



Collège doctoral-Université de Strasbourg

Département d'Histoire des sciences de la Vie et de la Santé

Sociétés, acteurs, gouvernement en Europe (SAGE) - UMR 7363

THÈSE DE DOCTORAT

En Vue de l'Obtention du Titre de Docteur en :

Histoire des sciences et des techniques

Les maladies mentales dans l'œuvre en prose de Sénèque : recension et réception

Hajer Bouharb

Soutenue le 08 Novembre 2022, devant le jury composé de :

Mme. Béatrice Vaxelaire Sock	Professeur	Université de Strasbourg	Président
M. Christian Bonah	Professeur	Université de Strasbourg	Directeur de thèse
M. Yves Lehmann	Professeur émérite	Université de Strasbourg	Codirecteur
Mme. Hédia Khadhar	Professeur émérite	Université de Tunis	Rapporteur
Mme. Yasmina Benferhat	M. de conférences	Université de Lorraine	Rapporteur
M. Julien Devinant	M. de conférences	Université de Lille	Membre

Remerciements

La réalisation de cette thèse n'aurait pas été possible sans le concours de plusieurs personnes à qui je voudrais exprimer ma profonde gratitude.

Je tiens, tout d'abord, à remercier vivement mes directeurs de thèse, M. Christian Bonah, et M. Yves Lehmann pour la confiance qu'ils m'ont accordée en acceptant de m'encadrer, pour leur disponibilité, pour leur patience et pour leurs conseils judicieux qui m'ont permis de mûrir ma réflexion. J'ai été extrêmement sensible à leurs qualités humaines de compréhension, de bienveillance et d'écoute tout au long de l'élaboration de ce travail de recherche.

Mes remerciements vont également à tous mes amis-es, à mes collègues et à la directrice de mon établissement scolaire pour leurs encouragements.

Toute ma gratitude pour M. Sofien Benhadj Hassine pour la mise en forme.

Soutenue le 08 Novembre 2022, devant le jury composé de :

Mme. Béatrice Vaxelaire Sock	Professeur	Université de Strasbourg	Président
M. Christian Bonah	Professeur	Université de Strasbourg	Directeur de thèse
M. Yves Lehmann	Professeur émérite	Université de Strasbourg	Codirecteur
Mme. Hédia Khadhar	Professeur émérite	Université de Tunis	Rapporteur
Mme. Yasmina Benferhat	M. de conférences	Université de Lorraine	Rapporteur
M. Julien Devinant	M. de conférences	Université de Lille	Membre

Dédicace

À mon père, à ma mère, à mon frère pour leur soutien inconditionnel

*Vous étiez toujours à mes côtés pour me soutenir dans les moments difficiles.
Votre dévouement et votre générosité m'ont appris à vivre plus sereinement, à
persévérer et à ne jamais laisser tomber ce que j'entreprends.*

Table des matières

Introduction	0
Introduction. Antiquité et modernité d'une problématique.....	15
Les enjeux de la méthodologie sénéquienne	16
Première partie	18
Mise en perspective des rapports entre la tradition médico-philosophique ancienne et sa réception aux temps modernes	18
1. Echos du débat antique sur les maladies mentales dans la philosophie moderne	20
2. La tradition médico-philosophique moderne et les débuts de la psychiatrie	22
3 Genèse de la psychiatrie moderne	27
Deuxième partie	45
Analyse du corpus sénéquien de référence	45
1. Le cas emblématique du <i>De ira</i>	45
2. La santé de l'âme dans les <i>Lettres à Lucilius</i>	84
Troisième partie	174
Prolongements contemporains des idées antiques sur les pathologies mentales	174
1. Le cas emblématique d'Alexis Carrel	174
2. La réception de la théorie sénéquienne par le médecin naturiste Paul Carton.....	178
Conclusion	221
Orientation bibliographique	224

Introduction

Nous entendons examiner dans notre enquête doctorale- *Les maladies mentales dans l'œuvre en prose de Sénèque : recension est réception*-un objet de recherche intrinsèquement problématique et sujet à controverses. La particularité de ce projet de recherche réside dans son rapport aux domaines de l'intériorité et de l'individualité qui ne peuvent être définis par des normes spécifiques. Les domaines scientifiques, en particulier la médecine, reconnaissent leurs propres limites concernant la compréhension de la maladie mentale, partant de ses attaches morales. Selon les philosophes et les moralistes, le regard médical s'impose compte tenu du facteur biologique et de l'interdépendance entre le corps et l'esprit. L'histoire de la psychopathologie se caractérise par la multiplicité des points de vue, notamment celui médico-philosophique, ce qui s'avère indispensable à l'approche de la maladie mentale. « Folie », « maladie de l'âme », « maladie mentale », « aliénation mentale », la variété des termes qui qualifient cette maladie spécifique, et l'hésitation sur l'emploi d'un terme plutôt qu'un autre dénote l'incompréhension et la difficulté que les penseurs anciens et modernes rencontrent pour définir la maladie mentale et cerner son fonctionnement. Étudiée selon des paradigmes différents, la maladie psychique rend compte d'une véritable crise épistémologique qui se manifeste dans l'entremêlement des registres et dans la différence dans l'ordre du savoir, ce qui a donné lieu durant des siècles à des débats stériles et à des conflits inutiles. De ce fait, la curabilité du malade mental- souci majeur et préoccupation principale- est passée désormais au second plan, l'idée prédominante qui s'est enracinée progressivement étant la non curabilité de la maladie psychique. Maladie ou bien perversion morale, maladie ou précarité individuelle, le flou sur sa nature et sur sa genèse a donné lieu à un va-et-vient entre la reconnaissance de la morbidité d'une part, et le jugement moral sur le malade psychique de l'autre. Il en résulte une méconnaissance du traitement à adopter, et un choix d'exclusion de ces êtres condamnés au retrait. Un phénomène qui ne cesse de s'amplifier, tant il est vrai que la maladie mentale constitue un véritable problème, chargé de nombreux enjeux sociaux, politiques, civiques et humanitaires, et dont les répercussions dépassent le cadre strictement individuel et menacent la paix collective et le vivre-ensemble.

En tout état de cause, il convenait d'étudier dans un premier temps, les maladies mentales chez Sénèque à la lumière de l'histoire de la psychopathologie qui se caractérise par un regroupement des points de vue médical et philosophique au sein d'une seule et même tradition : la tradition médico-philosophique. Cette tradition érudite autour de la question de

la folie s'est constituée depuis l'Antiquité gréco-romaine jusqu'au début du XX^e siècle et a réuni les médecins et les philosophes autour des mêmes débats et des mêmes préoccupations. L'ambivalence intrinsèque de la maladie mentale, aux frontières du corps et de l'esprit, a permis le partage de son domaine spécifique entre la philosophie et la médecine. Il ne s'agit pas d'une histoire événementielle ; il est plutôt question d'une histoire des idées marquée par une forme de linéarité et de retour aux mêmes questionnements et aux mêmes problématiques aussi bien durant l'Antiquité que dans la modernité en dépit du décalage temporel. Le seul événement marquant se trouve être l'avènement de la psychiatrie, nouvelle branche médicale créée vers la fin du XVIII^e siècle par le médecin aliéniste Philippe Pinel (1745-1826) et diffusée par son disciple Esquirol (1772-1840). Il est question selon les spécialistes¹ de cette période d'une rupture épistémologique qui consiste dans l'annexion de la maladie mentale, jusqu'alors objet de recherche philosophique, à la médecine. Georges Lanteri-Laura² explique que l'acte de Pinel ne s'accompagne pas d'une rupture dans l'ordre du savoir et d'une création d'un « savoir psychiatrique ». Il souligne la véritable crise de connaissance que connaît la psychiatrie depuis sa genèse jusqu'à l'époque contemporaine³. Le psychiatre français contemporain nous fait part de son expertise médicale ; il explique que les nosographies sont en décalage avec les maladies dont souffrent la plupart des patients. Le plus souvent, les psychiatres sont obligés pour émettre un diagnostic de s'écarter de la nosographie officielle pour cerner une maladie. Le problème de la délimitation des maladies psychiques et le manque de connaissance y afférent est l'un des problèmes que soulèvent les médecins et les philosophes anciens et modernes. Mis à part la création de la psychiatrie⁴, parmi les événements marquants de l'histoire de la psychopathologie, on mentionne la spécification entre les maladies physiques et psychiques, rendue possible à travers la reconnaissance de la dualité du corps et de l'esprit grâce aux stoïciens, ainsi que le conflit entre les médecins et les philosophes sur le champ disciplinaire de référence de la maladie psychique. À travers l'étude des thèses médico-philosophiques au sujet de la folie, on saisit une évolution au niveau de la conception de la maladie mentale et du malade psychique en particulier. Cette évolution progressive se confirme chez les stoïciens à travers la théorie des passions humaines qui situe l'origine et la nature de la folie dans la passion. Dès lors, une rupture se marque nettement avec la conception d'une folie furieuse et totale telle qu'elle

¹G. SWAIN, *Le sujet de la folie : naissance de la psychiatrie*, Calmann-Lévy, Paris, 1997

² Georges Lanteri-Laura (1930-2004) est un psychiatre français qui publie des articles dans la revue *Évolution psychiatrique* sur l'épistémologie psychiatrique.

³G. LANTÉRI-LAURA, *Psychiatrie et connaissance*, Sciences en situation, Paris, 1991

⁴Ph. PINEL, *L'aliénation mentale ou la manie : traité médico-philosophique*, L'Harmattan, Paris, 2006

s'exprime chez les anciens. La première génération des psychiatres, Philippe Pinel et son disciple Esquirol, se sont mobilisés pour mettre en œuvre un nouveau paradigme de la folie et un nouveau statut du fou : l'aliénation mentale. Ce nouveau paradigme est inspiré par les travaux des philosophes allemands Hegel et Shelling qui estiment que la folie n'est pas une perte abstraite de la raison, mais plutôt une contradiction au sein de la raison présente. L'aliéné est celui qui conserve ses facultés intellectuelles et une présence à soi-même. De nouveau, s'opère une rupture avec la vision classique du fou aveuglé par sa déraison qui est réapparue durant l'époque médiévale. Dans son ouvrage *La pratique de l'esprit humain*, Gladys Swain voit dans le paradigme de « l'aliénation mentale » « une nouvelle entente de la folie¹», et « une rupture de fond dans la cadre de l'intelligibilité de la folie ». Selon l'auteure, cette « nouvelle entente de la folie » s'est structurée autour de la doctrine stoïcienne des passions, ce qui permet d'inscrire la folie dans l'individualité plutôt que dans les facultés intellectuelles. L'approche anatomique qui explique les causes de la folie par la lésion des facultés cérébrales rend compte de la vision d'une folie totale, de même pour les causes métaphysiques qui étaient soutenues par certains penseurs à l'époque classique. L'identification de la folie à une passion humaine permet donc l'unicité et la cohérence entre les causes d'une part, et les symptômes de l'autre dans la mesure où les signes sont le prolongement de la passion, contrairement à la vision classique où le lien logique entre la manifestation de la folie et la défaillance intellectuelle, origine de l'atteinte, est absent. La passion permet également à l'aliéné d'éprouver une distance par rapport à sa maladie ; il n'est plus question de le définir par sa maladie, mais de cerner son mal afin de le soigner.

La psychiatrie, à ses débuts, s'est donc intéressée à des questions d'ordre philosophique tel que le sujet du fou et de son statut ainsi que le sentiment intérieur, partant d'une volonté de permettre à l'aliéné une intégration sociale et une respectabilité. Selon la perspective d'une folie partielle qui consiste dans une mauvaise association des idées, le dialogue avec le patient et le traitement humain se sont mis en place sous le nom du « traitement moral ». Grâce à la mise en œuvre du « traitement moral », l'idée de la curabilité du malade psychique devient centrale et caractérise la nouvelle approche de l'aliénation mentale.

¹ M. GAUCHET, G. SWAIN, *La pratique de l'esprit humain : l'institution asilaire et la révolution démocratique*, Gallimard, Paris, 1980

L'avènement de la psychiatrie, événement majeur de l'histoire de la psychopathologie, n'était pas suivi d'un apport réel au niveau des connaissances sur la folie. Il a permis de développer une tradition aliéniste au sein même de la tradition médico-philosophique qui a enraciné la folie dans le monde des valeurs et des préceptes. Certains commentateurs réduisent la démarche de Pinel à une appropriation médicale de la folie ; au niveau du savoir, le médecin aliéniste s'inscrit dans la continuité de la tradition médico-philosophique, et s'appuie dans son étude et dans sa pratique de la maladie mentale sur l'héritage philosophique antique, en l'occurrence la doctrine stoïcienne des passions. En effet, la théorie prédominante et la plus adoptée aussi bien par les médecins que par les philosophes s'avère la théorie des passions, ce qui oriente l'approche de la folie vers le domaine de la subjectivité et de l'individualité. Certes, la théorie stoïcienne a imprégné la connaissance de la folie, mais l'explication de l'origine de la maladie mentale par les passions a favorisé l'émergence de problèmes épistémologiques insolubles comme l'implication respective du corps et de l'esprit. Ce problème crucial relatif à la connaissance de la maladie psychique rend compte d'autres problèmes comme la question de la localisation : certains situent la passion dans le corps, d'autres comme les stoïciens la situent plutôt dans l'âme. La théorie de la passion a été élaborée par les stoïciens sur les bases d'une approche duale de l'intégrité humaine, à savoir le dualisme du corps et de l'esprit. En règle générale, les médecins tels que Galien admettent une origine organique des passions ; or Philippe Pinel, le garant d'une approche exclusivement médicale de la folie, défend la thèse d'une origine psychique de la passion. L'œuvre de Pinel a été analysée sous le signe de l'équivoque et de l'ambivalence : d'une part, le médecin aliéniste se livre à un examen clinique des patients qui s'inscrit dans la lignée de la médecine hippocratique ; de l'autre, il renoue dans son positionnement épistémologique avec les questions d'ordre moral et philosophique. Son entreprise se place sous le signe du paradoxe dans la mesure où il revendique l'appartenance exclusive de l'aliénation mentale à la médecine, mais s'appuie sur un savoir philosophique et sur une thérapeutique inspirée en grande partie de la philosophie morale, « le traitement moral ». Le médecin aliéniste et son disciple examinent les patients selon une objectivité clinique, or la subjectivité et l'individualité qu'ils reconnaissent eux-mêmes comme inhérentes à la folie et par rapport à laquelle ils situent leur approche, n'est pas aisément compatible avec une approche clinique. Pinel et Esquirol reprennent un héritage antique empirique, reconnu comme support théorique et pratique de leur projet, qu'ils inscrivent dans une approche positiviste- signe d'une incohérence dictée par la nature hybride de la maladie mentale. Le fondement théorique de la psychiatrie relève donc, en grande partie, des thèses

philosophiques ; à titre d'exemple, la thèse « des idées délirantes » a été empruntée aux philosophes Locke et Condillac.

Le savoir afférent à la maladie mentale se caractérise par l'insuffisance et par des questionnements sur la nature, l'origine, les causes de cette maladie particulière et des procédés de guérison, dans la mesure où le domaine de l'intériorité demeure obscur et insaisissable. Ces interrogations se rapportent à la passion qui devient un objet de réflexion en lui-même, indépendamment de la folie, et dénote la difficulté de cerner et de définir le domaine de la folie au carrefour de plusieurs branches du savoir. Il faut mentionner à cet égard l'entreprise de Pinel soutenue par son disciple Esquirol qui consiste dans la mise en place de structures asilaires pour l'accueil des aliénés, ce qui permet de les protéger et de les traiter humainement, et d'observer les symptômes aux fins d'élaboration de nosographies. C'est la première étape édicatrice d'une connaissance psychiatrique qui s'est alignée progressivement sur une approche anatomique et clinique. Néanmoins, la psychiatrie contemporaine, selon l'expertise du psychiatre Georges Lantéri-Laura, rencontre les mêmes problèmes au niveau des connaissances, compte tenu des liens moraux et individuels étroits de la maladie mentale, ce qui permet de s'interroger sur l'efficacité de cette approche, notamment au niveau de la thérapeutique. L'œuvre de Philippe Pinel, malgré son rôle édicateur et révolutionnaire dans l'évolution des connaissances relatives à la maladie psychique, ne parvient pas à surmonter les problèmes épistémologiques liés à cette maladie préoccupante ; la création de la psychiatrie renvoie certes à un moment charnière de l'histoire de la psychopathologie, mais constitue plutôt le reflet des débats d'idées et des tentatives de délimitation de la maladie mentale. Même les nosographies et le classement des maladies, résultat d'une observation clinique et d'un contact étroit avec les malades, sont considérés comme une simplification et une réduction de la folie, partant de sa complexité.

La réflexion sénèqueenne s'inscrit donc dans une tradition pluriséculaire où les points de vue convergent, les différentes sensibilités se rencontrent et les disciplines se confondent. D'emblée, l'éclectisme de Sénèque et son ouverture sur les différentes questions qui touchent la problématique des maladies mentales constituent un microcosme médico-philosophique des différentes thèses élaborées. Nous avons été confrontée au souci de cerner un système de réflexion sénèqueen cohérent et identifiable, et de mettre l'accent sur l'originalité et sur l'apport de Sénèque à cette dynamique historique. Cependant, la lecture analytique à laquelle nous nous sommes livrée, démontre que le philosophe romain se singularise au sein de cette

tradition par un positionnement doctrinal qui le caractérise ; les idées qu'il reprend relèvent des lieux communs de la morale épicurienne, ou des postulats de la doctrine stoïcienne qu'il réussit à dépasser. Le point de départ de notre réflexion est la référence incontournable en matière d'histoire de la psychopathologie, *La maladie de l'âme*¹, de Jackie Pigeaud. L'auteur passe en revue et analyse les différentes doctrines médico-philosophiques antiques qui ont participé à l'édification du savoir sur la maladie de l'âme, en l'occurrence la doctrine stoïcienne dont il reconnaît la survivance dans la modernité. Dans cet ouvrage, il revient sur les différents conflits et débats philosophiques, en particulier le problème du rapport de l'âme et du corps qui divise les médecins et les philosophes sur la nature même de la maladie de l'âme, et les confronte à la difficulté de déterminer sa discipline de référence, ainsi que de délimiter son domaine propre. Il voit dans la démarche de Pinel une tentative non aboutie de dépassement des multiples impasses idéologiques à travers la création de la psychiatrie et l'appropriation médicale de la folie, car paradoxalement, il inscrit son initiative révolutionnaire dans la continuité de la tradition médico-philosophique antique². Note intérêt pour la réflexion sénéquienne a été motivé, dans un premier temps, par le constat de l'actualité et de la modernité de la pensée de Sénèque dans tous les domaines du savoir, ce qui s'applique aussi à sa théorie de la maladie mentale comme l'atteste la référence de Pinel et d'Esquirol à son propre apport à ce sujet et à celui de Cicéron. Dans un deuxième temps, l'étude de l'ensemble de la tradition médico-philosophique qui révèle soit l'insuffisance d'un point de vue réducteur, soit les équivoques d'une approche en décalage avec l'objet de recherche en question, nous a conduit à examiner le corpus sénéquien afin de saisir une définition claire et intelligible de la folie et de mettre en lumière des connaissances fondées et pratiques. D'emblée, on constate que les différents traités philosophiques sénéquiens, en l'occurrence le *De ira*, le *De tranquillitate animi* et les *Lettres à Lucilius*, témoignent d'un souci pédagogique et d'une volonté de définir la maladie de l'âme selon sa nature, ses mécanismes et son fonctionnement. Le philosophe romain s'adresse à ses compatriotes et à la

¹ J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme : étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris, 1981

² L'appellation de « la tradition médico-philosophique » est un terme rétrospectif, inventé par Pinel comme une qualification qui résume, l'éternel entrelacement et le rapport étroit entre la médecine et la philosophie, dans l'élaboration des connaissances afférentes à la folie au fil des siècles ; ce terme a été adopté par les commentateurs postérieurs. En plus de son statut de médecin aliéniste, Philippe Pinel est un commentateur de l'histoire de la médecine et un lecteur de l'érudition antique. Il a œuvré pour le regroupement des deux disciplines, et pour l'introduction de l'érudition antique au sein de l'histoire de la médecine qu'il enrichit par la création de la psychiatrie sur les bases de la philosophie ancienne. De son vivant, il avait conscience de son passage à la postérité grâce à ses actes réfléchis et étudiés.

postérité¹ dans le but de les sensibiliser aux répercussions de la maladie psychique, jusqu'alors méconnue et réduite à la folie furieuse qui ne concerne qu'une minorité d'individus égarés. Sénèque œuvre à une démythification de la « folie » ; d'ailleurs, il emploie les termes de « déraison », et d'« insensé » qui annoncent les termes adoptés par Pinel et Esquirol (« aliénation », et « aliéné ») et renvoient à l'idée d'une folie partielle. Sénèque part du constat de la non contingence de la maladie de l'âme dans la mesure où la maladie psychique relève de la nature humaine, au même titre que les maladies physiques, ce qui nécessite la compréhension de cette maladie spécifique. Celle-ci se manifeste dans tous les domaines qui ont trait à la vie humaine : les comportements, le mode de vie, le rapport à autrui et l'aspect physique.

Nous nous sommes donc basée sur trois principaux questionnements qui se trouvent être au cœur de la pensée sénèque : l'étiologie, la typologie et la phénoménologie. Au niveau des causes de la maladie psychique, Sénèque postule une étiologie plurielle, c'est-à-dire une rencontre entre le facteur biologique, le facteur psychique lié au sentiment intérieur, et le facteur sociologique (l'offense ou bien les situations de contrariété). A travers l'explication étiologique, il insiste sur la nature hybride de la maladie mentale et ses différentes attaches. Ainsi, il souligne sur l'importance du corps dans la naissance de la maladie et reconnaît une origine physiologique à la passion : celle-ci relève des dispositions naturelles et des tempéraments innés, comme le tempérament irascible. Dès lors, il traite des questions de la naissance de la passion, de son évolution pathologique et de son cheminement : la passion naît dans le corps, sous les formes de l'émotion et de la tendance innée. Le fait-source ou bien le point de passage réside dans le facteur chronologique (la périodicité des accès) alimenté et provoqué par ce que Sénèque appelle « l'offense » et confirmé par l'assentiment de l'esprit. C'est ce moment charnière qui détermine le passage d'une émotion à une passion-maladie de l'âme. Dans son *traité sur la colère*, Sénèque illustre le processus de la maladie de l'âme à travers la passion colérique. Il fait la distinction entre la réaction épidermique quasi physiologique à une offense, et un accès de colère répétitif dans lequel le sujet perd la maîtrise de soi-même, son discernement et tous les repères éthiques et moraux au point de commettre les crimes les plus horribles. Il décrit une gradation de la colère qui va de la fureur jusqu'à la perversion : dans le premier cas, la colère se manifeste

¹ « Sénèque avait même prévu l'élargissement qui serait apporté à l'œuvre de la sagesse antique, en ces termes : « Je vénère les découvertes de la sagesse leurs auteurs ; je brûle de les partager comme l'héritage d'une longue suite d'aïeux. » Cf. P. CARTON, *Le naturisme dans Sénèque*, deuxième édition révisée, Paris, 1935, p. 109

par des cris, un bouleversement de la physionomie et par la violence. En tout état de cause, la colère induit une métamorphose de l'individu et une déshumanisation progressive, qui l'amène dans le cas extrême à la perversion. Ce stade pathologique se caractérise par l'absence de repères moraux et humains, l'individu se déshumanise complètement au point de commettre des crimes. L'exemple de la colère permet à Sénèque de souligner la spécificité et la complexité de la maladie de l'âme, partant de ses implications physiologiques, psychiques, et sociologiques. Il invite le lecteur à être vigilant par rapport au début de la maladie, car les conséquences peuvent être dramatiques ; en d'autres termes, il l'invite à connaître son propre corps et son tempérament et à agir en toute connaissance de cause. Il développe tout au long du *De ira* une typologie physiologique sur la base de la théorie hippocratique des humeurs ainsi que les moyens de prévention propres à chaque tempérament. L'hygiène physiologique est donc déterminante dans la non-survenue de la maladie mentale. Pour le facteur sociologique, Sénèque reconnaît dans les événements de la vie la présence d'un « fait-source » qui est à l'origine du déclenchement de la maladie. A titre d'exemple, il s'agit dans les échanges épistolaires des *Lettres à Lucilius* de chercher l'origine de l'angoisse qu'éprouve Lucilius ; l'entretien avec le philosophe permet à ce dernier de se dévoiler et de décrire ses ressentis les plus profonds pour parvenir à cerner son malaise. Les séances de psychothérapie moderne, et même ses prémisses qu'on retrouve dans le traitement moral conçu par Pinel visent à identifier le point de passage à la maladie, ce que Sénèque traduit par l'offense, et aux aléas de la vie. Compte tenu de ces trois facteurs étiologiques, Sénèque conçoit en guise de remède, une thérapeutique cognitive qui repose sur la connaissance de soi-même et des vérités universelles dans la mesure où l'ignorance s'avère la première source des maladies tant physiques que psychiques. La connaissance des lois de la nature et de la vie humaine permet la protection et le renforcement de l'âme qui devient résistante à l'atteinte des contrariétés. A titre d'exemple, la compréhension des principes de nécessité des événements fâcheux et de renoncement, qui relèvent des lois universelles, permet d'acquérir la paix de l'âme.

Si on entend évaluer la pensée sénéquienne afférente à la maladie psychique par rapport à l'ensemble de la tradition médico-philosophique, force est de constater qu'elle se caractérise par une réflexion synthétique qui aborde tous les aspects de la maladie mentale, sans se focaliser sur un point de vue unique qui serait réducteur. Le philosophe romain tient compte dans son approche de la maladie mentale des conflits que nous avons évoqués précédemment, mais au lieu de s'enfermer dans une position idéologique, il intègre ces

problèmes dans une définition claire et cohérente de la maladie psychique. Le problème du rapport de l'âme et du corps a été abordé par les stoïciens selon le point de vue de la dualité ; ce point de vue a été largement soutenu aussi bien par les médecins que par les philosophes. Sénèque se distingue par le choix du monisme, c'est-à-dire la conception de l'unité physique et psychique de la passion, compte tenu d'une vision de l'intégrité humaine. Dans le sillage des stoïciens, Sénèque reconnaît la philosophie comme la médecine de l'âme, mais il œuvre à une valorisation du corps¹ qu'on retrouve dans sa préoccupation pour la santé du corps, et ses références à la diététique. D'ailleurs, son approche de la maladie mentale s'apparente à une entreprise médicale : il fait un travail de relevé des symptômes, de classification des maladies, et voit dans le fonctionnement de la maladie psychique un fonctionnement similaire à la maladie physique. Les deux types de maladies suivent les mêmes étapes : la pré-maladie où la maladie elle-même se trouve en germe, et se déclare par des signes avant-coureurs, la maladie, la convalescence et l'état de santé. La convalescence renvoie à une zone aux frontières de la maladie et de la santé ; il s'agit plutôt d'un cheminement vers la santé. L'état de santé psychique se définit par l'accès à la sagesse qui est un état de santé intégrale et définitive. Dans la perspective sénèqueenne des maladies de l'âme, les domaines physiologique et psychologique étant nettement délimités, renvoient plutôt à l'économie de la maladie psychique. Les manifestations physiologiques de la passion et ses répercussions sur le corps dénotent la complémentarité et la solidarité entre les deux données anthropologiques. De même en ce qui concerne la thérapeutique, l'hygiène morale renvoie à un ensemble de règles de conduite éthiques qui engagent le corps dans une sorte de correspondance entre le donné biologique et l'esprit : le tempérament définit les comportements, le choix de carrière et les motivations profondes des conduites humaines.

Enfin Au XX^e siècle, le médecin naturiste Paul Carton (1875-1947) consacre à Sénèque un ouvrage intitulé *Le naturisme dans Sénèque*² où il entreprend d'assimiler l'hygiène morale sénèqueenne à une vraie médecine, qui soigne rigoureusement et efficacement grâce à son accord avec les lois naturelles. C'est pourquoi il convient d'étudier dans cette deuxième partie la doctrine naturiste et sa conformité au système de réflexion sénèqueen. A cet égard, la réception cartonienne du philosophe romain confirme le constat de

¹ J. COURTIL, *Sapientia contemptrix doloris : le corps souffrant dans l'œuvre philosophique de Sénèque*, Latomus, Bruxelles, 2015

² P. CARTON, *Le naturisme dans Sénèque*, deuxième édition révisée, Paris, 1935

la singularité et de la modernité de la réflexion médicale du Cordouan- précurseur d'un courant thérapeutique qui renoue avec les leçons de la médecine antique.

Introduction. Antiquité et modernité d'une problématique

L'élucidation du problème de la médecine de l'âme chez le cordouan m'a conduit à procéder d'abord à une lecture analytique des deux traités philosophiques de Sénèque que sont les *Lettres à Lucilius* et le *De ira*, parallèlement à un travail de documentation sur l'ancienne tradition médico-philosophique relative aux maladies de l'âme. L'étude du corpus en question m'a ainsi permis de conforter, d'emblée, l'hypothèse de départ, à savoir la modernité de la réflexion psychologique de Sénèque, et de saisir ses fondements. En effet, Sénèque développe les notions de « maladie de l'âme » et de « santé de l'âme » dans un réseau sémantique et lexical spécifique qui révèle toute l'épaisseur et toute la complexité de leur conceptualisation. Le lexique adopté renvoie à des interférences entre les domaines éthique, philosophique et médical, qui constituent le champ épistémologique des maladies de l'âme. Le problème de l'éclatement du champ disciplinaire des pathologies mentales se pose avec force aussi bien dans la tradition ancienne que dans la tradition moderne ; l'avènement de la psychiatrie à la fin du XVIII^e siècle avait pour but de mettre fin à cette fragmentation. Cependant, les problèmes épistémologiques restent posés, car ils sont liés à la nature même de la maladie de l'âme, qui a des attaches non seulement avec la médecine mais encore avec la philosophie. De là, les rapports entre la médecine et la philosophie d'une part, le corps et l'âme de l'autre s'imposent d'autant plus qu'ils sont inhérents à la problématique éternelle et universelle de la maladie de l'âme. On assiste à une continuité et à un prolongement dans le temps des mêmes débats autour de la question des maladies mentales si bien que la réflexion de Cicéron ou de Sénèque reste d'une étonnante modernité. Ainsi, l'étude du corpus sénéquien invite à s'interroger sur le rapport entre le texte et le contexte ainsi que sur la légitimité de Sénèque et de la philosophie à aborder le problème de la maladie psychique ; autant de questions auxquelles le philosophe apporte des réponses circonstanciées. Effectivement, Sénèque réfléchit sur sa propre démarche qu'il justifie en permanence ; il ne manque pas alors d'éclairer ses différents emprunts qui rendent compte de son éclectisme. Ce travail de réflexivité participe d'un souci pédagogique dans la mesure où le philosophe appréhende la question de la maladie de l'âme dans une perspective formatrice ; il la conçoit comme un véritable phénomène de société, et met en garde le lecteur contre la menace sérieuse qu'elle représente.

Les enjeux de la méthodologie sénèqueenne

La maladie de l'âme ne correspond pas seulement à un thème littéraire ou philosophique, elle fait plutôt l'objet d'une approche philosophico-médicale liée à un système de réflexion cohérent. On relève donc chez Sénèque une double préoccupation : l'analyse des maladies de l'âme et celle de leur thérapeutique. La réflexion porte essentiellement sur le fonctionnement de la maladie psychique, ses mécanismes et son processus. Sénèque affirme que la maladie psychique suit une évolution largement similaire à celle de la maladie physique : les étapes de pré-maladie, de maladie, de convalescence ou de cheminement vers la guérison et la santé. En tout état de cause, il convient d'observer les signes avant-coureurs et les symptômes en amont afin de prévenir toute dérive pathologique. Le philosophe met au point une symptomatologie particulière qui se manifeste au niveau des comportements et du regard que porte l'homme sur le monde et sur les choses, un regard souvent faussé et vicié. Il met l'accent sur le problème de la latence de la maladie mentale surtout à ses débuts ; celle-ci ne se révèle et ne se manifeste que dans une phase avancée. Ce problème renvoie à un autre, plus complexe, celui de l'inconscience du trouble psychique, lié en grande partie à « la distance subjective » qui fait partie de la nature humaine. Cet ensemble de considérations amène le philosophe romain à estimer la gravité de la maladie psychique supérieure à celle de la maladie physique ; le problème de la manifestation de la morbidité se pose moins dans le cadre de la maladie physique, car les alertes s'expriment de multiples manières que ce soit par les douleurs, les vomissements ou autres.

Compte tenu de la dualité de la réflexion psychologique de Sénèque, nous envisageons l'étude des concepts de « maladie de l'âme » et de « santé de l'âme » dans la première partie consacrée à « la théorie de la maladie de l'âme chez Sénèque » où nous étudions dans un premier temps « la typologie », « la phénoménologie » et « l'étiologie » de la maladie psychique ; dans un deuxième temps, nous nous attarderons sur les notions de « suivi psychologique », de « paix de l'âme » et de « sagesse ». Dans la deuxième partie, nous nous intéressons aux problèmes épistémologiques liés à la maladie de l'âme, ce qui implique l'examen des rapports de la philosophie et de la médecine d'une part, et de l'âme et du corps de l'autre. Une dernière partie sera réservée à la contextualisation de l'œuvre de Sénèque et à son évaluation par rapport à la psychiatrie moderne.

Il s'agira d'examiner en particulier le *De tranquillitate animi* dans le cadre de l'étude du concept de santé de l'âme. Nous serons ainsi amenée à analyser le rapport du texte sénèque avec la tradition médico-philosophique moderne afin d'approfondir les notions d'« assistance psychologique » et de « santé mentale ».

Première partie

Mise en perspective des rapports entre la tradition médico-philosophique ancienne et sa réception aux temps modernes

Les *Tusculanes*¹ de Cicéron sont un texte représentatif de la médecine de l'âme. Le mérite de ce texte consiste dans la vulgarisation de la tradition stoïcienne afférente aux maladies mentales. Cicéron reprend ici l'enseignement de ses prédécesseurs grecs, mais l'enrichit par l'apport latin en matière de terminologie : il critique les terminologies grecques, souvent générales et qui prêtent à confusion, les termes latins permettant alors d'apporter des nuances de sens et d'explicitier davantage la notion de « maladie de l'âme ». Dans le livre III des *Tusculanes*, Cicéron revient sur la constitution² tardive et sujette à polémique de la médecine de l'âme ; la supériorité de l'âme sur le corps est la raison principale de cette découverte tardive, car c'est l'âme qui juge l'état du corps étant donné que le jugement fait partie de ses fonctions naturelles. Ainsi, la perturbation du jugement se trouve enfin reconnue comme maladie de l'âme au même titre que les maladies du corps. Cicéron propose dans le présent ouvrage une définition de la maladie de l'âme qu'il tire en grande partie de l'enseignement de ses prédécesseurs grecs. Le problème auquel sont confrontés les philosophes et les médecins de toute époque, c'est de cerner le champ de la pathologie mentale attendu qu'elle se situe aux frontières de la physiologie et de la psychologie. On reconnaît alors une zone intermédiaire qui subit les interactions entre les deux domaines et qui permet de localiser la maladie de l'âme : c'est la psychophysiologie. Pour revenir aux *Tusculanes*, Cicéron parle de « corruption³ » de l'âme à travers « les opinions erronées » et les « faux jugements » qui masquent la vérité et pervertissent la raison⁴ et la vertu⁵, fonctions naturelles de l'âme. L'individu est porté naturellement dès sa naissance à recevoir des idées fausses que l'éducation des parents permet de redresser. Or, l'origine de la folie selon les stoïciens se trouve être l'« opinion⁶ », c'est elle qui produit les passions. Cicéron se livre à une clarification conceptuelle du champ sémantique de la maladie de l'âme, partant de l'héritage

¹ Cicéron, *Tusculanes* (45 av. J.-C.), Livre III, trad. Fr. M. Nisard, t. IV, Paris, Firmin Didot Frères, files et Cie, 1868, traduction revue par J. Soler.

² *Ibid*, III, 1.

³ *Ibid*, III, 1-2.

⁴ « La fonction de l'âme est de bien user de sa raison », 7, L. III

⁵ La raison et la vertu permettent d'accéder au bonheur, c'est-à-dire à la santé de l'âme.

⁶ Cicéron, *Tusculanes*, III, 11.

grec comme nous l'avons mentionné précédemment : il rappelle l'identification¹ entre la santé de l'âme et l'état de sagesse chez les Grecs qui se caractérisait par la tranquillité et l'absence de trouble. Ils appellent l'état qui s'oppose à la tranquillité de l'âme « *insania*² » ou folie, ce qui sous-entend que tous les hommes sont « fous », car l'état de sagesse n'est accessible qu'à une élite restreinte. Face à ce constat général et fataliste de la condition humaine, Cicéron souligne l'importance du terme « démence³ » ou « déraison » qui dénote une absence totale de raison, et évoque la distinction⁴ établie par ses prédécesseurs entre folie et folie furieuse. La première forme de folie signifie une absence de sagesse ; elle est commune et n'entrave pas les activités quotidiennes et la vie en société ; quant à la deuxième forme, elle renvoie plutôt à une absence de la raison, exprimée par la locution latine « ne s'appartient⁵ pas », c'est-à-dire « la raison ne lui appartient pas ». Le philosophe valorise la nuance entre deux formes de folies, l'une « totale » et l'autre « partielle⁶ » et tente d'éclairer l'acception latine de ces termes, en l'occurrence les « passions ». Ce terme est employé par les Grecs dans le sens de « maladie⁷ » ; toujours au pluriel « *pathè* », il renvoie aux mouvements de l'âme en opposition avec la raison. L'usage latin traduit « *pathè* » par « *perturbationes*⁸ » plutôt que maladie. De toutes les passions⁹ Cicéron insiste sur le chagrin (« l'opinion d'un grand mal présent ») en raison de son caractère physiologique et de son lien avec la crainte qu'il définit comme « l'opinion d'un grand mal qui nous menace » ; le chagrin est susceptible donc d'engendrer la crainte. La philosophie¹⁰ est donc le seul moyen pour lutter contre les passions ; elle se définit comme « médecine de l'âme » grâce à sa pratique salutaire. Cicéron voit dans le principe de la tempérance¹¹ (qu'il définit comme l'expression de la modestie, de la continence, de la modération ou de l'intégrité) un moyen de calmer et de régler les mouvements de l'âme.

¹ *Ibid*, III, 4.

² *Ibid*, III, 4.

³ *Ibid*, III, 5.

⁴ *Ibid*, III, 5.

⁵ *Ibid*, III, 5.

⁶ La forme partielle de la folie anticipe la définition de Pinel et Esquirol de la folie au XVIII^e siècle.

⁷ Cicéron, *Tusculanes*, III, Ss. 4.

⁸ *Ibid*, III, 4.

⁹ *Ibid*, III, 11 : « On en (parmi les passions) quatre principales, qui se divisent en plusieurs branches. Mais parce que toute passion est un mouvement de l'âme qui n'écoute point la raison, ou qui en secoue le joug ; et que ce mouvement est excité par l'opinion du bien ou du mal, ces quatre passions se réduisent à deux choses. Dans l'une sont les deux passions qui naissent de l'idée du bien ; savoir le transport de joie par la possession actuelle de quelque grand bien ; et la cupidité, qui est un désir immodéré de quelque grand bien qu'on espère. Dans l'autre classe, sont deux autres passions, causées par l'idée du mal ; je veux dire, la crainte et le chagrin. Car comme la crainte est l'opinion d'un grand mal présent, et tel, que celui qui l'éprouve croie qu'il est juste et même nécessaire de s'affliger. »

¹⁰ *Ibid*, III, 3.

¹¹ *Ibid*, III, Ss. 8.

1. Echos du débat antique sur les maladies mentales dans la philosophie moderne

Notre intérêt pour la pensée kantienne sur les maladies mentales est motivé par son influence sur la pensée médicale de Pinel et d'Esquirol, en particulier sur le délire et les passions humaines. Dans le présent ouvrage, Kant affirme l'exclusivité du rôle des médecins dans la connaissance et dans la cure des maladies mentales ; il exclut partiellement les philosophes, dont le rôle serait seulement complémentaire à celui des médecins. Il plaide donc pour une psychopathologie médicale et considère que la priorité est de définir terminologiquement la souffrance des malades en donnant un nom à leurs maladies. Dès lors, il se livre à ce qu'il appelle une « onomastique » des maladies mentales qui va de l'imbécillité jusqu'à la folie furieuse. Son intérêt, comme l'atteste son essai, est de décrire ce qu'il appelle « dérangement mental » tel qu'il se présente et se déroule dans la tête des malades. Quant à l'origine du trouble, Kant pense qu'elle se situe dans le corps, et particulièrement dans les parties digestives, sans préciser davantage. Le philosophe allemand met l'accent sur le problème majeur lié à l'appréhension des maladies mentales, celui des concepts et des noms. La typologie qu'il propose n'a rien de nouveau ; il fait une synthèse à partir des nosologies élaborées avant lui. Toutefois, son apport personnel consiste à reformuler les concepts ou plutôt à employer les concepts adéquats : par exemple, il remplace « maladies mentales » ou « maladies de l'âme », par « maladies de la tête et du cœur », et dans certaines occurrences, par souci d'abrégé il emploie « maladies de l'entendement » ; les maladies de la tête, ce sont les « infirmités de la faculté de connaître » (le délire, l'hallucination, l'hypocondrie, la fureur) alors que les maladies du cœur désignent « la corruption de la volonté » comme les passions humaines. Avant même de mentionner les catégories existantes de trouble mental, nous allons nous focaliser sur la description kantienne de la passion humaine. La passion humaine¹ est l'évolution des impulsions naturelles ; ces dernières évoluent grâce à la volonté² ; l'entendement suit le cours de la passion et l'enchaîne. Dans cette perspective la passion ne se définit plus comme une abolition ou une absence de la raison ; Kant indique deux cas de figure où la passion fait un usage différent de la raison : elle est susceptible de constituer soit l'état de « la raison

¹ *Ibid.*, P. 96 : « Les impulsions de la nature humaine qui, lorsqu'elles atteignent de hauts degrés, s'appellent des passions, sont les forces motrices de la volonté ; l'entendement ne fait s'y adjoindre pour estimer le montant total de la satisfaction de l'ensemble des inclinations à partir de la fin projetée, et aussi pour trouver les moyens de la mettre en œuvre. »

² En lien avec l'idée de la volonté dans la constitution de la passion chez Sénèque.

enchaînée¹» qui est la déraison, soit l'état de « la raison à la renverse²», et dans ce cas elle est folie. La passion engage l'individu dans une visée contraire à sa visée naturelle ; elle enchaîne et intègre la raison à son cours vicieux et dépravé. À ce stade de la réflexion, Kant fait la distinction entre la déraison qui est le résultat d'une « bonne » passion ou d'une « bonne inclination en soi » et la folie qui découle d'une « passion détestable³ en soi ». Dans le premier cas, l'homme en proie à la passion garde malgré la prédominance de celle-ci « une inclination⁴ authentique et naturelle, qui ne fait à la rigueur qu'enchaîner la raison, alors que, dans le second cas, une niaise fantasmagorie en bouleverse les principes. ». C'est que l'homme déraisonnable⁵ connaît la visée de la passion qui l'anime, alors que le fou⁶ l'ignore. Kant oppose à l'homme déraisonnable, l'homme avisé et postule que seul le sage est sans déraison ; or, le sage cherche à atteindre un idéal qui n'existe pas sur terre, et la passion relève de l'humain. De même que la folie peut se greffer alors sur la passion quand celle-ci est mauvaise (la colère, l'orgueil et la cupidité), les passions peuvent s'ajouter aux infirmités de la tête : Kant distingue dans cette catégorie deux sous-catégories : d'une part, les maladies de la défaillance qu'il désigne par l'appellation de l' « imbécillité⁷ », et d'autre part, les maladies de la perturbation, voire du « dérangement mental ». Kant distingue trois formes de troubles de la tête dérangée : l'hallucination qui est « la perturbation des concepts de l'expérience⁸ », le délire, « désordre de la faculté de juger⁹ » et l'extravagance, « perturbation de la raison concernant les jugements universels¹⁰ ». Dans l'hallucination, la perturbation se situe au niveau des sens ; la capacité de jugement n'est pas altérée, sauf qu'elle part d'une fausse expérience sensible. Le délire¹¹ est le cas contraire ; il s'agit d'un faux jugement à

¹ *Ibid*, P.96 : « Lorsque cette inclination est bonne en soi et que la personne est par ailleurs raisonnable, hormis que le penchant qui la domine lui masque les graves conséquences qui en découlent, cet état de la raison enchaînée est la déraison. Un homme déraisonnable peut faire preuve de beaucoup d'entendement. »

² *Ibid*, P. 97 : « Lorsque la passion dominante est détestable en soi, et qu'elle est en même temps à ce point dépravée qu'elle trouve sa satisfaction dans quelque chose de diamétralement opposée à sa visée naturelle, l'état de cette raison à la renverse est folie. »

³ Le développement que Sénèque consacre à la colère dans le *De ira* fait voir une passion qui prend des proportions égales à la folie, s'agissant de l'aveuglement et des conséquences dramatiques qu'elle déclenche. La passion « détestable en soi » et qui se transforme en folie rappelle en plus de la colère-passion chez Sénèque la folie furieuse d'Hercule.

