grecs. Ce qu'ajoute Cassien, après d'autres, c'est que cette dynamique du miroir qui personnalise n'est pas un moment isolé de l'existence, mais qu'elle est pour ces hommes et ces femmes du désert une modalité d'être coutumière, sans distinction d'un état de maturité ou d'immaturité : sont concernés « les débutants » et les « plus fervents », les jeunes et les plus vieux. La fonction thérapeutique est remplie ici non plus par le fait de se dire mais par celui d'être dit, par la dotation de sens.

On voit dans le texte de Cassien comment elle opère. D'abord par une « mise à distance » du vécu des uns et des autres d'une part. C'est le sens de l'annotation de Cassien lorsqu'il écrit

que les pères exposaient leur démêlées psychologiques comme « *s'ils les supportaient encore maintenant* ». Sous mes yeux et donc à l'extérieur de moi, se déroule ma vie psychique. De ce fait, cette extériorisation de mes drames me permet de les objectiver et donc de mieux les maîtriser. On est donc renvoyé ici au travers de cette notion de distance à celle de « *marge de tolérance* » de Canguilhem et plus généralement à celle d'*autonomie* (par rapport aux mécanismes internes) des psychiatres et des psychanalystes. D'autre part, cette « mise à distance », contrairement à la cure analytique, se fait en groupe, c'est-à-dire qu'elle passe par la reconnaissance intégrante du groupe. De ce fait, la dotation de sens structure au même temps qu'elle intègre puisqu'elle est partagée de sémantisation. On ne se sauve pas seul, même dans la solitude. Enfin, le texte de Cassien, comporte la notion centrale « *d'expérience* ». Au fond, « *l'expérience* » ce n'est pas ce qui est derrière soi, mais devant soi. Rappelons que la vie monastique ne pouvait pas se prévaloir des modèles antiques. En outre, il ressort de ce texte de Cassien, qui n'est qu'un exemple parmi tant d'autres d'une intuition profonde du monachisme et peut-être même de toute la philosophie antique, que la personne est la somme des expériences qui font ou produisent le sujet et son identité et non l'inverse, un sujet qui fait des expériences. Le moine reçoit le sens de ce qu'il vit et de ce qu'il va vivre ; ce sens accompagne son expérimentation de la réalité sans la court-circuiter, ce qui serait alors le délire ; il est constitué autant que constituant. C'est tout le discours de Cassien lorsqu'il dit que la fonction de la conférence est d'actualiser et de prévenir les maladies présentes et futures des participants. Cela ne signifie donc nullement que le sujet est un *dérivé* ou un *épiphénomène* du vécu d'autrui, sans conscience propre, ou instance de reprise, à la manière des Analytiques Seconds (II,19) d'Aristote, encore moins le « sujet de l'inconscient » lacanien. Les moines, comme n'importe quel *sapiens sapiens*, avaient un cortex frontal et préfrontal d'où émergeaient mémorisation, catégorisation et discrimination entre soi et non soi. En d'autres termes, l'empirisme du monachisme ancien trouve sa limite dans une autre de ses intuitions fondamentales largement affirmée : l'expérience, sensible ou cognitive, ne fait sens que si la conscience y participe par sa fonction synthétique. Pas de sémantique sans syntaxe pensait-on et pas de conscience qui ne soit dialectique. Un seul exemple, parmi d'autres. Lors des rapports communautaires, l'Écriture faisait aussi l'objet de cette dotation de sens, à partir de l'herméneutique origéniste. Le moine ne se contentait pas de sédimentariser des significations et des symboles ; il engageait *pour lui* et grâce à une activité d'organisation, de jugement et de critique, une dynamique personnelle de rapport au texte.

Dans la problématisation de la pathologie dans le monachisme ancien, la conscience joue un rôle capital, pour plusieurs raisons. J'en évoquerai deux rapidement. La première concerne la conception de cette pathologie par rapport au développement de la personne en général dans le monachisme ancien. La seconde est une interrogation à laquelle je répondrai plus loin : en quoi cette conception fait-elle critique historique de la pathologie ? L'affirmation de la conscience, (qu'on l'appelle « âme », « esprit », « fonctions psychiques » ou « système nerveux central » c'est la même réalité humaine considérée à partir de points de vue différents), relativise rigoureusement la thèse d'un monachisme comme système de personnalisation à partir d'un assujettissement de la personne à des connaissances et « techniques de soi » données pour infaillibles *a priori*, d'une part. D'autre part des contraintes n'ont jamais été rédhibitoires de l'individualité, qui n'est pas l'individualisme. La connaissance de soi n'est pas l'objet de la vie monastique, ni même, plus largement, celui de la philosophie antique lorsqu'elle se pense comme thérapie. Le « sujétisme » n'est pas son paradigme, pas plus que l'*hèdonè*, le *plaisir*, n'est le principe de son éthique. La conscience est là très précisément pour discriminer ce qui, dans le rapport à soi-même, rétracte ou favorise l'ouverture du moi à l'autre et au monde, tenant ferme que le processus nodal de toute pathologie est la centralité mentale, opposée strictement au *sens commun*, celui qui naît avec la *koine aisthesis* d'Aristote, et qui est au principe de toute normalité. Le pathologique c'est une tendance irrépressible à vouloir ramener le sens au sérail et non au

