

Pourquoi les grandes folies psychiatriques ont-elles pris un tour théologico-politique à l'époque moderne ?
Une hypothèse à partir de *La Place de Dieu*.

Pierre-Henri Castel

Je me propose (de façon extrêmement hypothétique, j'y insiste) d'apporter un prolongement disons éliasien à la réflexion de Bruno Karsenti sur la modernité théologico-politique. Mais pour cela, à titre de préliminaire, il importe de rappeler ce que *La Place de Dieu* apporte à la description (conduite en termes de philosophie des sciences sociales) de la structuration politique des États-nations modernes. Son analyse met en valeur deux points saillants. Le premier, c'est que la justice sociale, avec son marqueur conceptuel qui est la notion d'équité, a pris fonctionnellement la relève de la communauté de foi des sociétés pré-modernes ou non-modernes, aboutissant à ce que l'on pourrait appeler à la suite de Durkheim, notre « religion de la personne ». Le second, c'est que si toute société est religieuse et n'a pas à ne pas l'être, l'État moderne, lui doit être laïque. En d'autres termes, il ne doit surtout pas promouvoir une idée du salut.

Les arguments qui viennent à l'appui de ces deux points sont pour l'essentiel durkheimiens, d'où un léger déplacement dans mon approche, puisque, à la dimension *sociogénétique* (explicitement revendiquée dans le sillage d'Elias par Bruno Karsenti), je vais me demander quelle dimension *psychogénétique* répond.

Une précision s'impose. Dans le sens que je vais donner à ce dernier terme, il ne s'agit pas du tout de dire que les gens « changent d'idée » sur la religion et la société avec le changement social, ce qui serait convoquer un concept faible d'idéologie et, surtout, s'imaginer une conscience-miroir éternelle, qui ne serait jamais altérée en tant que dispositif psychique par lesdits changements. Non, le sens de psychogénétique privilégié dans ce qui suit touche à la structuration mentale intime des individus, à leur « appareil psychique » — idée freudienne que j'entends en réalité comme un *appareillage* psychique de chacun à autrui et aux idéaux collectifs. Cette perspective est d'ailleurs largement ouverte par les pages précieuses de *La Place de Dieu* sur l'idéal du moi chez Freud et l'idéal du nous chez Elias. On notera alors que cette conception psychogénétique forte résonne avec une thèse fameuse de Durkheim, comme quoi la religion serait un délire, mais « bien fondé » : bien fondé non pas en tant qu'il se réfère à la réalité sensible, mais quand on le rapporte à la société appréhendée dans ses principes originaires.

Or mon hypothèse est qu'on pourrait peut-être faire quelque chose de cette référence fameuse, mais tout de même assez anecdotique, au « délire » — et même quelque chose qui intéresse spécifiquement la psychiatrie, et de ce que la psychiatrie a toujours de politique, car de normatif dans certaines situations-limites. En effet, dans le séminaire de psychanalyse et de philosophie et de psychanalyse que j'anime au Lier-FYT, je soutiens que la manière correcte d'aborder la psychose à l'époque moderne est, justement, de l'appréhender en termes théologico-politiques. Apparemment ébouriffante, à en juger aux premières réactions de l'auditoire, cette idée mobilise cependant plusieurs intuitions banales. Il est de notoriété publique que le fou paradigmatique de la psychiatrie et de la psychanalyse, le président Schreber, n'avait publié ses *Mémoires* que pour obtenir le droit de pratiquer une religion privée, religion qui se trouvait être un système du monde et de refondation non seulement de la société, mais de l'humanité en général. On pourrait aussi rappeler les études de Boltanski, qui ont renouvelé la notion de paranoïa en l'articulant à la quête de justice comme « mission personnelle » teinté d'absolu dans nos fonctionnements sociaux contemporains. Bref, nous tournions donc autour du théologico-politique, mais *La Place de Dieu* permet, semble-t-il, de systématiser ces intuitions et d'en faire un véritable instrument analytique d'une dimension méconnue de la psychogenèse qui double la sociogenèse de nos sociétés modernes.