⁴ *Ibid*, P.98.

⁵ La formule suivante résume la distinction entre fou et déraisonnable : « le déraisonnable n'est pas sage, le fou n'est pas intelligent. ». P.98.

⁶ « Le déraisonnable connaît pertinemment la véritable visée de sa passion, même s'il lui laisse une force qui la rend capable d'enchaîner la raison. Mais le fou se rend en même temps si stupide qu'il ne se croit en possession de ce qu'il désire que lorsqu'il a vraiment réussi à s'en priver. »

⁷ L'imbécillité se manifeste par une défaillance de la mémoire, de la raison ou même des impressions sensibles.

⁸ *Ibid*, P.99.

⁹ *Ibid*, P.99.

¹⁰ *Ibid*, P.99.

¹¹ Voir les pages 100-105 pour les définitions de l'hallucination, le délire et l'extravagance.

partir d'une expérience exacte. Le délirant interprète les conduites des autres en termes d'hostilité et d'agression à son égard, comme s'il était la cible des regards de tout le monde. Le délire constitue une sphère large qui englobe la mélancolie (délire triste), la passion amoureuse qui multiplie des interprétations proches du délire ou encore l'orgueil : l'orgueilleux serait amené à interpréter la moquerie des gens par l'admiration à son égard. Contrairement à l'hallucination, le délire et l'extravagance sont une atteinte directe au jugement ; cette dernière « s'égaré dans des jugements imaginaires très subtils à propos de concepts universels¹ ». La personne atteinte de ce mal, lorsqu'elle devient insensible aux perceptions extérieures est perçue comme une « tête forcenée » ; c'est le cas de la colère quand elle se transforme en rage. C'est que les frontières entre les différentes formes de troubles psychiques sont poreuses ; comme le démontre Kant, la folie peut s'ajouter à la passion, et le délire peut se greffer sur la passion. Si on prend l'exemple du personnage de Médée chez Sénèque, la colère-passion provoquée par la trahison de son époux Jason s'est transformée en une sorte de délire de vengeance qui s'empare d'elle et l'enferme au point de la détacher de tout instinct de maternité et d'humanité. Les tragédies de Sénèque permettent d'éclairer sa conception de la folie ; nous l'étudions en tant que support pratique de ses traités philosophiques. Nous serons amenée à étudier les passions chez Sénèque à la lumière de l'éclairage terminologique de Kant sur les notions de folie, déraison et délire. Sénèque tient à distinguer avec précision, concernant sa typologie des maladies mentales, les différentes phases et états de la passion de sa naissance jusqu'à son évolution ; mais, ce qui manque à son entreprise, c'est de poser des termes précis sur ces états. L'absence d'une formulation conceptuelle nette favorise la circulation des idées et leur transmission par différents champs disciplinaires ; ce fait implique que les développements sénéquiens s'avèrent compatibles avec les idées modernes sur la folie.

2. La tradition médico-philosophique moderne et les débuts de la psychiatrie

La psychiatrie à ses débuts était confrontée à une variété d'enjeux ; qu'ils soient politiques, sociaux, éthiques ou encore scientifiques, la difficulté consistant à donner une légitimité et une assise à cette nouvelle discipline et à l'intégrer dans le domaine médical. Les différents enjeux se croisent : d'une part, le social rejoint le scientifique, de l'autre le scientifique épouse l'éthique. Pour consacrer le statut du médecin aliéniste, il a fallu aux promoteurs de la psychiatrie inscrire la folie dans le discours scientifique et médical ; ce qui

¹ *Ibid*, P.105.

ne s'avère pas sans controverses, car jusqu'au XVIII^e siècle le savoir lié aux maladies mentales était en grande partie le prolongement et la reproduction du savoir des philosophes anciens. Le même schéma s'applique au traitement médical de la folie, la thérapeutique doit se baser sur un ensemble de théories et de connaissances. Il est évident que la difficulté de l'entreprise de Pinel se situe au niveau épistémologique : la réflexion sur la folie était depuis toujours liée aux différents domaines du savoir, notamment à la philosophie ancienne. Philippe Pinel œuvre pour une récupération par la médecine des théories philosophiques et affirme dans son traité médico-philosophique que la science de la folie repose sur des fondements philosophiques, et que les passions humaines- causes de la folie- doivent être appréhendées sous l'angle médical. L'appropriation médicale de ce qui faisait jusqu'alors l'objet de la philosophie représente un tournant dans l'histoire des maladies mentales : il s'agit là d'un « transfert de discipline » et d'une « rupture épistémologique ». C'est cet épisode de l'historiographie de la folie qui constitue le point de départ de notre enquête sur les maladies de l'âme dans l'œuvre de Sénèque. L'étude du corpus sénéquien sur la folie, et dans une large mesure celui de la philosophie stoïcienne qui fournit à Pinel l'essentiel de sa théorisation de la folie (la théorie des passions) et de sa pratique (traitement moral) nous permet de réfléchir sur la question des fondements du savoir médical des maladies mentales et de leur prise en charge psychiatrique.

Jan Goldstein, dans son ouvrage¹, *Consoler et classifier* revient sur la question des origines du traitement moral, et souligne leur complexité. Selon l'auteur le traitement moral constitue la première forme de psychothérapie (dans son acception médicale moderne), et garantit paradoxalement la spécificité de la psychiatrie comme spécialité médicale. Le paradoxe consiste dans le fait que la pratique du traitement moral trouve ses racines dans la tradition catholique de consolation et chez les « charlatans² ». Quant au support théorique du traitement moral, les deux aspects de ce dernier sont d'une part, « les idées délirantes » qu'il emprunte aux représentants de la philosophie idéologique de Locke et Condillac, et d'autre part, les passions humaines pathologiques, héritage des stoïciens.

¹ J. GOLDSTEIN, *Consoler et classifier : l'essor de la psychiatrie française*, Cambridge university press, 1987 (version originale), traduit par Françoise Bouillot, Le plessis-Robinson, 1997,

² Le terme charlatan au XVIII^e siècle renvoie aux profanes qui n'ont pas de diplôme médical. Cf. l'article « charlatan » de l'Encyclopédie (Vol. 7, P. 326)

C'est sur ce contexte de la psychiatrie naissante -caractérisé par le flou de son épistémologie, et l'imprécision des fondements théorique et pratique de la folie que notre enquête prend appui.

L'histoire du rapport entre la médecine et la philosophie remonte à la constitution du corpus hippocratique¹ qui met en œuvre les bases du savoir médical et de la pratique y afférente, mais développe parallèlement à cette codification disciplinaire une réflexion générale sur l'homme et son rapport au monde. Dès lors, médecine et philosophie se partagent le domaine de « l'humain », mais la différence de leurs approches respectives les dissocient. La médecine n'est pas donc réductible à une *tecknê*² ou à une thérapeutique ; elle est plutôt conçue comme un domaine de réflexion sur la condition humaine et se nourrit, en cela, des thèses philosophiques. Pour Galien, la pratique de la médecine est indissociable de la réflexion philosophique. Les médecins idéologues du XVIII^e siècle, parmi lesquels Pinel et Cabanis, s'accordent à considérer que la médecine possède des fondements philosophiques ; ils œuvrent pour constituer une médecine morale qui tienne compte de l'unité physique et morale de l'homme. De Locke³(1632-1704) à Jaspers⁴(1883-1969) et à Canguilhem (1904-1995), toute une génération de penseurs ayant une formation médicale pour la plupart réfléchit sur cet objet d'étude à la lumière de la philosophie et de l'histoire des sciences. Quant à Boèce, il conçoit la philosophie plutôt comme un remède⁵aux tourments qu'il endure dans sa prison. M. Gaille⁶qualifie la relation particulière entre philosophie et médecine de « nouage pluriséculaire » ; pendant des siècles, la philosophie fournit à la médecine un support théorique et éthique indispensable à sa pratique. À l'époque moderne, la philosophie cesse d'élaborer le savoir médical ; son rôle se trouve limité à la critique et à l'analyse du discours iatrique. Certes, la médecine se détache progressivement du joug de la philosophie, mais le « nouage » persiste sous une autre forme. L'histoire du rapport entre la philosophie et la médecine a connu un va-et-vient entre « nouage » et rupture : selon Pigeaud⁷, à l'instar de

¹ Cf. M. Gaille, *Philosophie de la médecine : frontière, savoir clinique*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2011, p. 20.

² Les représentants des courants existentialiste, phénoménologique et anthropologique de la philosophie moderne s'opposent à la réduction de la médecine à un mécanisme physiologique et au soin du corps en faisant abstraction de la condition humaine, ce qu'ils appellent « réduction épistémologique ».

³ Auteur de *l'Essai sur l'entendement humain* (1690), il exerce une grande influence sur la pensée médicale de Pinel.

⁴ Psychiatre et philosophe germano-suisse.

⁵ Boèce, *La consolation de philosophie* (524), C. Moreschini (éd), trad. Fr. E. Vanpeteghem, introd. J.-Y. Tilliette, Paris, Librairie générale Française, 2008, I, 2, p. 51.

⁶ Cf. M. Gaille, *Philosophie de la médecine : frontière, savoir clinique*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2011, p. 19.

⁷ J. Pigeaud, *Poétique du corps, aux origines de la médecine*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, P.5-6.

la séparation de la médecine avec la philosophie au nom d'une nouvelle conception de l'homme, la philosophie -jusqu'alors exclusivement médecine de l'âme- a abandonné le corps à la seule pratique iatrique. Les penseurs antiques, notamment Platon, les stoïciens et les épicuriens valorisent la philosophie comme médication de l'âme par leur quête philosophique de la bonne santé psychique qui passe par un travail de transformation du logos¹. Cependant, la finalité médicale de la philosophie persiste à l'âge classique chez Spinoza, Locke, Bacon et Descartes. Philippe Pinel à la fin du XVIII^e siècle fait remonter les origines de la psychopathologie à Hippocrate et à Cicéron, c'est-à-dire médecine et philosophie réunies, d'où la qualification « médico-philosophique ». Quand la psychopathologie a structuré son propre discours distinct de la philosophie (la médecine de l'âme a disparu), celle-ci s'est trouvée en position de critique et d'analyse plutôt que de production du savoir.

Notre étude sur la théorie stoïcienne des maladies de l'âme, en particulier la théorie sénéquienne, et ses prolongements à l'époque moderne s'inscrit dans un niveau plus général que celui de l'histoire de la psychopathologie. Il s'agit de revenir sur l'entrelacement entre le discours médical et le discours philosophique, au fil des siècles, dans une double perspective historique et épistémologique. Certes le lien entre philosophie et médecine s'impose de manière directe avec les troubles de l'âme, mais il englobe toutes les pathologies qu'elles soient somatiques ou psychiques. Depuis l'élaboration du corpus hippocratique dans la deuxième moitié du V^e av. J.C, la médecine se constitue comme *tecknê* et s'affirme à la fois comme un art et une science ; elle propose une appréhension de l'homme différente de celle de l'époque qui le soumet à l'emprise des dieux et du destin ; c'est plutôt une vision d'un homme dont le devenir dépend des humeurs présentes dans son corps. Le « nouage », prend alors place et dès lors deux courants s'opposent : les tenants d'une médecine dite philosophique pensent qu'on ne peut exercer l'art médical sans une connaissance philosophique de la nature de l'homme et des éléments extérieurs de l'univers ; les tenants d'une médecine « autonome » pensent que la médecine est première dans l'ordre de la connaissance. En revanche, la vision d'un discours philosophique constitutif du discours médical prédomine : c'est l'œuvre d'Aristote² qui fait évoluer le rapport déjà établi dans le corpus hippocratique entre la philosophie naturelle et la médecine par sa réflexion sur la physiologie qui se constitue comme la base de la connaissance de l'humain. Dès lors, le rôle du médecin dans l'ordre de la connaissance devient secondaire ; c'est seulement sa pratique

¹ Sur les éléments principaux éléments rhétoriques des philosophes médecins de l'âme, Cf. A. J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg, Presses de l'Université de Fribourg, 1993.

² Sans évoquer ses apports anatomo-physiologiques liés à la pratique de la dissection sur les animaux.

qui complète et enrichit le savoir préétabli. Bien plus, la médecine a été longtemps conçue comme une branche de la philosophie naturelle ; le discours philosophique possède ses propres contributions sur des aspects particuliers comme la théorie des facultés cérébrales et la psychophysiologie dont l'apport pour la philosophie comme médecine de l'âme est considérable. La survivance de l'œuvre d'Aristote à l'âge classique, ainsi que l'affirmation par le médecin Galien, l'Hippocrate de l'Antiquité romaine, de son double statut médical et philosophique renforce la vision d'une médecine faisant partie du discours philosophique ; cela n'empêche pas la vision d'une médecine « autonome » de coexister. Effectivement, cette vision commence à se développer à partir de la Renaissance, où l'évolution du savoir médical fait passer le discours philosophique au second plan, et le restreint, de ce fait, au commentaire et à la transmission du corpus gréco-romain. La vocation des philosophes ou des médecins-philosophes consiste alors à discuter le savoir positif apporté par les médecins ou bien à l'intégrer dans leur discours philosophique. On parle donc d'une transformation dans l'ordre de la connaissance qui conduit à une transformation des rôles respectifs de la philosophie et de la médecine. Le développement de la connaissance anatomique du corps humain et de la médecine chimique au XVIII^e siècle permet cette transformation. Toutefois, les philosophes naturels comme Descartes ont intégré les apports récents de la médecine dans le débat de la philosophie naturelle sur l'inscription de l'homme dans l'univers et formulé à cet égard l'hypothèse d'un « esprit vital ». Selon Rudolph, cette transformation est plus le résultat des théories philosophiques que médicales. Néanmoins, de Francis Bacon et de Descartes jusqu'au XVIII^e siècle, l'entrelacement des deux savoirs philosophique et médical subsiste ; ce qui est nouveau, c'est la reconnaissance de l'autonomie des deux disciplines avec une réflexion sur leur possible articulation. Le texte incontournable de Cabanis *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1805) illustre cette réflexion : le médecin-philosophe, dans le présent ouvrage, inscrit sa réflexion sur les passions de l'homme et les troubles de l'âme en général dans le cadre d'un questionnement à la fois ontologique et épistémologique. En effet, il s'interroge sur la relation à établir entre la connaissance médicale et le discours philosophique à ce propos. Philippe Pinel reprend à son compte dans son traité médico-philosophique la même interrogation en la ramenant de manière ciblée à la question de la folie. Le débat sur le rapport entre philosophie et médecine est toujours d'actualité : les retours philosophiques sur les notions médicales, comme la notion d'« organisme » par J. Starobinski ou celle de « crise » par Pigeaud, révèlent la dimension idéologique implicite de la pensée médicale ; c'est qu'on prolonge encore aujourd'hui les interrogations anciennes sur le statut et l'autonomie des connaissances médicales sur le corps humain. Pour revenir à ce

qui fait l'objet de notre enquête dans le cadre de l'histoire de la pensée médicale, les pathologies psychiques, nous repérons deux périodes-clés : l'affirmation de la philosophie comme médecine de l'âme, et l'effacement de celle-ci du champ des pathologies mentales qu'elle cède progressivement à la psychopathologie au fur et à mesure que le savoir de celle-ci se structure et que les frontières entre médecine et philosophie se redéfinissent. C'est cette rupture épistémologique qu'il convient d'examiner à la lumière d'une œuvre afférente à la psychopathologie philosophique (l'œuvre sénèque) et d'une œuvre afférente à la psychopathologie médicale (l'œuvre de Pinel) ; ce qui motive le choix de deux œuvres d'époques éloignées, c'est la redécouverte par les médecins idéologues à la fin du XVIII^e siècle de la tradition philosophique de l'Antiquité, en particulier de la tradition stoïcienne, au sujet des maladies mentales. En définitive, au niveau des connaissances et des débats sur lesquels reposent la maladie mentale, il n'y a pas de clivage ou de décalage entre les deux époques. Au contraire, on assiste à une reproduction des mêmes connaissances, interrogations ou encore débats, mais selon différents points de vue. Il s'agit plutôt d'une continuité dans l'ordre des connaissances sous l'apparence d'une rupture épistémologique (création d'une nouvelle discipline) ou d'un changement de paradigme (aliénation mentale). Nous allons tenter de reconstruire cette continuité dans ce passage d'une psychopathologie philosophique à une psychopathologie médicale tout en étant sensible aux changements conceptuels.

3. Genèse de la psychiatrie moderne

Il s'agit d'une lecture¹ de l'histoire de la psychiatrie en revenant sur le geste fondateur² de Pinel pour questionner ses implications. De multiples études³ sur la genèse de la psychiatrie⁴ marque les années 70_19 jusqu'au années 90_19, et constituent une véritable mouvance. Certains dénie à Pinel l'acte fondateur, et pensent plutôt à un mythe ; d'autres reconnaissant ce qu'il appelle « le coup de force épistémologique » qui donne lieu à une

¹ J. PIGEAUD, *Aux portes de la psychiatrie, Pinel l'Ancien et le Moderne*, Aubier, Paris, 200

² Pigeaud ne prend pas part à la polémique sur l'acte fondateur de Pinel ; il considère que ce dernier est le fondateur officiel de la psychiatrie. Toutefois, il revient sur son geste pour comprendre les implications et les influences qu'il subit.

³ Nous citons les études incontournables. Cf., J. POSTEL, *Genèse de la psychiatrie, les premiers écrits de Philippe Pinel*, Paris, Le Sycomore, 1981 ; nouvelle édition, *Les empêcheurs de penser en rond*, 1997. G. SWAIN, *Le sujet de la folie, naissance de la psychiatrie*, Toulouse, Privat, 1977 ; nouvelle édition avec préface de M. GUACHET, Paris, Calmann-Lévy, 1997. PH. MANGIN, *Contribution à l'étude des premières publications de Philippe Pinel consacrées à l'aliénation mentale*, thèse pour le doctorat d'État en médecine, 1977, faculté de médecine, Toulouse. D. B WEINER, *Comprendre et soigner, Philippe Pinel (1745-1826)*. La médecine de l'esprit, Paris, Fayard, 1999.

⁴ Le mot « psychiatrie » (psychiatrie) est une invention du médecin Allemand Reil ; Pinel employait le terme de « traitement de l'aliénation mentale ».

nouvelle discipline et qui rattache l'étude de la folie au champ médical. En tout état de cause, la naissance de la psychiatrie est un tournant dans l'histoire de la folie ; c'est une période charnière marquée par le passage d'une pratique ancienne et empirique de la folie toujours présente au XVIII^e siècle à une pratique médicale et scientifique ; ce dont Pigeaud explique par le recours à la métaphore des portes. Il s'intéresse plus précisément dans son ouvrage à la transition dans le passage de l'Ancien au Moderne incarnée par le geste fondateur de Pinel d'où le titre de son ouvrage *Aux portes de la psychiatrie. Pinel l'Ancien et le Moderne*. Certes, il s'agit d'une rupture¹ dans l'ordre de la connaissance et de la pratique de la folie, et c'est cette rupture qui engendre la nouvelle discipline médicale ; mais comment peut-on parler de rupture alors que l'héritage ancien était toujours d'actualité au XVIII^e siècle ? Il ne faisait pas encore partie de l'histoire de la médecine ; ce qui nous amène à penser que la rupture n'est pas totale ; elle est partielle et liée à certains aspects de l'œuvre de Pinel. Pigeaud souligne le rôle de la culture ancienne² de Pinel dans l'avènement de la nouvelle discipline et invite à une étude des sources afin de déceler les influences de ce dernier. Une zone grise, dira-t-on, les débuts de la psychiatrie sont aux frontières entre deux modes de savoir et de pratique différente de la folie, entre l'Antiquité et la Modernité. Effectivement, la naissance de la psychiatrie est un moment ponctuel de l'histoire de la folie, mais les doctrines et les idées y afférentes sont atemporelles et s'inscrivent dans une histoire de longue durée ; il est question de l'histoire de la médecine et de l'histoire de la philosophie. C'est qu'on ne peut pas aborder l'histoire de la psychiatrie sans étudier l'histoire des idées médicales ou puiser dans le corpus ancien tant médical que philosophique.

Au niveau de l'histoire, Pigeaud établit une distinction entre le moment ponctuel de la fondation de la psychiatrie (le moment d'annexion des maladies de l'âme par la médecine) et l'histoire des idées et des doctrines y afférentes. La psychiatrie n'est pas une naissance ou encore une émergence *ex nihilo* ; elle est plutôt le fruit d'une « lente maturation des idées médico-philosophiques depuis l'Antiquité » : une étude des « sources », un retour à

¹ Pigeaud se prononce sur la rupture fondatrice de la psychiatrie : « Sa (Pinel) pratique et ses avancées théoriques sont les principaux ferments de la rupture qui donne naissance à la psychiatrie et voit la médecine conquérir le domaine des « maladies de l'âme », jusque-là dévolu aux philosophes. »

² « Au moment de franchir le seuil, il convient de décrire le paysage que l'on quitte, de le brosser en essayant de dégager les problèmes qui se posent à un médecin de la fin du XVIII^e siècle, à l'égard de la folie ; car c'est tout un héritage qu'il reçoit d'abord (...) Pour cela, il faut tenter de mesurer l'importance de la culture de Pinel dans l'avènement de cette nouvelle médecine. Il faut tenter de se donner, ce qui peut sembler très outrepassant, la culture de Pinel. Il faut se poser la question de ce que j'appelle la lisibilité de Pinel. » in, *Aux portes de la psychiatrie, Pinel l'Ancien et le Moderne*, P. 8-9, écrit par J. PIGEAUD, Aubier, Paris, 2001.

« l'héritage » sont indispensables à ce que Pigeaud appelle la « lisibilité¹ » de Pinel. On peut dater les débuts officiels de l'histoire de la médecine depuis Daniel Leclerc (1652-1728) dont l'œuvre² se réduit à la médecine ancienne³. Kurt Sprengel (1766-1833) à la fin du XVIII^e siècle, considère que l'histoire de la civilisation est la base de l'histoire des sciences en général et celle de la médecine en particulier, car le développement de la médecine va de pair avec le progrès de l'esprit humain ; civilisation et médecine sont donc indissociables ; par les différents systèmes de pensées, les méthodes et le renouvellement des techniques se révèle l'esprit de chaque siècle. C'est que l'histoire de la médecine n'est pas la seule affaire des médecins ; elle l'est également l'affaire des philosophes ; pour cela il faut combiner l'histoire de la philosophie et l'histoire de la médecine : « Les médecins, en effet, ont presque toujours emprunté leurs théories aux philosophes⁴ ». La conception de Sprengel élargit le champ épistémologique de l'histoire de la médecine dans lequel l'histoire de la philosophie occupe une place importante. La corrélation entre la philosophie et la médecine est plus marquée dans l'histoire des maladies mentales. À la lumière de la conception de Sprengel, notre étude du corpus philosophique sénèque relèvera donc de l'histoire de la médecine. Pigeaud s'interroge sur le rapport⁵ entre l'histoire de la médecine et celle de la psychiatrie ; le but étant de savoir si la psychiatrie est redevable dans ses fondements à la médecine ; en d'autres termes la psychiatrie serait « l'évolution progressive d'une spécialité médicale s'occupant de la maladie mentale⁶ », mais il précise que « l'évolution de la psychiatrie ne suit pas ce modèle général ; le développement de la psychiatrie a été plus difficile à dessiner⁷. ». L'histoire de la psychiatrie ou plus largement de la psychopathologie ne peut pas suivre le même modèle que celui des histoires des mathématiques ou de l'économie par exemple : d'emblée il ne s'agit

¹ Les termes « sources », « héritage » et « lisibilité » (de Pinel) sont fréquents dans cet ouvrage de Pigeaud où il cherche à démontrer l'articulation et la rencontre de l'héritage médico-philosophique ancien et la nouvelle discipline médicale.

² D. LECLERC, *Histoire de la médecine, où l'on voit l'origine et le progrès de cet art, de siècle en siècle ; les sectes qui s'y sont formées ; les noms des médecins, leurs découvertes, leurs opinions, et les circonstances les plus remarquables de leurs vies*, Amsterdam, 1723 (nouvelle édition), (1^{ère} éd. Genève, 1696)

³ Sur les mouvements les plus marquants de la médecine ancienne, Leclerc reconnaît incontestablement Hippocrate qui fait reposer la médecine sur l'observation (bien qu'il ait introduit la médecine dogmatique), Hérophile et Érasistrate pour leurs découvertes importantes anatomie, et les empiriques. Il donne aux méthodiques une place privilégiée : « Les choses ayant duré quelque temps en cet état, Asclépiade paraît sur la scène, qui introduit de nouveau la philosophie dans la médecine, mais une philosophie qui n'avait point servi à cet usage. C'est celle de Démocrite ou d'Épicure, par laquelle le même Asclépiade renverse tous les principes d'Hippocrate, en même temps qu'il terrasse les empiriques. ». Leclerc indique que après Asclépiade Thémison a rendu plus claire la pensée des méthodiques.

⁴ Cf. K. SPRENGEL, *Essai d'une histoire pragmatique de la médecine*, Halle, 1792, trad. par A. J. L. JOURDAN, Paris, 1815.

⁵ J. PIGEAUD, *Aux portes de la psychiatrie, Pinel l'Ancien et le Moderne*, Aubier, Paris, 2001. P. 10-20.

⁶ *Ibid.*, P. 17.

⁷ *Ibid.*, P.17.

pas de relever des événements ou des faits marquants¹; il s'agit plutôt de traiter des idées et de leur évolution en tenant compte de la culture et de l'« esprit du siècle²». De plus, on ne peut pas appréhender l'histoire de la psychopathologie sans s'interroger sur l'objet « psychopathologie » et tenter de le définir ; de même pour la mélancolie ou la manie. Avant même de réfléchir sur les substrats ou ce qui constitue l'histoire, la préoccupation est de relever les problèmes liés à l'objet « psychopathologie » ou « psychiatrie » et ses implications ; c'est là où réside la difficulté d'aborder l'histoire de la psychiatrie et son originalité en même temps. La question de la culture et de l'esprit du siècle (posée par Sprengel) se pose moins pour l'histoire de la psychopathologie, car les problèmes liés à cette notion sont pluriséculaires³ et remontent à l'Antiquité gréco-romaine ; les médecins et les aliénistes modernes traitent continuellement les mêmes lieux communs (les médecins de l'époque sont eux-mêmes philologues⁴). Dans cette perspective, Pigeaud distingue deux types d'histoire de la médecine⁵ : d'un part, une histoire « désintéressée » dont la fin n'est pas la pratique de la médecine, elle est plutôt axée sur la narration des faits et sur la description des systèmes de pensées ; de l'autre, une histoire qui s'élabore au même temps que les médecins la pratiquent : c'est l'exemple de Pinel qui met en place les fondements de la psychiatrie en pleine conscience historique⁶. On est en mesure de mettre la médecine ancienne ou plus généralement la tradition médico-philosophique de l'Antiquité sur le compte de l'histoire désintéressée de la médecine, sauf que le siècle des Lumières connaît un mouvement de retour aux médecines hippocratique et méthodique qui étaient pratiquées⁷ par les médecins de l'époque. Même Philippe Pinel recourt dans sa pratique en tant que médecin aliéniste à la méthode hippocratique qui consiste dans l'observation des symptômes des malades et de la marche de leurs maladies, ce qui renforce sa légitimité de praticien ; il recourt essentiellement dans la cure aux entretiens avec les malades et aux moyens moraux, héritage de la tradition stoïcienne. En définitive, la tradition médico-philosophique antique à cette époque n'est pas encore passée à l'histoire de la médecine, et on s'interroge sur son rôle dans la constitution

¹ Pigeaud reconnaît un seul événement marquant de l'histoire de la psychopathologie (en plus de la naissance la psychiatrie) : c'est l'affirmation de l'idée du dualisme par les stoïciens. Cf., « the triumph of dualism in ancient psychopathology ». P.280.

² Expression de Sprengel.

³ On comprend l'association de Pigeaud entre l'étude des sources anciennes et ce qu'il appelle « la lisibilité de Pinel » : étudier l'œuvre de Pinel n'est pas envisageable sans la question de l'héritage.

⁴ Je tiens à rappeler l'expression de Pigeaud qui résonne comme une sentence : « Il faut tenter de mesurer l'importance de la culture (ancienne) de Pinel dans l'avènement de cette nouvelle médecine. »

⁵ Cf, J. PIGEAUD, *Aux portes de la psychiatrie, Pinel l'Ancien et le Moderne*, Aubier, Paris, 2001, P.10.

⁶ *Ibid*, P.15 : « Sans doute Pinel est-il, en quelque sorte, le premier historien de la psychiatrie, lui qui en posa les fondements en toute conscience historique. »

⁷ L'abondance des rééditions des traités médicaux antiques au XVIII^e siècle témoigne de leur utilité dans la pratique médicale.

théorique et épistémologique de la psychiatrie. Le retour obsédant aux mêmes lieux communs et la relecture des Anciens, ce que Pigeaud appelle « la méditation des Anciens », assimile l'histoire de la psychopathologie à une forme de « vulgate¹», en d'autres termes, une Histoire « horizontale²», « écrasée³» sans aucune temporalité ni épaisseur. C'est également l'idée exprimée par Archambault⁴ (traducteur et préfacier d'Ellis) qui considère qu'« entre Caelius Aurelianus et Pinel rien ne s'est passé, sinon de mauvais⁵ » : « Nommé médecin à Bicêtre en 1792 (...) Pinel abolit l'usage des chaînes dont étaient chargés les aliénés ; et déposant, comme il le dit lui-même, son bonnet de docteur, il étudia l'aliénation mentale en dehors de toute idée théorique, et revint au traitement⁶ établi quinze cents ans auparavant par Caelius Aurelianus. Le livre du médecin français est le point de départ d'une ère nouvelle pour l'aliénation mentale. Sans doute avant Pinel, des médecins, entre autres Lorry, Daquin, Chiarugui, avaient déjà publié des ouvrages remarquables (...) Mais nul ne sut conquérir l'autorité de Pinel. ». Archambault souligne l'absence d'apport sur le plan théorique, de même l'absence de son originalité par rapport à ses contemporains, ce que Pigeaud exprime dans les termes suivants⁷ : « Il (Pinel) a écrit une œuvre lisible en « surfant » sur des questions et des problèmes anciens, très anciens, sans approfondir (...) il a constitué de facto, sinon de jure, une technique nouvelle, la médecine aliéniste (...) il ne fallait pas prendre parti théorique dans les débats médicaux. Tel fut finalement son grand mérite. (Il) n'est point un homme de concepts ni de définitions. ». D. Weiner, dans son ouvrage incontournable sur Pinel *Comprendre et soigner*⁸ fait un rapprochement entre les classifications d'un Caelius Aurélien ou d'Arétée de Cappadoce et celles de Pinel : malgré le changement dans les détails, les maladies mentales chez Pinel demeurent dans le tableau général des maladies somatiques ; Ce dont Pinel le réalise de manière intentionnelle et qu'il exprime dans les termes suivants « La doctrine de l'aliénation reste comme auparavant encadrée dans un système universel de médecine. ». Le choix stratégique de classer les maladies mentales dans

¹ Cf., J. PIGEAUD, *Aux portes de la psychiatrie, Pinel l'Ancien et le Moderne*, Aubier, Paris, 2001, P. 18.

² *Ibid*, P.18.

³ *Ibid*, P.18.

⁴ Cf., W. C. Ellis, *Traité de l'aliénation mentale ou de la nature, des causes, des symptômes et du traitement de la folie*, ouvrage traduit de l'anglais par Th. ARCHAMBAULT, enrichi de notes par M. ESQUIROL, Paris, 1840, p. CXIX.

⁵ Rien ne s'est passé en termes de théories sur la folie, par contre, ce qui s'est produit dans cette marge de temps, c'est l'aggravation de l'abandon et la maltraitance des aliénés (ce que résume le mot « mauvais »).

⁶ Il s'agit du traitement des fous par la douceur.

⁷ Cf., J. PIGEAUD, *Aux portes de la psychiatrie, Pinel l'Ancien et le Moderne*, Aubier, Paris, 2001, P. 21.

⁸ Dora. B. WEINER, *Comprendre et soigner, Philippe Pinel (1745-1826) : la médecine de l'esprit*, Fayard, Paris, 1999.

le tableau des maladies générales a permis « l'assimilation¹ définitive des maladies de l'esprit à la compétence médicale, et la constitution d'une médecine spécifique destinée à devenir la psychiatrie. ». On s'accorde sur le fait que le geste de Pinel inaugure une nouvelle ère des maladies mentales ; mais ses enjeux et ses implications sont mesurés selon des points de vue différents : la postérité a tendance à lier le nom de Philippe Pinel à la libération des aliénés et d'occulter en contrepartie la dimension théorique et scientifique de son geste. Selon Jackie Pigeaud, la psychiatrie est « une création de médecin, qui repose sur un coup de force théorique². ». De même pour Gladys Swain³ pour qui Pinel n'est pas réductible à la libération philanthropique des aliénés ; il est avant tout « l'auteur d'un livre ». La constitution de la psychiatrie s'accompagne de la mise en œuvre d'établissements⁴ de cure, c'est-à-dire de la clinique (entretiens avec les malades, moyens moraux, observation et classement des maladies) qui repose sur une théorie⁵, résultat d'une « lente maturation des idées médico-philosophiques de l'Antiquité ». Pigeaud dans le présent ouvrage compare la naissance de la psychiatrie à une porte, et essaye de se placer juste avant le seuil, au moment de la franchir pour reconstituer tout l'héritage qui a permis à Pinel de franchir la porte en accomplissant son acte révolutionnaire. Il s'agit de retrouver dans l'histoire de la psychiatrie « l'image disparue⁶ » de la médecine ancienne.

La période d'avant la naissance de la psychiatrie est marquée par le vague et le flou. Selon Georges Lanteri-Laura⁷, Pinel part d'« une psychiatrie à faire » contre l'ignorance théorique et l'absence d'institutions spécialisées ; avant la première édition de son traité médico-philosophique « on ne peut discerner qu'un passé hellénique, prestigieux mais vague et les œuvres utiles d'hommes bien intentionnés, mais de peu de savoir. ». Il est évident que le pré-psychiatrie est vague, mais pour les contemporains que nous sommes ; ce n'était pas le

¹ Cf, J. PIGEAUD, *Aux portes de la psychiatrie, Pinel l'Ancien et le Moderne*, Aubier, Paris, 2001, P.19.

² *Ibid*, P.16.

³ Cf, G. SWAIN, *Le sujet de la folie : naissance de la psychiatrie*, Calmann-Lévy, Paris, 1997.

⁴ Ce que reconnaît Broussais dans son *Examen des doctrines médicales et des systèmes médicaux*, Paris, 1821, p. 537-538 : « On ne saurait lui (Pinel) contester celle d'avoir amélioré, en France, le sort des aliénés, de les avoir délivrés d'un traitement trop empirique et trop rigoureux, d'avoir montré que plusieurs manies récents guérissent par les seules forces de la nature, d'avoir fait mieux apprécier les ressources que l'on peut tirer des moyens moraux. Ses écrits ont encore rendu le service d'appeler l'attention des médecins sur la marche de ces maladies, parce qu'ils ont donné lieu à la fondation de plusieurs établissements où les maniaques sont traités avec beaucoup d'égard, et où l'on tient des notes exactes de tout ce qu'on peut observer en eux (...) Certes, avant M. Pinel, rien de tout cela n'existait en France ; on lui doit la première impulsion qui ait été donnée parmi nous à ce genre d'observation, et il aura concouru, de manière indirecte, à tous les perfectionnement qui pourront avoir lieu par la suite dans la théorie ainsi que dans le traitement des aliénations mentales. »

⁵ « Coup de force théorique » selon Pigeaud, *Aux portes de la psychiatrie*, Aubier, Paris, 2001, P. 16.

⁶ *Ibid*, P. 22.

⁷ G. LANTERI-LAURA, *Psychiatrie et connaissance*, Paris, sciences en situation, 1991, p. 39.

cas pour Pinel. Ce dernier s'inscrit dans le mouvement de l'histoire de la médecine de son temps qui est marquée par la présence remarquable de la médecine ancienne¹; c'est une histoire qui prend conscience d'elle-même grâce à la création de la psychiatrie et les grandes avancées scientifiques. Jackie Pigeaud revient sur le rôle et la fonction de la médecine ancienne², hippocratique et méthodique notamment, dans l'histoire médicale du XVIII^e siècle en vue de déceler les influences de Pinel attendu que l'histoire de la psychiatrie ne peut s'envisager que dans une Histoire médicale de longue durée.

Hermann Boerhaave (1668-1738) et Paul-Joseph Barthez (1734-1806) font l'éloge d'Hippocrate dans deux discours académiques (en 1701 pour le premier et 1801 pour le second) : pour Boerhaave, retourner au Père³ est un double symbole de renaissance de la médecine et d'une quête de l'*hodos* (route), la voie royale initiée par Hippocrate qui consiste dans l'observation⁴ et la création d'un style⁵ marqué par une concision laconique et dégagée de toute terminologie obscure. Barthez, quant à lui, rappelle le statut de législateur d'Hippocrate, fondateur de l'éthique, qu'il qualifie de « Prométhée de la médecine » ; et considère que celui-ci dont la supériorité est incontestable n'a pas eu de second ; même Galien⁶ « n'a été que son commentateur par rapport aux dogmes essentiels de la science médicale, qu'il a dépravée et surchargée par ses systèmes. ». Barthez considère que le retour à Hippocrate était motivé par une volonté d'affirmation de la spécificité⁷ et de l'autonomie⁸ de la médecine pour rappeler la séparation opérée par Hippocrate entre la philosophie et la médecine. Hippocrate était tellement persuadé de la certitude⁹ de la médecine qu'il l'affranchit de l'empire de la

¹ Il est attesté que la rupture théorique qui engendre la psychiatrie ne relève pas de l'heuristique et que ses fondements sont à chercher dans le corpus médico-philosophique ancien. Notre enquête sur les maladies mentales dans l'œuvre du Cordouan s'appuie sur cette idée.

² J. PIGEAUD, *Aux portes de la psychiatrie, Pinel l'Ancien et le Moderne*, « la situation de la médecine ancienne au XVIII^e siècle » (p. 25-81), Aubier, Paris, 2001.

³ Cf. les articles de J. PIGEAUD, « la figure d'Hippocrate au XVIII^e siècle », in *Entretiens de la Garenne-Lemot*, 1996, « le culte des grands hommes au XVIII^e siècle », université de Nantes, 1998.

⁴ Le style de Pinel est influencé en grande partie par celui d'Hippocrate dans l'observation et l'absence de dogmatisme ainsi que la concision. Grâce à l'imitation du Père de la médecine, Le médecin aliéniste cherche à donner une légitimité médicale à la nouvelle discipline qu'il a mis en place.

⁵ Cf. « le style d'Hippocrate. » de Pigeaud (in bibliographie)

⁶ J. PIGEAUD, *Aux portes de la psychiatrie, Pinel l'Ancien et le Moderne*, Aubier, Paris, 2001, p. 31.

⁷ La séparation entre médecine et philosophie par Hippocrate est mentionnée dans le *De medicina* de Celse, Cf. la version traduite et commentée du *De medicina* par Ph. MUDRY, *Bibliotheca helvetica romana*, Institut suisse de Rome, 1982.

⁸ Pinel s'inscrit dans ce mouvement d'affirmation de la spécificité de la médecine incarnée par le retour à la figure d'Hippocrate par l'affirmation de la spécificité médicale des maladies mentales. Il suit les pas d'Hippocrate en faisant triompher le parti du rationalisme médical contre celui de la religion et du charlatanisme dans la cure des maladies mentales.

⁹ La certitude de la médecine et son autonomie par rapport à la philosophie et aux autres sciences est un thème très présent dans les traités du XVIII^e siècle, Cf. P. J. G CABANIS, *Du degré de la certitude de la médecine*, Paris, Librairie Firmin Didot, 1798.

philosophie en même temps qu'il mettait en œuvre des bases solides qui marqueront la médecine de toute époque. Par ailleurs, ce qui garantit la survie et la supériorité d'Hippocrate selon Barthez, c'est la séparation¹ entre la description d'un côté et la recherche des causes et les théories² de l'autre ; alors que Galien confond souvent théorie et description.

Il convient de mesurer les enjeux de la « renaissance hippocratique au XVIII^e et son influence sur l'œuvre de Pinel. Baglivi, dont Pinel était le disciple, met l'accent sur l'importance accordée à la pratique chez Hippocrate par rapport à la théorie et constate que les Modernes n'arrivent pas à se détacher de la théorie qu'ils privilégient et l'enrichissent par l'apport des mathématiques et de l'anatomie ; alors que le progrès de la pratique reste minime. Selon Baglivi, « il suffit pour guérir de savoir distinguer par expérience (...) les périodes de progrès, de déclin ou de terminaison³. ». La distinction entre théorie et pratique et la priorité totale de la dernière, point fort d'Hippocrate, a été reprise par Philippe Pinel au cours du XVIII^e siècle. Théophile Bordeu réfléchit plutôt sur les fondements de l'hippocratisme qui ne sont autres que la description et la peinture historique de quelques maladies aiguës. Pour sa part, Bordeu s'intéresse aux maladies chroniques qu'il aborde sur le modèle des *Épidémies* hippocratiques, ce que Pinel appliquera pour les maladies mentales en constituant des histoires (suivi de la marche et du progrès des maladies). Les *Épidémies* I et III constituent une œuvre représentative de la médecine hippocratique et la médecine de l'observation où Hippocrate rapporte quarante-deux histoires de malades souffrant de maladies aiguës, et se charge de noter minutieusement les signes et de dévoiler nettement l'issue de la maladie. Selon Desmars, Hippocrate était animé dans son pronostic par le souci d'efficacité et d'économie⁴, car il est question de savoir si une maladie est mortelle ou curable, si elle est longue ou courte ; et d'anticiper les moments de crises et de chute. Il traduisait le pragmatisme de sa méthode par un style sobre, axiomatique et démonstratif

¹ Cette qualité d'Hippocrate est reconnue par Théophile Bordeu : « Il (Hippocrate) nous laissé, pour ainsi dire, une encyclopédie de médecine, dans laquelle chaque secte peut trouver des préceptes et des exemples (...). Sa théorie et sa physique, qui ont vieilli, ne lui auraient pas conservé une si grande réputation, sans les observations et les détails sur quelques remèdes, qu'il copia peut-être ou qu'il imita. ». Cf. T. BORDEU, *Recherches sur les maladies chroniques*, Paris, Ruault, 1775, t. I, p.89.

² Cela ne va pas sans dire que la médecine hippocratique était en partie dogmatique (la théorie humorale) mais ses bases et ses fondements se trouvent être l'observation et le suivi de la marche de la maladie, ce qui un aspect crucial de l'œuvre pinélienne dans la mesure où Philippe Pinel reprend à son compte la méthode hippocratique en faisant abstraction des concepts et des définitions (dogmes).

³ Cf. BAGLIVI, *De l'accroissement de la médecine pratique*, trad. par J. Boucher, Paris, Labé, 1851.

⁴ Cf. M.DESMARS, *Épidémiques d'Hippocrate*, Paris, la Vve d'Houry, 1767. P. 51.

reconnu par les médecins modernes comme un idéal¹. Concernant la présence du dogme dans la médecine hippocratique (médecine d'observation), Desmars considère que « les écrits d'Hippocrate sont dogmatiques ou historiques (...). Le dogme est né de l'observation éclairée par le raisonnement. Ensuite le dogme a réglé lui-même la manière d'écrire l'histoire des faits qui l'ont fait éclore. »

Laennec et Pinel² valorisent le modèle hippocratique³ dont ils imitent : le premier souligne l'autonomie de la description chez Hippocrate par rapport à la doctrine ; même si la description part des idées préconçues (la théorie humorale et une conception de la relation de l'individu avec le climat), elle garde son objectivité, car la doctrine peut devenir caduque : « On peut ôter aux anciens médecins hippocratiques la théorie des humeurs, celle de la déflection ou catarrhe, celle de la coction (...) et leurs ouvrages seront encore des tableaux fidèles de la nature⁴. ». Le mouvement d'éditions et de rééditions d'Hippocrate témoignent de la « réactivation » d'Hippocrate au XVIII^e siècle ; ce courant ne se limite pas à Hippocrate mais à l'ensemble de la médecine ancienne en particulier au méthodisme, comme l'atteste Haller dans la préface de son traité⁵ des *Artis medicae principes* : « la connaissance des maladies fut plus grande chez les médecins anciens que chez les modernes ; les signes des maladies et les pronostics n'ont jamais été délivrés de manière plus exacte que par les pères Grecs de l'Art. »

Arétée de Cappadoce a été redécouvert au cours du XVIII^e siècle, après des siècles d'oubli⁶. De tous les médecins de l'Antiquité, il est le moins cité alors qu'il a exercé une grande influence sur la pensée médicale moderne. Sa redécouverte porte en particulier sur la psychopathologie ; les Modernes prennent conscience de l'importance de ce médecin ancien dans l'histoire de la psychiatrie postpinélienne⁷ qui se manifeste dans ses descriptions de maladies chroniques, en l'occurrence la manie et la mélancolie. De manière générale, Arétée de Cappadoce fut loué pour la vivacité et la netteté de ses descriptions des maladies ; le

¹ C'est un style détaché de nomenclatures qui prend son essence dans l'observation dont il se fie. Nous tenons à rappeler que c'est le style adopté par Pinel.