commun. Son signe, qui est aussi sa logique psychique, est la réduction ou la raréfaction de la sociabilité. Plusieurs vocables sont employés dans les textes pour le désigner, dont la nature morale ne doit pas abuser (à moins de donner à la « morale » son sens antique, celui de l'analyse des comportements dans leurs causalités et leurs conséquences interindividuelles et économiques) : *volontés propres, philautie, affection propre*. D'où l'exigence intransigeante dans cette littérature lorsqu'il s'agit de contrarier cette tendance : « *Se mépriser soi-même est un rempart* » dit un apophtegme anonyme. Ce *contemptus ipse*, tout ensemble détachement de soi et de ses intérêts propres, ne me paraît guère différent de l'être pour l'autre que Freud réclame de l'analyste. Or, la première évidence de ce sens commun, qui est aussi du bon sens, c'est que la conscience comme le cerveau ne sont pas innés mais achevés et singularisés uniquement par la culture ou rapports pratiques d'externalité. Sans avoir à leur disposition l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle (IRMf), les moines l'avaient compris. Du reste, leur matérialisme va plus loin puisqu'il fait de l'esprit un outil d'élaboration et de transformation de sens. Mais dire que je suis fait d'autres c'est aussi reconnaître que le pathologique vient du dehors, de ces rapports d'externalité ou de l'être ensemble. Humaine ambivalence, celle des gens normaux comme des psychotiques. Cela aussi fut vu par ceux qui, fuyant comme des maquisards les tyrannies des bourgs, des églises et des cités, vinrent au désert, et *le désert devint une cité* : on appelait le monastère pachômien le « *village* ». On va y revenir. La parole dans le monachisme ancien remplit donc cette double fonction de guérison et de développement. Au fond, la *curatio verbi*, la guérison par la parole revient à être responsable de l'autre.

B) VIE ONIRIQUE ET SANTÉ MENTALE

Jusqu'à assez tard dans le V^e siècle, l'Église s'est battue, avec plus ou moins de succès, contre tout ce qui était divination et autres pratiques magiques et mantiques, sauf l'oniroscopie. Et pour cause : cette pratique faisait entendre quelque chose du peuple, en particulier celui des campagnes ; il était donc difficile de la supprimer. La littérature du désert est riche à ce sujet, et même Augustin, qui avait sous les yeux le cas de sa mère, dut consentir après 415 à ce trait profond de mentalité. De quoi s'agit-il ? On peut résumer une bonne partie du questionnement saillant qui court depuis les traités d'Hippocrate (*Du Régime IV*) et d'Aristote (*Traité des Rêves*) jusqu'au monachisme d'Évagre et de Cassien sur la vie onirique, par la question suivante : le rêve, ce réveil interne, est-il porteur de savoir et de sens ? Le débat antique est articulé autour des réponses à cette question. Savoir divin qui se communique à l'homme ? Un homme en particulier ? Tous les hommes ? Ou bien le rêve est production sensible de l'homme ? Donc savoir sur l'homme, sens pour lui ou d'autres ? Questions que se pose aussi Freud dès le début de sa réflexion sur le sujet, « *l'ingénieuse mythologie* » écartée bien sûr : « *On veut savoir si le rêve est susceptible d'interprétation et si le contenu du rêve comme tout autre produit psychique... présente un sens.* » (*Le rêve et son interprétation*). Le monachisme ancien a répondu, positivement dans l'ensemble mais non sans réticences, à l'onirisme comme porteur de savoir et de sens. Sans épuiser toute la question, retenons seulement quelques éléments de doctrine à laquelle Évagre a largement contribué

--- Le premier est de considérer **la vie onirique comme une matière à discernement**. Il y a plusieurs sorte de rêves dit-il, distincts des hallucinations et du rêve éveillé ; les uns sont d'origine naturelle (physiologique), les autres surnaturelle (anges-démons). Tous cependant sont regroupés en deux grandes catégories : les rêves qui laissent dans l'esprit une certaine paix et ceux qui au contraire le troublent. Il faut donc attacher une certaine importance aux rêves parce qu'ils participent causalement à la vie spirituelle. Évagre les intègre ainsi à la pratique du discernement des esprits, selon la formule consacrée, pratique qui est reprise par Cassien et qui n'est pas autre chose qu'un effort de vigilance et de clairvoyance exercé sur

des pulsions. Pour le moine marseillais, il est clair que dans la vie diurne ou nocturne ce qui est en cause ce n'est pas le corps d'un côté et l'esprit de l'autre, des *substances opposées* dit-il, qui s'affrontent, mais très précisément des *activités* de nature différente qui se déploient à l'intérieur d'une même personne (*non substantialibus... sed actualibus in uno eodemque homine*). En d'autres termes, revoilà Hippocrate : « *Toutes les fonctions du corps ou de l'âme, dans le sommeil, l'âme les accomplit toutes* ». Nous ne sommes plus dans une perspective de prédiction ou de prémonition, mais plutôt dans un principe de transposition, d'*activités* selon Cassien, de *fonctions* dit Hippocrate, qui instaure une relation étroite entre l'état vigile et l'état onirique, relation dont la nature est la réciprocité ou le remplacement du premier par le second. « *Tels nous vivons, tels sont nos rêves* » résume Basile.

--- Deuxième élément donc de la conception monastique des rêves, **la reproduction déguisée du vécu**. Évagre avait noté (*Centuries I, 22*) ce jeu spéculaire entre les situations du jour de la nuit. Pour lui, il ne fait aucun doute que toute une catégorie de rêves exprime des réalités et des frustrations diurnes. À la suite de Grégoire de Nysse, il note (*Traité Pratique 54*) non seulement les rêves qui sont des décharges de la passion, donc de l'affectivité et de ses refoulements : ainsi « *des images de réunions d'amis, des banquets, des parents, des femmes et autres spectacles du même genre générateurs de plaisir* », exactement les objets du renoncement monastique. Mais il relève aussi les rêves plus agressifs ou des cauchemars « *terrifiants* » qui, selon lui, procèdent de l'irascibilité refoulée. Cassien pour sa part insiste ostensiblement sur cette latence des idées morbides que le sommeil fait apparaître à la surface (*morbi latentis intrinsecus... ad superficiem produxit : Ic. 6,11*). Il analyse finement le rapport classique entre régime alimentaire et vie onirique, en particulier pour les rêves sexuels. À la suite de Platon (*Rép. 571c*), il pose le problème de l'action des images érotiques sur le corps pouvant produire illusion du coït et pollutions nocturnes. Dans ce domaine, comme dans bien d'autres, on vérifie les connaissances médicales de Cassien et des moines en général qui sont celles du galénisme diffus :