On ne sera donc pas surpris d'apprendre que Pinel et Royer-Collard furent confrontés lors de la *Restauration*, mot-clé de mon argument, à des formes de folie à la fois inédites et extrêmement problématiques. Le premier de ces fous extraordinaires est le haricotier Martin, paysan aisé de la campagne proche de Chartres, auquel l'archange Gabriel enjoint de communiquer un certain message mystérieux au roi Louis XVIII. Extraordinaire, en effet, car, à ma connaissance, avec Jeanne d'Arc, c'est le seul et unique « visionnaire » à avoir eu effectivement accès au roi, auquel il aurait fait certaines révélations sur la nature de laquelle plane une certaine obscurité, mais qui touchait à la filiation royale. Il est avéré, en tout état de cause, que le roi en

fut ému, et qu'il aurait témoigné à ses familiers que Martin lui avait dit des choses qui n'étaient connues « que de lui et de Dieu ». Jacques Nassif et Philippe Boutry ont consacré à l'affaire un livre fascinant, *Martin L'archange* (Gallimard 1985). Le second de ces délirants incroyables est Berbiguier, qui sous le nom de Berbiguier de Terre-Neuve du Thym brille toujours au firmament des fous littéraires, pour ses *Farfadets, ou tous les démons ne sont pas de l'autre monde* (Jérôme Milon, 1990). Nous n'avons, hélas, pas le rapport de Pinel sur Berbiguier, car il l'a aussi examiné, mais Stéphane Baciocchi a proposé d'explorer les archives en Avignon et à Carpentras et nous le dénichera peut-être. *Les Farfadets* de Berbiguier offrent le tableau d'un délire extraordinairement étendu, qui a duré des décennies, et qui est aussi bien un témoignage unique de la vie quotidienne à la fin de l'Empire et sous la Restauration, dans le pari mystérieux de Vidocq et du jeune Balzac, qu'un texte fondateur de la psychopathologie, puisque Henri Ey, dans son *Traité des hallucinations*, en fait le paradigme même de l'halluciné au sens contemporain du concept.

L'un et l'autre ne posent qu'une seule et même question : peut-on revenir au monde d'avant ? Plus précisément, peut-on *restaurer* ce monde qui a été *révolutionné* ? En un mot, leurs délires ne sont pas des délires *de la Restauration*, ce sont des délires *de restauration* et, à ce titre ils ont une qualité spécifique, par-delà leurs différences cliniques. Ils témoignent du genre de tension que subit la personne, dans son appareil psychique même, lors d'une transition historique majeure de la modernité. Et je dis bien d'une *personne*, car c'est un délire de restauration conduit par un individu conscient de son individualité, lequel assume une « mission ». Or cette mission, terme consacré dans le jargon de la psychiatrie classique, n'est pas simplement à comprendre à partir de sa « signification personnelle », c'est-à-dire de sa puissance d'interpellation intime (*tua res agitur*, ne cesse de penser le paranoïaque). Cette mission est une mission *de salut*, et comme on va le voir, pas simplement du salut social, mais de *l'ordre socio-cosmique*, autrement dit de la nature « création » où s'inscrivait la société « d'avant », ce monde que la Révolution puis l'Empire ont englouti. Ainsi Martin et Berbiguier interpellent-ils le politique en crise, lequel n'arrive pas à « restaurer » l'ordre sociocosmique, en lui apportant par le truchement de leurs « visions » une explication ultime du Mal, c'est-à-dire du désordre universel. Ils entendent ainsi fournir aux autorités politiques *et au public* les moyens d'y remédier. Le « fol » du Moyen Âge ne prenait certainement pas le public à partie, encore moins agissait-il sur le fondement de la conscience aiguë de sa responsabilité personnelle face à l'injustice et au désordre universel.

J'ai évoqué plus haut l'entrevue tout à fait incroyable du haricotier Martin avec le roi Louis XVIII aux Tuileries, permettez-moi de citer la dédicace des *Farfadets* de Berbiguier.