² L'influence d'Hippocrate sur Pinel se manifeste dans l'objectivité de l'observation, la mise en œuvre des histoires des malades et la priorité accordée à la méthode sur le dogme. Pinel fait appel à la figure du Père de la médecine pour donner une légitimité médicale à la nouvelle discipline.

³ Il existe un mouvement anti-hippocratique depuis l'Antiquité qui réapparaît au XVIII^e siècle, nous pensons à Asclépiade, le premier médecin anti-hippocratique, et à l'opposition entre mécanisme et vitalisme.

⁴ Discours prononcé par Laennec à l'ouverture de son cours au collège de France en 1823.

⁵ Haller, *Artis medicae principes*, Lausanne, 1769.

⁶ Cf. Haller, *BMP*, I, p. 192 sq.

⁷ Cf. J. PIGEAUD, *Aux portes de la psychiatrie, Pinel l'Ancien et le Moderne*, Aubier, Paris, 2001. p. 43-45.

« Arétée *pictor* », l'écrivain « peintre », est considéré comme le successeur d'Hippocrate pour la précision des tableaux des maladies qu'il propose ; il est d'ailleurs porteur de l'esprit véhiculé par la médecine hippocratique. Arétée de Cappadoce, propose une description d'un comportement maniaque d'un charpentier. Ce passage a été cité par Pinel¹ et François Leuret (1797-1851) dans *Fragments psychologiques sur la folie*². Quant à la mélancolie, le médecin ancien a le mérite d'avoir introduit un élément nouveau et indispensable à la définition de la maladie qui est la *phantasia*³, d'où l'importance d'Arétée de Cappadoce dans la formation de la définition de la mélancolie. Selon la traduction proposée par Laennec d'Arétée de Cappadoce : « la mélancolie, participe, à mon avis, de la manie et en est le commencement ; ainsi chez les maniaques l'esprit est tantôt tourné vers la colère et tantôt vers le plaisir ; chez les mélancoliques, il se tourne seulement vers la tristesse et le découragement. ». Dans cette perspective, Arétée de Cappadoce aurait découvert la psychose maniaco-dépressive avant Kraepelin : pour Grmek⁴, la pensée du médecin ancien est d'une grande importance dans l'histoire de la psychopathologie ; tandis que Rothkopf⁵ nuance l'originalité de l'idée d'Arétée de Cappadoce, et prend en compte la différence des critères adoptés par l'un et l'autre. C'est que Kraepelin adopte un système psychopathologique, résultat de nombreuses observations et histoires de malades, tandis qu'Arétée de Cappadoce part d'un système étiologique préétabli- la théorie humorale- selon une méthode déductive.

Le XVIII^e siècle est marqué aussi bien par le retour à l'hippocratismes qu'au méthodisme ; la figure principale étant Caelius Aurélianus dont le génie égalait celui d'Hippocrate en matière de description des maladies. Caelius Aurélien exerce une influence remarquable sur les médecins des Lumières notamment Pinel. Le XVIII^e siècle voit réapparaître les lieux communs et les vieux débats de la médecine comme l'opposition entre deux approches médicales l'une expectante, l'autre agissante : la médecine expectante se fie plutôt à la nature dans les remèdes qu'aux différentes médications ou bien elle emploie des remèdes à constitution chimique simple ; tandis que la médecine agissante recourt à des médications à constitution chimique puissante pour produire un changement dans le cours de la maladie. Parfois, il suffit simplement d'observer et de ne pas s'acharner sur le corps par des médicaments puissants qui pourraient s'avérer nuisibles. Pinel croit en l'expectation et

¹ Ph. PINEL, TAM, I, p. 7 et 19.

² Fr. LEURET, *Fragments psychologiques sur la folie*, Paris, Crochard, 1834, p. 33-34.

³ Il faut définir Phantasia.

⁴ Cf., la bibliographie de l'ouvrage.

⁵ Cf. A. Rothkopf, « Manie und Melancholie bei Aretaios von Kappadokien ». in *Confinia psychiatrica*, 17, p. 4-14.

exprime son refus vis-à-vis de la polypharmacie ou « les médications héroïques » : il est préférable de simplifier la médication et de recourir à des substances simples ou très peu composées. Il est important de passer en revue les différents mouvements de la médecine ancienne qui ont marqué le siècle des Lumières. Comme nous l'avons mentionné, Pinel est inscrit dans l'histoire médicale de son temps, une Histoire qui prend conscience d'elle-même et assiste à sa propre élaboration. Il a puisé, comme ses contemporains dans le corpus médico-philosophique ancien pour retrouver ses références et ses repères qui ne sont que l'arrière-plan de sa théorie médicale.

La survivance de Galien au XVIII^e siècle passe par l'intermédiaire de Gaub¹ qui a cité dans ses deux *Discours académiques* les traités galéens : *Que les mœurs de l'âme suivent les tempéraments du corps* et *Des passions de l'âme et de ses erreurs*. Le problème ancien du rapport entre corps et âme, entre médecine et philosophie (la possibilité de la constitution d'une philosophie éthique) sur lequel reviennent les Modernes, se trouve être le thème central des deux traités de Galien. La redécouverte de Galien se situe sur la base de la thématique des rapports entre corps et âme selon un point de vue médical ; la pensée du médecin ancien diffusée par Gaub, va servir de « support théorique efficace² » à la médecine de l'aliénation mentale au XVIII^e siècle. Les *Tusculanes* de Cicéron sont la source de Gaub à ce sujet avec les traités de Galien et le *Discours de la méthode* de Descartes. Gaub traite de la nature des rapports entre le corps et l'âme ; il rappelle les différentes positions y afférentes³ : certains considèrent le corps comme « un domicile de l'âme » ; d'autres le caractérisent de « prison », ou bien d'un « atelier, une officine dont le maître et l'ingénieur est l'esprit⁴ ». Il rejette l'idée d'une simple cohabitation obligatoire entre le corps et l'âme qui seraient des *automata* sans réciprocity aucune. Pour sa part, Gaub croit en « un admirable mariage de l'âme et du corps⁵ » et d'une influence respective exercée par l'âme sur le corps et *vice-versa* : il évoque ce qu'il appelle « l'état despotique réciproque », c'est-à-dire l'interaction entre les deux données anthropologiques de l'homme ; néanmoins, il pense que le corps agit plus sur l'âme que l'âme sur le corps⁶ : les états de l'âme ou de l'esprit tels que la colère et l'héroïsme ont un rapport direct avec le corps ; la colère touche toute l'économie du corps qui est perturbée ;

¹Cf. Hieronymi Davidis Gaubii, *Sermo Academicus De regimine mentis* (1747), editio altera Lugduni Batavorum, apud Cornelium De Pecker, 1767.

²J. PIGEAUD, *Aux frontières de la psychiatrie, Pinel l'Ancien et le Moderne*, Aubier, Paris, 2001, p. 86.

³*Ibid.*, p.14.

⁴*Ibid.*, p.15.

⁵*Ibid.*, p.10.

⁶Pour schématiser le mouvement est attribué au corps, et la pensée est accordée à l'âme.

quant à l'héroïsme, il ne se conçoit que dans un corps sain ; même la pensée est liée à l'état du corps. Il existe un *impetum faciens*¹ propre respectivement à l'âme et au corps : indépendamment de l'âme, le corps dispose de ses propres émotions : c'est un principe excitant, un *stimulus*, (*enormôn*) qui trouve son siège dans le lieu où se constituent des nerfs. C'est que l'homme est un homme nerveux ; Gaub établit un rapprochement entre *homo nervosus*² et l'homme intérieur de Sydenham.

Le traité des passions de l'âme de Galien (130 ap.-C – 210 ap.-C) est constitué de deux livres : le premier sur les passions de l'âme et le deuxième sur ses erreurs. Galien reprend³ la théorie stoïcienne sur les passions qui est la plus pertinente mais la plus complexe : les stoïciens définissent la passion comme relevant du jugement et de l'organique⁴ ; or, il existe des ruptures dans la façon de comprendre cette définition. Chrysippe conçoit la passion comme « une indivision, un recto-verso indissociable⁵ » ; on est alors dans le monisme. Dans le cadre du dualisme⁶, le parti opposé introduit le temps dans la passion ; il pense la réaction organique alors comme le résultat du jugement ; ou bien l'organique comme la cause du jugement. La postérité est redevable à Galien d'avoir transmis la pensée de Chrysippe et d'avoir conservé quelques fragments⁷ de ses écrits. Cependant, Galien adhère au parti pris dualiste⁸ ; il renoue avec le discours ancien sur l'homme, pythagoricien et platonicien, qui appréhende l'homme comme un composé de deux substances : le corps et l'âme. Il reprend la division platonicienne de l'âme en trois parties : l'âme rationnelle qui a son siège dans l'encéphale (l'hégémonique) ; l'âme irrationnelle qui réside dans le cœur, origine du *thymos* et de la violence de l'être ; et enfin l'âme végétative synonyme de désir et d'appétit et qui siège dans le foie. Dans cette perspective la passion est le fait de l'âme irrationnelle, tandis que l'erreur est le résultat de l'âme rationnelle, la seule capable de juger.

¹ *Ibid*, p.36.

² *Ibid*, p. 41.

³ La reprise de la théorie stoïcienne des passions par un médecin qu'est Galien est significative. Il s'agit d'un long cheminement vers la médicalisation des passions (de la moralité) qui, est entamé par Galien, va connaître un essor au XVIII^e siècle avec l'avènement de la médecine aliéniste.

⁴ Cf. J. PIGEAUD, *Aux frontières de la psychiatrie, Pinel l'Ancien et le Moderne*, Aubier, Paris, 2001. P. 87.

⁵ *Ibid*, p. 87.

⁶ Pigeaud considère que « le triomphe du dualisme est l'événement le plus considérable pour l'histoire de la psychopathologie ». Cf. J. PIGEAUD, *Aux frontières de la psychiatrie, Pinel l'Ancien et le Moderne*, Aubier, Paris, 2001. P.88.

⁷ Cf J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, Belles Lettres, Paris, 1981, p. 267.

⁸ Le débat au sein du stoïcisme sur le monisme et le dualisme voit triompher dans un premier abord le monisme de Chrysippe, contre lequel Posidonius réintroduit le dualisme de l'âme et du corps.

En plus d'être une autorité médicale, Galien s'affirme comme une autorité morale grâce au traité sur *les passions de l'âme et ses erreurs* permet de situer qui l'inscrit dans la tradition littéraire morale des *Lettres à Lucilius* et du *De tranquillitate animi* de Sénèque. le traité en question propose une réponse au débat suscité autour du traité d'Antonius l'épicurien¹ : ce dernier traite de ce qu'il convient d'appeler « la surveillance approchée » qu'il remplace par le terme « éphédrerie ». Galien montre que si le terme est une invention d'Antonius, le concept moral et psychologique de surveillance et de protection contre les passions de l'âme et les faux jugements, est un concept antérieur et bien ancré dans la tradition épicurienne. Il a été transmis par Marc Aurèle et Sénèque dans les lettres à Lucilius² : « Il nous faut choisir un homme de bien, et l'avoir toujours devant les yeux, de manière à vivre comme s'il nous contemplait, à agir en tout comme s'il nous voyait (...). C'est un précepte d'Épicure, mon cher Lucilius ; il nous a donné un gardien et un pédagogue ; et à juste titre. Une grande partie des fautes est supprimée, si un témoin est auprès du fautif. ». La référence à l'épicurisme ne fait pas de Galien un épicurien ni un éclectique ; Sénèque lui-même cite souvent Épicure alors qu'il est stoïcien ; citer Épicure relève plutôt d'une propédeutique à la pratique de la morale. Le précepte moral de surveillance de soi et des autres constituent la base sur laquelle les stoïciens et les épicuriens sont susceptibles de se rencontrer. Galien établit une démarcation entre la passion d'un côté « qui suit une force irrationnelle » et les erreurs de l'autre « qui sont la conséquence d'une opinion fautive³ ». Il faut s'accorder que l'irrationnel fait partie de l'âme ; compte tenu de ce constat le « connais-toi toi-même » n'est plus accessible que par le sage qui demeure un idéal. Les Hommes sont plutôt portés vers l'indulgence (la subjectivité) dans les jugements qu'ils se font sur leurs conduites ; or, l'indulgence est un défaut qui empêche de se connaître et de discerner le faux du vrai, le convenable de l'inconvenable. Dès lors, il devient nécessaire, comme le postule Sénèque, de se soumettre à une personne de son choix par une forme de contrat, afin qu'elle puisse avoir des jugements sur ses propres comportements et surveiller la présence ou l'absence de passions. Jackie Pigeaud cite les qualités de la personne « protectrice » ou « surveillante » et les conditions régissant ce rapport qui s'assimile à une relation psychothérapeutique : l'indifférence et l'absence d'affection doivent caractériser « le

¹ Auteur du traité *De l'éphédrerie pour ses propres passions*. L'auteur est méconnu ; on garde la trace de son traité à travers le commentaire de Galien.

² 11, 8. Cette lettre est très utile pour la compréhension de la thèse de Galien qu'il présente dans son traité *Que les mœurs de l'âme suivent les tempéraments du corps*. Sénèque montre les limites de l'action de l'âme sur le tempérament du corps.

³ P. 34.

protecteur » « surveillant¹ » ; il est préférable de choisir un vieillard. Galien, quant à lui, qualifie ce personnage de « gardien- pédagogue » : « si l'individu n'est pas devenu incurable, s'il est asservi à des passions pondérées, qu'il se choisisse (...) un surveillant, un pédagogue, qui lui rappelle à maintes reprises telle chose, qui le réprimande sur telle autre (...) qui se propose à lui comme exemple². ». Galien considère qu'il faut réserver le discernement des maladies de l'âme à d'autres et non pas à nous-même : « qu'un autre donc nous surveille³. » ; le propos de Galien laisse entendre l'idée d'une prise en charge psychothérapeutique qu'il légitime et rend nécessaire selon l'ampleur et la portée du trouble : c'est la voie ordinaire de tous les hommes, car « personne n'est exempt de passions ou d'erreurs, quelque excellente que soit sa nature, et de quelques beaux exemples qu'il ait été nourri. » (P. 38). Il prend part au débat qui oppose Ariston aux autres stoïciens : ces derniers ont défini le sage comme un être parfait qui « accomplit des actes qui sont de pures actions droites, qui sont la pure et simple déduction des principes⁴. » ; or, les Hommes sont loin de cet idéal de droiture ; dès lors, il devient possible de remplacer les actions droites par les actions convenables ; les principes par les préceptes. L'enseignement de la sagesse qui donne lieu à la pédagogie stoïcienne de la moralité se construit autour de l'idée d'imitation du sage ; qui n'est que l'incarnation de la nature humaine ; on est vertueux par nature ; c'est l'éducation et la vie sociale qui nous pervertissent et qui transforment la vertu humaine en vice. Ariston⁵ a refusé cette réflexion qu'il met sur le compte de la concession. En ce qui concerne le traitement des maladies mentales, Galien prend le parti de Posidonius contre Chrysippe : il postule que le recours au dressage⁶ et à l'appriivoisement est souvent plus efficace que le principe d'agir par le rationnel sur l'irrationnel : « On ne peut pas sur le champ⁷ devenir, quand on veut, un homme doux ; mais on peut comprimer l'incongruité de la passion (...) vous pourrez apprivoiser et dompter la force irrationnelle du *thymos*, comme les écuyers habituent à la

¹ Le pédagogue dans l'Antiquité grecque était un esclave chargé d'accompagner l'enfant dans son trajet quotidien et scolaire, ce rôle avait au départ un aspect moral ; le « pédagogue » il évolue peu à peu jusqu'à ce qu'il devienne chargée de l'éducation morale de l'enfant et se libère de la sens étymologique négative d'« esclave accompagnateur » pour avoir le sens de pédagogue. Le pédagogue dans l'Antiquité joue un rôle moral, de direction de conscience, mais aussi psychologique ; Galien fait appel à cette figure pour venir en secours aux personnes souffrant de maladies de l'âme. Dans quelle mesure la figure du pédagogue serait l'annonce de la figure du psychothérapeute (ou le rappelle) ? Quel rapport dans l'Antiquité entre éducation, formation de l'esprit, direction de conscience et traitement des maladies de l'âme (psychothérapie dans le sens actuel) Cf. H. I. MARROU, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris, Seuil, 1948, P.202.

² P.59 (cf bibliographie de l'ouvrage)

³ P. 46 (cf. bibliographie)

⁴ Cf. J. PIGEAUD, *Aux portes de la psychiatrie, Pinel l'Ancien et le Moderne*, Aubier, Paris, 2001, p. 92.

⁵ La lettre 94 de Sénèque revient sur ce débat et le développe.

⁶ Sur la question du dressage chez Posidonius, Cf. J. PIGEAUD, *la maladie de l'âme*, Les Belles Lettres, Paris, 1981, p. 276.

⁷ On note la conscience de Posidonius de l'importance du temps dans le traitement des maladies psychiques.

main des cheveux rétifs. Dompter cette force irrationnelle, qui partage la même demeure que la raison. » (p. 44). Il souligne que l'enjeu du traitement des maladies mentales est chronologique et stratégique¹ : il faut passer par le détour du dressage et de l'appivoisement, « ruser avec la force non rationnelle » qui se compose de deux forces : la première thymique, celle qui nous fait exalter et emporter ; la deuxième, appétitive- celle du désir. (P. 45).

Le livre II du traité de Galien sur les erreurs de l'âme établit une distinction entre les passions (objets de l'âme non-rationnelle) et les erreurs proprement dites (objets de l'âme rationnelle). L'enquête de Galien dans ce traité s'assimile à l'enquête d'Hippocrate dans son souci de certitude et de véracité de la science médicale ; il est question de discerner le faux du vrai ; les sophismes c'est-à-dire « les discours faux tout à fait agencés sur le modèle du vrai » (p. 69) des jugements vrais. Les sophismes et les vrais jugements constituent des cas semblables, trompeurs (comme les jumeaux). Les erreurs de jugements appartiennent à la force rationnelle, contrairement aux passions qui relèvent plutôt de la force irrationnelle et s'apparentent à leur tour à des erreurs de l'âme. Les erreurs se rapportent à la vie quotidienne et à l'éthique et mettent en jeu, et le bonheur des Hommes, et leur santé mentale ; tout l'enjeu pour Galien réside dans le fait de trouver un critère objectif (p. 72). Le problème est résolu pour les passions, le critère objectif de discernement se trouve être les autres². Quant aux faux jugements relatifs à la vie rationnelle, Galien soutient l'idée qu'il faut appliquer au domaine de l'éthique et à la vie courante la méthode géométrique comme critère objectif. C'est un cheminement qui s'inscrit dans la durée et qui nécessite l'apprentissage par soi-même, mais en même temps la présence des autres. Pour les passions, Galien pense que « l'approbation de soi par soi n'est rien. Puisque nous ne sommes pas des sages. ». La nécessité d'un regard extérieur et neutre sur nous-mêmes est l'idée qui va donner naissance aux différentes formes psychothérapeutiques.

Le traité de Galien *Que les mœurs de l'âme*³ *suivent les tempéraments du corps* traite du rapport entre le corps et l'âme, lieu commun de la tradition médico-philosophique aussi

¹ On retient la conception « stratégique et chronologique » de Posidonius en rapport avec la psychothérapie moderne.

² Pour schématiser la pensée de Galien, les maladies de l'âme se divisent en deux classes : celles qui relèvent de l'irrationnel et dont les passions sont les manifestations ; et celles qui relèvent du rationnel. Le traitement prescrit à la première classe, c'est l'apprentissage, la culture et l'éducation (tout ce qui a trait à la raison), car le vice (l'incohérence) réside dans un faux jugement (sophisme) qui s'assimile au logos, ou éventuellement le recours aux gens éclairés par la science et la philosophie. Pour la deuxième catégorie, il faut recourir aux autres. Dans le traitement Galien combine deux stratégies : la surveillance et la pédagogie (intervention extérieure, relation psychothérapeutique) et apprentissage par soi-même (travail sur soi, examen de conscience).

³ Trad. Darenberg, *Œuvres choisies*.

bien antique que moderne. Galien soutient l'idée que l'âme dépend du tempérament du corps¹ et que par extension les conduites humaines et l'éthique sont soumises aux lois physiologiques. Bien plus, la santé du corps garantit la santé de l'âme² : « En même temps que nous donnons au corps un bon tempérament par les aliments, par les boissons et aussi par tout ce que nous faisons journellement, nous travaillons pour la bonne disposition de l'âme³. ». Il tient l'idée du déterminisme physiologique du *Timée* de Platon dont il consacre une lecture médicale : le *Timée*⁴ est une œuvre à cheval entre médecine et philosophie. Platon pense le problème éthique en termes physiologiques ; les comportements humains sont liés à la constitution et à la disposition du corps : c'est le sens de la réflexion suivante « nul n'est méchant volontairement (...) Nul n'est vicieux volontairement, c'est par l'effet de quelque disposition maligne du corps, ou d'une éducation mal réglée que l'homme vicieux devient vicieux ». Compte tenu de ce constat, le problème éthique n'est pas dévolu à la médecine du corps, ni exclusif à la médecine de l'âme ; médecine et philosophie doivent se confondre dans une même thérapie de l'âme et du corps : c'est la médecine du rapport de l'âme et du corps. Dans une perspective plus large, le traité *Des airs, des eaux et des lieux* (AEL) d'Hippocrate fait reposer les mœurs de l'âme sur les humeurs du corps et sur la constitution de l'environnement et des saisons. Que devient la responsabilité de l'homme alors ? Qu'en est-il du problème éthique⁵? Galien évite de se perdre dans les rouages de la tradition philosophique. Certes, il reprend la division platonicienne de l'âme et les théories stoïciennes sur la perception⁶(la distinction entre illusion et hallucination), ce qui est susceptible de servir sa pratique médicale ; il faut, dit-il, consulter les philosophes dans le but de dégager les voies et essayer de se passer des détails. L'enjeu majeur de la réflexion physiologique de Galien n'est pas médical mais moral : il conçoit l'éthique comme une psychopathologie⁷ des relations humaines entendue dans le sens d'une « hygiène de l'âme » ; mais, il ne parle en

¹ Le tempérament du corps est le mélange qui le constitue de manière temporaire (diathèse) ou par un donné fondamental (hexis).

² L'analogie entre santé de l'âme et santé du corps est évoqué dans les lettres à Lucilius (Cf. la référence de la lettre, in *La Maladie de l'âme* de Pigeaud).

³ *Ibid.*, t. I, p. 47-48.

⁴ Œuvre fondamentale dans la tradition médico-philosophique antique, et particulièrement dans la naissance de l'analogie entre médecine et philosophie.

⁵ Sur l'origine du mal, Galien et la tradition qui découle du *Timée* de Platon s'accorde sur l'origine corporel du mal ; tandis que les stoïciens, à l'exception de Posidonius, pensent que l'origine du mal est dans la société et dans l'éducation.

⁶ La théorie de la perception stoïcienne a été repris par Galien et un grand nombre de médecins : Esquirol emprunte à Chrysippe la distinction entre phantasia et phantasma qu'il appellera illusion/hallucination. A partir de la distinction chrysippéenne, Arétée de Cappadoce a fait un essai de diagnostic différentiel entre phrenitis à laquelle il rattache « l'hallucination » (terme tardif) et la manie liée à l'« illusion ». Voir, *Des maladies mentales*, t. I, p. 152 et 159 (dans bibliographie pour Chrysippe in cet ouvrage-ci, SVF t. II, p. 21 sq)

⁷ Cf. Pigeaud, « la psychopathologie de Galien », P. 166.

aucun cas de folie. Le médecin ancien ne donne pas naissance à un système de pensée sur la folie ; il fait la synthèse des différentes approches médicales traitant les maladies de l'âme pour aboutir à une réflexion propre à lui. L'idée est que les maladies mentales affectent « l'hégémonique » (principe directeur de l'âme) qui est divisé en plusieurs facultés dont la lésion de chacune donne lieu à une maladie spécifique. Il s'agit de préciser le lieu affecté et quelle fonction lésée. La réflexion de Galien suit deux grandes directions : la première est la question de l'essence de l'hégémonique, à savoir l'encéphale ou le pneuma psychique. Galien opte à une « suspension volontaire du raisonnement philosophique », attendu que l'entreprise du médecin se suffit à la désignation de l'origine (le pneuma contenu dans l'encéphale), et que l'essence relève plutôt d'une transcendance propre à la quête philosophique. La deuxième direction porte sur les localisations cérébrales, à savoir la localisation anatomique dans de la lésion des parties de l'âme et des fonctions y afférentes. Cette entreprise se heurte à une impossibilité de réalisation vu l'insuffisance des connaissances dans l'anatomie fine à l'époque d'une part ; d'autre part, le choix doctrinal de l'humorisme hippocratique (qui règle le traitement) n'est pas cohérent avec le fonctionnement spécifique de l'encéphale (l'anatomie fine) ; il s'agit d'une rupture entre deux conceptions.

Galien réfléchit dans son œuvre sur la philosophie morale qu'il analyse en fonction des rapports entre l'âme et le corps ; on remarque une imbrication chez lui entre philosophie et physiologie. En sa qualité de médecin, Galien revendique sa légitimité de traiter les théories philosophiques, de les citer, et de les analyser. Sa plus grande quête est de définir le champ de réflexion de la médecine dont la philosophie fait partie : Galien revendique son statut de médecin-philosophe, c'est-à-dire de médecin qui réfléchit sur sa pratique, et son appartenance à ce qu'on appelle « la médecine philosophique » inventée par Hippocrate. Il est nécessaire, pour les médecins, de connaître la philosophie pour se définir par rapport à elle, et pour constituer « une philosophie médicale » ; une philosophie qui revendique ses limites¹ et qui étudie les problèmes selon un point de vue médical. Commenter les philosophes est une manière de les mettre à distance, pour mieux affirmer un discours médical et scientifique². Étudier Galien serait l'occasion de mettre en avant le traitement médical des thèses philosophiques, le rapport respectif entre médecine et philosophie. Selon J. Pigeaud,

¹ La règle d'or de la pratique médicale consiste à mettre un terme à toute investigation, à achever et à clôturer : c'est l'idéal d'achèvement et d'économie pratiquée par Hippocrate et loué par Aristote.

² L'entreprise entamée par Galien pour médicaliser ce qui constitue le champ de la moralité, entres autres les passions, sera poursuivi par Pinel à la fin du XVIIIe siècle. Comme Galien, Pinel pense qu'il est nécessaire d'étudier les philosophes pour affirmer l'autonomie de la médecine, en particulier la médecine des maladies mentales qu'il était en train d'élaborer à cette époque.

l'étude de Galien ou de n'importe quel médecin ou philosophe de la tradition médico-philosophique revient au même ; il s'agit d'« vulgate qui tourne en rond », et ne cesse de réactiver les mêmes lieux communs et les mêmes problématiques. De Caelius Aurélianus à Pinel, malgré le décalage chronologique, on ne décèle pas de rupture majeure dans l'ordre des connaissances, sinon la rupture pinélienne fondatrice de la psychiatrie, dont il faut revenir sur les fondements théoriques.

Deuxième partie

Analyse du corpus sénèque de référence

1. Le cas emblématique du *De ira*

Le *De ira* de Sénèque traite de la colère, une maladie de l'âme qui a des répercussions particulières sur le corps humain au point de le transformer. Le livre I consacre une longue description des effets de la colère sur l'aspect physique de l'homme ; une description qui donne à voir la pâleur du teint, la déformation des traits du visage et l'état de panique qui saisit l'homme en proie à cet élan destructeur. Cela s'accompagne, la plupart du temps, de conséquences dramatiques, puisque l'homme sous l'emprise de la colère perd tout contrôle et toute maîtrise de soi-même. La colère est donc, une manifestation typique de la folie, car elle agit et sur le corps et sur l'esprit. Sénèque aborde l'implication respective du corporel et du moral dans la maladie de l'âme, en l'occurrence la colère ; c'est la problématique même de son traité *Sur la colère*. Le lien entre les données anthropologiques de l'homme- à savoir, le domaine physiologique et le domaine moral- ressortit à la philosophie morale antique de Platon à Aristote. Sénèque se démarque de la tradition éthique qui pose ce lien en termes de conflit et d'opposition entre le corps et l'âme : il convient d'agir sur les mauvais penchants du corps et les tendances naturelles par l'éducation et la conduite morale, y compris les élans passionnels. Pour le Cordouan, la notion de conflit n'a aucun sens, puisque le corps et l'âme constituent une unité indivisible ; de même pour la passion dont les constituants physique et moral ne forment qu'un tout indivis. Il reprend la définition stoïcienne de la passion comme composé d'« organique » et de « jugement » et adopte à son tour le monisme de Chrysippe dans le rapport entre le physique et le moral, qu'il repense dans le cadre de la valorisation du corps. Certes, la conciliation entre le monisme d'un côté, et la reconnaissance de l'importance du corps de l'autre tient à l'originalité de l'entreprise de Sénèque ; mais, cette entreprise contribue davantage à brouiller les pistes du décryptage de la maladie de l'âme et de sa nature. L'architecture du recueil rend compte de cette contradiction : le livre I est consacré à la mise en place du monisme ; tandis que le livre II nous livre une réflexion sur le rôle du donné biologique, en particulier sur la question de la naissance inconsciente de la passion. En effet, Sénèque situe l'origine de la passion dans le corps ; il revient en cela sur les différents tempéraments susceptibles de succomber à la colère. Si la colère naît et évolue dans un terrain particulier, sa conversion en passion est liée à la volonté et à l'assentiment de

l'homme. Sénèque, tente alors de cerner le moment et le domaine de la reconnaissance de la colère comme passion, c'est-à-dire les frontières entre le physiologique et le moral.

Le rôle de la physiologie dans la naissance des passions est une idée clé du *De ira*. Sénèque élabore, au livre II, une étiologie naturelle des maladies de l'âme basée sur la théorie médicale des tempéraments ; il voit dans la différence des tempéraments une inégalité naturelle : les tempéraments bouillants sont plus enclins que d'autres à la colère. Il convient, alors de connaître son corps, pour prévenir l'arrivée de la maladie et éviter ainsi la conversion de la colère en passion. Le Cordouan considère que la connaissance par chacun de son corps est une forme de sagesse : les tempéraments bouillants doivent éviter la fatigue et les études pénibles, s'adonner au divertissement et à l'art est susceptible de modérer leur tempérament ; la règle étant de se conformer à la nature, car le donné physiologique est immuable et ne change pas¹. Dans la prophylaxie de la maladie de l'âme qu'il développe au livre II, le philosophe romain fait preuve d'une grande connaissance des théories médicales qui le situe clairement parmi les Hippocratistes ; il ne s'étale pas sur la diététique, mais tient compte de manière précise du donné biologique parallèlement à la parénétiq. Sénèque subit ici l'influence déterminante de la physiologie de Posidonius, le premier stoïcien qui a eu le mérite de réfléchir sur le corps humain à l'instar des médecins. Ce dernier développe une taxinomie des maladies où il souligne l'analogie entre les maladies somatiques et les maladies psychiques ainsi que la spécificité de celles-ci. Une telle entreprise s'explique par son adhésion au dualisme platonicien ; Cicéron, à son tour, adopte dans les *Tusculanes* l'approche dualiste, mais il croit à la supériorité de l'âme sur le corps qu'il néglige totalement. Cependant, le monisme du Cordouan laisse entrevoir dans sa valorisation du corps une incohérence, mais révèle en même temps toute l'originalité d'un Sénèque qui pense en moniste la théorie des passions à l'intérieur d'un déterminisme physiologique fondé idéalement sur une opposition entre le corps et l'âme.

La réflexion sur les possibilités de la naissance de la colère en fonction des différents tempéraments ne relève pas de la pensée stoïcienne ; Sénèque réfléchit sur la genèse de la passion afin de renouer avec le stoïcisme. La passion naît comme réaction au donné biologique qui est lié à l'inconscience ; lorsque la réaction s'accroît et prend de la vigueur,

¹ « Il est sans doute difficile de changer la nature et l'on ne peut transformer les éléments dont l'homme a été une fois pour toutes constitué à sa naissance. » Cf. II. 20. 2, *De ira*, Tome I, traduction de A. BOURGERY, Les Belles lettres, Paris, 1942

et qu'elle se rattache à la conscience de l'individu, on parle alors de passion. Le premier élan de la passion suite à une contrariété est une réaction naturelle qui ne s'assimile pas à la passion maladie de l'âme ; cependant, la fréquence des élans indique une possibilité de conversion de l'élan en passion, surtout s'il s'accompagne de la volonté et du désir de vengeance qui sont les indices de l'apparition de la conscience. Sénèque réfléchit sur l'état de l'avant-passion qui est celui de pré-conscience ; il est loin d'innover à ce sujet, car il dispose des développements de la tradition stoïcienne ; il reprend, alors la notion de *procliuitas* : c'est l'état d'avant la passion qui est une diathèse et un état ponctuel du corps et qui peut se manifester par des pré-sensations et des signes précurseurs. À cet endroit, on ne s'étonne pas de voir se déployer dans le *De ira* des analyses médicales, car on considère la pré-passion comme une pré-maladie. En plus de l'état de pré-conscience résultat du donné biologique, Sénèque propose l'état de pré-conscience comme réaction aux circonstances de la vie : c'est la *procliuitas* morale ; on est porté à penser que c'est le philosophe romain qui l'a inventée puisqu'il n'existe aucune trace antérieure de développement de cet état ; du moins, le Cordouan a le mérite de faire le relevé, la topologie et la description. Il s'agit d'une zone grise qui ne relève ni du corps ni de l'âme qu'on retrouve dans le *De tranquillitate animi* avec l'*euthymie*. Il est difficile de la cerner puisqu'elle est en dehors de la conscience ; le dualisme perd, alors, sa certitude et sa vigueur, et les frontières entre philosophie et médecine deviennent floues. En tout état de cause, la *procliuitas* morale se définit comme une réaction à une action extérieure qui n'émane pas du corps, mais des circonstances de la vie ; même le sage ne peut pas s'empêcher de faire des représentations ; des représentations qui restent au niveau de l'inconscience. Comment s'opère alors le passage de la pré-passion à la passion ? En d'autres termes, de l'inconscience à la conscience ? Avant de tenter de répondre à cette question, il convient de préciser la signification de l'inconscient chez Sénèque ; de manière générale, c'est l'ensemble des actes et des réflexes qui révèlent notre nature profonde et qui échappent à la volonté et à la raison. Le Cordouan précise qu'il existe plusieurs niveaux d'inconscient qui concourent tous au fait que l'homme n'assiste pas à tout ce qui se passe en lui : les circonstances de la vie ou le manque d'attention font que l'on s'échappe à soi-même et qu'une part de soi-même soit cachée ; on définit alors l'inconscient comme une résistance à la volonté et à la connaissance. Cette résistance est plus accentuée dans l'autre forme de l'inconscience sur laquelle insiste Sénèque : l'inconscience comme résultat au donné physiologique, ce qui constitue la limite de la volonté et de la raison. Grâce à ses actes et à ses réflexes l'homme découvre un soi-même qui est étranger à lui, et pourtant c'est lui-même ; le souvenir d'Hercule, qui n'arrive pas à réaliser le massacre de sa famille, s'impose ;

son étonnement n'est que l'indice d'une découverte d'un soi-même qui existe hors de la conscience. Sénèque évoque les pulsions corporelles comme la rougeur, la pâleur, le bâillement ou les différentes émotions qu'il distingue des passions. Par ailleurs, il s'attarde sur la rougeur, qui selon lui possède un double versant physiologique et éthique, car elle renvoie à la pudeur. Ces pulsions corporelles manifestent un lien entre la philosophie et la médecine ; il s'agit d'une zone « psycho-physiologique » qui est difficile à cerner et qui se rapproche de l'inconscient freudien.

La question du passage de l'inconscient lié au donné physiologique à la conscience se situe dans une opposition entre le biologique et le rationnel : dans une perspective dualiste, qui répond à la répartition des tâches entre le diététicien-hygiéniste et le philosophe, il convient d'agir sur la partie non rationnelle de l'âme de manière indirecte par le dressage, et sur la partie rationnelle par le recours à l'enseignement et aux préceptes. Dans l'optique moniste le passage de l'élan à la volonté se pense dans le cadre de la théorie de la croissance de l'homme : de la même manière l'homme quand il était enfant grandit, et accumule à chaque étape de sa croissance des altérations successives tout en restant le même ; l'élan grandit ; il a un double aspect physiologique et moral, mais il n'est forme qu'un. C'est que le champ de la moralité est très large ; il n'est pas réductible aux mœurs ; il englobe la nourriture, la gymnastique, la détente et le corps, etc.

- **Questions de typologie**

Le *De Ira* constitue une réponse à la question de Novatus, le dédicataire du traité, sur les moyens de remédier à la colère. Néanmoins, la réflexion sur la thérapeutique de la colère s'avère inséparable d'une interrogation sur sa nature et sur ses manifestations. Nous allons voir que Sénèque traite de cette passion comme d'un véritable phénomène tant psychologique que sociologique, car elle perturbe la vie de l'individu aussi bien que celle de son entourage. Face à un constat de méconnaissance de la colère et de sa vraie portée, le philosophe romain entreprend alors, tout au long du traité, un essai de définition de cette passion en mettant au clair son mécanisme.

« Tu exiges de moi, Novatus, que je traite des moyens de calmer la colère, et c'est à juste titre que tu me parais redouter cette passion qui est plus que tout autre affreuse et enragée¹. »

« Nous disions un homme maussade, bourru et aussi atrabilaire, rageur, criard, difficile, hargneux ; et ce sont là différentes formes de la colère ; parmi celles-ci on peut placer l'humeur morose, variété raffinée de l'irascibilité². »

« Il y a certaines colères qui se bornent à des cris ; certaines sont aussi tenaces que fréquentes ; certaines sont promptes à la cruauté, mais avares de paroles ; certaines se répandent en mots amers et en injures ; certaines ne vont pas au-delà des plaintes et des bouderies ; certaines sont profondes, accablantes et renfermées ; il y a mille autres aspects de ce mal si varié³. ».

À la lumière des développements de Sénèque, la colère comporte une épaisseur et forme un panel large où elle est tantôt synonyme d'humeur sombre, tantôt de comportement agressif et haineux. En tout état de cause, la colère est partagée entre le fait de subir et d'endurer un événement fâcheux et l'action de faire subir à quelqu'un un châtement qui prend une forme verbale ou physique. Le ressentiment est donc soit intériorisé, et dans ce cas précis, l'individu en proie à la colère éprouve de la tristesse et de l'accablement ; soit extériorisé dans la mesure où le ressenti se concrétise par un comportement agressif. On dispose dans le premier livre du *De Ira* d'un inventaire des types de colère : il existe deux colères différentes l'une froide et calme, l'autre extravertie et démonstrative : la première est contenue à l'intérieur de l'homme colérique, mais qui peut éventuellement se transformer en acte si elle répond à une offense ; la deuxième peut se présenter sous forme de « cris », d'« injures » ou encore de « bouderies ». Les différents types de colère sont distingués selon un ordre de gravité dans lequel on trouve des colères qui se limitent à des « cris » et qui ne dépassent pas le stade des « bouderies » ; d'autres où le ressentiment se transforme en cruauté, et dont le calme apparent ressortit à une blessure profonde. L'idée de la permanence de la colère renvoie à la gravité de celle-ci et permet de distinguer une colère passagère, liée à une circonstance particulière, d'une colère installée et durable qui se transforme en état d'âme

¹ *Ibid*, I, I, 1.

² *Ibid*, I, IV, 2.

³ *Ibid*, I, IV, 3.

et d'esprit. La gradation de l'élan colérique met l'accent sur son épaisseur, et elle va d'un simple trouble de l'humeur à celui d'un comportement entièrement déréglé.

La définition proposée par Sénèque passe par la réfutation des fausses idées véhiculées autour du sujet, parmi lesquelles la théorie péripatéticienne qui postule l'utilité de la colère dans les guerres, ce qui le conduit à définir la colère comme une anormalité et comme une maladie de l'âme.

« Elle exalte et stimule le cœur ; sans elle, le courage à la guerre n'accomplit pas de magnifiques exploits ; il faut qu'une flamme de colère l'anime¹. »

« Qu'y a-t-il de plus doux que l'homme, quand son état mental est bien équilibré, de plus cruel que la colère ? Qu'y a-t-il de plus affectueux que lui, de plus haineux que la colère². »

« Les hommes ont été faits pour s'entraider, la colère pour détruire ; ils recherchent la société, elle l'évite ; l'homme veut être utile, la colère nuisible³. »

« La colère, nous l'avons dit, est avide de châtement, et l'existence d'un tel désir dans un cœur humain n'a rien de naturel⁴. »

« Jamais la vertu n'a besoin de s'aider du vice, elle se contente d'elle-même. Chaque fois qu'il lui faut de l'élan, elle ne s'irrite pas, elle s'élève ; dans la mesure où elle le juge nécessaire, elle s'anime ou se calme⁵. »

« Si elle écoute la raison et va où elle est conduite, ce n'est déjà plus la colère, qui est rebelle par essence ; si elle regimbe et ne s'apaise pas quand elle en reçoit l'ordre (...) si elle se laisse modérer, il faut lui donner un autre nom, elle cesse d'être la colère, que je conçois effrénée et indomptable⁶. »

« L'homme vertueux accomplira son devoir sans trouble, sans frémissement et agissant en homme vertueux, il n'agira jamais qu'en homme (...) Ce n'est pas la piété filiale

¹ *Ibid.*, I, VII, 1.

² *Ibid.*, I, V, 2.

³ *Ibid.*, I, V, 2.

⁴ *Ibid.*, I, VI, 3.

⁵ *Ibid.*, I, IX, 1.

⁶ *Ibid.*, I, IX, 2-3.

qui fait naître leur colère, c'est leur faiblesse, comme chez les enfants qui pleureront de même pour avoir perdu leur parents ou des noix¹; »

« La colère, l'ivresse, la peur et autres états de même espèce sont des excitants malsains et éphémères et ils n'arment pas la vertu qui n'a en rien besoin des vices, mais ils réveillent un moment une âme ordinairement indolente et lâche². »

« Les passions agissent, on n'agit pas sur elles. Pas besoin d'autres instruments ; la raison, dont nous a munis la nature, nous suffit. Elle n'a pas deux tranchants et ne peut être relancée sur son maître³. »

« Alors ceux qui avaient commis des fautes égales ne subissent pas des châtiments égaux ; souvent celui qui a commis le moins pâtit le plus, parce que la colère était toute fraîche quand on lui a livré l'accusé. En tout elle est inégale⁴. »

« La raison donne du temps aux deux parties, puis elle demande pour elle aussi un délai afin d'avoir le loisir de dégager la vérité ; la colère se hâte. La raison veut décider ce qui est juste ; la colère veut qu'on trouve juste ce qu'elle a décidé. La raison n'examine rien que le fait même dont il s'agit : la colère est troublée par des circonstances vaines et étrangères au procès⁵. »

Aux antipodes de la conception aristotélicienne d'une colère stimulante et mise au service du courage guerrier et des différentes causes humaines, Sénèque assimile la colère à un vice qui se situe en dehors de la nature humaine. À cet endroit, on retrouve l'opposition entre les vices et les vertus, lieu commun de la philosophie morale ; selon laquelle la colère compte parmi les vices humains et a pour pendant dans les vertus la raison. Pour Sénèque, la colère représente tout ce que l'homme n'est pas naturellement et ontologiquement ; il est porté de par sa nature à l'affection, à la solidarité et à l'amour, et la colère le porte à la haine, la dissolution des liens et à la destruction. Outre la dimension morale que le traitement de la colère implique, nous avons affaire, en suivant le raisonnement de Sénèque, à une dimension psychologique voire pathologique. Effectivement, le vice revêt dans la réflexion sénèqueenne un sens de dysfonctionnement et de perversion de la nature humaine ; en revanche la vertu, se

¹ *Ibid*, I, XII, 2-4.

² *Ibid*, I, XIII, 4.

³ *Ibid*, I, XVII, 2.

⁴ *Ibid*, I, XVII, 7.