- les rêves ont des causes physiologiques humorales. Les humeurs, c'est-à-dire ce qui résulte de la nourriture après coction et est utile au corps et à l'espèce, si elles sont trop abondantes, sont rejetées, sous forme spermatique ou miction d'urine (*urinae collectio*). Ce phénomène naturel (Cassien insiste sur ce mot), mis en relation avec la thermique du corps, n'est pas en soi objet de morale et d'inquiétude. Il le distingue de ce qu'il nomme la *libido*, c'est-à-dire la pulsion de plaisir (*C.12, 2*) qui, elle, se manifeste, entre autres façons, lors du sommeil, par la production d'images. Cassien fait toutefois induire la libido de sa causalité humorale (*C.12, 11*) aussi bien durant le sommeil que l'activité vigile : pendant la prière par exemple, une attitude du corps trop prolongée peut produire flegme, salive et excitations. Il n'exclut pas toutefois que la libido, contenue ou réprimée, peut être cause déclenchante des rêves érotiques et des émissions. Toutes ces analyses étaient bien connues par nos moines parce que médecins et philosophes chrétiens s'en étaient emparés et surtout parce que la question de la connaissance du corps était vitale dans les conditions de vie monastique. Elles ne sont jamais purement spéculatives. Il s'agissait de là d'élaborer une ascèse du cœur à partir du corps, comme l'ambitionnaient les mentalités païennes du reste, mais plus qu'elles et différemment : le désir n'était pas l'ennemi, il fallait s'en servir. Les remèdes s'inspiraient de la culture diététique et physiologique du temps, inspirée d'Hippocrate *via* Galien. En Gaule, à l'époque de Cassien, elle avait ses fidèles continuateurs en Oribase et Marcellus, les deux ténors de l'art médical et des cures : régimes asséchants, lamelles de plombs sur les reins et les testicules à l'instar des athlètes et des gladiateurs, exercices physiques par le travail, contrôle du temps du sommeil, travaux spirituels tels que la prière et la méditation chez les chrétiens. Pour ces derniers, la conviction ici était qu'en agissant sur la mémoire, on pouvait modifier l'imagination et la nature de ses productions diurnes et nocturnes. L'erreur est de croire que la fréquence des questions de fantasmes nocturnes témoignait d'une sexualité obsédante. Certes, on peut être ému à lire dans *l'Histoire Lausique*, la vie de Moïse

l'éthiopien par exemple, un ancien truand et meurtrier, auteur des deux premières conférences de Cassien, et ses diableries sexuelles en rêves. Mais les cauchemars de grandeur ou d'humiliations, d'inquiétude de rang social et d'envie, de colère distillée et de haine tue, d'angoisse sourde ou de maladies, traduisaient autre chose que les frustrations sexuelles. Évagre (*Traité Pratique*, 54) suggère ceci : plus les contenus oniriques sont confus et incohérents, tels que *chemins escarpés, poursuites d'hommes en armes, bêtes sauvages et venimeuses*, plus il faut y voir des contenus latents se rapportant au thymique. Freud aurait été chaudement d'accord avec lui : « *une absurdité dans le contenu manifeste du rêve correspond, dans son contenu latent, à un sentiment de contradiction, de haine ou de mépris* » (*Le rêve et son interprétation*).

--- On est donc conduit **au troisième élément des conceptions monastiques de la vie onirique, celui de sa valeur**. Cette valeur est double : informative et dynamique.

Le rêve informe de la santé mentale du rêveur. Cela est dans le prolongement hippocratique. Il est signe du degré d'impassibilité, ou *apatheia*, mot du jargon monastique, évagrien en particulier, puisque Cassien ne l'emploie jamais par souci d'orthodoxie anti-origéniste, et qui cousine, entre autre, avec l'ataraxie classique. Cette santé, c'est d'abord la santé de l'affectivité : « *S'ils ne s'accompagnent pas d'images (éidolon), les mouvements naturels du corps dans le sommeil signifient que l'âme est jusqu'à un certain point en bonne santé ; mais s'il se forme des images, c'est un indice de mauvaise santé. S'agit-il de visages indéterminés...c'est là le signe d'une passion (pathous) ancienne ; sont-ils déterminés, c'est que la blessure est récente* » (*Traité Pratique*, 55). Cassien dira la même chose (*Ic. 6,10 ; C. 12,7*) et parlera à ce propos de *mens aegra*, d'esprit malade. Que le rêve soit un baromètre de l'affectivité, je pense que nul ne le conteste. Affectivité au sens large s'étendant même aux contenus intellectuels puisque Évagre et d'autres n'ont pas restreint la vie onirique à la sexualité, encore moins à la sexualité infantile évidemment. Mais je me pose la question de la pertinence de cette classification monastique, fort lointaine d'ailleurs (*Rép. 571-572*), dans les analyses modernes. En particulier le compartimentage en passion ancienne et blessure récente en rapport avec la netteté des images.

Quoi qu'il en soit, l'analyse évagrienne des rêves se poursuit non plus à partir de leurs qualités et contenus mais plus subtilement par rapport à leurs interférences affectives c'est-à-dire leur capacité à perturber les fonctions de contrôle et d'intégration de la vie émotionnelle présentes cérébralement en chacun de nous. De là procède la valeur dynamique du rêve.