« À tous les empereurs, rois, princes, souverains, des quatre parties du monde,

Sires,

Pères des peuples, qui représentez sur la terre le Dieu de paix et de consolation, qui est dans le ciel, réunissez vos efforts aux miens pour détruire l'influence des démons, sorciers et farfadets, qui désolent les malheureux habitants de vos Etats. Vous voyez à vos pieds le plus infortuné des hommes ; les tourments auquel je suis en lutte depuis plus de vingt-trois ans sont les plus beaux titres que je puisse avoir à un de vos regards paternels.

Ah ! Il y a déjà longtemps que les persécutions diaboliques des farfadets auraient eu un terme sur la terre, si quelqu'un de vos sujets avait eu le courage de vous les dévoiler. C'est pour les démasquer que je vous dédie mon ouvrage ; vous ne serez pas insensibles à mes tourments, vous les ferez cesser dès qu'ils vous seront connus.

J'ai l'honneur d'être, etc. »

Or *La Place de Dieu*, en distinguant deux acceptions du théologico-politique, fournit, je crois, un instrument remarquable pour élucider certains aspects du drame auxquelles furent confrontés Martin et Berbiguier.

Il y a d'abord une signification, disons anthropologique du théologico-politique, au sens de Durkheim et d'Ortigue: pas de société, y compris les sociétés dites sécularisées ou laïques, sans religion, c'est-à-dire au moins sans espace du sens articulé par la présence d'interdits et de dispositifs d'idéalisation collective, ou de tabous et de totems, sans objets à la fois saints et maudits, les *savra*, et sans vectorisation du sens du monde,

ce que la religion romaine dans ses pratiques divinatoires qualifiait d'*auguria*. Pas de société, en effet, sans une loi des lois, sans un principe légitimant fixant en amont de tout la signification de la signification. Pour aller vite, il est facile d'identifier dans l'Ancien régime un système de proportionnalité ontologique qui exprime certaines composantes-clés de cette loi. Le roi est à ses sujet ce que Dieu est à ses créatures, et ce que le père est à ses enfants. Dans cet espace de sens, « la » religion catholique n'est pas « une » religion ; c'est une *forme de vie*, et moins une règle que l'on suit (parmi d'autres) que le *fond d'évidence* à la fois sociales et naturelles qui soutient de toutes parts toute règle instituée comme instituable. Or le drame de Martin, très directement, et celui de Berbiguier de façon moins évidente et pourtant tout aussi décisive dans l'approche que je suggère, c'est que la Restauration est la période de l'histoire moderne où la religion catholique a changé de nature (définitivement de notre point de vue, mais évidemment pas pour ceux qui vivaient en ces temps agités). Nous la qualifierons plutôt, rétrospectivement, d'idéologie, puisqu'elle s'était transformée en un système ouvertement politique de croyances dont la finalité était d'autoriser le pouvoir monarchique. La première phase de la Restauration nous montre en effet la lutte acharnée des ultracistes pour le pouvoir, et leur ambition de « restaurer » la royauté en France non plus sur le patron détesté de l'Etat absolutiste de Louis XIV, mais sous la forme idéalisée du règne d'Henri IV. Avec cette différence que la monarchie est devenue *de facto* constitutionnelle, et qu'elle est encadrée par une Charte, et donc qu'il est impossible de ne pas s'apercevoir qu'un *contrat* unit désormais le roi au peuple.

C'est dans ce contexte que Martin, ainsi que l'a découvert Boutry, s'est trouvé instrumentalisé par une société secrète ultraciste, les chevaliers de la foi, et construit par la propagande royaliste comme un quasi-prophète — dans l'espoir, semble-t-il, que Louis XVIII se fasse sacrer à Reims, comme le stipulait d'ailleurs la Charte. C'est parce que la religion catholique, entendue comme justification ultime du monarchisme intégral, est désormais l'idéologie des ennemis jurés des héritiers de la révolution, c'est-à-dire des libéraux et des bonapartistes (pour ne rien dire de la gauche républicaine et des carbonari), que sa syntaxe, si j'ose dire, a beau demeurer identique formellement, sa sémantique est entièrement changée. Ce que les conspirateurs qui tiraient les ficelles derrière le délire providentiel de Martin espéraient, c'est au fond qu'on restaure l'évidence « naturelle » du monde « d'avant ». Martin ayant joué son rôle, et plus ou moins délaissé par ces protecteurs de l'ombre, finira soutien d'un des innombrable faux Louis XVII, Naundorff, après avoir tenté une dernière fois d'approcher Charles X, obsédé par le rétablissement de la véritable filiation royale.