⁵ *Ibid*, I, XVIII, 2.

trouve définie comme l'indicateur d'une âme saine et bien portante. En réponse à la conception aristotélicienne qui lui permet d'asseoir sa propre définition, le philosophe romain refuse de manière catégorique le recours à la colère dans un contexte guerrier, et montre que cela est d'autant plus nuisible à celui qui s'en sert qu'à son ennemi, car la colère aussi « indomptable » et « effréné » tel qu'il la conçoit, échappe à la raison et laisse entraîner la personne à sa perte immédiate. Entière, elle ne se laisse en aucun cas se modérer et s'ajuster au profit des circonstances et des obligations ; excessive, au lieu de remplir la tâche pour laquelle elle a été sollicitée, elle cherche à enchaîner avec d'autres violences ne pouvant pas s'arrêter une fois qu'elle a été lancée : c'est une arme « à deux tranchants ». Voir dans la colère une quelconque utilité suppose une méconnaissance de sa nature et de ce qu'elle implique réellement ; c'est dans ce sens que Sénèque traite de la confusion entre les vices et les vertus : l'irritation de la colère ne relève nullement de l'élan et du dynamisme ; au contraire, elle est à considérer comme de l'excitation, c'est-à-dire de l'hyper activité qui trouble l'âme. C'est que les vices peuvent tenir lieu de vertus telle que la piété filiale : il est possible de venger son père non par devoir mais par désir de vengeance qui a seulement trouvé l'occasion de s'exprimer, car la colère est « avide de châtement » et peut passer pour de la bravoure. La différence est que la vengeance par ressentiment colérique n'est pas motivée ; en revanche, la vengeance par devoir est réfléchie. La dualité du vice et de la vertu, chez Sénèque, correspond à la dualité du normal et du pervers : le « normal » renvoie à un état conforme à la nature humaine, et il est traduit par le « naturel » dans le *De ira* ; le vicieux indique un état contraire à l'humanité qui vient se greffer sur la nature de l'homme et l'altérer. C'est en ceci que la définition sénéquienne de la colère se démarque de celle de ses prédécesseurs ; la connotation psychologique vient s'ajouter à celle morale et reconnaît la colère plutôt comme une pathologie de l'âme que comme un délit moral.

Sénèque introduit une distinction entre la colère-passion et les accès ponctuels de la colère : la colère proprement dite naît d'une offense et doit être suivie d'un désir de vengeance ; en contrepartie, il existe une sorte de colère qui n'est motivée par aucune offense ni suivie par un désir de vengeance, et qui s'apaise rapidement. La colère est le ressentiment engendré par une offense qu'il cherche à venger ; pour schématiser, l'offense est le début de la colère et la vengeance est son aboutissement. Entre le déclenchement de la colère et son aboutissement, la colère se développe selon un processus qui l'inscrit dans le temps et dans la durée.

« Toutes ces manifestations ne sont pas de la colère, mais une sorte de colère, analogue à celle des enfants qui (...) se fâchent sans motif et sans offense reçue, non toutefois sans quelque semblant d'offense et quelque désir de châtement¹. »

« Les animaux ont donc des élans, des agitations violentes ; mais ils ne ressentent point la peur, les soucis, la tristesse, la colère, ils n'en ont que les semblants ; c'est pourquoi ceux-ci tombent vite et se changent en leur contraire². »

Sénèque procède à une différenciation entre la colère comme impulsion et la colère comme passion. La première est instinctive et éprouvée aussi bien par l'homme que par l'animal, mais elle est propre à ce dernier. Les deux formes de la colère dépendent de deux mécanismes différents : la colère-passion naît à partir de la raison et se développe grâce à son assentiment, ce qui semble être paradoxal, car la colère se veut l'annulation même de la raison. En revanche, la colère-impulsion est involontaire et en grande partie physiologique ; elle peut être une réponse circonstancielle à un sentiment de danger ou au besoin d'une réaction liée à l'instinct de survie ou encore à une émotion passagère qui disparaît aussitôt. A contrario, la permanence et la périodicité sont les traits distinctifs de la colère-passion, car elle se rattache à l'esprit et à la volonté et se transforme en état de l'âme. Dans ce sens, Sénèque précise que la nature des animaux est étrangère en particulier aux états de l'âme entre autres la colère, la tristesse et la peur du fait que la faculté royale de l'âme est vague et exempte des sentiments et des passions humaines telles que la joie, la haine, le bonheur, la vertu et le vice. De fait, les vices et les passions relèvent d'une construction mentale et d'un mécanisme spécifique dont les moteurs ne sont autres que la raison et la volonté.

Outre la dualité de l'offense et de la vengeance, les caractéristiques intrinsèques de l'élan colérique sont la violence, la vengeance et la perte des sentiments humains ainsi que des considérations sociales et éthiques. De fait, la colère se rapproche de la folie dans la mesure où elle « ne sait pas se maîtriser, perd la notion des convenances, oublie tous les liens sociaux, s'acharne et s'obstine dans ses entreprises, ferme l'oreille aux conseils de la raison, s'agite pour des causes futiles, incapable de discerner le juste et le vrai³. ». Le

¹ *Ibid.*, I, II, 5.

² *Ibid.*, I, III, 8.

³ *Ibid.*, I, I, 2.

bouleversement de la physionomie de la personne colérique rapproche aussi la colère de la démence et l'assimile à « une courte folie¹».

« La colère est tout excitation, toute à l'impétuosité de son ressentiment ; elle brûle d'un désir inhumain de combat, de sang, de supplices ; indifférente à elle-même pourvu qu'elle nuise à autrui, elle se précipite sur ses propres armes, avide d'une vengeance qui entraînera avec elle le vengeur². »

« Si tu veux avoir la preuve que ceux que domine la colère n'ont pas leur bon sens, regarde leur extérieur ; car si ce sont des symptômes manifestes de la folie que des yeux hardis et menaçants, un front sombre, une physionomie farouche, un pas précipité, des mains tremblantes, un changement de couleur, une respiration forte et haletante, les mêmes signes se retrouvent dans la colère³. »

« La colère s'étale et vient se peindre sur le visage, et plus elle est grande, plus les bouillonnements s'en manifestent⁴. »

« Je n'ignore pas que les autres passions ont peine à se cacher, que la débauche, la crainte, l'audace portent leurs symptômes et peuvent être pressenties ; car aucune excitation n'entre en nous sans émouvoir quelque peu notre visage⁵. »

Les manifestations de la colère telles que décrites par Sénèque s'apparentent à une symptomatologie qui nous invite à voir la colère comme une véritable maladie de l'âme- au-delà d'un vice ou d'une mauvaise conduite socialement inadmissible. Dès le début de l'ouvrage, Sénèque assimile la colère à la folie sur la base de la négation de la raison, de l'absence du discernement, et de la libération des principes moraux et sociaux ; la colère devient ainsi le prototype de la folie et la définition même de la maladie mentale. Cependant, la violence rend spécifique la colère et la distingue des autres états de l'âme ; celle-ci se trouve associée à la cruauté, au goût du sang et du combat et au châtement, l'accent étant mis sur l'excès de la violence dont l'aboutissement est la destruction de soi et d'autrui. Par ailleurs, on reconnaît la colère à une physionomie particulière dans laquelle l'élan colérique, à ses débuts ou devenue passion, prend forme. Sénèque nous livre une description typique

¹ *Ibid.*, I, I, 2.

² *Ibid.*, I, I, 1.

³ *Ibid.*, I, I, 3.

⁴ *Ibid.*, I, I, 5.

⁵ *Ibid.*, I, I, 7.

d'un accès de colère où on confond les symptômes avec les traits physiques de la personne colérique tellement la colère est envahissante et patente. Celle-ci transforme complètement la physionomie et la bouleverse ; d'ailleurs la description sénèqueienne met en scène une personne hors de d'elle-même et dépossédée de tout « self control ». La colère se rapproche encore une fois de la folie au niveau de la résonance sur le physique. Tout au long du *De ira*, Sénèque traite la colère comme si elle relevait d'un mécanisme commun à tous les troubles mentaux et comme si elle présentait les mêmes aspects ; toutefois, il ne manque pas d'insister sur ses traits spécifiques. Nous avons déjà mentionné la dualité de l'offense et de la vengeance, la violence excessive et l'incarnation physique : il s'agit là de la laideur et de la terreur qui s'expriment à travers le corps. Le philosophe romain met l'accent sur une problématique afférente aux maladies mentales : le rapport du physique et du moral. L'impact de la colère sur le corps relève d'une réciprocité et d'une solidarité entre le corps et l'âme. Sénèque précise que cet aspect est propre à toutes les passions de l'âme, mais qu'il est plus présent dans la colère.

« Aucune passion n'est plus avide de vengeance que la colère et précisément pour cela plus malhabile à se venger ; emportée et folle, comme en général tout désir ardent, elle met elle-même obstacle à l'entreprise qu'elle veut hâter¹. »

« Aucun fléau n'a coûté plus cher au genre humain. Tu verras les massacres, les empoisonnements, les accusations réciproques, les dévastations de villes, l'anéantissement de peuples entiers, les chefs vendus aux enchères, la torche portée dans les maisons, des incendies que n'arrêtent pas les remparts et des espaces immenses que les flammes ennemies illuminent². »

La colère ne se présente pas comme un élan simple provoqué par des impulsions et des instincts ; c'est plutôt un élan complexe qui implique différentes données psychologiques, sociologiques et somatiques. Sa complexité ressortit au fait qu'il est difficile de le localiser et de le saisir ; seulement il faut être vigilant à ses débuts et empêcher son évolution, ce que Sénèque ne cesse de répéter, car une fois enracinée, la colère aura peine à se modérer et à s'apaiser. Sénèque s'attarde sur les effets dramatiques de la colère, sur les ravages que son élan destructeur provoque, pour souligner son ampleur et réfuter l'idée commune qui consiste à voir dans la colère une simple impulsion qui survient à un moment donné suite à une

¹ *Ibid*, I, XII, 5.

² *Ibid*, I, II, 1.

contrariété et qui disparaît aussitôt. Au contraire, la colère telle que Sénèque la présente engage l'individu dans un parcours où il détruit les autres et finit par se détruire lui-même ; c'est pourquoi, le philosophe romain la distingue des autres passions et la considère comme étant la plus dangereuse de toutes. Si les passions de l'âme tendent généralement à la violence, la colère en est le paroxysme ; elle est l'excès et l'exagération des éléments constitutifs de l'aliénation mentale. Il s'agit donc d'un « fléau » et d'un phénomène qui a une forte résonance sociale, en plus d'être une maladie de l'âme.

- **Phénoménologie de la colère**

« L'homme précipité dans un abîme n'est plus maître de ses mouvements, et il ne peut ni arrêter ni retarder sa chute ; mais cette impulsion irrévocable supprime en lui toute réflexion, tout regret et il ne peut plus ne pas parvenir là où il aurait pu ne pas aller. Il en est de même de l'esprit : s'il s'est jeté dans la colère, l'amour ou d'autres passions, il ne lui est plus permis d'en arrêter l'élan¹. »

« Si la colère commence à nous emporter, nous aurons peine à revenir dans la bonne voie, parce que la raison ne compte plus, une fois qu'une passion s'est introduite en nous et que nous lui avons laissé volontairement quelque pouvoir ; elle agira désormais comme bon lui semblera, et non comme on le lui permettra². »

« L'esprit n'occupe pas une place à part, il n'observe pas du dehors les passions pour les empêcher d'aller plus loin qu'il ne faut ; mais lui-même devient passion et pour cette raison ne peut appeler à son secours la raison qu'il a déjà livrée et réduite à l'impuissance³. »

« Passion et raison n'ont pas un siège particulier et séparé, ce ne sont que des modifications de l'esprit en bien et en mal⁴. »

« Lorsqu'une passion a refoulé une passion, lorsque la crainte ou le désir se sont fait une place. La colère se calme alors, non point grâce à la raison, mais par l'effet d'une trêve incertaine et mauvaise entre les passions⁵. »

¹ *Ibid*, I, VII, 4.

² *Ibid*, I, VIII, 1.

³ *Ibid*, I, VIII, 2.

⁴ *Ibid*, I, VIII, 3.

⁵ *Ibid*, VIII, 6.

Les passions, en particulier la colère, évoluent selon un processus considéré comme étant néfaste et nuisible. Pour la colère, il est possible de réduire son processus à une dualité du mouvement et de la chute : le mouvement colérique s'active pour satisfaire son désir de vengeance en accumulant les actes les plus violents et les plus cruels ; après une série d'actions infernales où le mouvement colérique se traduit en excitation et en violence destructrice (qu'il faut distinguer du dynamisme et de l'activité), la personne irritée s'épuise, se livre alors à une méditation sur ce qu'elle a entrepris. Le moment de chute désigne aussi bien la retombée de l'élan colérique qui permet de réaliser la gravité de la situation que le résultat dramatique de la colère, c'est-à-dire l'anéantissement de la personne irritée. Par ailleurs, Sénèque présente le processus de la colère, et de toutes les passions, comme un processus irréversible : une fois lancée, il n'est plus possible de l'arrêter ni de le contrôler ; même la raison, qui est susceptible de maîtriser la passion, ne peut plus intervenir, car le propre de la passion est d'agir sur l'esprit et le corps de la personne et cela ne peut se faire qu'une fois la raison annulée. Sénèque place donc le parcours de la passion sous le signe de la fatalité ; l'homme s'achemine inévitablement vers sa perte ; il progresse pour chuter. Privé de la raison, du vouloir et du pouvoir, l'individu en proie à la colère, se trouve dépossédé, de toute maîtrise de soi et absent à lui-même. Effectivement, c'est un état d'absence à soi-même que Sénèque décrit ; quand l'individu reviendra à lui-même, son être lui sera étranger. N'est-ce pas le propre des troubles de l'esprit que de se sentir étranger envers soi-même ? De ne pas comprendre ce qui se passe en soi-même ? Et de ne pas assister à tout ce qui se passe en soi-même ? N'est-il pas vrai que la maladie de l'âme fait irruption et s'impose à nous, sans qu'on puisse s'y opposer ni l'écarter ? Sénèque développe tout au long du *De Ira* une réflexion sur les maladies de l'âme à partir de la colère. Certes, il insiste sur sa spécificité, à savoir l'excès de violence et le désir de vengeance, mais on reconnaît dans le mécanisme de la colère un fonctionnement commun à tous les troubles de l'âme si bien qu'il est possible de considérer le *De Ira* comme un traité sur la folie. L'offense qui déclenche la colère renvoie au contexte et au rôle des événements de la vie quotidienne dans le déclenchement de la pathologie de l'âme. La colère se structure autour de l'idée de vengeance ; une fois qu'elle se manifeste, elle mobilise la force et l'énergie de l'individu à cette fin si bien que ce dernier ne pense plus qu'à se venger au prix même de sa vie. Cette tournure des choses est une forme de délire, car l'individu s'enferme dans l'idée de vengeance, devenue une obsession, comme si sa vie tournait autour et que son existence en dépendait ; il y voit une nécessité et une urgence susceptibles de redonner sens à sa vie ; il se détache alors de toute réalité, ou ne garde que ce qui a trait à cette envie de vengeance. Sénèque évoque, à travers la colère, le rapport que le

malade mental entretient avec la réalité ; ce rapport est effectivement altéré, car ce qui compte c'est le désir de vengeance placé au-dessus de tout. Par association d'idées, la capacité de discernement, elle aussi, est touchée : il n'est plus possible de mesurer la portée des actions et leur gravité ; tuer, par exemple, devient un acte « normal ». En définitive, l'homme irrité privé de son pouvoir et de son vouloir au profit d'un mal qui s'impose à lui-même est à l'image de tout malade mental aux prises avec son enfer personnel. Sénèque définit le processus de la colère comme un dévoiement et comme un détournement : la passion prend le dessus sur la raison et détourne l'esprit du bon chemin ; ainsi, l'homme accomplit des actes contraires à sa nature ; au lieu de rechercher la paix, il se précipite vers le conflit ; au lieu de nouer des liens, il mettra fin à ses relations ; la destruction se substitue à la construction. En l'absence de la raison, la colère autorise ce qui ne s'autorise pas ; n'est-il pas vrai que certains troubles mentaux peuvent se manifester par une tendance à aller à l'encontre de tout ce qui est socialement et conventionnellement admis ? Il est vrai que Sénèque dans le *De Ira* met en scène un fonctionnement exagéré et paroxystique de la colère, et cette exagération n'est que la définition de la colère, mais les troubles de l'âme s'accordent avec la plupart des mécanismes évoqués par Sénèque. Il s'agit seulement d'une différence de degré et non de nature entre les différentes maladies de l'âme. La question de la volonté est au centre de la réflexion sur les maladies mentales ; le philosophe romain pense que l'évolution de la passion n'est possible que par l'accord de la raison et de la volonté ; en revanche, les débuts ne sont pas volontaires ; le processus passionnel n'est pas non plus volontaire puisque l'individu se trouve privé de son vouloir et de son pouvoir. Sénèque pense le rapport entre la passion et la raison sur la base d'un monisme, en opposition avec la pensée platonicienne selon laquelle l'âme est double et que passion et raison renvoient à des parties de l'âme indépendantes et séparées l'une de l'autre. Pour Sénèque, la passion et la raison occupent une seule et même partie ; pour cela la raison ne peut pas intervenir pour contrecarrer la passion, lorsque celle-ci s'est développée. Passion et raison ne sauraient cohabiter ; c'est plutôt l'esprit qui se convertit en passion, et par cette conversion la raison s'annule.

- **Les remèdes de la colère**

« Par la souffrance physique et morale nous corrigeons les caractères dépravés (...) le protecteur des lois traite les esprits par des paroles, et encore assez douces de façon à

persuader chacun de faire son devoir (...) il passe ensuite à un langage plus sévère pour avertir encore et réprimander, il en vient en dernier lieu à des châtements¹. »

« Certains pensent qu'il faut modérer la colère, non la supprimer, et, après en avoir retranché l'excès, la ramener à un degré où elle puisse servir². »

« D'abord il est plus facile de chasser les passions que de les gouverner et de ne pas les admettre du tout que de les régler une fois admises ; car lorsqu'elles sont en possession d'une âme elles ne se laissent ni mutiler ni affaiblir. De plus la raison elle-même, à qui est confié le soin de les refréner, n'a de puissance qu'autant qu'elle se sépare des passions ; si elle s'y mêle et s'en trouve souillée, elle ne peut plus contenir celles qu'elles auraient pu écarter. Une fois ébranlé et hors de lui, l'esprit obéit docilement à l'impulsion qu'il reçoit³. »

« L'élan instinctif est simple, l'autre est fait d'éléments complexes : compréhension d'une idée, indignation, condamnation, vengeance⁴. »

« Tous les mouvements involontaires sont insurmontables et inévitables, exemples : le frisson (...) la rougeur (...) le dégoût (...) le vertige (...) La colère, elle, est chassé par les conseils (et donc la raison) ; car c'est un vice volontaire de l'âme et ne compte pas parmi ceux qui sont le lot de la nature humaine⁵. »

« Ces émotions ne sont pas des colères (...) ce sont non des passions, mais le prélude des passions⁶. »

« Aucune des impulsions qui frappent l'esprit par hasard ne doit être appelée passion ; celles-là l'esprit les subit en quelque sorte plutôt qu'il ne les crée. Donc la passion consiste non pas à être ému par l'idée que fait naître un objet, mais à s'y abandonner et à suivre ce mouvement fortuit⁷. »

« La colère ne doit pas seulement se mettre en mouvement, mais aussi avoir libre cours, car c'est un élan ; or jamais élan n'existe sans le consentement de l'âme (et il n'est pas

¹ *Ibid*, I, VI, 1-3.

² *Ibid*, I, VII, 1.

³ *Ibid*, I, VII, 3.

⁴ *Ibid*, II, I, 5.

⁵ *Ibid*, II, 1-2.

⁶ *Ibid*, II, II, 5.

⁷ *Ibid*, II, III, 1.

possible qu'on discute de la vengeance et du châtement à l'insu de l'esprit). Quelqu'un se croit lésé, il veut se venger, un motif quelconque l'en dissuade et il y renonce : j'appelle cela non de la colère, mais un mouvement de l'esprit qui obéit à la raison ; la colère, c'est ce qui outrepassa la raison, qui l'entraîne avec soi¹. »

« Il y a un premier mouvement involontaire, sorte de préparation et de menace de la passion ; un second accompagné d'un désir qu'on peut dompter : c'est l'idée qu'il faut que je me venge, puisque j'ai été lésé, et qu'un tel doit être puni, puisqu'il a commis un crime ; le troisième est déjà désordonné : il veut se venger non pas s'il le faut, mais de toute façon, il triomphe de la raison². »

« Donc ce premier trouble de l'âme que provoque l'idée d'offense n'est pas plus la colère que l'idée même d'offense ; l'élan ultérieur, qui a non seulement perçu, mais approuvé l'idée de l'offense est la colère, c'est une excitation de l'âme qui marche volontairement et délibérément à la vengeance³. »

« La colère⁴ contre la faute d'autrui est mesquine et part d'un esprit borné. Jamais la vertu ne commettra la sottise d'imiter les vices qu'elle refrène (en s'irritant) (...) s'irriter est contraire à la dignité de la vertu, aussi bien que s'affliger ; or la tristesse est la compagne de la colère, et c'est en elle que la colère se réfugie, soit après le remords, soit après un échec⁵. »

« Telle est la loi de notre naissance⁶ : nous sommes des êtres assujettis à des maladies de l'esprit non moins nombreuses que celles du corps, non point obtus ou lents à concevoir, mais usant mal de notre intelligence et prenant les uns sur les autres l'exemple des vices⁷. »

« Il faut arracher la vertu de l'âme avant d'y admettre l'irascibilité, parce que vices et vertus ne vont pas ensemble et qu'on ne peut pas plus être dans le même temps colère et vertueux que malade et bien portant⁸. »

¹ *Ibid*, II, III, 4.

² *Ibid*, II, IV, 1.

³ *Ibid*, II, III, 5.

⁴ Le rapport entre les passions, affliction VS irritation à commenter.

⁵ *Ibid*, II, VI, 1-2.

⁶ Une vision avant-gardiste de la folie de Seneca : folie partielle VS folie totale.

⁷ *Ibid*, II, X, 3.

⁸ *Ibid*, II, XII, 2.

« Quel résultat de fuir le pire des maux, la colère, et avec elle la rage, la cruauté, la férocité, la fureur et d'autres compagnes de cette passion¹ ! »

Tout au long du *De ira*, Sénèque se livre à un travail de discernement entre les émotions et les impulsions qu'on a tendance à confondre avec les passions, et les passions proprement dites. Certes il se focalise sur la colère, mais, les autres passions suivent le même schéma de fonctionnement que celui de la colère ; la réflexion sur la colère renvoie directement à la réflexion sur la folie, car il ne s'agit pas d'une différence de nature entre folie et colère, ou folie et tristesse, mais d'une différence de degré ; nous allons voir que la démence est le terme extrême du processus de la colère. Sénèque nous propose au sujet de la colère, non pas une description lyrique qui déplore les méfaits ou s'indigne de l'horreur de cette passion ; mais une description objective et impartiale exempte de tout lyrisme ou pathos. Contre toute attente, le philosophe et le dramaturge ne cherche à susciter aucune émotion ni passion ; au contraire, il explique dans une description qu'on peut qualifier de « clinique » les différents symptômes de la colère, son mécanisme, son évolution, ses causes pluridimensionnelles et sa thérapeutique. La description sénèqueenne dégage un souci d'exactitude clinique, résultat d'une observation mûre et d'une expertise puisqu'il renforce ses analyses par des exemples qu'on peut rapprocher des cas cliniques des traités médicaux anciens et modernes. Pour revenir à la colère, Sénèque procède à plusieurs reprises, à une distinction entre l'élan émotionnel et l'élan passionnel. Il cite les différentes caractéristiques des deux élans et décrit par la suite comment s'opère le passage de l'impulsion à l'émotion surtout que l'un relève du domaine du physique et que l'autre appartient à la psychologie : il s'agit d'une différence de nature et de localisation. Pourtant, les émotions sont considérées comme « le prélude des passions », et « une sorte de menace et de préparation de la passion ». L'émotion se définit - dans le cadre de la colère - comme une réaction « spontanée », « naturelle » et « irréfléchie » à une situation d'embarras et de déstabilisation ; elle peut être une réaction purement biologique et chimique comme le vertige et la rougeur ou la pâleur provoquée par le sentiment de la honte. Le propre de l'émotion, c'est qu'on ne peut pas empêcher ni surmonter, car elle appartient à la physiologie. En fait, l'émotion est partagée entre le psychologique à cause des sentiments dont elle se nourrit (la pudeur, la honte, la colère. Etc.), et son jaillissement sur le corps ; on peut l'attribuer dans ce cas au domaine psychosomatique. Toutefois, son caractère involontaire, inconscient et irréfléchi fait qu'elle se rattache exclusivement au corps et qu'elle obéit exclusivement aux lois du corps.

¹ Ibid,

En contrepartie, les passions sont volontaires et réfléchies ; contrairement aux émotions, elles ne sont pas le fruit du hasard ni des circonstances, et elles ne se déclenchent pas soudainement pour disparaître aussitôt. Elles sont préméditées et « tenaces » et engagent l'individu dans un parcours aussi long qu'épuisant. C'est ici que réside toute la différence entre émotion et passion, c'est que l'émotion est un mouvement temporaire et impulsif, et que la passion est un élan qui s'inscrit dans une durée et dont les moteurs ne sont autres que la raison et la volonté. Effectivement, la volonté et la raison déterminent le passage d'une émotion passagère à une passion enracinée. Il s'agit là du domaine de la psychologie et de l'esprit. L'émotion est un mouvement simple ; tandis que, la passion est un élan complexe dans la mesure où il ne s'arrête pas à l'idée de l'offense comme le mouvement émotionnel, mais l'intègre d'abord, désire la vengeance par la suite et commence à réfléchir aux moyens qui la rendront possible. Dès lors une machination infernale se déclenche ; le mouvement devient élan grâce à l'adhésion de l'esprit à l'idée de l'offense. Dans cette perspective, la passion se définit comme une création de l'esprit et une représentation mentale et active à partir d'une situation subie ; le mouvement émotionnel ne dépasse pas l'embarras vécu, il se contente de le subir et de disparaître très peu de temps après. L'élan passionnel, au contraire, va au-delà de la situation vécue ; il enchaîne la réflexion et la volonté dans un processus infernal et vicieux. Sénèque constate que le passage d'une émotion à une passion est fort possible malgré les frontières qui les séparent : l'un se situe dans le domaine physiologique, l'autre dans le domaine psychologique. C'est que ces deux domaines sont complémentaires et solidaires dans les maladies mentales ; Sénèque traite d'un problème - insoluble celui du siège de la folie et de sa nature : la question est de savoir si la folie réside dans le corps ou dans l'esprit et si elle relève de la physiologie ou de la psychologie. Pour résumer la pensée de Sénèque, « la passion » ne devient véritablement passion que si elle se rattache à l'esprit et à la conscience. Au départ, elle est émotion inconsciente et inscrite dans le corps : il est naturel de s'irriter quand on a été offensé ; c'est une impulsion qu'on ne peut pas réprimer. Toutes les émotions ne sont pas des passions ; mais les émotions sont « un prélude des passions ». En tout état de cause, seule la succession et la répétition des mouvements est alarmante : la première forme de réaction est anodine ; dans un second temps l'individu commence à se représenter l'idée de l'offense et à l'intégrer ; le troisième mouvement qui constitue la passion proprement dite enchaîne l'idée de vengeance, marqueur de la volonté et de la réflexion. Pour Sénèque, « la passion » naît dans le corps de manière inconsciente ; dans son devenir de passion elle se rattache à l'âme et devient ainsi consciente. L'état limite, intermédiaire entre les deux extrêmes (à savoir l'émotion et la passion) est

partagé entre l'idée de suivre l'élan passionnel ou d'obéir à la raison ; car celui-ci « triomphe de la raison », et « l'entraîne avec (lui) ». Dans ce sens, la raison se convertit à la passion ; de ce fait cette dernière assigne à l'esprit une tournure vicieuse et perverse qui annonce une tournure dramatique des événements dans la vie de l'individu et de son entourage.

- **Une étiologie plurielle de la colère**

« L'idée de l'offense excite la colère, cela n'est pas douteux ; mais la colère suit-elle immédiatement cette idée et éclate-t-elle sans que l'esprit y ait part, ou s'émeut-elle avec son assentiment (...) Notre thèse est qu'elle n'ose rien par elle-même, mais qu'il lui faut l'approbation de l'esprit¹. »

« Les natures énergiques produisent l'irascibilité, les âmes bouillantes, les âmes de feu ne renferment rien de chétif et de maigre ; mais leur vigueur est imparfaite (...) si elles ne sont tôt domptées, ces dispositions au courage tournent à l'audace et à la témérité². »

« Les plus enclins à la colère sont les tempéraments bouillants. Car comme il y a quatre éléments : le feu, l'eau, l'air, la terre, quatre propriétés leur correspondent : le froid, la chaleur, la sécheresse et l'humidité ; et ainsi le mélange de ces éléments constitue les variétés des lieux, d'êtres vivants, de tempéraments, de caractère³. »

« La prédominance d'un élément déterminera son caractère. Un tempérament bouillant rendra irascible, car le feu est agité et tenace⁴. »

« Mais si la nature porte certains tempéraments à la colère, il peut se produire certaines causes qui donnent le même résultat ; les uns y sont amenés par la maladie, une lésion corporelle, d'autres par le travail, les veilles continuelles, des nuits troublées, des désirs amoureux ; toute autre influence nuisible au corps et à l'âme aigrit l'esprit et le dispose à la mauvaise humeur. Mais ce ne sont là que des prédispositions ou des causes ; le plus important est l'habitude, car si elle est profonde, elle entretient le vice⁵. »

¹ *Ibid.*, II, I, 3-4.

² *Ibid.*, II, XV, 2.

³ *Ibid.*, II, XIX, 1.

⁴ *Ibid.*, II, XIX, 2.

⁵ *Ibid.*, II, XX, 1-2.

« Il est sans doute difficile de changer la nature et l'on ne peut transformer les éléments dont l'homme a été une fois pour toutes constitué à sa naissance, mais il est bon de savoir cela pour défendre aux natures chaudes le vin¹. »

« Avec les tempéraments plus humides, plus secs ou froids il n'y a pas de danger de colère, mais on a à redouter des vices plus graves, la peur, l'obstination, la mélancolie, le découragement, les soupçons². »

« Il faut chasser de son esprit le soupçon et la supposition, les plus perfides des irritants : Celui-ci m'a salué peu poliment, celui-là a mis peu de chaleur à m'embrasser (...) les soupçons ne manquent jamais de prétextes ; il faut voir les choses simplement et les apprécier avec bienveillance³. »

« Ne croyons que ce qui nous sautera aux yeux, ce qui sera manifeste ; toutes les fois qu'un soupçon nous apparaîtra dénué de fondement, gourmandons notre crédulité ; car cette réprimande nous donnera l'habitude de ne pas croire à la légère⁴. »

« Ce qui nous irrite ou bien n'a même pas pu nous faire injure ou bien a pu nous faire injure. Dans la première catégorie se placent des objets insensibles (...) y'a-t-il pire folie que de déverser sur les choses la bile amassée contre les personnes ? (...) certains se croient méprisés parce que les mêmes chevaux sont dociles avec un cavalier, rétifs avec un autre⁵. »

« Aucun des phénomènes qui nous sont nuisibles ou utiles ne s'adresse à nous particulièrement ; ce n'est pas pour nous que la nature a établi l'alternance de l'hiver et de l'été (...) nous nous estimons trop, si nous croyons valoir la peine que de si grands mouvements se fassent à notre intention⁶. »

« Il y a deux mobiles, comme je l'ai dit, qui font naître la colère : nous croyons être offensés : ou injustement offensés (...) c'est l'inexpérience qui nous rend irascibles, ou l'ignorance de la réalité⁷. »

¹ *Ibid.*, II, XX, 2.

² *Ibid.*, II, XX, 4.

³ *Ibid.*, II, XXIV, 1-2.

⁴ *Ibid.*, II, XXIV, 2.

⁵ *Ibid.*, II, XXVI, 1-5.

⁶ *Ibid.*, II, XXVII, 2.

⁷ *Ibid.*, II, XXXI, 1-4.

Sénèque passe en revue un ensemble de causes diverses : des causes physiologiques, des causes psychiques et des causes sociales. Il n'est pas question d'attribuer à la colère une cause précise ; son déclenchement dépend d'un ensemble de facteurs et varie d'une personne à une autre. Effectivement, il s'agit plutôt de facteurs qui entrent en interaction et font que l'individu devient irascible. Sénèque insiste sur l'importance du facteur physiologique ; il reprend, à son compte, la théorie des humeurs d'Hippocrate et distingue entre les tempéraments secs, froids, humides qui seraient sujets à la mélancolie, le soupçon, la peur et le découragement, et les tempéraments bouillants. Ces derniers sont disposés, de part leur nature, au devenir colérique s'ils ne prennent pas conscience de leur nature. Certes, le tempérament détermine la nature de l'individu, mais Sénèque tient à nuancer l'idée du déterminisme biologique par la volonté de connaître son corps afin d'éviter tout ce qui le dispose à la colère. Il ne s'agit pas de changer la nature, mais il est possible d'adoucir le tempérament, et l'éducation joue un rôle de premier plan dans cette entreprise. En plus du facteur biologique, il existe des facteurs sociologiques et psychiques : Sénèque présente ces facteurs comme étant des influences ou des dispositions et non pas comme des causes ; il tient seulement le facteur biologique pour une étiologie déterminante des passions en général ; et encore, faudra-t-il qu'il s'accompagne de l'offense qui « excite » la colère et « l'approbation de l'esprit » pour pouvoir parler de passion proprement dite ; en l'absence de l'offense et de la volonté, on ne peut parler que de tendances naturelles. C'est qu'il n'est pas aisé de ramener la maladie psychique à une cause précise, comme c'est le cas pour les maladies corporelles ; les causes sont souvent sympathiques ou idiomatiques et impliquent une correspondance et une influence mutuelle du physique sur le psychique et vice versa. L'originalité de Sénèque ne consiste pas dans son apport au niveau de l'étiologie des maladies mentales ; il n'a pas mis en place un système étiologique propre ; mais il a reconnu l'importance de l'étiologie biologique, ce qui paraît original pour sa position de philosophe. Il hérite l'idée de l'importance accordée au corps par Posidonius, et celle de l'influence du physique sur le moral de la tradition philosophique antérieure, la tradition stoïcienne notamment. L'idée du rapport entre le physique et le moral, idée culte de la tradition médico-philosophique aussi bien ancienne que moderne, a marqué une ère de coopération paradoxalement solidaire et conflictuelle entre médecine et philosophie, où les tâches sont parfaitement réparties entre les deux disciplines sur la base d'amalgames et de fusions. La psychopathologie a été longtemps une exclusivité philosophique avant l'avènement de la psychiatrie. Néanmoins, les médecins ont composé depuis toujours l'histoire de la psychopathologie en mêlant des débats et les lieux communs soulevés par les traditions

philosophiques successives. Les grands médecins de l'Antiquité comme Galien, Celse ou Caelius Aurélien ont élaboré leurs points de vue médical à partir des débats suscités par les écoles philosophiques¹. Pour revenir à la question de l'étiologie, Sénèque met en parallèle les différentes causes tout en insistant sur les causes biologiques : pour le philosophe romain, le facteur biologique, sociologique ou psychique reste au stade de disposition et de tendance tant qu'il ne devient pas récurrent ou insistant. C'est la succession et la répétition des mouvements colériques qui « entretient le vice » ; sous l'effet de « l'habitude » la tendance se transforme en passion ; n'est-t-il pas vrai que la récurrence est le signe qui permet de placer le diagnostic d'une maladie qu'elle soit physique ou psychique ? Sénèque fait montre dans le *De ira* d'un sens aigu de la nuance, de la précision, et du discernement ; cela est perceptible à travers les différentes distinctions que ce soit entre ce qui relève véritablement de la passion et ce que les gens par méconnaissance mettent sur le compte des passions, ou bien entre les différents types de causalité. La réflexion sénéquienne sur la colère s'appuie sur une approche de classification similaire à l'approche scientifique au niveau de l'impartialité des développements ; les exemples de personnes en proie à la colère proposés par Sénèque pour appuyer sa réflexion - il est souvent question de personnages historiques ou des connaissances du philosophe - s'apparentent à des histoires de malades où Sénèque saisit l'occasion pour faire montre de son expertise en la matière. Par ailleurs, la cause sociologique qui consiste simplement dans l'offense ou dans une situation d'embarras ne joue pas un rôle direct dans le déclenchement de la colère ; elle dépend du facteur psychique interne à savoir « l'approbation de l'esprit » qui choisit de l'intégrer et de la percevoir comme une agression à son égard. Il en ressort que la colère est profondément liée à une perception/représentation subjective de la réalité : il existe des cas où l'individu est réellement offensé, et d'autres où il se croit avoir reçu une offense, ce que Sénèque appelle « le soupçon » et « la supposition ». En tout état de cause, l'origine profonde de la colère réside dans les fausses croyances que nourrit l'égoïsme² et l'inexpérience, cette idée est valable pour toutes les maladies de l'âme. Parmi tous les éléments générateurs de la colère, l'offense demeure particulière ; celle-ci ne déclenche pas directement la colère, elle l'excite seulement en faisant appel à la perception de l'individu. C'est la manière de se représenter l'événement qui permet de cerner l'individu potentiellement colérique ; en règle générale, ce dernier se représente³ faussement les événements de la vie et les interprète comme une atteinte à sa personne ; dès

¹ Une parenthèse qui concerne le positionnement de Sénèque dans l'histoire de la psychopathologie.

² L'inflation de l'égo est la cause profonde de la colère : l'origine de toutes les maladies mentales.

³ Cf. la théorie de la représentation/ perception des stoïciens.

lors, il s'enferme dans une réalité déformée par son esprit et s'engage dans un processus vicieux aux conséquences dramatiques.

- **Aspects extrêmes de la colère**

« Ce n'est pas de la colère, c'est de la férocité ; car elle ne fait pas le mal parce qu'elle a été offensée, mais elle est prête à l'être pourvu qu'elle fasse du mal ; elle veut des coups et des supplices non pas pour sa vengeance, mais pour son plaisir. C'est la source de ce vice qui est dans la colère ¹. »

« Quant à force à s'exercer à satiété la colère en est venue à oublier la clémence, quand elle a banni de sa pensée toute notion d'humanité, elle finit par se transformer en cruauté (...) le plus souvent leur physionomie n'est pas beaucoup près celle d'un homme irrité ; ils sont froidement cruels². »

« Rien pourtant n'est si utile que de regarder d'abord la laideur, ensuite le danger de la chose. Aucune passion ne bouleverse davantage la physionomie : elle enlaidit les plus beaux visages, elle donne aux figures les plus tranquilles un air farouche ; toute grâce abandonne les gens en colère³. »

« Les veines se gonflent, la poitrine est secouée par une respiration haletante ; les éclats furieux de la voix distendent le cou ; puis les membres tremblent, les mains s'agitent, tout le corps est en trépidation. Quelle est à l'intérieur, dis-moi, l'âme de celui dont l'aspect extérieur est si laid ?_Combien, dans sa poitrine, la physionomie doit être plus terrible, le souffle plus impétueux, la tension plus forte ; l'âme va se rompre, si elle n'éclate au dehors⁴. »

« Telle il faut nous figurer la colère, les yeux étincelants, sifflant, mugissant, gémissant, grinçant les dents, troublant l'air des cris les plus affreux, agitant des traits de ses deux mains sans souci de se protéger, farouche, sanglante, couverte de cicatrice, pâle de ses propres coups, la démarche égarée, enveloppée d'une épaisse fumée, courant sans cesse, dévastant, semant la panique, sans cesse en proie à la haine de tous, surtout à la sienne,

¹ *Ibid*, II, V, 2-3.

² *Ibid*, II, V, 3.

³ *Ibid*, II, XXXV, 1.

⁴ *Ibid*, II, XXXV, 2-3.

désireuse, si elle ne peut nuire autrement, de bouleverser terre, mer, cieux, à la fois haineuse et odieuse¹. »

« Des gens irrités se sont bien trouvés de regarder un miroir ; ils ont été stupéfaits d'être si changés ; comme dans une confrontation, ils ne se sont pas reconnus. Et combien peu l'image reflétée par le miroir révélait de leur véritable difformité. Si l'âme pouvait se montrer et transparaître en quelque matière, elle confondrait nos regards, noire, souillée, écumante, convulsive, gonflée². »

« Pour l'homme en colère aucune image n'est plus belle que celle qui est atroce et terrible³. »

« Les uns se sont rompu les veines par des transports démesurés, un cri poussé trop fort a fait jaillir le sang ; un afflux d'humeur a affaibli l'acuité de la vision et les malades sont retombés dans leurs accès. Aucune voie ne mène plus vite à la folie⁴. »

« Pour beaucoup la démence n'a été que la continuation de la colère et la raison une fois bannie n'est jamais revenue ; Ajax a été poussé à la mort par la démence, à la démence par la colère⁵. »

« Ils souhaitent la mort à leurs enfants, la misère à eux-mêmes, la ruine à leurs maison et ils nient leur colère comme les frénétiques leurs folie. Ennemis de leurs meilleurs amis, dangereux pour leurs intimes (...) ils font tout par violence, prêts à la fois à combattre de leur glaive ou à s'en percer⁶. »

« La colère surpasse tous les vices. D'autres pénètrent lentement, l'action de celui-ci est brusque et générale. Cette passion soumet toutes les autres (...) l'avarice, le mal le plus résistant et le moins souple, est piétiné par la colère, qui l'oblige à semer ses richesses et à se mettre le feu à sa maison et à ses biens entassés. Et l'ambitieux ? Ne rejette-t-il pas tous ces

¹ *Ibid.*, II, XXXV, 5.

² *Ibid.*, II, XXXVI, 1-2.

³ *Ibid.*, II, XXXVI, 3.

⁴ *Ibid.*, II, XXXVI, 4.

⁵ *Ibid.*, II, XXXVI, 4.

⁶ *Ibid.*, II, XXXVI, 5.

insignes si prisés et ne repousse-t-il pas les honneurs qu'on lui offre ? Il n'y a pas une passion sur qui la colère ne règne en maîtresse¹. »

- **Essai de thérapeutique de la colère**

« Le premier choc (l'offense) ne se peut éviter avec l'aide de la raison, pas plus que les réflexes dont nous avons parlé (...) la raison n'y peut rien, l'habitude peut être et une attention continuelle les atténuent. Le second mouvement, que la réflexion fait naître, disparaît à la réflexion². »

« Le sage ne s'irritera pas de fautes commises. Pourquoi ? Parce qu'il sait que personne n'est sage, mais qu'on le devient³. »

« C'est pourquoi le sage, calme et souriant devant nos erreurs, non pas ennemi, mais censeur des vices (...) regardera tous ces maux avec la sympathie d'un médecin pour ses malades⁴. »

« Il faut un long effort contre les maux tenaces et contagieux, non pour qu'ils cessent, mais pour qu'ils ne triomphent pas⁵. »

« On a tort de dire qu'on ne peut l'extirper ; les maladies dont nous souffrons sont guérissables et, nous ayant faits pour le bien, la nature nous aide quand nous voulons nous amender (...) A-t-on jamais plus de loisirs que dans le calme de l'esprit, d'embarras que dans la colère ? Plus de repos que dans la clémence, d'ennuis de dans la cruauté⁶? »

« Souvent aussi la raison conseille la patience, la colère la vengeance, et d'un mal dont nous aurions pu nous tirer nous tombons dans un pire⁷. »

« Que le sage tienne le juste milieu et qu'il emploie pour agir énergiquement non la colère, mais la force. »

¹ *Ibid.*, II, XXXVI, 6.

² *Ibid.*, II, IV, 2.

³ *Ibid.*, II, X, 6.

⁴ *Ibid.*, II, X, 7.

⁵ *Ibid.*, II, X, 8.

⁶ *Ibid.*, II, XIII, 2.

⁷ *Ibid.*, II, XIV, 3.

« Il en est deux, à mon sens (remèdes) : éviter de se mettre en colère, et, quand on y est, de commettre des fautes (...) il y'a des moyens de repousser la colère, d'autres de la refréner. Pour l'éviter nous donnerons certains préceptes qui concernent l'ensemble de la vie (hygiène pour conserver la santé) : nous y distinguerons les préceptes relatifs à l'éducation et ceux qui intéressent les âges suivants¹. »

« Que le travail les exerce sans aller jusqu'à la fatigue (...) les jeux aussi leur feront du bien, car un plaisir modéré délasse et calme les esprits². »

« Faut-il assouplir et réchauffer ces natures et leur donner de l'entrain. Et comme il faut user de tels remèdes contre la colère et de tels autres contre la tristesse et employer des traitements non seulement dissemblables, mais contraires, nous ferons toujours porter notre effort sur le vice le plus développé³. »

« Il y' a grand intérêt à ce que les enfants reçoivent tout de suite une saine éducation ; mais ils sont difficiles à gouverner, car il faut éviter et d'entretenir en eux la colère et d'abâtardir leur nature⁴. »

« Nous devons donc combattre les causes les premières ; or la cause de la colère est l'opinion qu'on nous a offensés, opinion qu'il ne faut pas facilement accrédi-ter en nous. On ne doit même pas s'en rapporter tout de suite aux indices clairs et manifestes : car dans un certain cas le faux a les apparences du vrai. Il faut se donner un délai ; le temps fait éclater la vérité⁵. »

« J'ajoute que non seulement des accusations, mais de simples soupçons nous déterminent et, interprétant en mal un coup d'œil ou un sourire, nous nous ritons contre des innocents. Il faut donc plaider contre soi-même la cause de l'absent et tenir sa colère en suspens⁶. »

¹ *Ibid.*, II, XVIII, 1.