Le texte majeur est ici dans le *Traité pratique 64* : « *C'est une preuve d'impassibilité que l'intellect ait commencé à voir sa propre lumière, qu'il demeure calme devant les visions du sommeil et qu'il regarde les objets avec sérénité* ». En d'autres termes, les phénomènes oniriques, quels que soient leur contenus, sont moralement indifférents parce que naturels et incontrôlables relativement. De même, « *les objets* », c'est-à-dire chez Évagre, l'ensemble des représentations idéiques diurnes et nocturnes. Par contre, leur intensité émotionnelle peut se traduire par un trouble excessif sur le champ de la conscience au point de déranger les mécanismes d'intégration qui font qu'une pensée ou image est perçue sienne et non hors de soi, donc tutélaire. Dans le premier cas, ces objets m'appartiennent et j'en suis l'auteur souverain. Ils prennent place comme objets différenciés de la conscience de soi, ce que traduit exactement Évagre par « *l'intellect commence à voir sa propre lumière* ». L'impassibilité est alors possession de soi, sans confusion possible, d'où les notions de « *calme* » et de « *sérénité* » qu'il ne faut pas comprendre comme absence d'émotion, illusoire, mais de modification significative d'état de la conscience. Au contraire, si ces « *objets* » sont indifférenciés de soi, si d'auteur on devient acteur passif, alors surgit au mieux l'hallucination, au pire le délire psychotique. Pour le dire à la manière de l'échange commercial, et on verra bientôt que la métaphore n'est pas anodine, on n'est plus « *propriétaire mais locataire* » dit le clinicien H. Grivois. L'impassibilité monastique (et ses équivalents sémantiques : les classiques disent *ataraxie, maîtrise de soi* ; Cassien périphrase :

tranquillité du cœur), est dynamique en cela qu'elle prétend construire une barrière anti-psychotique. Et le débat autour de la vie onirique dans le monachisme ancien est là pour poser l'épineux problème du rapport à soi ; plus précisément, il traduit conséquemment, au plan du rapport à soi, les tensions farouches des rapports sociaux dans une société donnée, celle de l'empire tardif, où, jusque dans son corps, la grande masse des individus était propriété d'autrui. La vie monastique est cet effort fragile et tenace d'hommes et de femmes qui tentent au travers de comportements socio-psychologiques spécifiques de se réapproprier le seul bien qui eut pu échapper aux situations de dépendance aiguë et violente : la conscience pratique d'être à soi, ou, pour le moins, le sentiment d'avoir encore quelque chose qui soit sien, son imaginaire et sa névrose, son corps et son désir, son temps et son travail, le tout niché symboliquement dans la garde de la cellule. Le « souci de soi » peut bien être une esthétique bourgeoise du loisir, un dandysme à l'antique ; dans un monde d'expropriés il s'agissait plus dramatiquement de préserver le droit de dire « moi » face à la tyrannie de la commercialisation de l'humain par l'humain. Qu'on lise les contemporains, Libanius et Ammien Marcellin ou, de l'autre bord, des hommes de terrain comme l'évêque Césaire ou le pape Grégoire, on retrouve l'obsession de l'esclavage, des abus du sexe, du chômage, de l'arbitraire du fisc, des pauvres et de toutes les servilités brutales entre possédants et dépossédés, propriétaires et locataires disais-je, dans les cités et les campagnes des deux côtés de la Méditerranée. En d'autres termes, la vie d'un homme, son mental, aussi bien que sa vie pratique et ses modalités, ses conflits et ses idéaux, ses représentations et leurs interférences et bien sûr le pathologique, naîtraient, en partie, en dehors de lui, cause ou conséquence. Ici, il faut se souvenir de Marx dans *L'Idéologie Allemande* : « *La production des idées, des représentations, de la conscience est, de prime abord, directement mêlée à l'activité et au commerce matériel des hommes : elle est le langage de la vie réelle.. Ce sont les hommes qui sont producteurs de leurs représentations et leurs idées, etc., mais ce sont les hommes réels, œuvrant, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives... La conscience ne peut être autre chose que l'être conscient, et l'être des hommes est leur processus de vie réel. Si dans toute l'idéologie, les hommes et leur condition apparaissent sans dessus dessous comme dans une camera obscura, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, tout comme l'inversion des objets sur la rétine provient de leur vie directement physique* ». De fait, ce que Évagre nomme *logismoï* (pensées) et Cassien les *vices*, ce que l'un et l'autre appellent les « *illusions* » du jour et de la nuit, ce sont très exactement les transpositions psychiques des rapports socio-psychologiques ou bien s'y rapportant, comme pour la tristesse et l'acédie. Un apophtegme parmi d'autres textes : *Un vieillard, Olympios, était établi aux Cellules (un des principaux centres monastiques d'Égypte). Il fut attaqué par la pensée de fornication. Elle lui dit : « Va et prend femme ». Se levant, il prit de la boue, en modela une femme et se dit : « Voici ta femme ; il faut donc que tu travailles beaucoup pour la nourrir ». Et il travailla en se donnant la peine. Le jour suivant, faisant de nouveau de la boue, il modela une fille et dit à sa pensée : « Ta femme a engendré ; il te faut travailler davantage afin de pouvoir vêtir et nourrir ton enfant ». Ainsi faisant, il s'épuisa et dit à sa pensée : « Je ne peux plus supporter cette fatigue » Et sa pensée lui dit : « Si tu ne peux supporter ta fatigue, ne cherche plus de femme »*. Dans la « *pensée de fornication* », le flux sexuel ne drainait pas moins la réalité obsédante de nourrir un maître exigeant. Le monde et ses connexions est bien là, toujours, réciproque dans toutes mes productions. Reste que « *avec la psychanalyse freudienne et lacanienne, avec la phénoménologie et avec le marxisme, le sujet magnifique ou, comme le disait Lacan "incroyable", de la pensée classique a vécu* » (A. Tatossian). Comment, dans les faits, le monachisme a-t-il assumé pour sa part le « *vécu du sujet* », ou, pour le dire à l'envers, comment s'est-il débrouillé avec le malheur de la vacance clinique du moi et de ses souffrances ?

C) LA PRISE EN CHARGE INSTITUTIONNELLE DE LA PATHOLOGIE DANS LE MONACHISME ANCIEN.