C'est pourquoi Pinel et Royer-Collard furent bien ennuyés. Dans leur rapport à Elie Decazes, le préfet de police et favori du roi, et tous deux avertis de l'entrevue avec ce dernier, il ne leur est guère possible de qualifier ouvertement de « délire » les inspirations de l'archange Gabriel. Martin, expliquent-ils, donc ne délire pas, car son propos ne fait que répéter les vérités les plus reconnues et les plus sages de la religion. Souffre-t-il alors de manie ? Il le faut bien, car il ne fait aucun doute pour Pinel et Royer-Collard que l'homme est fou. Mais il n'est ni excité, ni, comme nous dirions aujourd'hui, mégalomane. Ce calme intérieur, cette certitude invincible, les font alors qualifier sa manie d'« intermittente ». Quant à l'archange, les deux aliénistes en parlent comme d'une « hallucination des sens » — terme trompeur, car « hallucination », semble-t-il, correspond plutôt au terme plus neutre de « vision », autrement dit sans toute la connexion intime de l'hallucination au délire, ce qui est le sens auquel on entend le mot d'hallucination aujourd'hui. En tout cela, se manifeste la présence en creux de ce que l'on appellera ultérieurement « paranoïa », mais sans que les conditions à la fois sociales et psychologiques particulières qui permettraient d'indexer rigoureusement ce terme soient ici présentes.

Ce qui nous fournit une transition avec Berbiguier. Car c'est lui, au contraire, que Henri Ey a pris pour exemple paradigmatique de la connexion intrinsèque du délire et de l'hallucination (au sens toujours actuel du concept).

Mais si Martin nous transportait vers les hauts sommets de l'« ordre naturel » idéalisé de l'Ancien régime, Berbiguier, par contraste, nous rapproche de ses racines, et tout particulièrement de ses racines dans le quotidien, le corps et les traditions populaires. Il est le témoin du basculement du monde d'avant la Révolution, et du bouleversement socio-cosmique total qu'elle a initié pour une foule de gens. Berbiguier vient des anciens Etats du pape annexés par Bonaparte, et d'une famille catholique très traditionnelle, mais il a aussi baigné dans un ensemble de croyances déjà à l'époque en voie de folklorisation. Sous la langue

policée du petit bourgeois demi-instruit monté à Paris pour une affaire de procès en héritage qui accélérera sa descente dans la folie, pointe un monde encore tout bruisant d'analogies cachées — même si elles sont déjà intellectuellement médiées par les Lumières « sombres », le mesmérisme tardif, Court de Gébelin, etc.

L'ampleur socio-cosmique de son délire est sensible à un détail qui m'a longtemps arrêté. *Les Farfadets* sont remplis de considérations étranges sur les phénomènes célestes, dont certaines manifestations lumineuses portent d'ailleurs le nom de « farfadets » : les météores causant les pluies incessantes, les mauvaises récoltes. J'ai ainsi découvert que Berbiguier délirait sur les effets bien attestés de la colossale éruption du Tambora, en Indonésie, en 1815, qui a produit sur l'ensemble de la planète l'équivalent d'un hiver nucléaire tel qu'on a parlé en Europe ainsi qu'en Amérique du Nord d'« années sans été » : le renchérissement des denrées a provoqué de violents troubles et des dizaines, voire des centaines de milliers de gens sont morts de faim. L'atmosphère du monde en fut tout altérée, au point qu'aujourd'hui les couchers de soleil de Turner datés de ces années maudites sont tenus pour des indicateurs fiables des modifications de la luminosité due aux particules en suspension à la suite de ce désastre !