² *Ibid.*, II, XX, 3.

³ *Ibid.*, II, XX, 4.

⁴ *Ibid.*, XXI, 1.

⁵ *Ibid.*, XXII, 2-3.

⁶ *Ibid.*, XXII, 4.

« Rien n'alimente plus la colère qu'un luxe exagéré et douillet ; il faut traiter durement notre âme, pour qu'elle ne sente le coup que quand on frappe fort¹. » (travail sur soi)

« Songeons, dis-je- que certains ne nous font pas une offense, mais nous la rendent, d'autres la font dans notre intérêt, d'autres par force, d'autres par ignorance ; même ceux qui la font volontairement et sciemment n'ont pas en nous offensant eu pour but de nous offenser². »

« Le meilleur remède de la colère, c'est l'ajournement. Demande-lui au début non de pardonner, mais de réfléchir. Ce sont les premiers élans qui sont graves ; elle cessera, si elle attend. N'essaie pas de la supprimer tout d'un coup ; tu la vaincras tout entière, en l'arrachant par morceaux³. »

- **Spécificité de la colère⁴**

« Dès qu'elle commence, la passion est entière. Elle ne tente pas l'esprit à la façon des autres vices, elle le détourne lui ôte la possession de lui-même, l'agite du désir de faire du mal à lui comme aux autres, et exerce sa fureur non seulement contre ceux à qui elle en veut, mais sur tout ce qu'elle rencontre sur son passage⁵. »

« Les autres vices poussent l'âme, la colère la précipite. Même si on ne peut résister à ses passions, on peut du moins fixer une limite à ces passions mêmes ; celle-ci tout de même que la foudre, les tempêtes et les autres phénomènes qu'on ne peut arrêter, accroit de plus en plus son intensité. D'autres vices s'écartent de la raison, celle-là du bon sens ; d'autres grandissent doucement et nous font illusion sur leurs accroissements ; la colère est un gouffre pour les âmes. Aucune menace n'est plus foudroyante, aucune force plus active ; réussit-elle, c'est l'orgueil, échoue-t-elle la folie⁶. »

« Les passions n'attaquent que des individus ; celle-ci est la seule qui gagne parfois tout un État. Jamais un peuple entier n'a brûlé d'amour pour une femme, jamais toute une cité

¹ *Ibid*, II, XXV, 4.

² *Ibid*, II, XXVI, 5.

³ *Ibid*, II, XXIX, 1.

⁴ Le développement est valable pour les chapitres LII et LIII ; pour l'évolution de la pensée de S. dans les différents livres, on le traitera dans « une partie sur l'économie du traité » ou dans « le style de S.

⁵ *Ibid*, III, I, 3.

⁶ *Ibid*, III, I, 4-5.

n'a mis son espoir dans l'argent ; l'ambition s'empare des individus ; l'orgueil n'est pas un fléau public. Souvent on s'est porté en masse à la coller hommes, femmes, vieillards, enfants, les grands, et toute une multitude agitée par quelques mots a dépassé l'agitateur lui-même¹. »

« Une rage impie saisit la cité ; sans laisser au ressentiment public le temps de se calmer, on met aussitôt la flotte à la mer et on la charge de soldats recrutés à la hâte ; sans soucis de traditions ou des auspices un peuple sort guidé par sa colère, prend pour arme ce qui lui tombe sous la main, et expie par un grand désastre la témérité d'une fureur sans bornes². »

« Quand l'idée d'une offense a frappé ces natures impulsives, elles s'ébranlent aussitôt, vont où le ressentiment les entraîne, tombent sur les légions comme une masse qui s'écroule, sans ordre, sans précautions, à la recherche du péril ; ils aiment recevoir des coups, se jeter sur le fer et mourir des blessures qu'ils se sont faites³. »

« (L'homme colérique), saisi comme par un ouragan, est emporté plutôt qu'il ne va, devient l'esclave d'un délire furieux, ne confie à personne le soin de sa vengeance, mais se faisant justice lui-même devient le bourreau de ses plus chères affections, de ce dont bientôt il déplorera la perte⁴. »

« Il faut lui rendre ses chevalet, garrots, croix, feux allumés autour des corps empalés, crochets traînant les cadavres, écartèlements, marques sur le front, loges de bêtes monstrueuses : c'est là qu'il faut placer la colère dont le grincement à quelque chose de sinistre et de lugubre⁵. »

« La colère apporte le deuil au père, le divorce au mari, la haine au magistrat, l'échec au candidat⁶. »

« Rien de plus pénible que les querelles, la colère les attire ; rien de plus funeste que la guerre, la colère des grands s'y précipite ; d'ailleurs, même celle des particuliers est une guerre sans armes et sans forces¹. »

¹ *Ibid.*, III, II, 2-3.

² *Ibid.*, III, II, 5.

³ *Ibid.*, III, II, 6.

⁴ *Ibid.*, III, III, 3.

⁵ *Ibid.*, III, III, 6.

⁶ *Ibid.*, III, V, 4.

« Aucune passion ne fait le visage plus hideux : revêche, hargneux, tantôt pâle de tout le sang qui reflue, tantôt rougeâtre par la concentration de la chaleur sur la figure, avec ses veines gonflées, ses yeux tantôt tremblants et sortant de l'orbite, tantôt fixes et hallucinés. Ajoute les dents qui s'entrechoquent et cherchent à dévorer quelqu'un, avec un grincement semblable à celui du sanglier ; ajoute le craquement des articulations quand les mains tordent, la poitrine frappée de coup répétés, le halètement de la respiration, les longs gémissements, l'instabilité du corps, les mots indistincts, les lèvres tremblantes, parfois serrées et laissant échapper une sorte de sifflement sinistre². »

« Combien la colère fait de mal quand elle a à sa disposition toute la puissance d'hommes très puissants.

« La plupart ont pratiqué la colère comme un privilège royal, par exemple Darius. »

« C'était la férocité des rois barbares en colère (...) Alexandre, qui perça dans un festin et de sa propre main Clitus, son meilleur ami et son compagnon d'enfance, parce qu'il ne le flattait pas assez³. »

« Combien fut tyrannique sa colère ⁴(...) celle qui se déchaîne sous une forme inaccoutumée. Il frappait les sénateurs du fouet ; il en vint lui-même à ce que l'on pût dire : « C'est l'usage ⁵! »

« Ce n'est pas la cruauté de Caligula, mais celle de la colère que je me propose de décrire : elle ne se déchaîne pas seulement sur les individus, mais elle ravage des nations entières, mais elle frappe des villes, des fleuves et des objets insensibles⁶. »

« Un roi de Perse coupa le nez de tout un peuple en Syrie (...) Tu trouves qu'il fut clément parce qu'il ne leur coupa pas toute la tête ! L'originalité du châtement l'amusa⁷. »

« Cette folie furieuse gagna aussi les Romains ; car Caligula détruisit à Herculanium une très belle ville, parce que sa mère y avait été détenue autrefois¹. »

¹ *Ibid.*, III, V, 6.

² *Ibid.*, III, IV, 1-2.

³ *Ibid.*, III, XVI, 3.

⁴ Il est question de Caligula.

⁵ *Ibid.*, III, XIX, 1.

⁶ *Ibid.*, III, XIX, 5.

⁷ *Ibid.*, III, XX, 1.

« Cette passion, sinistre ennemie, ne contient en elle rien d'utile, mais au contraire tous les maux, le fer et le feu. Foulant toute pudeur, elle souille ses mains de sang, disperse les membres des enfants, ne laisse rien en dehors du crime, oublieuse de la gloire, insoucieuse de l'infamie, incorrigible quand, endurcie, de colère elle devient haine². »

L'approche sénèqueenne s'inscrit dans une perspective processuelle et temporelle des maladies de l'âme. Sénèque conçoit la colère et l'ensemble des maladies de l'âme dans un cheminement particulier qu'il soumet à une codification et à une normalisation en distinguant des phases bien précises et distinctes. Il ne s'agit pas de rattacher la colère à une catégorie de maladie, même s'il l'attribue aux passions de l'âme ; pourtant, son entreprise ressortit à une démarche pseudo-clinique dans lequel le relevé des signes et des symptômes rend spécifique chaque phase de la colère. Évidemment, la colère importe dans la mesure où elle renvoie au fonctionnement de la maladie de l'âme en général et, éclaire à cet égard la conception que le philosophe s'en fait. Les différents stades isolés par Sénèque laissent entrevoir l'importance de la distance qui sépare les débuts de la colère de son stade final : une distance qui permet de mesurer la métamorphose de l'homme colérique et son passage de « la colère » comme passion à la colère comme perversion. On distingue 4 grands moments de la transformation de l'homme colérique : la colère-passion, le délire (furieux), la folie furieuse et la perversion. Nous avons expliqué auparavant comment la colère passe d'une simple impulsion à une passion proprement dite ; il s'agit là encore d'un processus, car Sénèque réfléchit aussi bien sur le stade de la maladie que sur celui antérieur à la maladie qu'il considère comme relevant de l'économie même de la maladie. Un fois l'idée de vengeance enracinée, la colère se concrétise comme passion. Dès lors, l'homme colérique s'enferme dans une réalité virtuelle aux prises avec un délire de vengeance qui devient une urgence et une nécessité. Les deux premiers stades à savoir, la colère-passion et le délire sont étroitement liés ; ils s'associent autour du sentiment de la douleur de l'offense subie (élément déclencheur) et de l'idée de vengeance (élément qui confirme la naissance de la passion) ; celle-ci se traduit en fureur, c'est à dire en « folie furieuse », troisième stade, et aboutit à une colère sans retenue et sans limites dans des actions criminelles et destructives. En d'autres termes, les deux premiers stades, celui de la passion et celui du délire, rapprochés sont à la frontière de zone de la pré-passion et de celle de la passion : l'offense et la vengeance sont à la fois déclencheurs de la passion et symptomatiques de la maladie de l'âme, du moins à ses débuts. Le passage à la

¹ *Ibid*, III, XXI, 5.

² *Ibid*, III, XLI, 3.

folie furieuse constitue d'une part, une montée en puissance dans l'élan passionnel, de l'autre, une extériorisation de la colère, jusqu'alors introvertie et contenue au fond de l'homme colérique. Sénèque illustre la folie furieuse par des récits de crimes extraordinaires commis par des rois ; il évoque dans ce contexte deux types de colère : « la colère des puissants », et « la colère des particuliers » (les hommes ordinaires) pour aboutir au constat que la colère doit disposer des moyens et de l'autorité pour satisfaire son désir de vengeance ; le cas échéant, la passion colérique tourne au désespoir (ce qu'il appelle l'échec) et se retourne contre l'individu lui-même. En tout état de cause, la colère est tributaire de la dialectique de « l'orgueil » (la puissance qui permet la satisfaction) et de « l'échec » (la frustration liée à l'absence de satisfaction) qui est proche de la détresse et de la tristesse¹. D'ailleurs, Sénèque postule que l'origine profonde de la colère, et de toute maladie de l'âme, se trouve être une rencontre « choquante » entre l'égo et le monde extérieur dont l'expression n'est autre que l'offense. Il s'ensuit deux réactions possibles à ce « choc », soit la révolte qui se traduit dans la colère et la fureur, soit la tristesse et le repli sur soi-même. En d'autres termes, la colère et la tristesse ne sont que le recto-verso (les deux versants) d'une atteinte au sentiment d'être au monde (l'égoïsme) ; c'est en ce sens que ces deux passions sont souvent associées dans la réflexion² sénèque. Leur origine étant commune, les deux passions sont susceptibles d'interchangeabilité mutuelle : Sénèque montre que la colère se réfugie dans la tristesse³, le remords et le regret qui constituent autant de facettes et de figurations variées de la colère. Contre toute attente, le stade final de la colère ne relève en rien de la colère ; effectivement, « la perversion » constitue la dernière phase de métamorphose de l'homme colérique : elle correspond à la cruauté pure et dure, quasi bestiale, et renvoie à un état de déshumanisation entièrement opposé à la colère-passion, celle des premiers stades. L'homme colérique se trouve non seulement dans l'oubli total de valeurs humaines et sociales, notamment la valeur de la clémence, mais aussi de l'idée de vengeance ; il enchaîne les crimes non par ressentiment, mais par plaisir. Bien plus, son aspect physiologique ne ressemble en rien à celui de l'homme irrité : la froideur et le calme se substituent à la chaleur et à l'excitation de l'élan colérique des débuts. Sénèque parle d'état de « férocité » pour résumer le terme du processus de la colère qui se définit comme une marche vers la sortie de l'humanité. Ainsi, le

¹ Sénèque parle souvent de l'association entre les deux passions/ sentiment : l'irritation et l'affliction (la colère se réfugie dans la tristesse) à étudier le lien et le passage de l'une à l'autre.

² L'association de la colère et de la tristesse remonte à la tradition philosophique ancienne (médicale aussi), et se poursuit dans la modernité chez les premières générations de psychiatres (Kraepelin et Falret : psychose maniaco-dépressive= bipolarité).

³ Le passage d'un état de l'âme à un autre (de tristesse à colère) ce que Sénèque appelle « la trêve incertaine entre passions » doit être étudié et analysé.

clivage entre le début de la colère et son terme devient palpable ; malgré la distance qui les sépare, la colère suit une évolution à la fois logique et chronologique, qu'on peut qualifier de cohérente, et qui va de la douleur (l'offense) jusqu'à la fureur (vengeance) où elle suit deux mouvements d'intériorisation de la colère et d'extériorisation de son élan. Il en ressort une conception sénèqueenne de la folie qui repose sur l'idée de gradation ou plutôt de différence de degré entre les différentes maladies de l'âme, et non une différence de nature : loin de les classer dans des catégories différentes, le délire, la perversion ou encore la folie relèvent plutôt d'une chaîne vicieuse et d'une transformation logique et chronologique. On retrouve chez Sénèque l'idée d'un mécanisme et d'un processus unique aux maladies mentales qu'on peut systématiser dans le sens où elles prennent naissance dans une articulation entre l'influence extérieure et l'effet que cela produit au niveau de l'intériorité de l'individu. Le Cordouan évoque la différence entre « démence », « folie » et « colère » : la colère entretient la démence et la prolonge, et constitue la voie qui mène le plus rapidement à la folie. Dès lors, on comprend la colère et son processus comme une marche vers la démence et un devenir de la folie. L'idée de l'évolution et de la porosité des frontières entre les différentes maladies nous confronte à une vision dynamique de la maladie chez Sénèque. D'ailleurs, la colère, telle que Sénèque la présente, va d'un accès à un symptôme, et à une maladie autonome, comme la fièvre qui peut constituer soit un symptôme d'une maladie soit une maladie elle-même ; ou encore la paranoïa qui est susceptible d'être une maladie ou symptomatique d'une autre maladie comme la schizophrénie par exemple.

- **Nature de la colère**

« Aristote se fait le défenseur de la colère et nous défend de l'arracher : il dit que c'est l'éperon de la vertu, que l'enlever c'est désarmer l'âme, la rendre nonchalante et inerte pour les grands efforts. Il est donc nécessaire de révéler sa laideur et sa férocité, de mettre sous les yeux quel montre est l'homme en fureur contre l'homme, avec quelle fougue il se rue contre sa perte autant qu'à celle des autres¹. » (Réponse à la pensée d'Aristote d'une colère positive, montrer ce qu'est la colère)

¹ *Ibid*, III, III, 1-2.

« Donner cette passion comme auxiliaire à la vertu, alors qu'elle trouble la réflexion. Les forces sont caduques ¹ et faites pour accroître le mal, quand c'est la maladie et l'accès qui les raniment². »

« Elle est pire que la luxure ; car celle-ci jouit de son propre plaisir, elle de la douleur d'autrui. Elle l'emporte sur la malveillance et l'envie : celles-ci veulent voir le malheur d'autrui, elle veut le faire³. »

On retrouve la dualité du vice et de la vertu, chère à Sénèque ; nous avons souligné auparavant l'absence, dans le *De ira*, d'une connotation morale des termes « vice » et « vertu », bien qu'ils soient les mots-clés de la moralité. Ces termes signifient plutôt, chez Sénèque, tout ce qui est conforme à la nature humaine, en ce qui concerne la vertu, et tout ce qui pervertit la nature humaine en ce qui concerne le vice. Vertu et vice désignent, simplement, le naturel et le pervers et renvoient en cela à la dualité moderne du « normal » et du « pathologique » dans le contexte des maladies mentales. Sénèque pose la normalité de l'individu en termes de rationalité ; il associe alors la vertu à la raison et à la réflexion ; le vice est ce qui trouble la réflexion et l'exercice des facultés mentales. « vice » et « passion » étant synonymes chez Sénèque ; le vice est la définition même de la passion ; il l'emploie souvent comme raccourci pour expliquer le phénomène passionnel et appuyer le sens de déformation et perversion de l'esprit et de l'âme, que Sénèque assigne aux passions (maladies psychiques), car le mot passion est moins révélateur et explicite que ne l'est le mot « vice ». De plus, le mot vice permet de placer la déformation au niveau de la condition humaine : c'est le propre de la condition humaine de faillir à l'exercice sain de ses facultés mentales ou spirituelles, cela est plus au moins répandu parmi les hommes ; d'ailleurs, Sénèque postule que les maladies de l'âme sont aussi répandues que les maladies physiques, et font la spécificité de l'être humain par rapport aux animaux. Toutefois, la « passion » situe la perversion au niveau pathologique et clinique même ; on constate que les emplois du mot « passion » apparaissent dans des endroits où il est question de décrire le fonctionnement de la maladie, son stade et ses différents symptômes. « Vice » désigne plutôt le phénomène qui est susceptible de se reproduire ; or, quand Sénèque évoque la passion, c'est pour insister sur un parcours particulier et individuel, celui du malade aux prises avec sa propre maladie ; c'est en penseur médical qu'il traite la question en passant de la théorie à la thérapeutique, sans

¹ L'énergie et la force de la colère sont de l'ordre de l'irritation et de l'excitation.

² *Ibid.*, III, III, 4.

³ *Ibid.*, III, V, 5.

manquer de citer des histoires de malades de l'âme ; le choix des mots et l'attention accordée à ce qu'ils dégagent révèlent une visée pédagogique de Sénèque qui se fait remarquable dans le *De Ira* ; se développe parallèlement, l'entreprise de décodage de la maladie psychique, en l'occurrence la colère, comme l'atteste le souci de dégager les nuances et la mise au point des différentes significations relatives aux notions de la psychopathologie. De la subtilité avec laquelle le Cordouan traite la question de la médecine de l'âme ressort la complexité de la maladie psychique. Effectivement, la colère constitue l'élément d'entrée dans la réflexion sur la maladie psychique qui consiste dans la passion de l'âme selon la théorie stoïcienne.

Dans le *De ira*, on retrouve une alternance entre l'idée de la spécificité de la colère par rapport aux autres passions perceptible à travers les conséquences dramatiques qu'elle entraîne et l'excès de sa violence ; et une réflexion générale sur les maladies mentales ; la colère figure comme un prototype et un exemple dont le fonctionnement, le mécanisme, l'étiologie sont similaires à celles des autres passions. Certes, il existe des différences dans la nature de chaque passion, mais elles correspondent toutes à un schéma et à une logique commune. Sénèque explique son choix de traiter la colère en particulier par le danger qu'elle représente pour la société et l'homme colérique en premier, et aussi parce qu'elle est la plus proche de la représentation commune de la folie : l'absence de retenue, l'aspect imprévisible et manifeste, et la négation de toutes les valeurs sociales et humaines. Aussi la colère incarne-t-elle la complexité de la maladie mentale : elle forme à elle seule une sphère large où plusieurs colères variées sont différentes les unes des autres. En définitive, Sénèque choisit de traiter la colère parce que celle-ci est susceptible d'être à la fois une maladie autonome et un symptôme dans une maladie donnée, de la même manière que la paranoïa forme une maladie à elle seule et devient dans le cadre de la schizophrénie un symptôme ; la distinction, à ce propos, entre un « accès » de colère et une colère chronique (colère-passion) met l'accent sur les deux rôles de la colère. Elle peut aussi se produire sous forme de trouble du comportement ou de trouble de l'humeur selon les occurrences. L'étendue de la sphère de la colère permet à Sénèque d'élaborer une réflexion sur l'ensemble des maladies mentales et de saisir leurs différents aspects : il s'agit d'un raccourci. D'ailleurs, l'étude de l'origine de la colère et de ses causes laisse voir en filigrane une réflexion applicable à toutes les maladies de l'âme.

« Personne (n'est) à l'abri de la colère, puisque la nature éveille chez les êtres doux et calmes la cruauté et la violence. De même que la vigueur de la constitution et un souci

constant de sa santé ne servent à rien contre une épidémie (car elle s'attaque indistinctement aux forts et aux faibles), de même la colère est un péril non seulement pour les caractères inquiets, mais pour les êtres équilibrés et sereins¹. »

« Son indignation a beau venir d'une trop haute estime de soi, elle est mesquine et étroite ; car quiconque se croit méprisé de quelqu'un est au-dessous de lui. Au contraire, un grand cœur qui sait s'apprécier, ne venge pas l'offense parce qu'il ne la sent pas (...) la vengeance est un aveu de souffrance². »

« Bien des gens se sont forgés des sujets de plaintes ou par de faux soupçons ou en exagérant des riens. Souvent la colère est venue à nous, plus souvent nous sommes allés vers elle (...) En fait, ce qui nous rend irascible, c'est une fausse appréciation de nous ; nous ne voulons pas souffrir des choses que nous voudrions faire³. »

- **Pour une thérapeutique ambitieuse de la colère**

« Nous allons essayer d'extirper la colère des âmes, ou tout au moins de la refréner et d'en contenir l'élan. Ceci doit être fait parfois publiquement et ouvertement, quand la faiblesse du mal le permet, parfois secrètement quand il a trop d'ardeur, que tout obstacle l'exaspère et l'accroît ; il faut voir si son énergie est grande et intacte, s'il faut la heurter de front ou si nous devons céder au premier déchaînement de la tempête⁴. »

« Il faut prendre conseil du caractère de chacun : certains se laissent vaincre par des prières, certains s'apaisent par la terreur (...) chez d'autres le temps remède lent pour un mal si rapide, auquel il faut se résigner en dernier lieu. En effet, les passions en général admettent un délai et un traitement plus long⁵. »

« Le premier point est de ne pas s'irriter, le second de cesser, le troisième de porter remède à la colère d'autrui, je dirai ce qu'il faut faire d'abord pour ne pas tomber dans la

¹ *Ibid*, III, V, 1.

² *Ibid*, III, V, 7-8.

³ *Ibid*, III, XII, 1-3.

⁴ *Ibid*, III, I, 1.

⁵ *Ibid*, III, I, 2-3.

colère, puis pour s'en délivrer, en dernier lieu pour retenir un homme en colère, l'apaiser et le ramener au bon sens¹. »

« Nous trouverons un moyen de ne pas nous irriter, en nous mettant de temps à autre sous les yeux tous les vices de la colère et en l'estimant à sa juste valeur². »

« Il n'y a pas de marque plus certaine de grandeur que l'impossibilité d'être touché par n'importe quel accident (...) un esprit sublime, toujours calme et placé dans une sphère tranquille, étouffant en lui tous les germes de colère, est modéré, vénérable et harmonieux³. »

« Le précepte de Démocrite donne comme moyen de tranquillité (de l'âme) de ne pas se dépenser dans sa vie privée et publique en actions multiples ou en dessus de nos forces. (...) il s'ensuit que celui qui, dans quelques entreprises, n'a pas eu le succès attendu s'impatiente contre les hommes et les choses et pour les motifs les plus futiles s'irrite contre une affaire, contre un lieu, contre la fortune, contre lui-même⁴. »

« Toutes les fois que tu feras quelque effort, mesure d'après toi ton projet et tes moyens ; car le regret de n'avoir pu terminer ton œuvre te rendra maussade (...) que nos actions ne soient ni mesquines ni audacieuses et énorme ; que l'espoir se pose sur des fins réalisables⁵. »

« Il faut vivre dans un milieu calme, facile, nullement tourmenté ou morose ; on prend les mœurs de son entourage, et de même que certaines affections corporelles se communiquent par contact, de même l'âme transmet ses maux à ses proches⁶. »

« L'exemple rend meilleur à vivre avec des gens calmes, mais on ne trouve pas de motifs de s'irriter et l'on ne pratique plus son vice. Aussi devra-t-on fuir tous ceux qu'on sait susceptibles d'exciter l'irascibilité⁷. »

« Choisissons plutôt, si nous avons conscience de notre irritabilité, des gens capables même de se régler sur notre visage et nos paroles¹. »

¹ *Ibid.*, III, V, 2.

² *Ibid.*, III, V, 3.

³ *Ibid.*, III, VI, 1.

⁴ *Ibid.*, III, VI, 3-5

⁵ *Ibid.*, III, VII, 2.

⁶ *Ibid.*, III, VIII, 1.

⁷ *Ibid.*, III, VIII, 3.

« Les gens irritables doivent aussi laisser les études trop pénibles ou du moins ne pas aller jusqu'à la lassitude, et l'esprit ne doit pas être tirailé entre divers travaux, mais s'adonner aux arts d'agrément (...) Pythagore apaisait par le son de la lyre les agitations de l'âme ; qui d'ailleurs ignore que les clairons et les trompettes sont des excitants, comme certains chants des calmants ? le vert est bon pour les vues troublées et certaines couleurs reposent les yeux sensibles ; de même des études agréables charment les esprits malades. Nous devons fuir le forum, les plaidoiries, les tribunaux, et nous garder également de la lassitude physique ; car elle agite les humeurs âcres². »

« Un corps exténué et affaibli pèse sur l'âme : (...) (les plus) irritables (sont) ceux qu'a fatigués l'âge ou l'état de leur santé. La faim aussi et la soif sont à éviter pour les mêmes motifs ; elles exaspèrent et enflamment l'esprit. C'est un vieux dicton qu' « homme fatigué cherche querelle » ; j'en dirai autant de l'homme affamé, altéré et en général rongé par quelque malaise. (...) l'esprit atteint s'offense de la moindre bagatelle, au point que chez certains un salut, une lettre, un discours deviennent matière à procès ; jamais malade n'est touché sans se plaindre³. »

« Le mieux est donc aux premiers symptômes du mal de se soigner (...) il est plus facile de surprendre ses passions à leur naissance ; les maladies ont leurs signes précurseurs. De même qu'il y a des pronostics de la tempête et de la pluie, la colère, l'amour et tous les autres orages qui ravagent l'esprit ont leurs avant-coureurs⁴. »

« Il est bon de connaître sa maladie et d'en enrayer la marche avant qu'elle se développe. (...) Tous ne sont pas vulnérables de la même façon ; aussi faut-il connaître son point faible, pour le protéger davantage⁵. »

« Une certaine façon de les interpréter (les conversations malveillantes) conduit à les considérer comme des offenses : aussi faut-il tantôt différer, tantôt rire, tantôt pardonner. On doit circonscrire la colère de différentes façons : tournons les choses généralement en jeu et plaisanterie⁶. »

¹ *Ibid*, III, VIII, 7.

² *Ibid*, III, IX, 1-3.

³ *Ibid*, III, IX, 4-5.

⁴ *Ibid*, III, X, 1-2.

⁵ *Ibid*, III, X, 4.

⁶ *Ibid*, III, XI, 1-2.

« Tous considèrent non les intentions d l'auteur, mais l'acte seul. Or c'est l'auteur qu'il faut considérer : l'a-t-il voulu ou fait par hasard, a-t-il été forcé ou trompé ? l'âge du coupable, sa situation entrent n ligne de compte (...) Mettons-nous à la place de celui qui fâche¹. »

« Personne ne s'impose un délai : or le délai est précisément le meilleur remède à la colère ; il permet au premier accès d diminuer et aux brouillards qui obscurcissent l'esprit de tomber ou d'être moins denses². »

« Certains des transports qui te jetaient hors de toi-même s'affaibliront, je ne dis pas en un jour, mais en une heure ; certains s'évanouiront totalement. Si l'ajournement demandé ne produit aucun effet, cela prouvera dès lors que nous obéissons au jugement, non à la colère. Chaque fois que tu voudras connaître le fond d'une chose, confie-la au temps ; on distingue mal un objet qui flotte³. »

« Réprimons ses manifestations (la colère), tenons-la autant que possible cachée et secrète. Nous aurons quelque peine à y arriver ; car elle désire s'échapper, enflammer le regard, transformer le visage ; mais si nous la laissons se produire au dehors, elle prend le dessus. Enfouissons-la dans les replis les plus profonds du cœur. Au contraire, prenons les contre-pieds de tous les indices qui la révèlent : que le visage se détende, que la voix s'adoucisse, que la démarche se ralentisse ; peu à peu l'intérieur se modérera sur l'extérieur⁴. »

« Le mieux est de dresser des obstacles contre nos vices et avant tout de disposer notre âme de manière que, même secouée par des événements très graves et soudains, elle n'éprouve pas de colère, ou, si celle-ci naît de la grandeur d'une offense inattendue, elle la refoule au fond d'elle-même et n'avoue pas son ressentiment⁵. »

¹ *Ibid*, III, XII, 2-3.

² *Ibid*, III, XII, 4.

³ *Ibid*, III, XII, 4.

⁴ *Ibid*, III, XIII, 1-2.

⁵ *Ibid*, III, XIII, 6.

« J'en conclus que la colère, même engendrée par des maux extraordinaires, peut être renfermée et contrainte à s'exprimer en des termes qui soient contraires. Refrêner ainsi son ressentiment est nécessaire¹. »

« Pour les grands maux il n'y a qu'un soulagement : les endurer et obéir à la nécessité². »

« Celui qui ne s'irrite pas reste inébranlable devant l'injure, celui qui s'irrite est touché. Quand c'est à celui-là que je viens de mettre au-dessus de tout ennemi, il tient dans ses bras pour ainsi dire le souverain bien et répond non seulement à l'homme, mais à la fortune elle-même : Tu as beau faire, tu n'es pas de taille à troubler ma sérénité. La raison le défend, à qui j'ai donné ma vie à diriger. La colère me nuira plus que l'offense. Sans doute : l'offense, j'en connais les limites ; la colère, où me mènera-t-elle ? Je n'en sais rien³. »

« Je ne puis me montrer patient, c'est dur de supporter l'offense ; tu mens : qui ne peut endurer l'offense, s'il endure la colère.

« Choisissons suivant les personnes des motifs différentes de nous abstenir : évitons la colère contre les uns par crainte, contre d'autres par respect, contre d'autres par dédain⁴. »

« Donc tous les sens doivent être entraînés à l'endurance ; ils sont résistants par nature, si l'âme cesse de les corrompre⁵. »

« Nous ne tenterons pas d'adoucir par des discours la colère à ses débuts., elle est sourde et folle ; nous lui donnerons du temps. Les remèdes agissent dans les périodes de détente (...) le meilleur remède des maladies naissantes, c'est le repos⁶. »

« Le remède fait tomber la colère plus vite ; puis il la préserve des rechutes ; quant aux premiers mouvements qu'on n'ose apaiser, on les trompera ; on écartera tous les instruments de vengeance, on simulera la colère afin que, sous couleur d'aider et de partager

¹ *Ibid*, III, XV, 2-3.

² *Ibid*, III, XVI, 1.

³ *Ibid*, III, XXV, 3-4.

⁴ *Ibid*, III, XXXII, 1.

⁵ *Ibid*, III, XXXVI, 1.

⁶ *Ibid*, III, XXXIX, 2.

le ressentiment, on donne à ses conseils plus d'autorité, on imaginera des retards, et en cherchant une peine plus grande, on ajournera celle qui se présente¹. »

« On donnera par tous les moyens du répit à la fureur ; si elle est trop violente, on inspirera à celui à qui on ne pourrait résister la honte ou la crainte ; si elle est faible, on lui tiendra des propos agréables ou nouveaux, on la détournera par la curiosité. (...) Il est des maux qu'on ne guérit que par la supercherie². »

« Tu diras à l'un : « Prends garde que ta colère ne fasse plaisir aux ennemis », à un autre : « Prends garde que ta grandeur d'âme, que ta réputation bien établie de fermeté ne s'effondre (...) Il faut aborder l'homme irrité de manière détournée et séduisante³. »

« Procurons à notre âme la paix que donneront la méditation continuelle des préceptes salutaires, une activité vers le bien, un esprit tendu vers l'unique désir de la vertu⁴. »

« Aucun moyen ne sera plus utile que la pensée de notre condition mortelle. (...) Que chacun se dise à autrui : « À quoi bon menacer de sa colère, comme si nous étions nés pour l'éternité⁵? »

2. La santé de l'âme dans les *Lettres à Lucilius*

Les Lettres à Lucilius constituent une synthèse des différentes pensées de Sénèque dans tous les domaines du savoir⁶, entre autres concernant la question du psychisme humain. Nous allons revenir sur le problème des rapports entre les traités antérieurs qui portent sur la thématique des maladies mentales comme le *De ira* et le *De tranquillitate animi* et *Les Lettres à Lucilius*. Pour résumer, le *De ira* explicite la théorie sénèqueenne sur la maladie de l'âme qui repose en grande partie sur la doctrine stoïcienne des passions. Quant au *De tranquillitate animi*, conformément à son titre, il traite essentiellement de la santé de l'âme. Le souci qu'a Sénèque de comprendre le mécanisme de la maladie mentale se manifeste surtout dans le traité de la colère et dans une moindre mesure dans les *Lettres à Lucilius* ainsi

¹ *Ibid.*, III, XXXIV, 3.

² *Ibid.*, III, XXXIX, 4.

³ *Ibid.*, III, XL, 1-2.

⁴ *Ibid.*, III, XLI, 1.

⁵ *Ibid.*, III, XLII, 2.

⁶ Il est question de l'encyclopédisme de Sénèque et de sa génération.

que dans le *De tranquillitate animi*. On constate que la question de la thérapeutique est fortement présente dans l'œuvre de Sénèque ; c'est que la réflexion du philosophe sur les maladies mentales ne se limite pas à une approche spéculative de ce thème d'étude, mais se veut pratique et utile avant toute chose. Cela ne masque pas l'aspect théorique, bien au contraire ; les deux aspects sont complémentaires dans la mesure où la spéculation induit la recherche d'un remède. On va jusqu'à considérer que la théorie et la pratique sont indissociables chez Sénèque et se présentent comme un recto verso. Néanmoins, l'enjeu essentiel se trouve être la curabilité des maux de l'âme. Nous allons voir comment les deux aspects s'articulent et se complètent en vue de la guérison de l'âme.

Dans les *Lettres à Lucilius* Sénèque affirme le rôle de la philosophie, notamment la parénétiq ue comme thérapeutique des maladies de l'âme. Sur le plan épistémologique, la philosophie passe pour le domaine de traitement des maladies de l'âme aussi bien au niveau théorique que pratique. Les nombreux parallélismes entre la médecine et la philosophie confèrent à celle-ci le statut de « médecine de l'âme » ; de même pour le philosophe qui se trouve assimilé dans son entreprise d'exhortation ou d'admonition à un praticien. Sénèque œuvre à une application de la parénétiq ue au traitement pratique des maladies de l'âme ; il montre la valeur curative de ses procédés et les effets recherchés sur l'âme. Dans cette perspective, la correspondance entre Sénèque et Lucilius s'apparente à une assistance psychologique et à un suivi régulier du cheminement de Lucilius vers la guérison. C'est une prise en charge à distance, certes, mais Sénèque ne manque pas de rappeler l'importance de la présence physique et le fait de visualiser « le patient » en comparant l'assistance qu'il offre à Lucilius à « une consultation » médicale. Au fil des lettres, la conception qu'a Sénèque des maladies de l'âme dans leurs rapports avec le traitement s'éclaircit : il est question d'appliquer un remède approprié et adapté à chaque malade en prenant en compte le stade de sa maladie, et c'est là où réside la difficulté de l'entreprise du philosophe-praticien- étant donné que la parénétiq ue repose sur des principes généraux. Sénèque souligne alors la difficulté de passer du spéculatif au pratique, et du général au particulier ; c'est un problème lié à sa conception de la philosophie et de la pratique thérapeutique. Il critique à cet égard le recours à la philosophie qui se limite aux aphorismes et aux préceptes détachés de la réalité et sans valeur iatrique aucune. Dès lors, la réflexion sur la philosophie elle-même et sa pratique devient une propédeutique obligée à la réflexion sur les maladies mentales. Quelle définition Sénèque assigne-t-il à la philosophie en vue d'accéder au statut de « médecine de l'âme » ? Dans quelle mesure et par quels moyens la philosophie parvient-elle à traiter les maladies de

l'âme ? Comment Sénèque parvient-il à surmonter la contrainte spéculative inhérente à la philosophie et le caractère général des préceptes pour les amener à répondre aux besoins individuels des personnes souffrant de troubles psychiques ? Outre la thérapeutique liée aux différents stades de la maladie, Sénèque conçoit prioritairement une thérapeutique qu'on peut qualifier de préventive et qui s'adresse aux personnes susceptibles de succomber aux maladies psychiques. Ainsi, il distingue trois grands états de l'âme : la souffrance, la convalescence et la guérison. Les deux derniers états sont les plus développés et occupent l'essentiel des *Lettres*, car Sénèque accompagne Lucilius convalescent vers la guérison ; cela ne va pas sans réflexion sur la souffrance psychique et les différents remèdes qui lui sont propres, mais la portée en demeure restreinte et marginale par rapport au souci qu'a Sénèque d'aider son ami Lucilius, convalescent, à se rétablir. La trame des *Lettres* est rythmée par l'avancement de Lucilius dans la pratique de la philosophie, une pratique salubre et indispensable pour d'une part recouvrer la santé de l'âme et d'autre part accéder à la sagesse. On assiste tantôt à des progrès de Lucilius dans sa quête, tantôt à des rechutes, et le ton de Sénèque et son attitude varient selon l'état d'âme de son ami ; le rythme des *Lettres* suit alors ce mouvement ascendant et descendant et connaît des digressions, en particulier sur les débats philosophiques d'écoles. On est en mesure de s'interroger sur l'attitude adoptée par Sénèque vis-à-vis de Lucilius, partant de son statut de « médecin de l'âme », et en particulier sur la manière dont il réagit par rapport aux fluctuations de l'âme de Lucilius. À chaque lettre, ce dernier donne à son « précepteur » des nouvelles de sa santé mentale et Sénèque lui prescrit les conseils appropriés soit pour l'inciter à continuer sur la même voie ou bien pour l'amener à se remettre ; l'exhortation et la consolation sont les procédés les plus employés par Sénèque à l'égard de son ami. Ainsi, les *Lettres* s'apparentent à un suivi psychologique régulier de Lucilius où les conseils « prescrits » acquièrent une valeur médicale ; de même que l'exhortation et la consolation qui relèvent d'un type de remède particulier comme le démontre Sénèque. Cependant, l'assistance psychologique est plus intense et régulière dans les deux premiers livres que dans les livres suivants : les trois derniers livres font la part belle à la réflexion de Sénèque sur la philosophie et son rôle dans le redressement de l'âme ainsi que sur sa propre démarche. Nous allons donc examiner la conception théorique et pratique de Sénèque sur la santé mentale et la théorie des maladies mentales qui se dégage en nous focalisant sur l'articulation entre la théorie et la pratique. Le suivi de Lucilius n'offre-t-il pas à Sénèque l'occasion de mettre en pratique ses préceptes surtout qu'il se montre soucieux de connaître leurs effets sur Lucilius à chaque début de lettre ? l'amélioration progressive de Lucilius ne dénote-elle pas une efficacité des moyens employés par Sénèque ?

L'assistance psychologique se met en place dès les premières lettres par le biais d'une correspondance régulière entre Sénèque et Lucilius ayant pour finalité la guérison psychique de ce dernier. Dans les deux premières lettres, le philosophe romain met en lumière les manifestations d'une âme malade ou d'une « âme en déséquilibre » : il s'agit d'une « disposition » de l'âme à se projeter dans l'avenir ou à vivre dans le regret du passé tout en oubliant le présent. Il décrit cet état pathologique de l'âme sans le rapporter à une maladie particulière. Sénèque relève dans la deuxième lettre un troisième symptôme qui consiste en une forme d'agitation et de « flottement » : c'est « l'impossibilité de l'âme à séjourner avec soi et à se fixer » susceptible dans les déplacements incessants sans but ni objectif et dans les différentes activités que l'individu entreprend pour fuir son enfer personnel ; l'individu entretient l'illusion d'un refuge et d'un repli hors de soi, mais il s'engage dans une impasse sans perspective de rémission. Dans ce contexte, « le précepteur » met en garde Lucilius contre cette « disposition » qu'il qualifie tantôt de « flottement », tantôt de « manque d'assiette », car il observe chez celui-ci une tendance à varier les lectures et les auteurs qu'il met sur le compte de cet état de l'esprit. Sénèque ne vise pas ici le bénéfice intellectuel que Lucilius pourrait tirer de ses lectures diverses et variées, mais se préoccupe du déséquilibre psychique qui réside dans ce qu'il appelle « le tiraillement de l'esprit ». D'emblée, les rôles se trouvent nettement définis : Sénèque intervient auprès de Lucilius par une réflexion sur l'importance du temps qu'il présente comme l'unique bien ; il exhorte Lucilius à faire bon usage de son temps (lettre 1). Dans la deuxième lettre Sénèque conseille à son ami de s'en tenir à un seul auteur et de ne pas se disperser par des lectures trop diverses et variées. À partir des lieux communs de la réflexion philosophique (temps et lecture), Sénèque saisit l'occasion pour réfléchir sur des formes de troubles psychiques telle la « mélancolie » -qu'il définit comme une altération du rapport avec le temps, car elle conduit le sujet à nier le présent, et de ce fait à vivre dans le passé et à projeter en même temps dans le futur. En invitant son ami à faire bon usage de son temps, Sénèque affirme dès le départ son autorité de « directeur de l'âme » de Lucilius. Ce rôle prend plus de place dans la seconde lettre, où il observe chez Lucilius une forme de « tiraillement de l'esprit », tendance qui relève de l'état de mobilité. Le Cordouan ne limite pas son entreprise à la direction de conscience de Lucilius ; il développe en marge une réflexion sur les maladies de l'âme en général tantôt en lien avec l'état psychique de Lucilius tantôt sans qu'il y ait de rapport direct. Certes la finalité de l'œuvre réside dans l'accompagnement psychologique de Lucilius, mais cela va de pair avec la réflexion sur les maladies de l'âme et sur leur thérapeutique. Il en ressort que les

Lettres à Lucilius développent une double dimension pratique et théorique qui se trouvent étroitement associées au point de prêter à confusion.