Je ne sais au juste ce que c'est la souffrance, ou bien j'ai oublié. Je sais seulement que c'est quelque chose que j'éprouve et qui cherche quelqu'un pour l'entendre, la vivre et la pardonner en l'aimant. Les moines avaient compris cela, sans se prévaloir d'ailleurs d'originalité : les stoïciens avaient leur *consolatio* et il n'y a pas moins d'empathie dans les lettres de Sénèque à sa mère Helvia que chez un Augustin pour Monique. N'empêche, vers l'an 465 de l'empire tardif, quelque chose d'original s'est mis en place et qui n'a rien à voir avec la conception de l'école philosophique d'Épictète comme *iatreion*, un dispensaire. Voyons successivement les faits, la clinique et la problématisation.

La littérature monastique dispose d'un écrit qui date des années 530-547 provenant de Théodore, évêque de Pétra en Syrie. Il relate la vie de *Théodose, dit le Cénobiarque*, un moine qui vécut entre 429 et 529, anachorète très longtemps puis fondateur de monastère non loin de Jérusalem. C'était un syrien et le monachisme syrien, composé souvent d'anciens bergers et hommes des montagnes, a fait des hommes durs et sauvages,

Dans cette *Vita*, on apprend que Théodose a fondé vers 465 un monastère à neuf kilomètres de Jérusalem, dans un lieu nommé aujourd'hui *Deir Desi* dans la vallée du Cédron. Fondation importante, près de 400 moines et d'un grand rayonnement. Il n'en reste rien mais la *Vita* nous dit que le fondateur avait aménagé trois communautés avec chacune des ateliers et une église, en fonction de la langue des pensionnaires.

L'une des trois fondations était spéciale : elle était réservée à ce que le texte nomme des « pénitents » mot explicité ensuite par des troubles psychiques. Voyons ce que dit le texte. Les malades en question étaient des anachorètes, ce qui n'est pas indifférent, en assez grand nombre. Le diagnostic qui est posé précise que ces frères avaient « *l'esprit dérangé qui ne présidait plus comme il faut à leurs pensées... c'était des frères détraqués (streblomenoi adelphoi)* ». Faut-il comprendre qu'ils avaient perdu la raison ? Ce n'est pas simple car la formule grecque utilisée (*ton noūn eskhon mê kata phusin épistatoûnta tois logimois toutous*) évoque un état de conscience dont la caractéristique est de ne plus être tenu en propre ou naturellement par la personne et la suite du texte indique que cet état n'est pas permanent puisque, d'autres fois, ces frères « *étaient en possession de leur moyens (nêphontas)* ». Cette annotation renvoie également au registre des sens : elle traduit l'absence d'ébriété et son contraire, la maîtrise physiologique des sens. On sait donc que l'esprit de ces moines est atteint dans son activité même puisqu'il n'est plus maître de la cohérence des pensées et que cet état est intermittent. On sait aussi par le texte que ces malades étaient physiquement très altérés au point que participer à la synaxe leur était parfois impossible. Peut-on aller jusqu'à la détérioration organique et dégénérative ? Ce n'est pas dit.

Quoi qu'il en soit, le texte précise la cause de cet état : c'est l'exaltation rendue par *ÿparsij*, que l'on traduit par l'orgueil aussi bien que la suffisance. Dans la pratique, ces moines en ont trop fait dans l'ascèse, sans discernement, jusqu'à l'épuisement, et en se considérant au-dessus des autres. Au psychologique, le texte présente des idées de grandeur, une polarisation excessive, l'absence de sens critique et de jugement, des comportements maniaques. Une rapide enquête, hors de cette *Vita*, et dans de nombreux textes monastiques, établit sans conteste un rapport étroit entre l'orgueil et les troubles psychiques, ceux-ci rendus par des termes tels que : *ekstasis, phrénitis, mania* et, en latin, par *amens, demens, confusio mentis, furor, insania, vecordia*, etc. Si des concepts on examine la clinique, on trouve un panel nosographique assez varié : conduite maniaco-dépressive, délire avec ou sans fièvre, anxiété pathologique, et des déviations telle la coprophagie chez Cassien. Ces pathologies se vérifient des deux côtés de la Méditerranée : en Gaule, il n'était pas rare de rencontrer dans l'*aula* d'une basilique des possédés et des fous (*amentior*) « *enjôlés par le vice d'orgueil* » dit une *Uita* des Pères du Jura (Romain) au VI^e siècle. Deux remarques rapides. Premièrement, la notion d'orgueil n'est bien sûr pas « scientifique », pas plus

d'ailleurs que l'expression de « maladie de l'âme ». Mais une sémantique n'est pas fossilisée par les mots. L'histoire des concepts psychiatriques le prouve. Il reste que lorsque, en 1926 encore, la psychiatrie française met la dernière main avec Génil-Perrin à la constitution paranoïaque, on retrouve explicitement quatre éléments principaux de cette entité largement développés par la littérature monastique : l'orgueil, la méfiance, la fausseté de jugement, la rigidité et la susceptibilité, avec ses prolongements processifs. L'hypertrophie du moi et ses avatars a reçu des noms différents : le processus morbide est resté le même et c'est à sa clinique, autant qu'on peut la saisir, que l'enquête historique doit s'attacher pour éviter des contresens ou parler pour ne rien dire. Secondement, il me semble que ce processus morbide nommé « orgueil » par le monachisme ancien, initialise une rupture innovante dans l'histoire de la psychopathologie. Avec lui, nous sommes en présence de l'introduction d'une étiologie exclusivement psychique dans la morbidité humaine, détachée dès lors de sa causalité humorale ou psychosomatique. S'il est juste de penser que l'acédie, avec la tristesse, clivent la mélancolie paradigmatique de la pathologie des anciens et reste donc dans le florilège polymorphe de la tradition de l'humeur noire, on pourrait à titre d'hypothèse, retenir que l'orgueil, avec la vaine gloire (*cénodoxie*), connotent l'inconscient affectif. Il est d'ailleurs remarquable que lorsque le texte de la vie de Théodose aborde le traitement thérapeutique que recevaient ces malades, il ne préconise à aucun moment des remèdes d'austérité tels qu'on les trouve pour d'autres maladies spirituelles. Ce traitement reposait essentiellement sur la relation personnelle établie par Théodose avec ces « frères détraqués ». Pour le résumer :

--- D'abord, aucune violence au physique, plutôt beaucoup de douceur au moral. Ce n'était pas toujours le cas ailleurs, où les fers, par exemple, préludent à la moderne camisole de force (*Histoire Lausiaque 25*). Chez les païens, Caelius Aurélien, peut-être le premier « psychiatre » de l'Antiquité, réproouve fortement des traitements en usage contre la manie tels que jeûne absolu, fouet, ivresse, et autre *tormentis*.