Je m'arrêterai sur ce point en indiquant quelques grandes lignes de l'interprétation que j'ai donné des *Farfadets* de Berbiguier. Il est bien distinct, à cet égard, du paranoïaque de référence, Schreber. En effet l'effondrement de la totalité socio-cosmique traditionnelle nous permet de situer son moi comme une *partie du monde*, résonnant avec le reste de ses parties par analogie et par sympathie. D'ailleurs, son délire est traversé de notations qui renvoient à la sorcellerie, avec, par exemple, des techniques magiques typiques de retournement de l'action démoniaque des farfadets, lesquels sont des « piqueurs », et qu'il faut donc piquer. Mais il est vrai que les farfadets ont *aussi* des traits éminemment modernes. Ils sont organisés comme un Etat parallèle (on n'ose dire un « Etat profond ») d'entités démoniaques : ils ont des bureaux, des assemblées générale, une correspondance officielle, et ils « transfèrent » le malheureux Berbiguier de leur succursale de Carpentras à celle de Paris, ils ont enfin infiltré la justice et l'administration au point que Pinel, qui a décrété Berbiguier fou (ce qui prouve qu'il n'est qu'un farfadet), est un de leurs principaux ministres.

Aussi ce délire social parce qu'il est *d'abord* cosmique est-il extraordinairement riche en hallucinations sensorielles. Mais je tirerai à ce sujet les suggestions de Bruno Karsenti à partir d'Ortigues dans une direction un peu différente, peut-être trop audacieuse. Ce qu'il y a de formidablement systématique chez Berbiguier, c'est qu'il nous décrit en détail l'irruption des *sacra* sous une forme négativée, dans les failles et les fractures du monde en train de s'effondrer. Sous forme négativée, car les farfadets, cette pièce maîtresse du folklore provençal, où on les tient pour des lutins de la lavande, sont habituellement de bons génies domestiques, de quasi-enfants joueurs et parfois farceurs, mais qu'on apaise d'une sucrerie ou d'un bol de lait. Les voilà métamorphosés en entités sataniques, dont la *topologie* est remarquable en ceci qu'elle fait feu de tous les « entre-deux », soit de tous les interstices où le monde sensible est à la fois continu et discontinu. Ils surgissent des crevasses dans les murs, dans les conduits de cheminées, ni dedans ni dehors : plus bizarre et plus persécutant, ils se fauillent entre chemise et manteau, entre drap et couette, dans les plis, les replis et les orifices corporels, surtout s'ils sont honteux, etc., insaisissables, ou fugitivement palpables, mais invisibles toujours. Ils sont aussi « entre » le mot et l'image, voire « entre » la chose et son image, défiant la pensée comme la description. Mais ils sont aussi la frange, le nimbe de « surnaturel » qui flotte autour des êtres ordinaires, et dont Berbiguier trouve encore des voisins, des connaissances peu intimidées par le nouvel esprit fort que les Lumières ont banalisé, et qui s'accordent avec lui sur leur possibilité bien concrète ; L'anthropologue les reconnaît : ce sont ces entités qui font que si « tout tient à tout », c'est parce qu'il y a partout des médiateurs secrets, et donc des créatures dangereuses de « l'entre-deux ». Mais la médiation universelle, nous rapporte Berbiguier, s'est inversée en dé-médiation insensée, fracassant la signification du monde jusqu'à le métamorphoser en un vaste cauchemar. Remarquez aussi que les *sacra* marquent moins des « interdits », pour reprendre la terminologie durkheimienne de Bruno Karsenti, que des *impossibles* : les *sacra* du délire pullulent en lieu et place de *ce qui ne peut pas être*, mais qui existe *quand même* et qui existe donc horriblement, et cause un effroi *sans nom*. On n'a pas donc affaire à une problématique classique de la souillure, souillure que la religion traditionnelle répare, mais à quelque chose de beaucoup plus grave qui remet en cause les fondements ultimes du monde.