La veine théorique se poursuit dans la troisième lettre ; elle apparaît dans les deux derniers paragraphes de manière détachée de l'ensemble de la lettre qui porte sur le thème de l'amitié. Sénèque distingue alors deux états de l'âme extrêmes et opposés l'un à l'autre : l'agitation et le marasme. Ces deux états correspondent à deux profils entièrement opposés : ce sont « les oisifs impénitents » et « les inquiets toujours en action » ; toutefois, il souligne que ces états aussi différents l'un de l'autre peuvent éventuellement se combiner et se reproduire selon un cycle variable. Sénèque opère une distinction entre le repos et l'oisiveté d'un part, et l'agitation et l'activité de l'autre ; loin d'attribuer une connotation éthique du terme « oisiveté », le philosophe s'inscrit ici dans un registre psychologique, celui de la paix de l'âme et des différentes dispositions qui lui feraient défaut. Le repos et l'activité dans ce sens ne sont nullement salutaires ; bien au contraire, ce sont les marqueurs d'une âme en déséquilibre ; rappelons-le, Sénèque a vécu à une époque où la réflexion sur le psychisme humain n'est pas encore suffisamment avancée. Les éléments qu'il convient de noter, et d'isoler afin de les étudier, ce sont ceux qui relèvent de la distinction entre le pathologique et le normal, en d'autres termes le sain et le morbide. C'est ainsi que Sénèque procède dans la plupart de ses œuvres : il décrit une anomalie perçue dans les comportements humains qui relève d'un dysfonctionnement psychique ; il l'analyse par la suite en essayant de montrer où réside la défaillance et surtout comment y remédier. L'échange avec Lucilius permet à Sénèque de mettre en pratique sa spéculation, car il est confronté à la réalité de devoir trouver un « remède » adapté à Lucilius. Le remède de l'âme, comme le souligne Sénèque dans la lettre 3, est un remède qui s'inscrit dans la durée et qui nécessite et de l'effort et de la patience. Nous allons voir dans les lettres ultérieures comment Sénèque se laisse guider par l'échange, plutôt par l'état de l'âme de Lucilius et sa progression dans « le travail » qu'il entreprend sous sa direction. Pour revenir à l'état décrit ici, on relève une constante de la théorie de Sénèque sur les maladies de l'âme et qui réside dans la dualité : il est souvent question d'opposer deux états antithétiques présentés comme des extrêmes par exemple, l'agitation et le marasme, la tristesse et l'espérance, la peur et la colère, sans oublier le regret du passé et la projection dans l'avenir ou encore vice et vertu. Certains états pourraient s'inscrire dans un processus cyclique ; d'autres comme le couple tristesse/espérance ou colère/peur pourraient tenir lieu de thérapeutique. Parallèlement Sénèque réfléchit sur l'étiologie des maladies de l'âme en général, en partant des différents états décrits : il s'agit

d'un enchaînement vicié de causes à conséquences qui s'apparente à un processus et à un mécanisme à part entière ; ce n'est pas le mécanisme de la maladie, mais celui de la pré-maladie. Effectivement, Sénèque accorde une importance absolue à l'état qui précède la maladie, en invitant Lucilius et le lecteur à être vigilant et attentif aux débuts de la maladie et à son déclenchement, car il est plus facile de maîtriser la maladie au début qu'une fois celle-ci installée et enracinée. Ce processus consiste, dans le cadre de la « mélancolie », dans le passage d'une forme d'agitation extrême et d'activité débordante à l'apathie et à l'ennui présentés comme la phase ultime. Le « désir » joue un rôle moteur dans ce contexte, car il nourrit l'espérance liée à la projection dans l'avenir ; quand « la surenchère du désir » se heurte à l'insatisfaction et que l'individu assiste à l'échec de ses projets, la frustration se change en regret et l'agitation cède la place à la tristesse et à l'abattement. Sénèque conçoit plutôt un système de causes qui s'organisent entre elles selon un ordre logique : une cause annonce une autre jusqu'à ce que la maladie prenne place et s'établisse. Cependant, on peut cerner deux grandes origines des troubles psychiques en général : l'origine physiologique et l'origine sociologique. Le philosophe présente les différents troubles comme relevant de structures psychiques différentes ; l'agitation et le flottement par exemple sont les signes d'une « disposition » naturelle de l'âme et non réfléchie. Il existe un type de structure psychique qui serait porté naturellement vers l'agitation ; c'est un penchant vicié¹, qui est susceptible de se transformer en maladie s'il se trouve nourri par des facteurs extérieurs. La rencontre donc de l'origine physiologique et des circonstances extérieures engendre la maladie de l'âme. À ce stade de la réflexion, Sénèque se limite à l'isolement de symptômes pathologiques (agitation, négation du présent, projection dans l'avenir, marasme) susceptibles d'annoncer une maladie (lettre 1-2) sans toutefois les conceptualiser. La distinction entre symptôme morbide (état pathologique souvent rattachée à une disposition de l'âme) et maladie de l'âme proprement dite est bien établie chez Sénèque ; ce dernier réfléchit notamment sur les limites entre eux et sur la façon dont s'opère la transformation. C'est là où la réflexion sur l'état de pré-maladie prend tout son sens, de même pour « la prévention » ; celle-ci constitue un aspect important de la réflexion de Sénèque sur la santé de l'âme. En effet, le philosophe insiste sur la nécessité de contrecarrer les signes avant-coureurs de la maladie, et s'il évoque ces symptômes c'est dans le but de mettre en garde Lucilius et le lecteur. Au niveau thérapeutique, Sénèque distingue quatre grandes étapes dans la santé de l'âme : la prévention, la maladie, la convalescence et le recouvrement de la santé de l'âme (la

¹ Un penchant « vicié » correspond chez Sénèque à « vicieux », c'est-à-dire une disposition pathologique ou dysfonctionnelle.

sagesse) qu'il résume dans l'expression suivante : « c'est l'histoire de notre âme longtemps souffrante, convalescente encore¹. ». Ainsi, la maladie de l'âme est conçue comme un fait inévitable et une donnée inhérente à la nature humaine ; Sénèque ne manque pas d'insister sur la fragilité et la vulnérabilité de l'âme sujette aux maladies. C'est le degré de la maladie qui fait la différence : il y a une différence entre un mal naissant et un mal invétéré. Sénèque accorde une importance à l'état de convalescence égale à celle de la pré-maladie ; il est question de l'état de santé de Lucilius, certes, mais il est question également d'une zone limite, intermédiaire, qui touche à la fois à la maladie et à la santé. La convalescence-ainsi traitée par Sénèque- est un état aux frontières de la maladie et de la bonne santé ; le convalescent va conserver en même temps des « réflexes » de la maladie et des éventuels retours avec un cheminement vers la guérison. Les lettres échangées avec Lucilius ont pour objectif de ramener Lucilius, convalescent qu'il est, à la santé de l'âme totale et complète qui consiste en la sagesse. D'ailleurs, on assiste au fil des lettres aux moments de déclin et de rechute de Lucilius. Sénèque prescrit à Lucilius un traitement de « renforcement » et de « protection de l'âme » adapté à la phase de convalescence, qui consiste dans les préceptes, à savoir une forme de morale pratique. À la prescription² par le philosophe du précepte convenable s'ajoute la part individuelle du traitement redevable à Lucilius lui-même ; celui-ci doit se soumettre à un travail quotidien et continu d'une durée relativement longue. La thérapeutique des maladies de l'âme implique alors l'effort et l'engagement volontaire du « patient » dans la cure. On est en mesure de parler dans ce cadre d'un pacte entre Sénèque et Lucilius. L'assistance psychologique ou le suivi de Lucilius consiste dans les trois premières lettres dans l'observation et l'exhortation : « poursuis comme tu as commencé ». La conception de la santé de l'âme qui se dégage permet d'appréhender ce concept dans une sorte de dynamisme, car la santé de l'âme n'est pas forcément liée à la maladie ; l'âme est toujours disposée aux troubles, son équilibre étant aléatoire, on doit travailler à le maintenir. La santé de l'âme, chez Sénèque, fait plutôt référence à un concept dynamique et à une réalité à laquelle on est confronté et qu'on se doit de pratiquer tous les jours, partant de la fragilité intrinsèque que le sujet porte en soi ou des circonstances extérieures. Seule la pratique de la philosophie permettra l'accès à la santé de l'âme définitive et complète.

¹ Cf. Lettre 3.

² Dans les tomes III et VI des *Lettres à Lucilius*, Sénèque va réfléchir sur la nature et la valeur médicamenteuse des préceptes.

- **Lettre 4**

Il est plutôt question de la naissance de la maladie de l'âme en général. Pour Sénèque, la maladie de l'âme est le résultat d'une représentation de la réalité exagérée et faussée. Il qualifie les causes de « mobiles misérables », et pense que la maladie « prend une ampleur disproportionnée à ce qui la déclenche. ». Là encore, il s'agit d'un mécanisme vicié qui s'appuie sur l'exacerbation subjective de la réalité, telle la mort que l'esprit humain se représente comme une forme de néantisation, et qui génère de ce fait une angoisse sans limites. Dans ce sens, la maladie de l'âme se définit comme une rupture logique entre la subjectivité et le monde extérieur ; Sénèque la situe par rapport à la réception par l'individu de la réalité du monde extérieur. Il explique que, la peur de la mort et de l'avenir d'une manière générale sont communes et propres au genre humain ; toutefois, dès lors que la peur prend de l'ampleur et persiste, la maladie se manifeste. Pour revenir aux termes du mécanisme général de la naissance des maladies de l'âme, l'exagération et la peur se trouvent être les termes de ce mécanisme. Sénèque le démontre, dans le cas de la crainte de la mort qui illustre le schéma typique de la naissance de la maladie. Le philosophe soulève la morbidité de la crainte de la mort, qui représente au départ un sentiment humain naturel motivé par la peur de l'inconnu, mais qui se transforme en passion, c'est-à-dire à une pathologie de l'âme. Cette passion est symptomatique de la mélancolie ; c'est elle qui est à l'origine de l'altération du rapport au temps caractéristique de l'état mélancolique : Sénèque considère que « la peur bloque le présent et condamne l'homme à vivre mort alors qu'il espère vivre continuellement. », ce qui permet de concevoir les malades psychiques comme des morts-vivants, et la maladie psychique comme le fait de « vivre mort ». La peur est parmi les maladies les plus présentes dans les *Lettres à Lucilius*, en particulier la crainte de la mort qui s'inscrit dans un processus étiologique propre à la mélancolie. Fidèle à son approche, Sénèque oppose à la passion¹ de la crainte de la mort, celle du mépris de la vie comme deux cas extrêmes qui aboutissent au même résultat : la négation du présent. La deuxième se manifeste dans l'ennui, la tristesse et la démission de toute volonté, alors que la première se caractérise par la peur et l'agitation ; toutes les deux s'affranchissent du présent, tant il est vrai que le bonheur et la paix de l'âme font défaut. En guise de thérapeutique, « l'étude et la pratique » de la philosophie constitue le moyen thérapeutique par excellence. L'étude de la philosophie porte en elle-même une dimension pratique, et c'est là où réside l'enjeu dans la cure philosophique des maladies de l'âme. Sénèque démontre que l'étude et la pratique de la

¹ La passion a le double sens d'un sentiment poussé à l'extrême et d'une maladie proprement dite.

philosophie vont de pair : Il s'agit uniquement de « prescrire » les bons conseils et les bons préceptes. Sénèque prescrit, ici, un ensemble de préceptes susceptibles de guérir la crainte de la mort. La méthode curative employée consiste à détruire les fausses croyances et les fausses représentations propres à la maladie de l'âme et à installer progressivement la croyance saine et vraie conforme à la nature que Sénèque qualifie de « vérité ». Ce travail de substitution engage à la fois le prescripteur qui se doit de trouver la « vérité » adaptée au mal ressenti, et le patient qui se livre à un travail d'intériorisation des vérités en soi ; on remarque, à ce propos, que Sénèque décline deux formes de thérapeutique de l'âme : la prescription (intervention extérieure) et l'intériorisation (travail sur soi). L'étape qui précède la prescription, c'est l'échange avec la personne assistée, en l'occurrence Lucilius, pour déterminer son mal et ; dès lors que le mal se trouve clairement identifié, le prescripteur énonce la « vérité ». Pour s'en tenir au cas de la crainte de la mort dont Lucilius souffre, dans un premier temps le philosophe explicite ce mal pour montrer par la suite son aberration : il s'agit d'une peur, naturelle au départ, mais qui prend des proportions délirantes quand elle devient démesurée, et partant sans rapport avec la réalité. En effet, La personne qu'on assiste perd tout contact avec la réalité et s'enferme dans une fausse croyance qui se transforme en délire. Sénèque analyse l'aboutissement infernal, la démesure d'un sentiment au départ anodin sans gravité aucune. Il invite alors son ami à mesurer la gravité du sentiment à sa juste valeur, car la mort n'est pas susceptible d'engendrer un état de peur « passionnelle », voire pathologique. Les maladies de l'âme se trouvent définies comme des écarts par rapport à la nature et aux convenances sociales et éthiques ; c'est par rapport à cette approche que la thérapeutique sénèqueienne prend tout son sens. L'entreprise du philosophe est de réduire le dévoiement morbide et psychique du patient, et de ramener ce dernier à un état de santé recouvrée ; c'est la finalité même de la philosophie qui dispose de « l'autorité du sens commun, de la culture sociale et humaine », selon Sénèque.

- **Lettre 5**

L'interrogation sur le rôle de la philosophie s'ajoute à la réflexion sur la thérapeutique : il convient de prouver la légitimité de la philosophie dans la cure des maladies mentales. En effet, la philosophie se charge de relever les anomalies de la nature humaine et du sens commun, mais aussi de les guérir par le discours philosophique qui s'appuie sur « des vérités ». Sur un plan épistémologique, la philosophie fournit le support théorique et pratique de la guérison des maladies mentales ; elle propose une thérapeutique morale ou « une morale

pratique » selon les propos du philosophe. Il convient de préciser le sens de « morale » chez Sénèque : c'est un ensemble de règles et de conduites qui permettent de modérer les mauvaises dispositions de l'âme, le cas échéant de mettre en garde contre tout ce qui empêche la quiétude et la paix de l'âme. L'enjeu n'étant pas éthique, Sénèque ne se préoccupe pas d'élaborer des codes de comportements convenables, mais psychologique dans la mesure où toutes les actions concourent à agir sur la santé de l'âme. Pour schématiser, il convient d'accomplir des actions vertueuses tout en évitant les actions vicieuses pour recouvrer la santé de l'âme. Le domaine éthique se trouve exploité et instrumentalisé en vue de l'équilibre de l'âme ; les interférences entre l'éthique et le psychologique se font alors abondantes dans les *Lettres à Lucilius* ; toutefois, la frontière entre les deux aspects est nettement marquée en fonction de la répartition entre le moyen (l'éthique) et la finalité (le psychologique). Il convient de noter que le terme « moral », qui d'emblée peut être interprété dans un sens éthique, fait référence exclusivement à la thérapeutique des maladies de l'âme et plus précisément à l'aspect pratique. On assiste alors, à une confluence entre le psychique et l'éthique qui détermine l'articulation entre l'aspect théorique et l'aspect pratique de la cure philosophique par les préceptes. C'est que l'aspect éthique renvoie à la dimension pratique de la philosophie : Sénèque pense que l'homme psychiquement bien portant¹ est en harmonie entre ses pensées et ses actions, le cas contraire pour l'homme insensé. On touche ici une autre interférence entre les domaines éthique et psychique, mais ce qui importe de souligner c'est le fait d'intégrer les actions vertueuses/vicieuses à la problématique des maladies mentales, et d'appréhender le psychisme en rapport avec la conduite en société. Les conduites et les actes sont le reflet du psychisme de l'homme, de sa maladie comme de sa santé, ainsi que le moyen de ramener l'être à son harmonie², c'est-à-dire à son équilibre psychique. Par ailleurs, le suivi prend de l'ampleur conjointement aux résultats que Lucilius communique à Sénèque ; le progrès de celui-là en matière de mise en pratique des préceptes prescrits rend compte de l'efficacité de la démarche sénéquienne ; c'est que la prescription ne saurait être efficace que si elle s'accompagne de la méditation par la personne assistée des préceptes et de leur intégration dans son âme. En ce qui concerne l'aspect théorique des maladies mentales, Sénèque identifie dans cette lettre deux types de passions contradictoires et opposées : la crainte et l'espérance. Leur cause étant commune, elle réside dans la projection dans l'avenir et le fait de ne pas « s'ajuster au présent » : « tu cesseras de craindre quand tu auras cessé

¹ Il emploie le terme « bien portant », dans la pensée que la santé de l'âme équivaut à celle du corps.

² Définition de la santé de l'âme. Rappelons que la santé de l'âme est le seul aspect conceptualisé de la réflexion de Sénèque sur les maladies de l'âme.

d'espérer. ». C'est une autre dualité qui s'ajoute à la typologie sénèque des maladies de l'âme ; la relation entre le « couple passionnel » est souvent problématique ; ici la crainte est en corrélation avec l'espérance. Quoi qu'il en soit, les deux passions, aussi contradictoires soient-elles, relèvent des « irrésolutions du cœur¹ ». Elles participent toutes les deux de l'altération du rapport propre à l'état mélancolique. Nous sommes en mesure de nous interroger sur le rapport entre la mélancolie et les différentes passions y afférentes. L'espérance et la peur constituent-elles des maladies à part entière indépendantes et autonomes ou bien des symptômes rattachés à la mélancolie ? On constate dans l'ensemble des développements sénèques sur les pathologies de l'âme une tendance à relever les manifestations de la maladie et ses symptômes et à les décrire avec minutie sans que ce travail ne soit suivi de conceptualisation. La seule maladie qui se trouve conceptualisée, c'est la mélancolie dans le *De tranquillitate animi*. La surenchère des désirs nourrit la peur et l'espérance et peut les rendre excessives, car l'individu craint de perdre ce qu'il possède et en même temps espère posséder. La cause première des deux passions se trouve être une disposition de l'âme quasi physiologique : c'est ce que Sénèque appelle « l'irrésolution du cœur » ; c'est une catégorie qui englobe la crainte, l'espérance et les différents états de mobilité et de marasme. À ce stade de la réflexion, on est face à une confusion entre la maladie et son étiologie, ce qui est caractéristique de la pensée de Sénèque sur les maladies de l'âme. Pour le désir, il joue le rôle de moteur, et nourrit la tendance naturelle au point de déclencher la maladie jusqu'alors en germes. Hormis le rôle qu'il joue dans le déclenchement de ces deux passions, le désir est en soi une source d'inquiétude qui fait défaut à la paix de l'âme, sans avoir à le ramener à une maladie précise. Pour y remédier, Sénèque propose à Lucilius le précepte stoïcien de la possession et de l'auto-suffisance ; il ne convient pas de s'inquiéter au sujet des choses de l'extérieur qui nous échappent et sur lesquelles nous n'avons pas prise. Les biens du monde extérieur sont éphémères et soumis à la loi de précarité et de disparition. Cela va de pair avec le principe de prévoyance qui consiste à préparer l'âme à la perte éventuelle des biens et à s'accommoder de la suffisance pour ne pas éprouver d'émotion quelconque ou de regret. Toutefois, Sénèque met en garde contre le détournement potentiel des principes des « biens », comme le principe de prévoyance et la mémoire et leur transformation en mal : la prévoyance devient, à cet égard, « une peur anticipée », et la mémoire « une peur rappelée », c'est qu'on regrette la faute commise et on a peur de la reproduire. Ce schéma correspond, d'une manière générale, à la conception

¹ Les irrésolutions du cœur est une catégorie dans laquelle Sénèque « range » l'agitation (mobilité, déplacements, tiraillement de l'esprit, instabilité de l'âme, etc.)

sénéquienne des maladies mentales dans la mesure où celles-ci constituent un détournement et un dévoiement des capacités humaines à savoir l'intelligence, la mémoire et le bon sens. Il ressort de ce dévoiement un processus vicié, car il part d'une « erreur », à savoir l'exagération de la portée d'une réalité ou d'un événement ; dès lors, il s'ensuit la démesure et la fausseté au point que le rapport à la réalité et aux autres se trouve entièrement ou partiellement altéré.

- **Lettre 6**

Il s'agit d'une étape précise de la santé de l'âme qui se situe à l'intersection de la maladie et de la santé intégrale de l'âme : c'est le perfectionnement ou le renforcement de l'âme. Cette étape est indispensable pour accéder à la sagesse ; elle est donc tributaire d'un long travail quotidien et des efforts de la part de Lucilius. Sénèque insiste sur la part du travail individuel qui repose essentiellement sur l'affranchissement des passions et des émotions. Ainsi, l'acheminement vers la sagesse, que Sénèque va qualifier de convalescence, n'est pas exempt de retours en arrière. On est dans une zone intermédiaire entre maladie déclarée et retour définitif à la santé de l'âme ; on ne peut manquer de constater l'ambiguïté et la complexité de cette phase au niveau conceptuel. Le perfectionnement de l'âme consiste simplement dans la modération des tendances naturelles ; c'est également le cas pour le sage qui garde ses dispositions naturelles malgré le rétablissement complet de la santé de son âme. C'est que le donné biologique est immuable ; on n'arrive pas à le changer même au prix d'un long travail et d'une conversion à la sagesse ; en revanche il est tout à fait possible de le modérer et c'est là où réside le véritable sens de la santé de l'âme/sagesse selon Sénèque. Sénèque se montre confiant quant à la curabilité des maladies de l'âme ; en revanche, il se montre pessimiste en ce qui concerne le déclenchement de la maladie qu'il place sous le signe de la fatalité, partant de l'idée que les maladies de l'âme sont largement répandues. De plus, le processus de déclenchement en soi est inévitable, car il part des dispositions naturelles en germes et se nourrit des facteurs extérieurs qui sont également incontournables. Concernant le suivi de Lucilius, Sénèque place ce travail d'assistance psychologique dans le cadre d'une relation d'amitié et de confiance. Pour parler des maux de son âme et se confier, il faut bénéficier d'un climat d'écoute bienveillante et de sécurité, et seule l'amitié, selon lui, permet l'accomplissement de ce travail. On relève, à cet endroit, le besoin de parler, de se confier et le climat de confiance et de sécurité indispensables à la thérapeutique de l'âme ; on considère ces éléments comme les prémisses ou les bases de la relation psychothérapeutique

moderne. Bien évidemment, Sénèque inscrit la confiance dans une finalité iatrique, et il considère l'amitié comme un cadre propice à cette entreprise salutaire ; bien plus, l'amitié rend légitime la confiance selon lui. Par ailleurs, le philosophe estime qu'être ami de soi-même est le signe d'une âme saine, et que cet état est « à la portée de tous. ».

- **Lettre 7**

Sénèque nous fait part de l'idée de la non contingence des maladies de l'âme (inévitabilité) : c'est le propre de l'âme de souffrir selon des degrés et en fonction des natures et des tempéraments. Parallèlement à la fatalité des maladies mentales, il développe une thérapeutique adaptée à chaque phase, qu'il conçoit dans un intervalle qui va du déclenchement de la maladie au recouvrement de la santé. Le philosophe pense que « la santé » de l'âme est fragile, et nécessite à ce titre l'entretien et le renforcement en continu. Et dans ce contexte, il ne manque pas de rappeler la légitimité de la philosophie dans la thérapeutique psychique, et la qualifie de « médication de l'âme ». Dans cette lettre où il est question de la convalescence de Lucilius, Sénèque invite ce dernier à éviter le rapport étroit avec la foule, et surtout son influence susceptible de perturber son équilibre psychique. L'analogie entre la santé du corps et celle de l'âme en ce qui concerne la convalescence permet de concevoir la foule comme un facteur qui freine le processus de guérison et peut conduire à une rechute. L'analogie entre la médecine et la philosophie marque l'ensemble de la lettre et se manifeste au niveau lexical dans l'emprunt du vocabulaire médical et son emploi dans un contexte de thérapeutique philosophique de l'âme : on relève entre autres, un parallélisme entre la médecine et la philosophie elles-mêmes sur un plan épistémologique qui porte sur la « médication », une analogie entre la prescription médicale et la « prescription » philosophique des conseils et la correspondance entre la convalescence physique et celle psychique. Sénèque souligne le rapport problématique voire pathogène de la foule sans inciter toutefois à la rupture avec le monde extérieur qui serait, selon lui, aussi nuisible par son influence, et renvoie même à une âme malade ; il s'agit, en tout état de cause, de trouver un équilibre et une juste mesure, ce que résume le principe de tempérance. Il convient de s'arrêter sur le principe philosophique de tempérance ; Sénèque définit la santé de l'âme et ce qui lui fait défaut par rapport à ce principe : la tempérance fait la santé de l'âme et son contraire renvoie à une âme malade ; elle est l'attribut du sage, détenteur par excellence de la santé mentale intégrale. Toute l'entreprise de Sénèque tourne autour de la prescription des préceptes permettant d'acquiescer ce principe ; il puise dans le corpus d'Épicure et de

Démocrite qui mettent en garde contre la recherche de l'approbation de la foule au détriment de l'assentiment intérieur ; ces préceptes invitent essentiellement à se fier à soi-même et à se retirer en soi : « retire-toi en toi ». Sénèque rappelle à Lucilius la valeur performative de ces préceptes recueillis ; ce sont des vérités conformes à la nature humaine qu'il doit « enserrer » au fond de son âme afin de l'accommoder et de la réhabiliter à ce principe. Il en ressort une médicalisation du champ épistémologique de la philosophie en commençant par les moyens moraux tels que les conseils et les préceptes (moyens thérapeutiques), en passant par les thèmes et les motifs éthiques comme le rapport à la foule (pathogène) et débouchant sur le principe de tempérance qui devient un marqueur de la santé mentale. Parallèlement la conception médicale vient s'appliquer au domaine philosophique celui des maladies de l'âme et on voit la conceptualisation de la santé de l'âme et de sa maladie se structurer autour des notions médicales telles que la convalescence, la prévention, etc. En tout état de cause, la vision sénèqueenne des maladies mentales s'avère multidimensionnelle : elle s'inscrit dans l'environnement, le vécu, les circonstances et la physiologie propre de l'individu, d'où sa complexité. Elle interroge les rapports entre l'âme et le corps, le social et l'individuel, l'humain et l'au-delà et les prend en compte. Ces aspects réunis concourent à l'approche de la maladie de l'âme, son diagnostic et sa thérapeutique réunis.

- **Lettre 8**

Sénèque nous livre une conception de la thérapeutique psychique qui repose exclusivement sur la modération du mal psychique et non sur son extirpation. Le mal ne disparaît pas avec la cure, du moins « il ne s'étend plus », ce qui rend la maladie psychique irréversible en quelque sorte. Le philosophe pense que « les défauts de l'âme » ne disparaissent pas, mais se modèrent ; cette pensée renvoie au déterminisme biologique prôné par Sénèque et assimile l'âme à un corps. La cure, ainsi confrontée aux impératifs physiologiques, se heurte à des limites et ne peut franchir le seuil de la délivrance totale des « vices » implantés dans l'âme. Toutefois, ces limites concernent uniquement les dispositions innées de l'âme, et non pas les maux d'autres types. Le mérite de la cure est d'empêcher le mal inné de prendre de l'ampleur et de se développer ; s'il demeure au stade de pré-maladie, il ne fait pas l'objet d'un examen. Il convient dès lors, de se livrer à « une hygiène morale » qui englobe le « dressage de l'âme par le corps » et des « des règles d'existence » : en habituant le corps à un mode de vie sain et équilibré l'âme s'habitue à son tour, c'est l'interaction entre le corps et l'âme qui participe de la thérapeutique de l'âme.

Quant aux règles d'existence, elles sont « salutaires et rationnelles » et nécessitent une méditation quotidienne ; la thérapeutique sénèqueenne qui a pour objet « les défauts innés de l'âme » s'articule alors autour de l'alternance entre l'irrationnel (le dressage du corps) et le rationnel (les règles de l'existence). Sénèque réfléchit à son tour sur sa thérapeutique philosophique ; il la considère comme relevant d'une « médication pratique » qui consiste dans « l'hygiène morale », et « les règles d'existence ». L'expression d'« hygiène morale » requiert une double connotation médicale et éthique : c'est l'exercice et la pratique des préceptes philosophiques (auto-suffisante) ayant une valeur thérapeutique ; c'est plutôt un mode de vie qui repose sur ces préceptes et qui les transforme en actes et conduites quotidiens. Le précepte d'autosuffisance, par exemple pratiqué par le corps dans un premier temps permet de se libérer des désirs et d'accéder à la liberté qui est la finalité ultime de la santé de l'âme. Nous avons déjà expliqué le rôle pathogène du « désir », défini par le philosophe comme une cause secondaire qui vient alimenter une prédisposition naturelle. La libération des désirs permet de contrecarrer les passions d'espérance et de peur, et en même temps l'indépendance par rapport à la Fortune et au monde extérieur. L'indépendance par rapport à la fortune définit la grandeur de l'âme, et l'indépendance envers les contrariétés de la vie renvoie à une âme saine. Au-delà de la signification philosophique de « la liberté » par rapport à la fortune, nous nous limitons au sens psychologique qui vient se greffer sur le sens philosophique pour désigner une âme saine. « L'hygiène morale » rend compte d'une interférence entre les registres médical et éthique dans la thérapeutique de l'âme. Le mode de vie, les actions et les conduites sont iatriques au même titre que les préceptes ; elles constituent plutôt le prolongement des préceptes et leur application. La thérapeutique sénèqueenne se situe donc aux frontières des domaines philosophique, éthique et médical, et met sur un pied d'égalité une vie équilibrée et une âme saine.

- **Lettre 9**

Sénèque développe une conception des maladies de l'âme autour de la dialectique du rapport entre l'intérieur et l'extérieur. La qualité du rapport au monde extérieur détermine l'âme en équilibre et l'âme en déséquilibre. Les maladies de l'âme se trouvent dans ce contexte défini en termes de « manque », de « nécessité » et de « besoin ». Les personnes saines d'esprit et qui possèdent leurs ressources en eux jouissent d'une réelle tranquillité de l'âme ; elles ne demandent pas des ressources au monde extérieur ; le désir engage un processus vicié pour combler le manque inhérent à l'âme, sauf que le manque intérieur ne

peut être satisfait par les biens de l'extérieur. Il s'ensuit une agitation et une mobilité, assimilées à des réactions épidermiques pour se fuir soi-même et chercher un refuge potentiel, mais il s'avère impossible de fuir un mal qui réside en soi et qu'on porte avec soi là où on se rend. Sénèque décrit alors deux schémas opposés : celui du bien portant qui vit en paix avec lui-même ; et de l'insensé qui n'arrive pas à séjourner avec lui-même sur la base d'un sentiment de nécessité et de manque qu'il cherche à combler par les biens du monde extérieur. Sur le plan thérapeutique, Sénèque met en parallèle la santé de l'âme et le bonheur ; il postule qu'une âme saine permet de vivre bien ; or, « les ressources multiples » permettent de vivre et non pas de vivre bien ; et le « vivre bien » dépend d'une âme saine et bien portante, à savoir une âme qui ne manque de rien et qui n'a besoin de rien : c'est le sens du « souverain bien », notion stoïcienne caractéristique de la santé de l'âme selon les maîtres du Portique. Il n'est pas question de rompre avec le monde ; bien au contraire, l'exclusion renvoie à une âme malade, mais de renouer avec le monde non pas par besoin, mais par « appel à la nature ». Le contact avec le monde par nécessité permet de nourrir le désir et le manque et non pas de le combler, il s'inscrit plutôt dans une dynamique pathogène ; or le contact auquel Sénèque invite est un rapport au monde serein et naturel. Il en ressort que le philosophe définit la maladie de l'âme en fonction du rapport au monde (appel à la nature/nécessité), c'est-à-dire un rapport vicié ou un rapport conforme à la nature. Dès lors, la santé mentale (la sagesse) se définit en termes de conformité par rapport à la nature : le sage vit en présence de lui-même avant toute chose, et se tourne ensuite vers les autres par vertu et par « appel à la nature » ; tandis que la maladie mentale s'oppose à la nature et au « sens commun ». La thérapeutique proposée par Sénèque repose donc sur des « axiomes » qui sont « des vérités de sens commun, incontestablement dictées par la nature ». La démarche étant la même, elle consiste en un travail d'assimilation, dans un premier temps, en des vérités prescrites et en un travail d'intériorisation, dans un second temps, au prix d'un travail continu.

- **Lettre 10**

La présente lettre s'inscrit directement dans le suivi psychologique de Lucilius par Sénèque : ce dernier lui recommande la solitude afin d'éviter la mauvaise influence de la foule. C'est une solitude temporaire qui empêchera les rechutes et permettra à Lucilius, convalescent, de renforcer son âme. La foule, comme nous l'avons mentionné précédemment, est appréhendée comme un facteur favorisant la rechute et qui dispose à la maladie. Il en

ressort une médicalisation du domaine éthique qui devient un facteur d'aggravation de la maladie ; d'ailleurs, la correspondance¹ entre la convalescence physiologique et la convalescence psychique dans la lettre précédente vient accentuer la médicalisation. Bien plus, la maladie psychique, chez Sénèque, s'apparente dans son fonctionnement et dans sa structure de base à une maladie physique tout en conservant sa spécificité. Sur ce point précis, le philosophe professe la priorité de la santé de l'âme par rapport à celle du corps, car les maladies de l'âme sont plus répandues que les maladies physiques et nécessitent, à ce titre, une urgence au niveau du traitement : « demander la sagesse, la santé de l'âme et seulement ensuite celle du corps. ». La reconnaissance de la spécificité de la maladie psychique parallèlement à sa médicalisation est le paradoxe caractéristique de la maladie de l'âme de tous les temps², ce qui s'avère problématique au niveau épistémologique. En effet, le problème de filiation de la maladie mentale et du domaine y afférent subsiste au fil des siècles : l'attribution à la philosophie est caractéristique de l'ère ancienne ; tandis que l'appartenance à la médecine caractérise l'ère moderne à partir du XVIII^e siècle. Ce sont les deux événements majeurs et marquants de l'histoire de la maladie de l'âme. Qu'elle soit rattachée au domaine philosophique ou au domaine médical, la maladie de l'âme garde toujours son double aspect médical (fonctionnement de la maladie physique) et humain dans le sens d'intérieur, intrinsèque et intime (objet de la philosophie et de la spiritualité). La démarcation qui s'opère à l'ère moderne consiste dans une nouvelle approche axée sur les sciences, sans manquer de garder au niveau de la thérapeutique, notamment, ses attaches philosophiques. De là, la tension subsiste entre le scientifique et le l'empirique d'une part, et entre le médical et l'humain de l'autre subsiste. Cette mise en perspective est indispensable à l'étude critique du corpus sénèqueen portant sur la problématique des maladies de l'âme ; Sénèque prend part à cette problématique qu'il cherche à résoudre par la cohérence d'un discours philosophique. Nous allons examiner comment Sénèque conçoit le rapport en la maladie de l'âme et la maladie du corps et quelle est sa conception de la maladie psychique compte tenu de la tension entre le médical et l'humain. Pour revenir à l'idée de la solitude, Sénèque précise que ce choix est motivé par la phase de convalescence de Lucilius et son cheminement vers la guérison. En revanche, livrer les fous à la solitude s'avère dangereux ; il

¹ Il s'agit d'une Interférence entre les domaines éthique et médical chez Sénèque, car la maladie de l'âme possède un fonctionnement similaire à la maladie physique.

² Pinel au XVIII, rattache la maladie psychique au niveau épistémologique à la médecine, mais ne peut nier ses attaches éthiques et philosophiques et le « traitement moral » le montre.

invite alors à l'observation du fou et à l'obligation de le mettre en confinement pour qu'il ne fasse pas un mauvais usage de sa solitude¹.

- **Lettre 11**

Sénèque met en lumière une zone intermédiaire entre le domaine éthique et le domaine physique : c'est l'impulsion en l'espèce de « la rougeur ». Il raconte à Lucilius sa rencontre d'un jeune homme qui a tous les mérites, sauf qu'il a tendance à rougir dans des situations d'inconfort. Cette manifestation psycho-somatique relève, selon Sénèque, d'une tendance naturelle et innée et de ce fait, elle possède un caractère imprévisible, car on n'est pas en mesure de la maîtriser. Au niveau thérapeutique, la sagesse n'exerçant pas de « commandement » sur la nature, elle ne peut extirper les prédispositions naturelles ; elle peut uniquement les modérer et les tempérer : « ce qui est implanté en nous, né avec nous, l'art le tempère, il ne le réduit pas. ». Encore faut-il un long travail pour que l'âme s'accommode à ses impulsions : « après que l'âme aura travaillé longtemps et beaucoup à son harmonie, ses dispositions y feront adhérence. ». Le travail de modération et d'« accommodement », explicité ainsi, accentue le caractère irréversible et immuable du donné biologique. L'idée des « fatalités de la naissance et du tempérament » fait écho à notre constat d'une « âme physiologique » dans les lettres précédentes : on relève chez Sénèque, et à cet endroit précis, une reconnaissance de l'existence de structures psychiques établies dès la naissance, partant de son focus sur ce qu'il appelle les impératifs de la naissance. C'est que les limites de la thérapeutique ne sont autres que les impératifs physiologiques ; à ce propos Sénèque professe que la sagesse ne saurait éliminer ce qui relève de « l'être physique ». Par ailleurs, l'impulsion a été largement examinée dans le *De ira* ; Sénèque montre que celle-ci constitue « le prélude des passions », et que son évolution conduit inévitablement à une maladie de l'âme. Le philosophe soutient, dans le *De ira*, la thèse qui consiste à situer les commencements des maladies mentales dans le domaine physiologique, à savoir l'inconscient. Cependant, l'évolution de la maladie, jusqu'alors en germes et son passage au « stade » de passion est tributaire de la conscience et de l'assentiment de l'esprit. L'idée de « volonté » qui rend compte de cette transition renvoie plutôt à un passage de l'inconscience propre au corps à la conscience propre à l'esprit. Les générations postérieures interprètent, a contrario, l'idée de volonté dans le sens de responsabilité du fou dans sa folie, ce qui inaugure un mouvement historique de condamnation des fous et de leur mépris. « La volonté » renvoie

¹ L'idée de surveiller le fou est moderne ; elle annonce l'institution asilaire au XVIII^e siècle.

plutôt au psychisme et à l'esprit en opposition avec le corps et la physiologie et met l'accent sur la zone intermédiaire qui sépare les deux instances déclencheuses du processus de la pathologie mentale. Au contraire, Sénèque soutient l'idée contraire celle de la non responsabilité du fou quand il analyse la maladie de l'âme selon « les fatalités de la naissance et des tempéraments » et qu'il montre le rôle du donné biologique, irréfléchi et involontaire dans la naissance de la maladie de l'âme et dans son développement. Au sujet de l'impulsion, le philosophe romain opte pour ce que les modernes appellent « un diagnostic différentiel » lorsqu'il précise que ce mouvement involontaire « ne s'explique pas par une défaillance intellectuelle, mais par l'imprévu de la situation, circonstance (ayant) pour effet d'émouvoir. » ; ce travail de discernement et de distinction entre les différents degrés de la maladie psychique, que nous avons relevé dans d'autres endroits, est caractéristique de la pensée sénéquienne sur les maladies mentales : c'est un discernement entre ce qui relève d'une atteinte intérieure, à savoir une « défaillance intellectuelle » et s'avère pathologique, et ce qui constitue une réaction épidermique, naturelle du corps face à une situation d'embarras. Sénèque souligne à travers ces nuances les interactions entre le domaine sociologique et physiologique d'une part, et le domaine psychologique et physiologique de l'autre. La reconnaissance de l'échec de la sagesse à agir sur le donné biologique, d'où ses limites, confère à la sagesse un aspect réaliste et accessible ; d'ailleurs, le philosophe affirme dans une lettre précédente que l'état de santé mentale intégrale « est à la portée de tous » : il est possible de travailler à extirper les facteurs psychiques, mais les facteurs biologiques subsistent.

- **Lettre 13**

Sénèque revient sur les causes des maladies mentales à travers l'opposition entre « l'opinion » et la réalité. Les maladies de l'âme relèvent plutôt de l'opinion, c'est-à-dire d'une réception subjective du monde par l'individu souvent fautive et non fidèle à la réalité. Le philosophe montre l'absence de fondements dans la réalité des passions de l'âme et leur caractère illogique et indéfini ; effectivement, il n'existe aucun rapport logique entre la peur et le « mal » qui la produit. La peur et les angoisses sont sans proportion avec leurs causes ; elles sont parfois tantôt sans causes, tantôt « elles devancent l'effet » telles que la peur de la mort qui, selon le Cordouan participe d'une angoisse existentielle. Dans ce contexte, Sénèque soutient que les peurs sont motivées pour la plupart d'entre elles par une angoisse existentielle et métaphysique liée à l'appréhension de l'inattendu. Les maladies de l'âme

reposent donc sur un mécanisme vicié d'exagération et d'anticipation et de construction par l'esprit : « on exagère la peur, on l'anticipe, on la forge¹. ». Sénèque souligne le décalage entre la gravité et la puissance du mal et les « motifs misérables » qui le déclenchent ; et professe que les maladies de l'âme ne s'inscrivent pas dans « le langage du monde », car rien dans ce monde ou peu de choses sont susceptibles de déclencher le mal, tant il est vrai que le mal est en grande partie tributaire d'une construction subjective ; et c'est là où le mot « volonté² » prend tout son sens. Cette notion³ explicité dans le *De ira* concernant le déclenchement de la colère-passion renvoie à la construction psychique qui se met en place. Sénèque pense que les causes des maladies de l'âme sont imaginaires et non réelles ; il se focalise sur la peur, et précise à son propos, la chaîne étiologique qui l'engendre ; les causes de la peur se structurent autour de l'idée matrice de la réception du monde par le sujet : la peur naît à partir du soupçon⁴(l'extérieur) et du jugement⁵(le soupçon validé par l'esprit). Les maladies de l'âme naissent alors des faussetés et des faux jugements, ce qui engendre des actions sans mesure que Sénèque qualifie de « la déroute (consécutive) des fantaisies de l'esprit ». Ayant pour origine le soupçon, la peur fait généralement défaut à la réflexion et à l'intelligence, mais Sénèque distingue une forme de peur extrême « la peur-panique » qui « tue » plutôt l'intelligence et non la réflexion, selon le propos du philosophe. Ce constat propre à la peur s'applique à l'ensemble des maladies de l'âme, celles-ci se définissant en termes d'incertitude et de démesure en opposition totale à la santé de l'âme qui se situe par rapport à la vérité, la réalité et la mesure. Le processus décrit ici s'apparente à celui de la colère dans le *De ira* : c'est un processus infernal qui consiste dans la rupture de l'ordre logique. Il repose sur une fausse croyance enracinée et admise par l'esprit⁶, qui altère le rapport à la réalité ; c'est précisément le sens qu'entend Sénèque par « volonté » ; cette notion problématique⁷ renvoie, *stricto sensu*, à la fabrication de l'esprit et désigne de ce fait l'être psychique par rapport à ce qui est imposé par la nature, à savoir l'être physique⁸. L'approche sénèqueenne des maladies mentales met l'accent sur la portée et le rôle des

¹ Le mécanisme des maladies mentales est un mécanisme d'amplification, de projection et de construction *stricto sensu*, résumé (le mécanisme) dans la phrase culte : « on exagère la peur, on l'anticipe, on la forge »

² Définir la notion de volonté chez les stoïciens.

³ Nous avons écarté dans le développement antérieur l'idée de responsabilité du fou dans sa folie qui prend appui sur la notion sénèqueenne de volonté.

⁴ « Les soupçons nous travaillent » l'idée du travail dans les soupçons.

⁵ On situe la volonté dans le jugement.

⁶ C'est le sens de la volonté.

⁷ Notion devenue problématique à cause de la déformation de sens par les générations successives qui ont adossé leur mépris au fou sur cette notion (idée de responsabilité).

⁸ On distingue deux êtres chez Sénèque l'être physique et l'être psychique, toute sa réflexion se structure autour des limites entre les deux ; le déclenchement de la maladie, son mécanisme et processus et la thérapeutique en contrepartie.

événements sur le psychisme humain ; c'est aussi l'inquiétude de l'homme face au présent et à l'avenir ; une inquiétude qui s'avère compréhensible et s'explique par la nature de la condition humaine, mais se révèle alarmante lorsqu'elle tourne en peur excessive et persistante en suivant le schéma décrit. Dès lors, il convient de se livrer au renforcement et à la protection de l'âme contre tout ce qui l'expose à la maladie, à savoir les circonstances et les aléas de la vie, inévitables et récurrentes. Le renforcement de l'âme n'est pas lié à la maladie ; au contraire, il est à pratiquer pendant la convalescence pour prévenir et empêcher l'atteinte par un mal quelconque. De ce point de vue, Sénèque conçoit la santé de l'âme dans une perspective dynamique et active ; comme un état précaire et fragile qu'il convient de protéger quand on en jouit ou bien travailler pour y accéder. Qu'elle soit forte ou faible, l'âme requiert incontestablement un travail sur elle-même pour maintenir son équilibre ; toutefois, Sénèque trouve nécessaire, au même titre que le travail individuel, l'aide d'autrui et l'assistance psychologique : « Pourtant reçois de moi certains moyens d'assistance dont tu puisses faire une armure. ». Il estime que Lucilius, convalescent qu'il est, n'a pas besoin d'un accompagnement « étroit », mais ne peut se passer de son aide en dépit de sa santé mentale relativement solide. L'idée de l'indispensabilité de l'accompagnement psychique aussi bien en cas de maladie qu'en cas de « bonne santé » est considérée comme une idée avant-gardiste parmi les idées qui ont rendu légitime la psychothérapie moderne. Sénèque, en s'inscrivant en cela dans le stoïcisme, élève les sentiments et les émotions de l'âme les plus « anodins » comme la colère, la peur, le regret au rang de maladies de l'âme, ce que qui s'avère novateur par rapport à la tradition médico-philosophique de son époque ; il invite à être vigilant pour ce qui concerne la santé de son âme et d'observer ce qui se passe en lui-même comme on observe l'apparition de symptômes propres aux maladies physiques ; le philosophe soulève également le problème de la distance subjective, ce qui rend nécessaire l'intervention d'autrui. Toutefois, le statut de la personne qui assiste demeure flou et prête à confusion. Nous allons revenir sur cette question ultérieurement. La thérapeutique sénèqueenne rencontre l'objectif de la philosophie qui est la réhabilitation du sens commun. Pour remédier au détournement du sens commun par les maladies mentales, le philosophe recourt aux vérités et aux « maximes salutaires » pour contrecarrer les fausses idées et opinions : il oppose « le langage du monde » au vice qui s'introduit et aboutit au terme d'un processus, à la fois chronologique et logique, à la maladie. Sénèque invite à travers Lucilius le lecteur à soumettre le soupçon à la critique et à la raison ; avant que le soupçon ne se transforme en opinion et en jugement, il convient d'interroger sa pertinence et de réfléchir sur ses motivations ; généralement les soupçons sont imaginaires et non réels, sauf que le caractère

immédiat et irréfléchi permet de faire abstraction de la réflexion, faille que le philosophe saisit pour proposer une solution dans un premier temps. Interroger la vérité du soupçon et son fondement passe par un discernement entre ce qui relève de l'éventuel et du vraisemblable et ce qui est vrai : l'éventuel et le vraisemblable renvoie à un fait contingent susceptible de se produire ou non ; les maladies mentales reposent non sur le vrai, mais sur l'éventuel, d'où la fausseté et l'erreur qui ne s'arrêtent pas à un jugement, mais qui engagent tout un processus. Dans cette perspective, la philosophie joue le rôle de restitution de la « vérité » par l'instruction des vérités afin de substituer le vrai au faux. Il s'agit d'« instruction » des « vérités » par les leçons et les prémonitions, ce qui permet d'assimiler la figure du « thérapeute de l'âme » à la figure du pédagogue. Par ailleurs, on relève la distinction de Sénèque entre soupçon et jugement ; il s'agit là encore d'une zone limite entre ce qui est irréfléchi et ce qui est raisonné : le soupçon, selon le philosophe, provient de l'avis des gens et de l'extérieur de manière générale, que l'individu intègre de manière spontanée, tandis que le jugement relève de la réflexion et de la raison. Quoiqu'il paraisse être anodin et passager, le « soupçon » travaille et pourrait conduire à l'assentiment qui serait de l'ordre de la raison dévoyée. On retrouve dans cette distinction tout à fait sénéquienne la dialectique de l'intérieur et de l'extérieur, constante de la réflexion de Sénèque sur les maladies de l'âme.