--- Aucune exclusion non plus de la collectivité, mais au contraire le maintien de leur participation au culte, voire à la consécration de l'Eucharistie (*eukharistian*). Cela n'allait pas de soi car l'intégration à la vie cultuelle des possédés et autres malades de l'esprit posait problème aux autorités ecclésiastiques, partagées entre deux tendances, refus ou acceptation. Théodose, comme Cassien, disaient que faire partie de la commune humanité et de ses rites est déjà un « traitement ». Le texte distingue parfaitement ces frères malades admis au culte des « possédés du démons » qui en restaient exclus.

--- Aménagement d'un cadre de vie adéquat avec prise en charge des soins matériels : le mot qui désigne le quartier des malades est *hésychastère*, qui vient d'*hésychia*, signifiant *tranquillité, paix, calme*, et exprimant dans le monachisme grec l'idéal même de la vie monastique.

--- Enfin la sollicitude et la parole de Théodose. Cela n'est pas sans évoquer ce que, avec Pinel au XIX^e siècle, on appellera le « traitement moral », thérapie bien connu des Anciens, païens et chrétiens. En substance, cela signifie que Théodose ne cherchait pas à guérir ces malades en les invitant à des efforts sur eux-mêmes pour se débarrasser de leur mal : c'eût été les engager dans une attitude psychique qui les avaient conduits précisément à la maladie. Théodose « *les formait à la patience* », (*ypomonê*), attitude qui ne consiste pas à attendre que le temps passe, encore que dans la spiritualité monastique et classique l'élément « temps » comme remède n'est pas négligé. Pour Théodose, la patience est apprentissage du dessaisissement de la volonté de toute puissance sur soi et acceptation de sa réalité physique et morale : « *Il pensait que dans ces cas là, il vaut mieux être patient que de vouloir se débarrasser de ses difficultés... c'est pourquoi, il ne luttait pas pour guérir la maladie ...* ». Dans son versant actif, la patience est aussi attente et espérance d'une guérison qui vient d'un autre, cette « *grâce que Dieu a coutume de répandre dans nos cœurs, soit par lui-même soit par un autre* », écrit Cassien. Tout l'enseignement du monachisme ancien est là, dans la transformation du rapport à soi et au monde, lui-même « *inscrit dans*

nos rapports avec les autres êtres humains» dira Freud dans un passage célèbre sur la définition de la souffrance (*Malaise dans la civilisation*). Cette transformation est un processus de décentralisation de la force et du désir de vivre. Les modalités de cette transformation font débat. Mais c'est dans le désir de vivre que le monachisme ancien place la guérison. Dans le monastère de Théodose des malades guérissaient effectivement, sans qu'il soit fait mention de recours à l'exorcisme. Théodose ne s'adressait pas à ces « frères détraqués » comme à des anormaux. Ils ne lui faisaient pas peur. Au contraire, le texte précise « *qu'il se plaisait avec eux plus qu'avec tous les autres, parce qu'il brûlait pour eux d'une affectueuse sympathie, philostorgôn sympathia* ».

Une conception de la maladie commandait cette attitude. En guise de conclusion, précisons-la rapidement et demandons-nous en quoi elle est critique dans l'histoire de la psychopathologie. En lisant les livres je me suis fait souvent la réflexion que la maladie mentale est un mythe sacrificiel, quelque chose qui accompagne l'humanisation. En mythologie, c'est par exemple (mais j'en passe évidemment beaucoup du mythico-religieux) Kronos qui émascule Ouranos et permet la genèse. En philosophie cela se dit dans la croyance que la présence de fous parmi nous garantit qu'il y a des normaux. En scientifique on dit que la maladie mentale est « un construit », une fabrication du pouvoir, des colloques de psychiatrie et des DSM. Mais hors des livres, la souffrance psychique est une réalité, fait de culture et de nature ensemble. Ce dont les moines étaient convaincus c'est d'abord que la pathologie n'est pas tout l'homme. Ensuite que la relation à Dieu s'accommode parfaitement d'un « esprit » défaillant, ou, en d'autres termes, le pathologique peut être traversé. Les techniciens, fussent-ils les plus spirituels, peuvent se remettre en cause historiquement, dans leurs pratiques et doctrines et grâce à leurs techniques : ils ne remettent pas en cause le divin. Enfin, l'homme n'est pas maître de la maladie mentale, pas plus qu'il ne maîtrise parfaitement l'aventure de son espèce. Il peut seulement travailler patiemment à la moins produire et à la soulager plus.

Le pathologique n'est pas tout l'homme, entendons l'homme psychologique. Ici, il y aurait quelques textes majeurs, les *Conférences VII* et *XXV* de Cassien par exemple. En schématisant, nous y trouvons trois théories :

--- la pathologie est un déficit régressif des fonctions psychiques (âme, esprit, distribués à l'occasion selon la trichotomie classique intellect-thymique-epythymique) provenant de la chute de la tension psychologique (rendue par *vis, vigor* ou *robur animae*) entraînant un amoindrissement de l'âme, *animae deminutionem*) lequel se traduit par des troubles de la conscience plus ou moins importants (attention, vigilance, mémoire, perception du temps, jugement, automatisme psychologique). Bien qu'organique, on pourrait dire neurologique et dynamique, il n'y a pas dans cette version de désorganisation fondamentale de l'esprit. (*C. 7,12*)