Je le redis, en conclusion, Berbiguier et Martin sont en leur temps des fous inédits. Et la distinction entre un théologico-politique, disons anthropologique et universel, et un théologico-politique inséré dans le conflit des idéologies (celui des justifications religieuses de l'autorité politique) permet, dans la conjecture particulière de la Restauration, de conforter plusieurs analyses de *La Place de Dieu*. En effet, si Berbiguier et Martin nous présentent des « délires de restauration », c'est parce que *la* religion n'est plus communément reçue comme « foi commune » ni garantie immanente de l'harmonie sociocosmique. Mais c'est *une* religion dans le conflit des idéologies, mise au service de ce que nous appellerons bientôt le « conservatisme réactionnaire ». D'où ma conjecture : l'appareil psychique des individus socialisés dans une pareille crise y a été soumis à des tensions inédites, dont certaines, je l'énonce encore sous forme d'hypothèse, constitueraient *une* source de ce que la modernité plus tardive, notamment avec Schreber, appellera « paranoïa » — et qui prend toujours forme théologico-politique. Car on voit déjà s'esquisser chez Berbiguier, mais surtout chez Martin, une revendication de justice portée par un individu conscient de son individualité qui se sent une mission de salut, et qui interpelle à ce titre, autrement dit *en personne*, l'autorité suprême. Toutefois, j'aimerais aussi distinguer Martin et Berbiguier de deux figures que nous présentent Hegel et Kleist. S'appuyant sur le Karl des *Brigands* de Schiller, Hegel, dans « La loi du cœur », un chapitre fameux de la *Phénoménologie de l'esprit*, préfigure en 1807 certainement certains aspects de la personnalité paranoïaque. Un an après, en 1808, dans *Michael Kohlaas*, Kleist montre jusqu'à quel point le sens subjectif de l'injustice subie peut ravager le corps social. Or chez Hegel comme chez Kleist, nous observons une dynamique individualiste, certes, mais essentiellement intrasubjective de la revendication de justice. Martin et Berbiguier, eux, sont les enfants de la crise de leur temps, et leurs délires, avec ce qu'il a (dans le cas de Martin) pu susciter de passions politiques, sont de part en part des faits *sociaux* avant que d'être individuels et intrapsychiques.

J'ai mentionné tout à l'heure que ces hypothèses sur la genèse de la psychose moderne étaient formulées dans un séminaire de psychanalyse et de philosophie de la psychanalyse. Je ne voudrais pas qu'on perde de vue l'incidence pratique des considérations érudites je viens de faire. J'en ai tiré la suggestion suivante, qu'il importait, devant tout grand délirant, d'extraire et surtout de *reconnaître* la question qu'il pose, question anthropologique toujours très juste et profonde, et à quoi son délire est une « réponse » (et je rappelle ici l'acception durkheimienne avec laquelle l'entre en débat : ce délire n'est au fond que la marque de *l'excès* de la présence occultée du social à l'intérieur de l'individu). C'est même sous ce rapport qu'on peut établir une sorte de parallèle entre les délirants modernes et les « prophètes de malheur » de la tradition juive, dont Bruno Karsenti rappelle l'importance pour Weber. Ces prophètes invoquaient *l'avenir* pour critiquer les injustices du présent. Nos délirants, quant à eux, dans la forme elle aussi théologico-politique de leurs vaticinations, témoignent du Mal à l'œuvre au présent. Mais c'est à cause de la contingence, et souvent aussi de la déchéance des fondements *originels* du sens du monde. Car qu'est-ce qui fait la signification de la signification ? D'où vient l'autorité de l'autorité ? Qui garantit que le bien n'est pas le mal et que la vérité ne ment pas ? En effet, si les délirants sont bien des humains *avec nous*, c'est parce que nous pouvons remonter *avec eux* à ces questions comme intrinsèquement légitimes. C'est tout le sens de l'entretien psychiatrique, voire du traitement par la parole des grandes psychoses qui, sans cette boussole, dégénère en consolation impuissante ou en manipulation comportementale. J'ajouterais qu'il est aussi de la plus haute importance de *protéger leur question*, une fois entendue en ces termes sociologiques (*i.e.* ceux d'une sociologie de la religion de la personne), des réponses idéologiques aisément disponibles, des « raisons religieuses » dans leur très dangereuse prétention au salut universel, voire du pire prêt-à-penser « culturel ». Il y a là une indication pour les soins dont — au nom d'une conception accomplie et donc *personnalisée* de la justice sociale — nous leur sommes redevables, en sorte que leurs réponses ne deviennent pas le malheur de leurs questions.