- **Lettre 14**

Il est question du rapport entre le corps et l'âme et de celui entre le physiologique et le psychique autour de la question de la santé de l'âme. En effet, le corps joue un rôle de premier ordre dans le maintien de la santé de l'âme : Sénèque conçoit le corps comme un moyen de survie et de séjour de l'âme ; à ce titre il est nécessaire de le protéger et d'en prendre soin ; c'est par « appel de la nature » qu'il faut préserver le corps de la torture, de la maladie et de tout ce qui lui est nuisible. Dans ce cadre, le sage évite la confrontation et les conflits susceptibles d'exposer le corps aux risques, conformément à la philosophie, science de paix et de sagesse. Sénèque met en place, dans la présente lettre, une hygiène du corps basée sur la nourriture, la gymnastique et le repos qui favorisent le travail intellectuel et l'équilibre psychique. Il en ressort une interdépendance entre la santé de l'âme et celle du corps : pour que l'âme se porte bien, il faut que le corps soit sain et vice versa. La bonne santé de l'âme est garantie par la bonne santé du corps, car les passions mettent en péril la santé physique ; elles contribuent à l'exposer à de nombreux dangers. Cependant, s'occuper du corps avec excès s'avère une source d'inquiétude et de trouble et peut éventuellement

exposer l'âme à la maladie ; Sénèque invite à s'occuper de l'âme comme d'un moyen et non pas comme d'une fin en soi. Il reconnaît donc l'importance du donné biologique dans l'équilibre psychique. Le rapport du physiologique au psychique est la problématique par excellence des maladies de l'âme qui se pose depuis la tradition médico-philosophique ancienne et se trouve récupérée par les modernes. Il n'existe pas une réponse ou une solution à ce problème, mais une approche et un point de vue différent, tant il est vrai que ce problème est inhérent à l'essence et à la nature ambivalente même de la maladie de l'âme. Nous retrouvons ce problème dans tous les aspects de la maladie mentale que ce soit le diagnostic, la thérapeutique ou la recherche étiologique. En tout état de cause, le rapport du physique au psychique est révélateur d'un autre problème plus complexe : le problème épistémologique. La répartition des tâches entre philosophes et médecins dans l'Antiquité concernant les maladies de l'âme et du corps a été remise en question par Pinel plus tard ; celui-ci a « redistribué » les tâches en fonction d'un nouveau positionnement épistémologique de la maladie de l'âme qui annexe celle-ci à la médecine. La remise en question de Pinel quant à l'héritage gréco-romain, n'est pas exempte d'un apport de sa propre lecture et critique de la tradition ancienne ; il a réuni la médecine et la philosophie en une seule tradition sous la désignation commune de « tradition médico-philosophique » ; il considère alors comme complémentaire et interdépendante la réflexion médicale et philosophique sur les maladies de l'âme. Certes, la maladie de l'âme était confiée exclusivement aux philosophes surtout dans l'Antiquité ; c'est la reconnaissance de sa spécificité par rapport à la maladie physique qui a conduit à sa mise à l'écart de la science médicale ; mais cela ne va pas sans que les médecins n'élaborent une réflexion approfondie sur la question des maladies mentales. Sur quel point de vue et sur quel aspect spécifique les médecins de l'Antiquité tels que Celse, Galien et Caelius Aurélien se sont focalisés ? Quelle différence de méthode et d'approche sépare les philosophes des médecins et que signifie la réunion par Pinel des deux traditions disjointes autour de cette question ? En tout état de cause, Pinel postule la complémentarité entre médecine et philosophie dans l'approche des maladies mentales. Pourtant, la psychiatrie moderne, enracinée dans la science médicale depuis plus de deux siècles, rencontre des difficultés dans les diagnostics qui dans la plupart des cas ne se conforment pas aux nosographies officielles ; ce sont les psychiatres qui créent des nosographies à partir des expériences de terrain. Cela permet de conclure sur l'idée que la question des maladies mentales ne peut pas s'inscrire entièrement et de manière homogène dans le discours scientifique, car l'aspect humain qui la définit échappe à la science. De ce point de vue, la

légitimité d'un Sénèque ou d'un Cicéron dans la réflexion et la thérapeutique de la folie se révèle incontestable.

- **Lettre 15**

Sénèque met au clair une association entre le désir et le mal : le désir en soi est lié à la démesure et à l'excès ; il entraîne un sentiment de frustration, de déception et de tristesse car l'homme n'est pas à la hauteur de ses enjeux. Dès lors, il engage un processus propre à la maladie de l'âme en qui se trouve être la projection dans l'avenir ; les passions qui alimentent ce processus ne sont autres que l'espérance, la peur et la tristesse ; le philosophe montre comment ces passions se trouvent associées. Sénèque qualifie l'existence de l'insensé d'existence « sans agrément, car elle est tournée vers l'avenir » ; d'où l'on voit que la réflexion sur la maladie de l'âme conduit systématiquement à une réflexion sur la qualité de l'existence, en l'occurrence le malheur. En revanche, le philosophe assimile la santé de l'âme à la vie heureuse qui n'est accessible que par la sagesse. Il considère alors, la santé de l'âme comme la vraie santé, et la pratique de la philosophie comme le seul moyen d'accès à cette santé : la vraie santé privilégie l'âme par rapport au corps ; si on admet l'idée d'un corps sain sous l'emprise d'une passion quelconque, alors on ne peut pas parler de santé, car le corps est en danger. « Se bien porter », selon Sénèque, renvoie plutôt à la santé de l'âme, « la vraie santé » ; il ne s'agit pas de négliger la santé du corps, mais d'accorder une priorité absolue à celle de l'âme, partant de l'idée que le corps peut se subordonner à l'âme et trouver avec elle des accommodements. On conclut donc sur l'idée d'une « santé de l'analogie de l'âme et du corps », ayant pour finalité la santé de l'âme, chez le philosophe : les parallélismes entre la santé de l'âme et celle du corps explicitent davantage l'analogie¹.

- **Lettre 16**

Il est question d'une opposition entre le « naturel » et le « passionnel ». La dualité du naturel et du passionnel correspond chez Sénèque à la dualité du normal et du pathologique, et permet de distinguer l'homme sain de l'homme insensé. « Le naturel » est ce qui est en nous, et donc ce qui est dans notre possession ; en revanche, « le passionnel » relève de « ce qui est hors de nous ». Le champ du passionnel, c'est-à-dire ce qui nous échappe, englobe le désir et les données de l'opinion ; il est caractérisé alors par l'erreur et la fausseté.

¹ On est dans la problématique du rapport entre le physique et le psychique.

L'opposition du naturel et du passionnel renvoie aussi à une autre opposition entre le faux et le vrai : Sénèque pense que le domaine du vrai est circonscrit et finalisé ; il sait où s'arrêter ; en revanche, le domaine du faux est sans limites et conduit à la déroute : « les désirs de la nature ont leurs bornes ; ceux qu'enfante la fausse opinion n'ont pas de termes où s'arrêter. ». Ainsi, les maladies mentales se trouvent définies chez Sénèque comme relevant de la fausseté et des erreurs du jugement et de l'opinion ; seule la raison permet de discerner le faux du vrai. Au niveau de la thérapeutique, Sénèque insiste sur le caractère indispensable de la sagesse pour l'accès à la santé de l'âme ; il distingue deux niveaux de la sagesse : « la sagesse ébauchée » qui équivaut à une vie supportable et « la sagesse consommée » qui correspond plutôt à la vie heureuse. L'association entre la qualité de la vie ou de l'existence (heureuse, malheureuse, supportable) et l'état psychique de l'âme (maladie, convalescence et santé) est un aspect important de la réflexion de Sénèque sur les maladies de l'âme. En fait, L'ensemble de la réflexion psychologique de Sénèque réside dans la santé de l'âme ; il considère les maladies mentales comme des vices altérant la santé, et inscrit sa réflexion dans une seule et même perspective qui est de comprendre le phénomène pour rétablir la santé. C'est en cela que l'aspect pratique de la réflexion sénèque est plus marqué, et que l'aspect théorique n'est qu'une sorte de propédeutique. L'aspect pratique apparaît dans l'invitation faite à Lucilius de se contenter d'admettre « la vérité » ; il faut se livrer à une méditation quotidienne grâce à la volonté et à la persévérance. Par ailleurs, on relève l'identification entre l'âme saine et la bonne action dans le cadre d'une interférence entre les domaines éthique et psychologique : « la philosophie façonne et forge l'âme, ordonne la vie et régleme les actions. ». On est en mesure d'examiner l'association entre ces deux domaines ; a priori, une telle association met l'accent sur l'efficacité de la philosophie et sa valeur thérapeutique irremplaçable : la philosophie a le monopole du champ des conduites, et celles-ci sont le reflet d'une âme bien portante ; à partir de ce constat, l'association entre les deux domaines est tout à fait légitime, car la thérapeutique par les actions s'avère pratique. La référence à l'éthique se trouve donc motivée par l'efficacité potentielle de ce domaine dans la cure des maladies de l'âme, et ne masque pas une réflexion cohérente et autonome sur la problématique des maladies mentales qui s'inscrit dans la tradition médico-philosophique ancienne. L'essentiel de la thérapeutique philosophique consiste dans le renforcement et la protection de l'âme, c'est-à-dire dans l'injonction faite à l'âme de supporter et d'endurer les aléas de la vie, car il n'est pas dans le pouvoir de la philosophie d'agir sur le destin ou de changer l'immuable. De ce constat, on tire une conclusion à la fois sur le réalisme de Sénèque

et sur le rôle thérapeutique de la philosophie où il reconnaît ses limites et aussi les limites de la sagesse.

- **Lettre 17**

Sénèque souligne le caractère fortement intériorisé du mal de l'âme : « le mal n'est pas dans les choses, il est en nous ; logez une âme souffrante parmi les richesses ou la pauvreté : le résultat est le même. ». Il identifie le mal de l'âme à une forme d'affection psychique qui ne saurait être atténuée ni par les richesses ni par les plaisirs de la vie ; une personne peut être riche mais avoir le sentiment d'être démunie, même les changements de lieux s'avèrent impuissants à lui porter remède. On est encore une fois face au rapport de l'âme avec le monde extérieur et les richesses en particulier précisément : nous avons déjà précisé à ce propos le rôle pathogène du plaisir et de la richesse dans l'alimentation du désir qui relève d'une passion et d'un processus psychologique. A contrario, la sagesse, état de santé mentale définitive, consiste dans la sobriété et le nécessaire : outre, le travail persévérant d'implantation des préceptes ayant pour but leur enracinement comme principes ; l'accès à la sagesse est tributaire d'une conversion à un mode de vie ascétique. Ces étapes concourent à une récupération du « langage du monde » et à la délivrance des passions : la sagesse se définit dès lors comme la métamorphose du sujet grâce à un cheminement particulier pour retrouver la liberté qui est le sens même de la santé de l'âme ; l'ascèse et l'entraînement à la pauvreté ne sont que des moyens pour habituer l'âme à l'idée de la perte des « biens » sans éprouver de regret ni d'espérance ou de peur à l'idée de les perdre, à savoir les passions. La pauvreté¹ et l'ascèse sont donc salutaires pour l'âme, car ils lui épargnent de s'attacher à des pseudos-biens qui ne sont pas les siens et dont la possession est nuisible. L'idée stoïcienne de la possession s'inscrit chez Sénèque dans la problématique des maladies de l'âme, et plus précisément dans la santé de l'âme ; elle renvoie à un travail sur l'âme pour accéder à un niveau de santé complet et définitif : la sagesse. À ce propos, Sénèque rappelle les trois stades de la santé de l'âme : la souffrance, la convalescence et la sagesse. La réflexion sénéquienne sur les maladies de l'âme met en lumière les interactions entre le monde extérieur et l'âme : la réaction de l'individu envers ce qui l'entoure devient indicatrice de sa santé comme de sa maladie. De là, Il est tout à fait légitime de concevoir dans sa thérapeutique une régulation par l'extérieur, c'est-à-dire à travers une adoption d'un mode de vie particulier et l'adhésion à un ensemble de conduites et actions. La pauvreté en soi n'est

¹ La « Pauvreté » devient un indicateur d'une âme saine.

pas une finalité, c'est un mode de dressage de l'âme et d'apprivoisement pour la renforcer contre les aléas de la vie d'une part, et pour lui permettre de se libérer des passions qui s'appuient sur les richesses (espérance, peur, regret, désir).

- **Lettre 18**

Il existe deux réflexions parallèles sur deux types de processus : le premier est propre au désir, le second à la colère. Pour le désir, l'opulence et la surenchère font qu'il ne s'arrête pas et qu'il s'alimente toujours ; pourtant, il ne constitue que le point de départ d'un processus à la fois logique et chronologique dont le terme se trouve être « la mélancolie » qui consiste dans le dégoût de la vie et la haine de soi. L'altération du rapport avec soi-même et avec les gens sont les indicateurs du processus de la pathologie mentale de manière générale. Il en est de même pour la colère dont l'excès conduit au délire : « l'extrême colère enfante le délire (...) une excessive colère aboutit au délire ». Le délire et la folie constituent donc les termes du processus colérique¹ où la raison et le sens de la mesure se perdent progressivement. Sénèque insiste sur le caractère imprévisible aussi bien de la colère que de ses motifs : « elle naît de l'amour ou de la haine. ». Quant aux raisons de cette passion redoutable², la nature psychique de l'homme en constitue la cause première ; tandis que l'offense est la cause secondaire : « l'importance n'est pas la grandeur du mobile, mais la nature de l'âme où elle s'introduit » : c'est l'idée d'une naissance à partir d'un « terrain favorable ». En guise de thérapeutique, Sénèque recommande à Lucilius de s'entraîner à la sobriété et à la pauvreté ; il s'abstient de lui conseiller la retraite, car celle-ci peut se révéler sévère pour l'état actuel de son âme. La pratique de la sobriété s'accompagne d'une diminution des plaisirs qui conduit progressivement à un détachement par rapport à la Fortune et à une libération : on ne lui demande plus rien ; cet état d'esprit et de l'âme nécessite « une fermeté » de l'âme dans le renoncement aux désirs. La diminution des plaisirs tout comme l'entraînement à la pauvreté relèvent donc d'un mode qui permet au sujet de s'appartenir à soi-même en se libérant de tout ce qui est de nature à perturber la paix de son âme (passions) ; a contrario, les maladies de l'âme se trouvent définies comme une forme de non- appartenance à soi-même. Au fil du texte et de sa progression, la conception sénéquienne des maladies de l'âme se dégage, et se déploie sous des aspects et des paradigmes différents : le rapport de l'âme à la fortune et au monde (paradigme métaphysique

¹ Cf. le *De Ira*,

² Cf. *De ira*,

et cosmique), le rapport de l'âme à autrui (paradigme social) et le rapport de l'âme à elle-même (paradigme intérieur ou subjectif) sont souvent mis en interaction et en rapport, ce qui souligne la complexité de la pensée de Sénèque.

- **Lettre 19**

Sénèque revient sur la question du désir, et montre que son enchaînement exacerbe davantage le sentiment d'indigence et de nécessité : « un qui finit en fait naître un autre. ». Il reprend l'idée, déjà exprimée dans les lettres précédentes, de la vie rendue insupportable et impossible par la crainte et la tristesse qui condamnent le sujet à vivre mort.

On retrouve dans la lettre 20 les mêmes thèmes que dans la lettre 19 sur la thérapeutique de l'âme ; nous allons les analyser conjointement. Il est question de remédier aux maux de l'âme par les conduites et les comportements ; d'ailleurs les conduites permettent d'identifier une âme malade et une âme saine. Sénèque oppose l'âme apaisée à l'âme tourmentée : la première relève de la sagesse, et la deuxième de la maladie. La sagesse illustre l'idéal de la santé de l'âme qui repose sur l'harmonie entre acte et parole et sur la constance ; en revanche, l'âme malade se définit en opposition totale à cet idéal par l'agitation, l'inconséquence et l'absence d'objectif clair : c'est le résultat de la fausseté de l'opinion comme point de départ d'un processus pathologique. Pour y remédier, Sénèque propose à Lucilius un ensemble de conduites et de règles d'existence susceptibles d'apaiser son âme et de la redresser. En parallèle, le travail d'assistance et de suivi de Lucilius par le philosophe se poursuit et se manifeste à travers les exhortations ayant pour effet le redressement moral de Lucilius ; Sénèque constate le progrès de son disciple dans la voie de la sagesse. Dès lors, on est en mesure de s'interroger sur le rôle de Sénèque par rapport à Lucilius, sur la base du constat d'une confusion entre la figure du pédagogue et celle du thérapeute. Dans les *Lettres à Lucilius*, Sénèque incarne plutôt la figure du thérapeute puisqu'il est question de la santé de l'âme ; la pédagogie n'est qu'un moyen et un mode de thérapeutique de l'âme. Ainsi, les leçons, les préceptes, les admonitions acquièrent une valeur curative, car ils sont de nature à apaiser l'âme et à la redresser. Le matériel pédagogique permet au sujet de fixer des limites à ses besoins et d'apprendre à se maîtriser en lui inculquant des règles de vie. À contrario, les passions sont l'expression même de l'absence de maîtrise de soi et d'une perte de contrôle. L'exploration du domaine éthique et pédagogique n'est motivée que par la quête de la paix de l'âme et de son bien-être. Par ailleurs, on retrouve

l'idée avant-gardiste de l'opacité subjective, c'est-à-dire de la distance envers soi-même qui rend légitime l'intervention extérieure pratiquée par Sénèque sous forme d'assistance psychologique. Ce qui importe pour notre enquête, c'est de montrer en quoi l'assistance psychologique de Sénèque rencontre les formes modernes de pratiques de soin, à savoir la psychothérapie : on n'assiste pas une pratique élaborée chez Sénèque ; on relève tout de même des éléments annonciateurs de la psychothérapie et des idées qui la rendent légitime.

- **Lettre 22**

Dans cette lettre¹, Sénèque établit un parallèle entre la consultation médicale et la consultation philosophique : il qualifie l'échange épistolaire entre lui et Lucilius de « consultation à distance » dont il reconnaît les limites. Certes, elle est salutaire, mais elle ne l'est pas au même titre que « la consultation directe ». La réflexion de Sénèque sur l'importance de la présence effective survient au moment où Lucilius décide de se livrer à la retraite. Sénèque pense qu'il est indispensable de visualiser l'allure, l'aspect physique pour décider du moment opportun de ce choix de retraite ; la présence physique est également importante pour pouvoir « raisonner directement avec les faits ». La retraite constitue une étape supérieure du cheminement vers la sagesse, état définitif de la santé de l'âme ; elle consiste dans le détachement complet et définitif des plaisirs et des espérances d'où l'importance de rencontres directes et récurrentes avec Lucilius. Il en ressort une double médicalisation, celle du champ des maladies de l'âme, à un niveau épistémologique, à travers le parallélisme entre consultation médicale et échange philosophique (la présence physique et le fait de raisonner directement sur les faits), et une médicalisation du domaine éthique à travers la valorisation de la retraite et de la sagesse. En effet, ces deux formes éthiques de santé mentale « supérieures » permettent dans un premier temps le détachement des désirs² sources d'inquiétude, et dans un deuxième temps la délivrance des inquiétudes vaines et des peurs exagérées qui en résultent. Ainsi, la sagesse permet de renouer avec un idéal de sécurité face au dévoiement et à la perversion de la nature propres à la maladie mentale. Tout ce qui compte pour le sage, c'est « le vivre bien », car « vivre bien est en notre pouvoir ; vivre longtemps nous échappe » ; vivre bien est un signe de bonne santé de l'âme ; tandis que vivre mal renvoie à la maladie mentale. L'esprit de la sagesse se résume dans « une foi » qu'on retrouve au fond de son être et non pas dans les choses « vaines du monde » (sources

¹ C'est dans cette lettre que la notion d'assistance psychologique prend forme et se concrétise.

² Nous avons analysé précédemment le rôle pathogène du désir.

d'inquiétude). Il convient d'implanter cette foi au fond de soi par un apprentissage¹ de préceptes. Sénèque précise que c'est une foi « véritable et durable » qui s'acquiert au prix d'un long travail et qui procure « une joie véritable », et non pas « un bien fortuit », de surface. Ainsi, la joie, le bien vivre, et le bien-être relèvent du champ de la santé de l'âme et non de la moralité ; le domaine de l'éthique qui se cristallise autour de la retraite n'est que le moyen pour accéder à la joie, état de l'âme propre à la sagesse. Pour Sénèque, la joie tout comme le malheur renvoie à la catégorie d'« opinion », à savoir de l'assentiment de l'esprit. Les deux opinions contraires autour desquelles tournent la maladie et la santé de l'âme dépendant de la volonté² et du choix de l'individu : il convient de travailler pour substituer à l'émergence du malheur celle de la joie au terme d'un travail persévérant. Sénèque prescrit contre l'agitation qui induit l'échec l'action consistant à cerner « l'objet de notre volonté et à nous tenir avec persévérance » ; il renvoie dès lors l'homme à sa fragilité, à savoir sa volonté, et identifie la faille psychique dans la volonté. L'idée de la volonté est considérée comme une idée matrice ; elle se rapporte à la fois au diagnostic³ de la maladie, comme au remède. Le philosophe œuvre à un accompagnement dans lequel il renvoie constamment la personne assistée à ses faiblesses : c'est une assistance à distance où Lucilius, livré partiellement à lui-même, se tourne vers le travail autonome et salutaire sur soi, sous l'autorité de son « précepteur qui l'observe et l'exhorte »⁴. La valeur purement thérapeutique du choix éthique de la retraite⁵ ne se rapporte-elle pas à « une clinique de l'éthique » chez Sénèque ? La légitimité de parler de « clinique éthique » chez Sénèque se confirme par l'identification de son entreprise à une entreprise médicale ; effectivement, on retrouve les éléments de l'intervention iatrique comme la valeur temporelle (« choisir le moment opportun »), la valeur prescriptive (la retraite) et l'importance de visualiser la physionomie du « patient » ou la personne assistée. Il en résulte une ambiguïté au niveau du champ épistémologique/disciplinaire où la philosophie fournit l'essentiel des savoirs théoriques et pratiques afférents aux maladies de l'âme.

- **Lettre 23**

Sénèque considère que le plaisir est une source de souffrance s'il ne connaît pas de limites : « le plaisir incline vers la souffrance s'il n'observe pas de limites. » ; il faut donc le

¹ Il s'agit d'un aspect pratique de la sagesse.

² Nous avons déjà expliqué la signification de la volonté chez Sénèque.

³ Cf. le *De ira* : la volonté participe du processus du dévoiement de la raison par la passion.

⁵ La vertu thérapeutique de la retraite est dans la délivrance des passions de l'âme.

tempérer. On retrouve les implications existentielles, éthiques et morales dans le psychisme humain dans la mesure où l'agitation et la paix, expressions respectives de la maladie de l'âme et de la bonne santé, se révèlent à travers la conscience, les actions et la qualité de l'existence qu'on mène. La maladie s'apparente dès lors à un système en proie au dysfonctionnement où la fausse opinion, origine du mal, se décline en indétermination et en incertitude perceptibles dans tous les aspects de la vie de l'individu.

- **Lettre 24**

Sénèque revient sur la crainte de la mort inspirée à Lucilius par un événement réel-celui d'un procès que l'intéressé appréhende. Le philosophe, fidèle à sa démarche, tente de confronter son disciple à cette peur, en partie authentique, mais en grande part fictive. Il lui rappelle dans un premier temps la précarité de la condition humaine dont la mort fait partie intégrante. Dans un deuxième temps, il lui montre l'aberration du sentiment de la crainte et tente de démystifier la mort en la rapportant à une loi de la nature. La représentation ne signifie pas une remise en cause de la validité de ce sentiment, mais repose plutôt sur sa démesure et sur la disposition de l'âme à anticiper et à craindre les événements fortuits ; il l'invite alors à mesurer cette crainte à juste sa valeur et à ne pas anticiper ce qui relève de la contingence. Dans cette lettre, Sénèque met en lumière deux passions antithétiques : « l'envie de mourir » par ennui et la peur de la mort par dégoût de vivre. Ces deux passions, participent de la mélancolie explicitée et conceptualisée dans le *De tranquillitate animi*. Elles prennent leur source dans la condition humaine¹, d'où le constat sénèqueien selon lequel les maladies de l'âme sont plus répandues que les maladies physiques.

- **Lettre 25**

L'échange entre Sénèque et Lucilius porte sur deux amis communs qui souffrent de maladies de l'âme : l'un adulte et l'autre jeune, ce que le philosophe va prendre en compte dans la cure. Il identifie, tout d'abord le mal dont souffrent les deux et prescrit deux méthodes différentes de thérapeutique : pour le premier cas, il lui faut entreprendre « une réformation » en raison de son âge. Cependant, le deuxième cas pose problème : comme la personne atteinte est adulte, son mal se trouve enraciné par l'âge d'autant plus qu'elle souffre d'ores et déjà d'une « affection chronique ». Le philosophe n'est pas sûr de sa curabilité, mais propose

¹ Il existe une corrélation entre l'existence humaine et la maladie psychique chez Sénèque.

de « briser le vice » avec une certaine brutalité (« le choc ») ; il ajoute qu'il faut « fermeté et ténacité » dans ce type d'affection. Quant à l'affection elle-même, elle procède par alternance de phases de calme et de phases d'agitation ; il convient d'appliquer le remède en période de calme que Sénèque qualifie de « trompeuse ». Le traitement de Sénèque de ces cas révèle la présence d'éléments propres à thérapeutique médicale et aux préoccupations du médecin : on relève le souci de curabilité et le réalisme de Sénèque à ce sujet, la différence de méthodes selon les affections, et l'adaptation du remède selon la personne, son tempérament et son âge. Le réalisme de Sénèque se manifeste dans sa distinction entre la cas curable (l'ami jeune) du cas dont il n'est pas sûr du résultat (l'ami adulte) ; malgré ce constat, le philosophe fait appel à une méthode susceptible d'aboutir. Un autre élément qui nous paraît relever d'une préoccupation médicale, c'est le souci qu'accorde Sénèque à l'attitude du « thérapeute » et à sa posture : la fermeté. On est face à une entreprise médicale particulière ayant pour objet l'âme et non pas le corps, ce qui explique la différence d'enjeux et de considérations ; pour ce type de thérapeutique, la posture du thérapeute et sa personne (qu'il soit médecin ou philosophe) possède une valeur curative. Le diagnostic de l'affection (affection chronique) et l'identification du degré de son évolution relève également du rôle du médecin. Par ailleurs, le philosophe développe une réflexion autour de la nécessité d'avoir un témoin et un surveillant pour observer nos actions, comportement qu'il adopte avec Lucilius dans les *Lettres*.

- **Lettre 27**

La présente lettre acquiert une importance particulière du point de vue de la thérapeutique de l'âme. On est en présence d'éléments annonciateurs de la psychothérapie moderne, à savoir la parole, l'écoute et la confiance. La relation psychothérapeutique ne nécessite-elle pas un rapport de confiance ? Ne repose-elle pas sur la dualité de l'écoute et de la parole et l'interaction entre les deux ? Sénèque avoue à son ami Lucilius qu'il souffre lui aussi psychologiquement au même degré que celui-ci, et qu'il a besoin pour guérir de lui parler de ce mal et de se confier à lui ; il lui demande de lui prêter une attention salutaire. Seulement la confiance ne saurait être légitime que s'il se confie à son ami, car elle nécessite un rapport de confiance ; l'amitié fournit alors le cadre qui permet de libérer la parole, à savoir de se guérir. Sénèque précise que sa demande à Lucilius possède la même valeur qu'une cure ; et elle est profitable aux deux amis dans la mesure où le philosophe en réformant Lucilius se réforme lui-même. On assiste, dans cette lettre à une inversion des rôles, c'est-à-dire que le

thérapeute passe pour le patient, et on comprend l'intérêt entre autres que porte le philosophe à l'assistance psychologique de Lucilius. Sénèque reprend sa qualité de thérapeute, et exhorte Sénèque à abandonner « les plaisirs déréglés » suivis d'inquiétude et à chercher un bien qui soit de « longue durée » ; ce bien/cette vertu réside seulement dans l'âme et garantit une joie « constante et sûre ». L'opposition entre le vice et la vertu est un leitmotiv dans les *Lettres* et dans l'œuvre sénéquienne en général ; nous avons montré auparavant que cette dualité est exempte de connotations morales ou moralisantes ; au contraire, elle correspond à la dualité de la maladie et de la santé de l'âme. La santé de l'âme ainsi conçue par le philosophe se manifeste dans la joie, le bonheur et le bien-être. Il existe différents stades ; le stade auquel il exhorte Lucilius d'accéder est celui d'une joie absolue « constante et sûre » par opposition à une joie¹ éphémère que procure le vice. Ainsi conçue, la santé de l'âme participe d'un état permanent et durable de la stabilité de l'âme, car les oscillations entre calme et trouble sont révélateurs chez Sénèque de la maladie psychique. La santé de l'âme réside donc dans la constance d'une paix psychique et se rapporte plutôt à la qualité de la vie et de l'existence de l'individu : elle ne se limite pas à la détection de présence de troubles ou de l'absence de symptômes morbides. Le caractère holistique de la santé de l'âme s'explique par « le renforcement », que le philosophe propose à Lucilius et au lecteur : le renforcement constitue le fondement même de la santé psychique chez Sénèque ; il s'agit de travailler sur l'âme de l'intérieur pour qu'elle parvienne à faire face aux aléas de la vie sans éprouver de troubles ; c'est une forme de conversion et de réhabilitation. Le remède, selon Sénèque, c'est d'arriver à se conformer aux lois de la nature ; il s'agit de le « présenter² » dans un premier temps sous formes de « vérités », en d'autres termes de le prescrire, et de « l'instruire », d'où la valeur médicale que requièrent les préceptes dans la perspective sénéquienne. La prescription et l'instruction des préceptes comme remèdes de l'âme mettent l'accent sur la confusion entre les plans thérapeutique et pédagogique. Sénèque précise que dans certains cas il ne faut pas se contenter de présenter le remède, mais il faut l'imposer : « Aux uns il ne faut que présenter le remède, aux autres il faut l'imposer. ». On retrouve, à cet endroit, l'idée de l'autorité dans le remède parallèlement à l'idée de degré des maladies perceptibles dans la différence de traitement et de méthodes.

¹ Cette joie= une opinion et il faut se l'implanter par un travail régulier sur son âme (après assistance)

² La prescription et l'instruction sont des méthodes curatives chez Sénèque.

- **Lettre 28**

Sénèque évoque dans l'état de mobilité et d'agitation qu'il a déjà décrit dans une lettre précédente ; il considère cet état, perceptible à travers les déplacements et les voyages pour fuir sa souffrance psychique, comme un signe révélateur d'une âme malade. La mobilité constitue le signe par lequel on repère la maladie, mais aussi la réaction à la maladie elle-même qui consiste dans le sentiment de tristesse et de pesanteur : « lourde tristesse », « le poids ». Sénèque cite Socrate à ce propos et montre que la « fuite » est une réaction épidermique, instinctive, immédiate à un sentiment de tristesse profond qui accapare l'âme, mais n'est pas salutaire, car l'individu se retrouve, à chaque fois qu'il croit échapper à son mal, dans une impasse. Le mal étant alors profondément enraciné dans l'âme, il convient d'abord de se guérir de l'intérieur, de soigner son âme pour pouvoir se tourner vers le monde extérieur. Sénèque met en lumière la dialectique du rapport entre l'extérieur et l'intérieur : l'extérieur est soit idéalisé comme un refuge potentiel, dans le cas de la mobilité en particulier, soit perçu comme hostile, ce qui engendre une réaction de repli et de retrait. C'est une donnée importante dans la formation de la maladie de l'âme, son évolution et sa guérison ; le monde extérieur joue ainsi un rôle polyvalent variable selon les individus. Il est surtout le moyen par lequel la maladie se manifeste et prend forme : il renvoie à la maladie et au psychisme humain généralement comme un reflet et une image. En tout état de cause, pour ce qui concerne le remède, l'action de l'extérieur sur l'âme a peu d'effet et reste limitée ; il est plutôt question de se tourner vers soi-même pour s'auto-guérir. Mais dans quelle mesure et par quel moyen Sénèque conçoit-il l'auto-guérison ? Sénèque œuvre, dans ce contexte, à une auto-guérison qui n'est pas à comprendre dans le sens d'une exclusion de l'intervention extérieure ; bien au contraire, la présence de celle-ci est obligatoire dans les limites de l'initiation, de l'observation et de l'accompagnement ; il reste alors pour la personne en souffrance psychique de travailler à la lumière de l'initiation thérapeutique sur soi-même. On est en mesure de s'interroger sur l'étendue du rôle du thérapeute et ses limites. Comment Sénèque conçoit-il le rapport entre le travail d'accompagnement et le travail de Lucilius sur lui-même ? Autrement-dit, dans quelle mesure le travail extérieur et intérieur se complètent-ils et sur quelle base ? Quels sont les éléments nécessaires à l'accomplissement et à la réussite de ce travail ? L'initiation, l'observation et l'accompagnement sont les trois aspects de la thérapeutique que Sénèque a mis en place et pratique par le biais de l'échange épistolaire avec Lucilius. Nous avons pu remarquer que l'accompagnement, dans certains endroits, repose sur l'autorité et « le pouvoir » (l'idée d'imposer le remède) ; l'autorité est-elle liée à la

personnalité du thérapeute ou à sa qualité de thérapeute ? Par ailleurs, Sénèque compare¹ le cheminement vers la sagesse à l'état de convalescence, objet de rechutes : l'extérieur est aussi menaçant pour le convalescent d'une maladie physique que pour la personne en progression vers la sagesse : « comme les lieux malsains s'attaquent à la santé la plus solide, ainsi pour la sagesse imparfaite encore sujette à des rechutes, il existe de nuisibles influences. ». Outre l'analogie médicale entre la convalescence et la sagesse, le philosophe met en parallèle le principe moral de la conscience des fautes (« la connaissance des fautes est le commencement du salut ») et l'idée de la prise de conscience du mal psychique comme un pas vers le remède.

- **Lettre 29**

La maladie d'un ami commun à Lucilius et à Sénèque préoccupe ce dernier ; il réfléchit alors sur la méthode appropriée pour guérir son ami, mais avant toute chose sa réflexion se tourne vers le moyen par lequel il convient de lui faire prendre conscience de son mal. Au même titre que l'accès à la santé de l'âme, la sagesse permet la guérison d'autrui et se définit comme un « art de la guérison ». En effet, la sagesse acquiert une valeur thérapeutique quasi médicale : outre le mode de vie ascétique et l'auto-réformation, le sage est chargé de guérir les autres âmes, une fois sa propre âme rétablie. De là se dégage la posture du thérapeute-philosophe/sage qui doit disposer de la santé complète pour pouvoir guérir les autres. « L'art de la guérison » qui fait la particularité du sage dans sa pratique iatrique de la sagesse consiste dans une tendance à ménager la susceptibilité du malade. C'est le cas de Marcellinus au sujet duquel toute cette réflexion s'élabore : Sénèque essaie de lui faire prendre conscience de son mal sans pour autant heurter sa sensibilité ; il réfute le choix de l'entourage de Marcellinus qui opte pour « un franc-parler » et des manières directes, et parfois mêmes des leçons abruptes. L'exemple de Marcellinus met le doigt sur une équivoque aux frontières des domaines médical et éthique, à savoir la prise de conscience par le malade de sa maladie : Sénèque est conscient des enjeux de cette tâche que l'entourage de son ami semble banaliser. De même que cette préoccupation fait partie paradoxalement du rôle du médecin, dans lequel elle s'inscrit et le dépasse en même temps, elle s'inscrit également dans le champ de la sagesse et dans ce que Sénèque qualifie de « l'art de la guérison » spécifique à la sagesse. La prise de conscience par le malade de sa maladie est une affaire délicate dans le contexte médical des maladies physiques ; elle est encore et même plus délicate en ce qui concerne les maladies psychiques, car c'est la conscience même qui se trouve affectée

¹ Plus qu'une métaphore médicale, il s'agit d'un parallélisme.

partiellement ou totalement : c'est ce que Sénèque prend en compte dans le cas de Marcellinus, et c'est ce qui explique son insistance à prendre des précautions et des ménagements. Pour revenir à l'art de la sagesse mis en œuvre par la philosophie, il s'agit de viser un but précis, à savoir l'extirpation du mal (curabilité) ou sa modération, et de déployer les moyens nécessaires. Dans les cas incurables ou désespérés, Sénèque estime qu'il convient de les laisser mais sans les négliger ou les abandonner ; bien au contraire il faut les prendre en charge. Ainsi, le sens de la notion de « mesure » qu'il assigne à « la sagesse iatrique » réside dans le discernement du degré de curabilité de chaque état, et dans le choix par la suite de l'accompagnement¹ ou du « délaissement » sans toutefois recourir à l'abandon. Pour revenir au cas précis de Marcellinus, le philosophe décrit son état qui relève d'une affection chronique enracinée, mais qui pourrait éventuellement être traitée en fonction des intermittences. Sa maladie consiste précisément dans des intervalles de gaieté (« rire ») et de « rage » par intermittence, mais il la rattache plutôt au type de « folie gaie » tributaire du tempérament « gai » du malade lui-même. Le philosophe se fonde alors sur la connaissance du caractère du malade et de la nature de son affection afin de prescrire la méthode² curative ; dès lors il entend soit extirper le mal, le modérer ou le faire cesser en s'appuyant sur les intermittences : si les intermittences passent dans l'habitude, les intervalles³ de rire et de rage disparaissent, partant du constat que dans les affections graves les phases de détente contribuent au recouvrement de la santé. On est en mesure de parler de pronostic dans ce cadre ? Quoi qu'il en soit, la réflexion sur le degré de gravité de l'affection et sur sa chronicité relève des préoccupations de la pratique médicale.

- **Lettre 30**

Sénèque présente à Lucilius l'exemple d'un philosophe très vieux, Bassus, ayant le corps affaibli mais l'âme en bonne santé mentale ; il est toujours « gai, de belle humeur », et ne craint pas la mort ; au contraire, il en parle avec détachement⁴. Sénèque évoque cet exemple en vue de débarrasser son ami et disciple Lucilius de sa crainte de la mort liée à un procès qu'il redoute. Il présente la crainte de la mort comme relevant d'une passion/maladie qui engage un processus pathologique. Sénèque fait appel à l'exemple de Bassus pour d'une part, exposer sa conception de la santé de l'âme et de l'autre, énoncer « les vérités », remèdes

¹ Il s'agit d'une valeur médiale ou encore hippocratique dans la mesure où il décrit un pronostic.

² Il s'agit de stratégie curative.

³ Cette affection correspond à la structure de la folie circulaire telle qu'elle a été décrite par la première génération de psychiatres au début du XIX^e siècle.

⁴ Sénèque montre qu'il ne faut pas confondre le détachement avec l'insensibilité.

philosophiques de l'âme, à l'intention de Lucilius ; cette évocation requiert alors un rôle d'artifice thérapeutique. La force de l'âme de Bassus malgré la faiblesse de son corps montre que Sénèque conçoit la santé mentale comme un état entier et pur qui ne se laisse pas influencer par les aléas de la vie, y compris par l'état du corps. C'est un état de santé mentale supérieure qui réside dans la sagesse et résulte de la pratique régulière et raisonnée de la philosophie. Les vérités que Sénèque énonce mettent au clair les aberrations et l'absence de fondement de la peur : la peur de manière générale naît de quelque chose d'hypothétique et ressortit à l'avenir, mais lorsqu'elle se confronte à la réalité elle cesse d'être. Cette absence de lien logique entre la réalité temporelle et le ressenti est caractéristique des passions-maladies de l'âme, en particulier la peur ; c'est aussi le cas de la crainte de la mort. Sénèque souligne dans l'expression suivante l'aberration de la crainte de la mort : « redouter un dommage que l'on n'aura pas à subir est aussi insensé que d'appréhender un coup que l'on n'aura pas à sentir. ». Il qualifie de « déraisonnable » et de « folle » la crainte liée à la mort, partant de l'idée de son inéluctabilité. Le philosophe ajoute que la mort en elle-même ne constitue pas véritablement un mal : « la mort est tellement éloignée d'être un mal qu'elle exclut la crainte de tout mal. ». Nous allons revenir sur la catégorie du « mal » chez Sénèque en rapport avec la naissance des maladies mentales par le mécanisme de la représentation. « Les vérités » relèvent de la thérapeutique sénèque mise au point dans les *Lettres à Lucilius* ; ce sont des « principes qui permettent de se conformer à la nature et au monde ; or, la conformité à la nature renvoie à la santé de l'âme, tandis que le désaccord avec « le langage du monde » se rapporte à la maladie. Les vérités visent à l'accord entre la parole et l'acte ; elles renferment en elles-mêmes une valeur performative qui leur fait dépasser les limites de l'énonciation en vue de leur pratique : c'est la finalité même de la philosophie que de pratiquer ses « vérités », résultat de la réflexion. L'accord entre l'acte et la parole constitue à la fois le travail auquel doit se soumettre l'aspirant à la sagesse (convalescent) pour recouvrer sa santé mentale complète, et la manifestation ou le résultat de ce travail. Appliqué au domaine psychologique de la santé de l'âme, le principe de l'accord entre l'acte et la parole est avant tout un principe philosophique. Sénèque postule que « les vérités » ont beau être redites, ressassées et répétées, mais ce qui importe c'est leur mise en pratique ; et dans ce contexte Bassus se présente comme la concrétisation et le résultat de ce travail, tant il est vrai que la santé mentale selon Sénèque n'est pas innée, mais s'acquiert au terme d'un travail et des efforts ; en revanche, les maladies de l'âme constituent une atteinte généralisée car le psychisme humain y est porté naturellement. La thérapeutique par la philosophie a pour vocation alors, à travers le raisonnement philosophique, de débusquer les aberrations et les

déformations et de rétablir « le normal » ou le naturel par la réformation et l'instruction. Une fois l'aberration débusquée, le philosophe contrecarre « le jugement aberrant » par les « vérités » ; mais avant de prescrire la vérité, Sénèque revient sur la nature de la maladie mentale et analyse « ses faux fondements » (fausse représentation). Il s'agit de rentrer dans la logique dévoyée et de la corriger par des vérités issues de la nature et du bon sens. Sénèque qualifie le malade mental d'« insensé » dans le sens de celui qui détient un « faux jugement » ; de là on entrevoit la conception qu'a le philosophe des maladies mentales : il les définit comme un éloignement du bon sens et du sens commun par la représentation mentale de fausses idées. Les maladies de l'âme atteignent alors l'âme dans sa fonction intellectuelle car le processus part d'un vice intellectuel (la représentation) ; dans cette perspective, le remède proposé ne peut être qu'un remède « intelligible », c'est-à-dire un remède qui se fonde sur le raisonnement philosophique. Il existe d'autres types de remèdes chez Sénèque, en particulier « le remède par l'inconscient » (le dressage du corps) ; mais « le remède intelligible » est plus présent dans les *Lettres* en raison de l'état de convalescence de Lucilius ; ils sont évoqués dans son œuvre, mais sans une application concrète et une mise en pratique comme c'est le cas pour l'accompagnement de Lucilius. Compte tenu de ce constat, Sénèque révèle la valeur thérapeutique voire médicale des moyens moraux qui reposent sur la parole pratique et performative ; en effet, la parole est prescrite au même titre que le remède physiologique. Prescription et instruction sont alors les deux versants de la thérapeutique sénèqueenne : elles dénotent une double dimension, à savoir médicale et pédagogique, et annoncent une révélation pour les modernes car le philosophe montre l'effet de la parole pratique (« les vérités et préceptes ») sur l'âme. Dans ce contexte médico-éthique, la guérison de l'âme acquiert une signification autre que le rétablissement de la santé, c'est le changement, la réformation et la conversion : guérir l'âme, c'est la changer. La dimension éthique est inhérente à la nature de la maladie de l'âme, et Sénèque la traite à la lumière de la santé de l'âme. Il y a matière et légitimité pour parler d'une forme primitive de pratique de soin moderne ; les enjeux éthiques sont toujours pris en compte dans les psychothérapies modernes et contemporaines, et en particulier « le traitement moral ». La thérapeutique par le raisonnement philosophique est adaptée à la théorie des maladies mentales chez Sénèque : les passions-maladies de l'âme sont conçues comme une défaillance intellectuelle¹ et non pas morale. On agit donc sur les passions par la raison, et sur les impulsions corporelles (« prélude des passions ») par le dressage du corps, c'est-à-dire l'inconscient. Sénèque

¹ Le rôle de la raison et de la volonté dans le passage de l'impulsion à la passion.