---En revanche, par opposition à celle-ci et dans le même texte, Cassien expose une théorie qui développe une interprétation nettement plus paroxystique où l'organisme, globalement atteint, altère l'esprit non seulement dans ses opérations mais dans structure même : « *Non par amoindrissement de l'âme mais par débilité du corps* » (*nec animae deminutionem... sed corporis debilitatem*). Et Cassien d'ajouter que cette pathologie est identique à celle produite par la fièvre, le vin ou le froid excessif, bref l'écologie et la biologie, éléments classiques de la pathologie du délire, de la manie et la mélancolie dans la tradition hippocratique-galénique. Il précise qu'ici c'est l'esprit qui est débilité (*debilitato animae*) dans sa substance (*substantiam animae*), ce qui a pour effet de le jeter dans la folie (*amentem*) par étouffement de l'intelligence et du jugement (*intellectuales sensus* et *intellectum ac sapientiam ...praefocato*). La distinction est très claire et en actes cela revient à « *dire ou faire des choses* » qu'on ne veut pas ou qui échappent à la conscience. « Esprit » et « raison » étant des termes équivalents chez Cassien : c'est donc l'être raisonnable qui est en cause, ce qui rompt avec une certaine version stoïcienne de la maladie pour laquelle la raison ne saurait produire du pathologique (Cicéron, Posidonius). Mais, dans tous les cas précise Cassien, cette débilité de l'âme et de son support organique, subséquente à celle du corps lui-même, ne saurait

remettre en question, la totalité de la personne psychologique, très précisément, une sorte de centre qui se situe en avant des fonctions psychiques elles-mêmes, où seul Dieu réside. Cassien dit à propos des énergumènes qu'ils peuvent être totalement inconscients lorsqu'ils délirent ou font n'importe quoi : cela ne les empêche nullement d'être conscients de leur inconscience par intermittence. Il y a donc quelque chose qui reste intact et c'est pourquoi l'on peut dire que le pathologique n'est pas tout l'homme psychologique.

De ce fait, la défaillance psychique n'est pas rédhitoire de l'action divine. La grâce reste présente en tout homme. En dégagant cette proposition de sa problématique théologique, son efficience psychologique, celle qui intéresse Cassien, est évidente : ne pas livrer le malade à un désespoir funeste d'une part, d'autre part promouvoir un processus de recentrage pour rétablir autant que possible une capacité de jugement. Après tout, une centralité en vaut bien une autre... C'est le message principal de *La Conférence VII*. Or, cette question théologique posait le problème pratique de l'accueil ou du refus des malades présentant des troubles du comportement, et la position de Cassien (*C. 7,29-30*), en avance sur le concile d'Orange de 441, contribua à légiférer favorablement.

Enfin l'homme n'est pas maître de la pathologie, à un double point de vue : il ne contrôle pas sa naissance et elle lui vient du dehors, c'est-à-dire de l'être ensemble. Dans le monachisme ancien, la causalité du pathologique est exogène, à l'instar de la tradition classique. La viciosité de l'air, le démon, et bien sûr les humeurs, interactives avec l'écologie, sont des processus extérieurs à l'homme. Tout cela est commun au fond médical et philosophique antique. Mais lorsqu'on regarde de près cette viciosité, dans les exposés des huit vices principaux par exemple, on s'aperçoit qu'elle renvoie, soit comme cause soit comme conséquence, aux rapports interindividuels et aux conditions d'existence. Il y aurait moins d'obsession du manger, voire de cleptomanie, si la nourriture était abondante ; il y aurait moins de polarisation érotique si la sexualité était autre chose qu'un moyen, parmi d'autres, de se distinguer, par son défaut ou son excès ; l'envie ferait moins de ravages s'il y avait un peu plus de justice sociale, etc. Il n'est pas jusqu'à l'acédie, anxiété et dégoût de la vie retranscrit en paresse, qui ne perdrait son aiguillon dans une société qui, tout en le valorisant comme accomplissement de soi, prive de travail ses membres : le « *à quoi bon* » désespéré ou rageur de l'acédieux ne résonne pas que dans le désert ou le cloître ; on l'entend aussi dans les sociétés industrielles et bourgeoises. Il faut bien réfléchir, lorsqu'on évoque la psychopathologie dans sa version monastique, à ses connexions psychosociales, plus précisément à la transposition psychique, morbide ou idéale, des réalités interhumaines. Cela vaut pour le monachisme ancien, mais également pour l'ensemble de la vie religieuse : François d'Assise, avant sa conversion, voulait être le « plus » brillant, le « plus » excellent ; après sa conversion, ce narcissisme s'est mué en un désir, non moins narcissique peut-être, d'être le *poverello*, le « plus » pauvre, le « plus » humble dans un milieu de capitalisme naissant... Alors, où et chez qui commence la pathologie et l'idéal ? Mais c'est là un autre débat.

Toutes ces conceptions monastiques du pathologique opèrent une critique certaine à l'intérieur de l'histoire de la pathologie. La question étant énorme, on ne fera que donner une orientation de réflexion. Des grecs à Jaspers, c'est par rapport à la raison qu'on a situé la morbidité psychique. C'est-à-dire qu'après avoir élaboré la notion de « facultés de l'âme » la raison devint la référence de la normalité. Ses noms furent différents : entendement ou *cogito* cartésiens, raison pure kantienne, intelligence bergsonienne (je passe sur les divisions classificatoires), en attendant de devenir le « rationnel » scientifique ou la raison d'État, le politique... Mais quel que fût le modèle, c'est par rapport à la raison, son intégrité interne et son fonctionnement, que s'est définie la maladie mentale et la folie en particulier : un malade, c'est quelqu'un qui « a perdu la raison », dit-on. Le monachisme ancien utilise ces cadres conceptuels, ceux de son temps, un peu scolairement, en attendant la scolastique. Mais il s'en distingue sensiblement, non seulement lorsqu'il affirme que la grâce s'accommode parfaitement d'un psychisme défaillant, ce qui est logique en pays chrétien, certes. Mais alors,

il faut mesurer l'induction culturelle d'une telle affirmation : exaltation du slogan de la « folie de la Croix » au Moyen Age, intégration sociale autant que mystique du fou, dans la littérature, optimisme anthropologique à la suite de Thomas où plus philosophique avec *l'Éloge de la folie* d'Érasme. Au XIX^e siècle, la volonté bourgeoise de bouleverser comme à son habitude les modes de productions et d'activités pratiques (et la pensée est une activité pratique qui ne doit pas échapper à la Raison Scientifique naissante pas plus qu'à la Raison d'État qu'elle sert), a entraîné un effacement physique de la vie monastique en suite à sa relégation au rang des conduites pathogènes par des aliénistes tels que Pinel et Brière de Boismont. Ce qui n'a pas empêché l'invigoration des éléments de la pathologie monastique à côté de ceux fournis par les passions stoïciennes. Un exemple : l'éthique capitaliste verra dans le paresseux acédieux, depuis l'enfant à l'handicapé et de l'imbécile au fou, la plus grande menace à la bonne marche des profits. D'où ces recommandations de Chambres de Commerce et de Directeurs des Hospices civils au ministre de l'intérieur de l'État révolutionnaire : « *Le gouvernement doit encouragement et protection aux manufactures. Il doit saisir tous les moyens qu'il peut avoir de leur procurer les bras nécessaires à l'entreprise. C'est donc l'intérêt des enfants ; on les prépare à des travaux qui dans un âge plus avancé pourront subvenir à leurs besoins, on les arrache à la paresse et l'oisiveté, on diminue les dépenses.* » De critique philosophique, la pathologie monastique s'est faite critique laïcisée de l'ordre économique. À vrai dire, cela a commencé dès Grégoire le Grand, avec l'acédie devenue envie et l'orgueil comme hypertrophie sociale du moi. Mais la conception d'un sujet psychologique irréductible à sa pathologie et donc soustrait au critère de la raison jacobine devra attendre Hegel pour recevoir une formulation datée dans l'histoire de la psychopathologie. Elle sera enseignée par Derrida (« *Le cogito vaut même si je suis fou* » répond-il à *l'Histoire de la Folie* de Foucault) ainsi que par Ey (« *La folie n'est pas la raison* » répond-il au même) et se vérifie encore de nos jours dans l'école de Marseille (Tatossian et Giudicelli).

Quant à Lacan, voila comment il règle (pour lui) la question : « *Soit un sujet qui est l'objet d'un écho de la pensée... Pour que ce retard soit enregistré, il faut bien qu'il y ait un point privilégié d'où ce repérage puisse être fait, d'où le sujet note la discordance éventuelle entre un système et un autre... Qu'est-ce ce point privilégié, si ce n'est l'âme?... C'est ce qu'on appelle d'habitude la fonction de synthèse, le propre d'une synthèse étant d'avoir quelque part son point de convergence - même idéal, ce point existe. Donc que nous nous fassions organogénétistes ou psychogénétistes, nous serons toujours forcés de supposer quelque part une entité unifiante. [...] N'y a-t-il pas moyen de s'arrêter sur le phénomène de la parole en tant que tel ? A simplement le considérer, ne voyons-nous pas se dégager une structure première, essentielle et évidente, qui nous permet de faire des distinctions qui ne sont pas mythiques, c'est-à-dire qui ne supposent pas le sujet quelque part ?* » (*Séminaire Livre III, les Psychoses*). Est-on si éloigné de Cassien lorsqu'il écrit que dans le psychisme de l'énergumène le plus furieux, il y a ce qui n'appartiendra jamais à la maladie, au diable, démons et consort, mais à Dieu seul, cet autre de l'autre, indifférencié dans le trouble psychotique ? Pour finir, donnons raison à Lacan sur le phénomène de la parole. Il y a quelques années, une équipe pluridisciplinaire de scientifiques s'est livrée à l'expérience suivante : On a prélevé une vingtaine d'enfants dans une population de jeunes latino-américains et roumains. Les premiers provenaient d'enfants des rues, livrés à eux-mêmes et à l'emprise de la mafia et présentant des troubles du langage, certains aphasiques. Les seconds, placés en asile pour cause de débilité mentale, étaient issus de mères porteuses inconnues. Un scanner cérébral (IRMF) faisait apparaître chez tous sans exception, une atrophie temporale, responsable de leur débilité selon les autorités sanitaires. Chacun de ces enfants fut placé près de deux ans dans des « familles de parole », sorte de cadres provisoires et non d'adoption, composé d'hommes, de femmes et d'autres enfants « normaux » avec pour règle de vie la parole simplement. Après ces deux années, l'imagerie cérébrale de ces enfants débiles était modifiée : l'atrophie avait disparu ainsi que leurs

troubles. Jusque dans nos synapses nous provenons des autres, pour le meilleur ou le pire. En d'autres termes, le pathologique extériorise, dans des formes toujours idiosyncrasiques certes, le rapport conflictuel des individualités relativement aux conditions réelles et historiques de leur existence. Cette conception relativise sérieusement la phraséologie idéaliste, platonicienne si l'on veut, des « fonctions psychiques », d'une part. D'autre part, elle implique une certaine vision anthropologique de l'hominisation. L'esprit, écrit Cassien, (*C.1,18*) est un outil, une meule de moulin (*molarum comparatur*), par lequel on produit des pensées différentes selon la nature des semences qu'on utilise. Et c'est en terme de « travail » qu'il conçoit toute l'activité spirituelle par laquelle le moine transforme et réalise et son humanité et « Dieu tout en tous » (*Cf. C. 7,6*). D'où le drame humain que résumant les deux versants de la pathologie monastique : le repli paresseux sur une ipséité, jouissive ou pathétique (celle-ci dans celle-là parfois) qui décline la transformation du monde ; l'élévation orgueilleuse ou vaniteuse qui projette hors du sens et de la commune humanité.

Angelo Gianfrancesco