évoque la passion contraire à la crainte de la mort qui est « l'envie de mourir » ; pour soulever le caractère morbide de cette passion liée à l'ennui et à un sentiment de tristesse profonde, le philosophe lui oppose l'attente gaie et sereine de la mort liée à un état permanent de sérénité et de fermeté du jugement. On retrouve chez Sénèque la dualité de la santé et de la maladie souvent mise au clair par les parallélismes ; la maladie est souvent évoquée par rapport à la santé comme un vice faisant défaut à ce qui est « naturel » et « normal ».

Toujours dans la même lettre, Sénèque insiste sur le caractère « intact » de la santé mentale qui transcende la faiblesse du corps et les aléas de la vie et peut se nourrir d'elle-même : la visite qu'il a rendu à un vieil homme lui a permis de tirer ce constat ; alors qu'il pensait qu'il allait le trouver aussi fragile de l'âme que du corps. Mais, le vieil homme étant sage, sa santé mentale, entièrement préservée, est indépendante des embarras de la vie et de la fragilité physique ; c'est la « fermeté » de l'âme du sage qui lui procure une santé mentale « intacte ». Cependant, Sénèque ne manque pas de rappeler l'interdépendance entre la santé de l'âme et celle du corps dans la mesure où l'affaiblissement physique dispose l'âme à la colère et à la peur notamment. Les propos du vieux sage ont mis Sénèque en contact avec la réalité : « j'écoute de tels propos, ils ne sont pas nouveaux pour moi, ils me mettent directement en contact avec la réalité. » ; le contact avec la réalité, c'est ce qui se trouve altéré par les troubles psychiques qui détournent le malade de la réalité ; mais la sagesse, permet le « contact avec la réalité » et le renouement avec elle. Sénèque propose une thérapeutique en vue de la reprise de contact avec la réalité ; la sagesse constitue l'étape ultime de la thérapeutique, et correspond de ce fait, à la santé de l'âme retrouvée. La convalescence, état de l'âme de Lucilius constitue précisément l'objet des *Lettres* et s'apparente à un cheminement où Lucilius se doit de guérir son âme par le biais des préceptes ainsi que par le changement et la réformation¹ qu'elle permettent. L'exemple du vieux sage incarne la valeur pratique des préceptes et leur réalisme ; ce qui était de l'ordre de la parole est réalisable et constitue la réalité. À la fin de la lettre, Sénèque revient sur la question de la crainte de la mort, ou plus exactement sur les motifs de cette peur : ce qui fait peur ou ce qui tourmente n'est pas la mort, nécessité et loi de la nature, mais l'idée de la mort, d'autant plus qu'il n'existe pas de rapport logique entre la mort et l'idée de la mort. Il pense qu'on est « distant » par rapport à la mort, mais que c'est l'idée de la mort qui la « rapproche » par une sorte de projection dans l'avenir ; c'est le processus pathologique de la peur qu'il décrit à

¹ Les Lettres à Lucilius ont pour objet le cheminement de Lucilius vers la guérison de l'âme qui implique l'accompagnement par Sénèque. La trame se structure autour l'idée de l'accompagnement et également la conception que Sénèque nous livre sur la thérapeutique des maladies de l'âme.

maints endroits des *Lettres* : « attachons-nous à voir clair les motifs de nos craintes : nous découvrirons un manque de rapport entre ce qu'ils sont et ce qu'ils paraissent. Nous ne craignons pas la mort, mais bien l'idée de la mort ; d'elle-même en effet, nous sommes toujours distants. ».

- **Lettre 31**

Le suivi par Sénèque de Lucilius se manifeste à travers son exhortation à mettre en pratique son plan de réforme ; il lui indique qu'il est sur la bonne voie : « ton plan de réforme portait sur de larges bases (...) Ne dépasse pas dans l'exécution l'effort que tu t'es prescrit, les principes que tu portais dans ta conscience mets-les en œuvre. ». À cet endroit, Sénèque aborde le problème de la distance qui sépare les préceptes, à savoir la réalité du changement concret qu'elle est susceptible de produire. La distance existante est à bannir progressivement par le travail de mise en œuvre des principes où le domaine éthique est remplacé par un changement au niveau des habitudes et des comportements ; ce changement porte aussi bien sur le corps que sur l'âme et a pour effet de débarrasser l'âme de ses dispositions malades et de lui substituer de saines dispositions. Il s'agit d'une « hygiène morale » que le philosophe recommande pour préserver la santé de l'âme ou la protéger. Toujours dans le cadre du cheminement vers la sagesse, Sénèque pose comme exigence fondamentale le rejet des « prétendus biens de ce monde » afin de se contenter des « biens de l'âme ». Les premiers sont éphémères et peuvent prédisposer l'âme à la maladie par le mécanisme du désir : le processus pathologique déclenché et nourri par le désir expose la personne à l'agitation, à l'échec, et au « délire » ; en revanche, les biens de l'âme sont durables, et garantissent la santé de l'âme dont les manifestations ne sont autres que la constance, la droiture et la fermeté. Ces derniers attributs à connotation éthique renvoient plutôt au contexte des maladies de l'âme qui est celui de l'accompagnement psychologique de Lucilius en vue de l'acquisition d'une âme saine. L'opposition entre le « bien » et le « mal » correspond à la dualité de la santé et de la maladie mentale : dans les lettres suivantes, Sénèque revient sur les catégories du « bien » et du « mal » afin de distinguer le faux bien du vrai bien et vice versa : il en ressort que l'absence de discernement entre les deux catégories induit le faux jugement sur lequel le processus pathologique prend appui (le cas de la crainte de la mort). La référence aux catégories du bien et du mal s'inscrit dans le cadre de la doctrine stoïcienne et va permettre de mieux comprendre la conception sénéquienne des maladies de l'âme qui fait partie intégrante d'un système cohérent de réflexion chez le philosophe. Dans quelle mesure

Sénèque intègre-t-il sa réflexion psychologique au sein d'un système cohérent préétabli, et selon quel point de vue traite-il les maladies de l'âme ? La complexité et le dynamisme de la théorie sénèqueenne des maladies de l'âme sont-elles à mettre en rapport avec le système de pensée préétabli ?

- **Lettre 32**

Sénèque revient sur la progression de Lucilius dans le cheminement vers la santé définitive de l'âme qu'il trouve satisfaisante, mais il l'exhorte à avancer dans l'étude de la sagesse sans se laisser influencer par la foule. En guise d'exhortation, il anticipe sur le bonheur qui attend Lucilius lorsqu'il aura atteint la sagesse : c'est un bonheur durable et entier « qui ne s'accroît pas avec la durée ». En effet, la sagesse, santé de l'âme complète, consiste dans un état de paix et de tranquillité de l'âme où le sage détient « la libre disposition de lui-même » et « trouve satisfaction en lui-même » ; ainsi, le sage se met au-dessus des nécessités, car il arrive à se fixer « après le vagabondage de sa pensée ». L'état de tranquillité que le philosophe romain décrit ici correspond à un schéma qui se situe tout à fait à l'opposé de celui de la passion-maladie de l'âme : en vertu de cet état l'homme vit paisiblement sans avoir de soucis pour le lendemain ; au contraire, il « il attend le reste de ses jours sereinement » et tout en ayant le sentiment d'être pleinement comblé par lui-même. Les angoisses de toutes sortes, la peur de la mort, la tristesse et la colère que les différentes projections et attentes pourraient susciter, toutes sont bannies ; elles cèdent à un sentiment d'« achèvement de la vie avant la mort », ne laissent plus de place pour l'attente, du moment que l'homme possède la « libre disposition de lui-même ». En rapport avec la relation d'accompagnement, Sénèque invite Lucilius à agir comme si les conduites de ce dernier étaient surveillées¹ par le philosophe. L'observation fait partie de l'engagement que Sénèque a pris envers Lucilius : dans certaines lettres, il s'agit d'une observation effective où Sénèque prend l'initiative de demander les nouvelles de Lucilius afin de connaître sa progression dans la voie de la sagesse. La progression dans la voie de la sagesse, à savoir la bonne santé mentale et la façon d'être de Lucilius et ses conduites avec autrui sont indissociables ; la façon d'être en société renvoie à l'équilibre psychique dans la mesure où la sagesse correspond à un mode de vie sain qu'on adopte pour recouvrer la santé de l'âme dont il est question dans les *Lettres à Lucilius*. Dans d'autres lettres, telle que la présente, l'observation est virtuelle et non effective ; elle incombe plutôt à Lucilius qui se doit de

¹ L'idée de la nécessité de présence de témoin/surveillant est reformulée dans d'autres lettres.

l'intérioriser. Ainsi, la finalité de l'observation intériorisée se trouve être la conformité entre les préceptes que Lucilius étudiait soigneusement et les actes de ce dernier. Elle met l'accent sur l'écart entre les paroles et les actes ; Sénèque place le problème des troubles psychiques sur la base de cette distance ou discordance et la santé de l'âme dans le rejet de cette discordance. Dans cette lettre, un autre élément s'ajoute à la relation d'accompagnement pour la caractériser, celui de l'observation. La forme que prend le suivi psychologique et la perspective dans laquelle il s'inscrit se révèlent au fur et à mesure de l'avancement dans la lecture des *Lettres*.

- **Lettre 33**

Cette lettre est indirectement liée à la problématique des maladies de l'âme : elle pose le problème de la transmission du savoir et le rapport entre les Anciens et les « Modernes » (contemporains de Sénèque) de manière générale. Sur le rapport entre les différentes écoles philosophiques, Sénèque affirme la filiation entre l'épicurisme et le stoïcisme d'autant plus que l'éclectisme est inhérent à tout système philosophique, en particulier au stoïcisme qu'il considère comme une synthèse et un « un tout continu » de « ce qui se trouve ailleurs. ». Le stoïcisme et l'épicurisme constituent pour le philosophe « une propriété publique » ; il faut puiser dans ces sources, mais savoir se singulariser par sa propre pensée : « nous n'obéissons pas à un roi ; chacun ne relève que de lui-même » ; il ne s'agit pas d'adhérer à un parti contre un autre, car il existe d'ores et déjà une continuité et une sorte de contexture entre les différentes écoles. Dans ce contexte, Sénèque affirme son indépendance vis-à-vis des maîtres à penser anciens et la nécessité de construire sa propre pensée personnelle ; il évoque à ce propos une distinction entre le savoir adossé à la mémoire et à la reprise des notions des anciens, et le savoir qui consiste « à faire sienne toute notion acquise sans s'accrocher à un modèle » : « je ne marcherai pas sur les traces des Anciens. ». La réflexion de Sénèque sur la philosophie et sur sa propre philosophie en particulier occupe une place importante dans les *Lettres*, et s'apparente à une digression non sans rapport avec notre problématique ; c'est que la conception des maladies de l'âme est indissociable du système philosophique dans lequel elle s'inscrit. Quant à la théorie sénéquienne, elle est partagée entre l'appartenance au stoïcisme et à l'éclectisme perceptible dans les nombreuses références à l'épicurisme, en particulier, dont Lucrèce. Notre enjeu est de déceler la part de la réflexion propre à Sénèque indépendamment des courants qui l'inspirent. En tout état de cause, la démarche et l'approche sénéquienne des maladies mentales aux frontières des domaines éthique, médical

et philosophique confère une originalité à sa pensée d'autant plus manifeste dans les interactions et la complémentarité entre les différents domaines cités. La réflexion sénèqueuse se déploie avec une cohérence entre les différents aspects abordés et une complexité liée au mélange de registres et des perspectives. La réflexion sur la philosophie et ses différents courants est très présente dans les *Lettres à Lucilius* ; il est question dans certaines lettres de la philosophie comme thérapie de l'âme et des moyens qui lui permettent d'assumer cette vocation, à savoir la parénétiqne.

- **Lettre 34**

Sénèque constate la progression de Lucilius dans la voie de la sagesse qui le réjouit. Le progrès dans la sagesse n'est pas une affaire de discours, mais de mise en pratique des préceptes. La correspondance entre parole et acte reflète la dualité du discours et de la pratique, à savoir l'harmonie qui devrait exister entre les deux. Ce principe philosophique s'avère un signe de bonne santé mentale, et est caractéristique notamment de l'état de sagesse ; la discordance entre parole et acte renvoie à « une dépravation de l'âme » et au « vice ». Dans ce contexte, le cheminement de Lucilius vers la sagesse consiste en un travail pour mettre ses conduites en conformité avec ses croyances et les transformer en principes. La volonté y joue un rôle de premier ordre ; c'est grâce à elle que l'individu arrive à une telle constance synonyme d'une bonne santé de l'âme. Dans le travail de coopération dont il est question au fil des lettres, la volonté et la persévérance de Lucilius laisse entrevoir l'influence de son « précepteur » ; c'est pourquoi ce dernier lui demande des comptes très régulièrement et suit sa progression. Quant à Sénèque, son investissement dans cet engagement passe par le suivi avant tout, mais aussi par l'observation et la surveillance, un rôle dont il revendique la légitimité et qu'il tient à rappeler avec force dans la présente lettre. L'insistance sur la volonté coopérative du « patient » dans le recouvrement de sa santé et dans le succès de la relation d'accompagnement ne concerne pas l'état aigu de la maladie, mais les phases de convalescence comme celle que traverse Lucilius. Il en va de même pour la notion de surveillance, qui liée à la folie ou à une maladie invétérée¹ acquiert une signification autre que celle rattachée au convalescent : le fou constitue un danger pour la société ; le surveiller revient tout d'abord à le protéger lui-même du mal qu'il pourrait se faire à lui-même. En revanche, l'observation du convalescent ne comporte pas un enjeu social ; il s'agit plutôt d'une affaire privée où Sénèque exprime son sens de l'altérité et de l'altruisme ;

¹ Le terme correspondant chez Sénèque « mal invétéré » ou « vice invétéré ».

effectivement, le Cordouan fait preuve de bienveillance à l'égard de Lucilius et d'un souci réel quant à sa guérison. L'amitié, la confiance et la bienveillance représentent les fondements de la thérapie et contribuent ainsi puissamment à la guérison. On perçoit ici toute la différence qui existe entre la thérapie physique et la thérapie psychique ; cette dernière s'articule autour de la personne du thérapeute et du patient ; le rapport de sympathie et de confiance est essentiel pour l'efficacité de la thérapie. C'est un challenge que Sénèque et Lucilius tentent de réussir conjointement : les échanges, les doutes de Lucilius et ses appréhensions contrecarrées par les exhortations de Sénèque, les observations de ce dernier et ses rebondissements ainsi que les interactions et les sollicitations respectives relèvent de la coopération qu'ils mettent en œuvre pour aboutir à la guérison de l'âme de Lucilius. Pour revenir au profil de la personne du thérapeute, Sénèque pense à cet égard que le thérapeute de l'âme doit obligatoirement être un sage, à savoir une personne dont la santé mentale est avérée et inaltérable, afin de pouvoir aider les personnes en souffrance. Quant à Sénèque lui-même, il se présente comme un philosophe-médecin de l'âme, et de ce fait tient sa légitimité de thérapeute de sa vocation philosophique. Nous allons voir que dans les prochaines lettres la relation psychothérapeutique évoluera, l'aveu même de Sénèque en fonction de son propre cheminement vers la sagesse et de ses appels à la coopération de Lucilius.

- **Lettre 35**

Sénèque distingue trois états possibles de l'âme : la maladie, la convalescence et la bonne santé. Les deux premiers sont les plus usuels ; le philosophe conçoit l'âme soit comme malade soit comme convalescente ; quant à sa bonne santé qui correspond à un bonheur durable, elle est accessible, mais au prix d'un long travail. Dans cette perspective, il exhorte Lucilius à avancer dans la sagesse, et lui rappelle que le progrès en la sagesse est tributaire de la fermeté, de la constance et de la volonté fixe, à savoir de la fidélité à des principes. À défaut, l'âme malade se manifeste dans le flottement, l'indécision et dans l'impossibilité à trancher résultant d'un désaccord avec soi-même ; au contraire la sagesse consiste dans l'accord avec soi-même et avec les autres. On relève chez Sénèque, une tendance à mettre en opposition les deux schémas extrêmes, à savoir la maladie et la santé/sagesse : il décrit d'abord la santé et n'évoque la maladie qu'en marge de la santé et en rapport avec elle ; ce qui n'est pas le cas dans le *De ira* où la maladie, en l'espèce de la colère, se trouve analysée

et décrite pour elle-même¹; c'est que la préoccupation des *Lettres* réside dans le recouvrement de la santé mentale de Lucilius et la mobilisation de Sénèque à cette fin.

- **Lettre 36**

Sénèque établit une équation entre l'équilibre de la vie morale et l'équilibre psychique dans la mesure où l'un conditionne l'autre ; la vie morale et la santé de l'âme vont de pair pour le Cordouan : « organiser la vie morale » participe de la santé de l'âme. Cette notion est perçue par Sénèque selon un aspect complet, accompli et entier ; elle renvoie à une sérénité absolue et à une perfection qu'elle tire de l'indifférence envers les événements et les accidents de la vie ; ceux-ci sont de nature à réduire ou à accroître le bonheur ; or, le bonheur vrai et durable synonyme d'une bonne santé mentale ne diminue pas malgré les aléas de l'existence. Concernant les maladies de l'âme, Sénèque identifie deux passions² : la première, « la domination » qui engendre l'orgueil, et la seconde « l'inclination au plaisir » ; toutes les deux sont issues de « la prospérité » ; c'est en ces termes qu'il explique ce phénomène : « quelque chose qui ne connaît pas le repos : elle se relance toute seule : elle déränge le cerveau et attise des passions diverses. ». Cette explication paraît floue, mais on relève à priori l'atteinte de ces passions aux cerveaux, le processus vicié qu'elle engage et le rapport au désir qui joue un rôle moteur. Sénèque revient sur la crainte de la mort ; il montre que celle-ci est liée à la nature humaine et à l'amour de soi-même en particulier ; cependant, il faut s'exercer au mépris de la mort en guise de protection de l'âme. Il rappelle, à cet égard, que la mort n'a rien d'effrayant et qu'elle relève des lois de la nature ; on souligne, à cet endroit, une constante de la méthode thérapeutique de Sénèque qui consiste à contrarier le faux jugement par « une vérité » qu'il prescrit à cette fin. L'opposition se base systématiquement sur le rappel des lois de la nature et de la condition humaine, des évidences que la peur et les différents états pathologiques de l'âme perdent de vue. Dans un premier temps, le philosophe rentre dans la logique du délire et analyse ses sources ; dans un deuxième temps il propose les vérités adaptées. Il s'agit, à chaque fois, d'un retour de l'analyse de la logique viciée/insensée et de l'opposition du raisonnement philosophique « sensé », ce qui correspond schématiquement à la dualité du diagnostic et de la prescription, et permet d'organiser la structure des *Lettres à Lucilius*. Par ailleurs, Sénèque conçoit les

¹ Dans le *De Ira*, Sénèque analyse la colère, mal connue aussi bien de ses contemporains et de ses prédécesseurs, pour mettre en garde le lecteur contre le danger qu'elle représente ; là encore il s'agit d'un souci pour la santé mentale.

maladies mentales selon une alternance du repos et du déclin ou des épisodes d'un cycle d'agitation et d'abattement, à l'image de l'organisation de l'univers par l'alternance des saisons et du jour et de la nuit. L'idée de l'alternance du repos et du déclin s'applique aussi bien à la maladie de l'âme telle la mélancolie ou à l'état de convalescence, partagé entre la chute et la stabilité psychique ; en contrepartie, la santé mentale est perçue dans la perfection d'un état psychique stable dans une longue durée.

- **Lettre 37**

Sénèque revient sur l'état complet de la santé mentale, à savoir la sagesse ; il montre, à cet égard, que cet état nécessite la volonté et la fermeté de l'âme et l'apparente à un chemin qu'on choisit délibérément. La sagesse s'adresse donc aux convalescents qui ont en partie un pouvoir sur leurs choix et leur volonté. Concernant les accidents de la vie susceptibles de fragiliser l'âme, Sénèque propose de devancer les événements de la fortune au lieu de se laisser guider par elle ; il s'agit de renforcer son âme pour pouvoir les endurer. Le travail de renforcement de l'âme vis-à-vis des aléas de la vie fait résider dans le principe de prévoyance ; ce dernier fait part d'une propédeutique obligée à l'accès de la sagesse et, se rattache de l'autre à la prévention contre les maladies de l'âme. De là, les préoccupations de Sénèque quant à la santé mentale se précisent : il se focalise en premier lieu sur l'accès à la santé complète de l'âme ; en deuxième lieu, il souligne l'importance de la prévention et la vigilance aux débuts de la maladie, et l'analyse des différents symptômes pathogènes et états morbides s'inscrivent dans ce souci de prévenir le lecteur et de le faire prendre conscience de la portée de que la maladie pourrait prendre. Il est plus aisé de s'attaquer à la maladie à ses débuts¹, mais quand la maladie se lance dans une tournure, il devient difficile de la contrecarrer. Par ailleurs, Sénèque précise les attributs de la santé mentale telle qu'il la conçoit : elle réside dans la tranquillité de l'âme, le sentiment de sécurité et le bonheur durable. La notion de « liberté » s'ajoute non pas pour caractériser la santé de l'âme sénéquienne, mais pour la magnifier et apporter la touche de la « perfection » : la liberté que le philosophe conçoit, diamétralement opposée à la déraison² des passions, est liée à la raison qui lui montre la voie, le but et les moyens. De là, s'établit une opposition entre « la liberté raisonnée », et les passions qui dominent l'individu et le condamnent au flottement et à

¹ Cf. le *De ira*

² La déraison que provoquent les passions réside dans l'errance et dans le flottement.

l'errance. La conception¹ sénèque de la santé de l'âme et de sa maladie se déploie alors selon une opposition quasi schématique entre la raison, la déraison d'un côté, et la liberté et la servitude aux passions de l'autre ; rappelons que « servitude » signifie l'absence de maîtrise de soi-même et la soumission aux passions qui prennent le dessus et le contrôle.

- **Lettre 38**

La lettre² 38 constitue une révélation sur des notions inhérentes à la thérapeutique de l'âme qu'elle met au clair. Sénèque distingue, à ce propos deux sortes de philosophies : une philosophie tournée vers l'enseignement public des préceptes, et une philosophie qui consiste dans l'entretien familial, ce qu'il appelle « l'entretien à bas ton ». Le philosophe souligne le besoin de « familiarité » et de son efficacité, car la philosophie consiste dans « le bon conseil », et ce conseil ne « se grave » que dans un cadre « familial » : « le libre entretien est de plus grand profit parce qu'il s'insinue petit à petit dans l'âme. ». L'enseignement³ de la philosophie comme une parole familière et qui s'insinue dans l'âme possède donc des effets thérapeutiques. Il est question, dès lors, d'un changement de perspective et d'une préférence de Sénèque à un type de philosophie en raison de sa vertu thérapeutique : on passe d'une philosophie du grand public à une philosophie « privée » de la parole « familière et libre ». L'enseignement des préceptes et leur instruction s'avèrent une finalité commune, mais la deuxième philosophie se charge de mettre en pratique les préceptes par et l'accompagnement individuel et se préoccupe, en cela, de la santé de l'âme qu'elle assiste par une parole performative. Sénèque met l'accent sur la distance entre la théorie et la pratique à travers la distinction entre la vocation publique ou privée de la philosophie. Il précise que la pratique « privée » de celle-ci est plus adaptée à sa vocation propre, à savoir le bon conseil et la parole conforme au sens commun dont le rôle est de guérir l'âme ; la pratique de la philosophie relève alors de la thérapeutique de l'âme ; au niveau épistémologique, la philosophie s'avère comme le domaine de la santé de l'âme, partant constat de Sénèque dans la présente lettre. En rapport avec l'effet thérapeutique de l'échange familial, Sénèque communique à Lucilius le besoin de renforcer leur échange épistolaire ; bien qu'il soit à distance, leur échange se développe dans un cadre familial et personnel qui permet à Sénèque d'exercer son

¹ Sénèque ne manque pas d'ajouter sa touche de moraliste ; il qualifie la déraison de « basse, abjecte, servile », et il considère la sagesse comme « les chemins des bons », mais cela ne remet pas en question la dimension purement psychologique de son analyse.

² C'est une lettre incontournable parce qu'elle éclaire la fonction thérapeutique de la philosophie sur le plan épistémologique.

³ L'enseignement ici relève de la thérapeutique de l'âme.

rôle d'assistant par l'observation, le suivi et les conseils adaptés, et qui offre à Lucilius une parole libre sur son état et ses ressentis. Ce cadre épistolaire, malgré ses impératifs, rend possible l'interaction entre les deux protagonistes et la coopération dans la mesure où ces conversations à distance ayant un caractère intime permettent à Lucilius de progresser dans la voie de la sagesse. Toutefois, la relation psychothérapeutique entre le « précepteur » et son disciple n'acquiert pas une forme complète et élaborée comparable à celle moderne ; on parle plutôt des prémisses et d'une ébauche surtout quand on remarque dans les derniers livres l'inversion des rôles, c'est-à-dire la sollicitation par Sénèque de l'aide de Lucilius. En tout état de cause, dans les *Lettres à Lucilius* deux moments s'alternent ou plutôt deux finalités se chevauchent : celui de la thérapie de Lucilius par Sénèque, et celui de la réflexion de Sénèque sur la thérapie de l'âme elle-même, ses modalités et ses méthodes. Le suivi de Lucilius est perceptible notamment à travers le progrès de celui-ci et les retours de Sénèque qui ponctuent le rythme des Lettres ; en revanche, la réflexion se manifeste surtout au niveau des séquences qu'on pourrait qualifier de digressions où le Cordouan s'exprime sur d'autres thématiques propres à la santé mentale que celles qui concernent Lucilius. La réflexion sur les maladies mentales est présente aussi remarquablement, en parallèle à celle qui porte sur la thérapie de l'âme ; sans toutefois être marginale ; bien au contraire, elle renvoie à la deuxième instance ciblée par le discours sénéquien, à savoir le lecteur et la postérité.

- **Lettre 42**

Sénèque précise que le sentiment d'affliction n'est pas lié au dommage ; il est plutôt lié à la « représentation ». Il évoque le thème redondant de la possession des biens qu'il considère comme étant sources d'inquiétude, et montre que seule la possession de soi-même conduit à la paix de l'âme. En guise de thérapie, il prescrit à Lucilius un travail d'« implantation des préceptes » : « voilà des préceptes à remuer avec toi-même. ». Dans la lettre 43, le philosophe développe une réflexion autour de la notion de « bonne conscience », qui réside dans la vertu et renvoie à une cohérence entre ce qu'on vit et ce qu'on montre ; c'est une forme de constance et d'égalité à soi-même, à l'opposé du vice qui se veut refouler car il redoute le regard des autres, et qui produit, de ce fait de l'inquiétude (5). La bonne conscience consiste dans des actions ajustées selon le regard des gens dans la mesure où l'individu agit en public conformément à ses intentions profondes et à ses motivations. Il s'agit là, d'une zone psycho-éthique aux frontières des deux domaines dont l'objet s'avère la

paix de l'âme. Le philosophe évoque également la question du bonheur en rapport avec la santé mentale : il constate que les gens méconnaissant le « vrai bonheur » et qu'il se livre plutôt à un « bonheur factice » qui provoque l'accumulation des embarras ; selon lui la recherche du bonheur constitue en soi un tourment et un fardeau qu'on porte dans la vie. Le bonheur factice, éphémère qu'il est, est lié aux désirs qui ne s'arrêtent pas et qui s'enchainent : nous avons déjà analysé, à ce propos le rôle moteur du désir dans le processus pathogène qu'il nourrit et alimente. Au lieu, d'être une source de bonheur selon la croyance répandue¹, le désir est de nature à engager l'individu dans une tournure sans issue. Là encore, on retrouve les domaines éthique et psychologique chevauche, mais le deuxième l'emporte sur le premier dans la mesure où le désir est approché selon un point de vue psychologique comme processus pathogène et que la finalité du philosophe n'est que la paix de l'âme.

- **Lettre 44**

Sénèque revient sur la question du bonheur², synonyme de la santé de l'âme, à savoir la sagesse ; il précise que celle-ci est accessible³ à tous : « la sagesse est ouverte à tous. ». Selon le philosophe, les gens méconnaissent « le vrai bonheur » qui ne renvoie pas aux biens extérieurs, mais aux biens que l'homme « enferme en lui » (« les biens enfermés en lui »). Ce bonheur consiste dans un état de « sécurité entière » où l'homme reste inébranlable face à la fortune, et « se met à l'école de la nature en s'ordonnant selon ses lois. ». Il revient, à cet égard, à la notion des « bien » relatif à l'accès au bonheur, et fait une différenciation entre le bien nécessaire et celui superflu, sources de tourments (10). La réflexion sur le bonheur et le bien en rapport avec la problématique de la santé mentale est la somme de la théorie stoïcienne. Comment Sénèque parvient-il alors à concilier entre la doctrine stoïcienne sur le bonheur, le bien et la sagesse et la problématique de la thérapeutique de l'âme ?

- **Lettre 45**

Sénèque évoque l'état d'agitation qui se manifeste chez Lucilius dans la variété des lectures, qui sous couvert de vertu, relève plutôt du vice et renvoie à un état de manque d'assiette et de flottement. Il met sur un même pied d'égalité la tendance de Lucilius à varier ses lectures et les déplacements sans but : les deux tendances se rapportent à un état

¹ La maladie mentale réside dans une fausse croyance (selon laquelle le désir équivaut au bonheur) en contrepartie, l'entreprise du philosophe consiste à proposer la croyance saine conforme à la nature.

² Il s'agit d'une définition du bonheur.

³ La possibilité d'accès à la sagesse renforce l'idée de son réalisme.

d'instabilité et à une errance de l'esprit et à « une pensée qui vagabonde et n'arrive pas à se fixer ». Sénèque met en garde Lucilius contre ce qu'il pourrait considérer comme une qualité, (« ce que tu fais n'est pas voyager, mais vagabonder. ») tout en précisant que « les vices s'insinuent sous les noms de vertus ». Concernant la réflexion de Sénèque sur les troubles psychiques, on distingue deux grandes catégories : les troubles de l'âme et les troubles de l'esprit. Les premiers résident dans les passions qui résultent de la rencontre de l'amour de soi avec le sentiment de douleur (l'offense pour la colère, et l'amour de soi proprement parler pour la crainte de la mort) ; les deuxièmes consistent dans une disposition propre à l'esprit, innée et naturelle qui atteint la fonction intellectuelle : on parle dans ce cas, du vice introduit par la fausseté des croyances et des jugements. Dès lors, on distingue deux mécanismes différents propres afférents à ces deux catégories de troubles : un mécanisme passionnel (la colère) et un autre intellectuel (fabrication par l'esprit et représentation). Il existe des troubles qui sont à la frontière des deux mécanismes, par exemple la crainte de la mort ou la peur de manière générale : ce trouble est considéré à la fois comme relevant d'une fausse représentation et comme une passion ; Sénèque emploie, ici le mot « passion » dans le sens de « maladie de l'âme », et aussi pour souligner le processus de maturation, qui au départ relevait d'une disposition naturelle assez commune à une mal encré et invétéré. Pour la crainte de la mort l'accent étant mis sur l'aspect intellectuel de la représentation et de la fausse croyance qui se trouve être l'origine de l'aboutissement à la maladie ; le mot passion vient conclure et renforcer l'idée de la morbidité. En revanche, pour la colère, il s'agit dès le début d'une passion, car elle naît de l'offense et de la douleur ; le processus intellectuel est de mise certes, partant du constat que la colère constitue « l'idée de l'offense » (la représentation de l'offense) ; mais l'accent est mis plutôt sur l'offense, elle-même, le sentiment de la douleur qu'elle suscite chez l'individu et le sentiment de vengeance qu'elle provoque par la suite. Les deux processus, souvent entremêlés, reposent sur le principe de la « dégénérescence » ; c'est que le processus ne s'arrête pas et ne connaît pas de limites. Par ailleurs, Sénèque pense que le « superflu » contenu dans le désir et la quête du bonheur factice participe du mécanisme de projection et fait qu'« on ne vit pas, on se dispose à vivre, on ajourne tout. » selon les propres termes de Sénèque.

- **Lettre 48**

L'importance de la lettre 48 réside dans l'opposition entre sagesse et déraison qui correspond entre opposition entre maladie de l'âme et santé mentale : « voici deux

chemins opposés : la sagesse d'un côté, la déraison de l'autre. ». Un autre aspect d'égale importance, celui de la critique de Sénèque des philosophes qui placent la subtilité et la forme au-dessus du fond et du contenu, ce qui entrave la finalité thérapeutique de la philosophie. Le discours philosophique se doit d'énoncer les « vérités », « le bon conseil » afin de restituer le schéma du vrai bonheur tributaire du naturel et du nécessaire ; en contrepartie, le discours philosophique met en garde contre le « superflu » qui conduit à « l'opinion » et à « l'embarras » par un enchaînement vicié. Le conseil et la vérité passent par l'enseignement et la pédagogie inhérents à la philosophie ; ils s'acquièrent une valeur médicale et se présentent ainsi comme relevant de l'épistémologie de la thérapeutique de l'âme (9). Sénèque critique la tendance des philosophes à masquer la vérité par les tournures qu'ils emploient et le soin accordé à la forme au détriment du fond ; ils pratiquent eux-mêmes « le superflu » ; alors qu'ils doivent dénoncer. Cette mise en abyme s'inscrit dans le cadre d'une réflexion sur la fonction thérapeutique inhérente au discours philosophique ; elle met l'accent sur sa dimension pratique et efficace ; et permet de nous éclairer la démarche thérapeutique propre à Sénèque qui se positionne en prenant part aux discours des philosophes de son époque.

- **Lettre 49**

Dans la lettre 49, Sénèque revient sur la critique du discours de certains philosophes : selon lui la philosophie doit adapter sa finalité, à savoir l'enseignement de la vérité à son discours même qui doit être simple et sans tournures, car la vérité ne s'instruit que par le biais de la simplicité. L'enseignement et la pédagogie s'inscrivent dans la vocation thérapeutique de la philosophie tout comme le conseil ; ils représentent autant une voie vers la paix de l'âme que des méthodes sur lesquelles repose la thérapeutique de l'âme sénèqueenne ; en tout état de cause, la parénétiq ue de manière générale (l'enseignement et le conseil confondus) constitue l'épistémologie¹ de la santé de l'âme. La vocation philosophique réside dans le fait de soulever le pathologique² et de substituer « le normal » par la transmission des vérités qui contiennent « le langage du monde » ; l'enseignement des vérités s'avèrent salutaire pour l'âme, car il la dégage des faussetés qui selon Sénèque permettent d'enchaîner un processus vicié si elles se développent. La thérapeutique sénèqueenne renferme des degrés et « des couches » : « le renforcement de l'âme » est le plus fréquent dans la mesure où il concerne

¹ Chez Sénèque, on parle d'une épistémologie de la santé de l'âme bien établie et définie et qui réside essentiellement dans la parénétiq ue.

² « Le normal » et « le pathologique » correspond chez Sénèque à la dualité du « vice », « nature » et « superflu, nécessaire ».

particulièrement Lucilius d'autant plus qu'il s'adresse à tous les types de besoins thérapeutiques. Il consiste dans un apprentissage de la vie dans tous ces aspects, contenu dans le principe de « prévoyance », à savoir la connaissance des lois de la nature et de la vie afin de prévenir les angoisses existentielles. Sénèque montre que la souffrance psychique est inhérente au fait de vivre ; constant fatal, le fait de vivre éprouve immanquablement l'âme, d'où la nécessité de prévenir la souffrance par « un renforcement de l'âme » que la parénétiq ue se doit d'assurer : « fais que je ne fuie pas la mort, et que la vie ne m'échappe pas. ». Ainsi, le but ultime s'avère « le vivre bien » qui se trouve mis en corrélation avec la thérapeutique de l'âme ; en cela, rappelons-le, l'enseignement joue un rôle central et se présente comme complémentaire à la nature humaine « imparfaite, mais perfectible » : « la nature nous a créés faciles à instruire ; nous tenons d'elle une raison imparfaite, mais perfectible. ». De ce fait, les maladies mentales sont conçues comme relevant de la nature humaine et de ses imperfections. Par ailleurs, Sénèque distingue incontestablement deux états antithétiques, la sagesse (santé de l'âme) et la déraison (la folie) : cette dernière se définit comme un écart par rapport à la nature, et renvoie plutôt à une catégorie générique¹ qui englobe tous les types de troubles mentaux avec toutes leurs nuances et degrés, y compris les passions humaines ; en revanche, la sagesse consiste dans un état d'harmonie et de conformité par rapport à la nature.

- **Lettre 50**

Sénèque reprend l'idée que les maladies de l'âme sont assez répandues parmi les hommes ; il localise la maladie psychique à l'intérieur de l'être et relève la projection que les personnes atteintes font part aux choses extérieures ; celles-ci sont considérées comme des extensions à la maladie de l'âme : « en toi le vice que tu crois être dans les choses, nous amputons aux lieux et aux choses nos faiblesses. », « notre mal ne vient pas du dehors ; ils est au dedans de nous, il a son siège au fond même de nos entrailles, et la raison pourquoi nous parvenons à la santé malaisément, c'est que nous ne savons pas atteints². ». La référence aux entrailles renforce l'idée de l'intériorité de la maladie de l'âme et de son ancrage dans l'individualité³. Peut-on parler d'une localisation organique grâce à la référence aux « entrailles » ou s'agit-il simplement d'une métaphore de l'intériorité ? Par ailleurs Sénèque

¹ La déraison renvoie à la folie ou à la maladie de l'âme en général ; le dénominateur commun de toutes les affections de l'âme se trouve être, l'écart par rapport à la nature ; en revanche, la santé de l'âme se définit en termes de conformité par rapport à la nature.

² L'exemple d'Harpaste illustre l'inconscience de l'atteinte de la maladie mentale.

³ L'idée de l'individualité et de l'intériorité de la maladie de l'âme chez Sénèque et son rapport à l'extérieur.

souligne le fait que l'inconscience caractérise les malades de l'âme, et qu'elle entrave le recouvrement de la santé. Sénèque reprend la dualité de la déraison et de la sagesse qui renvoie à la maladie de l'âme en générale et à l'état de santé mentale définitive. Selon le philosophe, la déraison est inévitable ; elle est liée même à la condition humaine : « le mal nous tient depuis longtemps, il est en possession de notre cœur, la sagesse n'est jamais venue à personne avant la déraison. ». Dans cette perspective, la thérapeutique de l'âme ne relève pas d'un choix, mais d'une obligation largement généralisée, partant du constat fataliste sur la déraison. Sénèque reconnaît que la décision de s'engager dans la cure est une contrainte pour l'âme, mais il convient de forcer l'âme et de la contraindre pour commencer ; une fois le processus la santé de l'âme recouverte, il y'aura encore des remèdes à apporter qui sont plutôt « doux » et moins éprouvants que les débuts. Ainsi, la santé mentale s'inscrit dans une continuité et dans une dynamique ; elle n'est jamais totalement acquise, il faut donc travailler régulièrement à la reconquérir, car l'homme est susceptible de rechutes ; c'est pour cette raison que la convalescence constitue la phase la plus étendue. Il s'agit là d'une zone intermédiaire certes, mais qui se rapproche¹ plutôt de la santé de l'âme puisque l'individu se trouve en pleine conscience de son mal sur lequel il travaille à éradiquer. La représentation par Sénèque de « la déraison » et de « la sagesse », comme les deux états qui qualifient le psychisme humain, permet de concevoir la folie et la santé de l'âme comme relevant de l'économie et de la nature humaine. Cette représentation vient contrecarrer la vision superstitieuse quasi mythologique de la folie ; on est face à une réalité propre à l'humain et inhérente à sa condition, à savoir la maladie psychique. Ainsi conçue, la maladie de l'âme se définit comme une maladie de la condition humaine ; la généralisation qu'on pourrait qualifier de « fatalisme » renforce l'idée de discrédit de la vision superstitieuse, de même pour la médicalisation perceptible surtout dans la comparaison du remède de l'âme à une entreprise médicale. La folie n'étant pas diabolisée, elle renvoie plutôt à une pathologie au même titre que la pathologie physique qu'il convient de soigner essentiellement grâce aux recours moraux dont la source s'avère la nature. Parallèlement à la vision schématique de la pathologie mentale (déraison/sagesse), Sénèque apporte des nuances par la distinction de différentes phases et degrés : Il est question de la phase « tendre », celle des débuts ; et les cas d'endurcissement. Le philosophe pense qu'il est plus aisé de commencer à réformer l'âme avant l'ancrage des vices ; même s'ils sont développés, il existe toujours des moyens pour les éradiquer.

¹ Le rapprochement chez Sénèque de l'étape de la convalescence et de la sagesse (santé de l'âme définitive).

- **Lettre 51**

On relève dans la lettre 51, une analogie entre la santé de l'âme et celle du corps : de même que le corps s'influence par le climat, les lieux favorisent le réveil des vices (4). L'importance de cette lettre réside dans l'émergence chez Sénèque d'une « personne morale » et d'une épistémologie propre à cette personne qui coexiste avec « une personne physique ». La réflexion autour de la personne morale prend appui sur son hygiène, sa santé, son mode de vie et ses maux : au même titre que « la personne physique », « la personne moral » dispose d'une énergie morale et d'une hygiène morale ; elle est susceptible de maladie comme de santé. À ce stade de la réflexion sénèque, le rapport entre la personne morale et physique restent à déterminer, ainsi que le rapport entre la médecine et la philosophie comme domaine épistémologique de « la personne morale ». Par ailleurs, on retrouve une définition de la liberté comme finalité de la santé mentale (sagesse).

- **Lettre 52**

Sénèque évoque une disposition assez commune qui consiste dans le flottement, l'irrésolution et l'inconstance qu'il met sur le compte de la « déraison », terme générique qui englobe les maladies mentales, des dispositions les plus anodines et irréfléchies aux pathologies bien installées : « nous flottons entre des résolutions diverses, nous ne voulons pas d'une volonté libre, absolue, arrêtée pour toujours », « rien de constant, rien qui ne satisfait longtemps ; ». Si on se tient à la citation précédente, la maladie de l'âme serait tributaire d'un choix volontaire, ce qui contredit l'idée que le philosophe exprime dans d'autres occurrences en particulier dans le *De ira* où la volonté consiste en une soumission de l'esprit à la passion envahissante. Sénèque cherche plutôt à mettre l'accent sur l'atteinte à la volonté par la maladie de l'âme qui constitue son essence même : l'homme n'est en aucun cas responsable de sa maladie comme le démontrent les traditions postérieures de Sénèque ; mais il est victime de la défaillance de sa volonté qui le trahit et cède à la passion vigoureuse et envahissante¹. Quant à la thérapeutique, Sénèque affirme l'obligation de l'assistance² étrangère, et il dresse une typologie des différentes personnes aidantes : on trouve le

¹ Cf. *Le De ira*.

² Sénèque fait référence à Épictète et Épicure sur l'assistance psychologique.

« guide¹ » qui est préconisé pour ceux qui ont la volonté mais qui n'arrivent pas par eux-mêmes ; et le moniteur qu'on l'impose par contrainte.

- **Lettre 53**

Il est question d'une analogie entre la maladie psychique et la maladie physique (« les infirmités morales », « les infirmités physiques ») qui sert plutôt de spécification de la maladie mentale : contrairement à la maladie physique, celle-ci étant patente, elle « est moins apparente, mais plus sérieuse ». La gravité de la maladie psychique se mesure donc par son degré de conscience : « plus on est atteint, moins on le sent » ; la différence entre les deux espèces de maladies réside alors dans la conscience et dans l'inconscience : « le contraire arrive dans les maladies qui affectent notre âme : plus on est atteint, moins on le sent. ». Le caractère patent de la maladie psychique met l'accent sur la difficulté de son diagnostic et de sa curabilité, et donne plus de légitimité² à l'idée d'intervention extérieure ou d'accompagnement psychologique. Quant à la thérapeutique, elle consiste essentiellement dans la philosophie grâce à un travail régulier qui sert à l'individu de « défense inébranlable³ » afin d'éliminer la crainte et bénéficier de la tranquillité. Nous allons voir dans les lettres qui suivent si Sénèque pense que la thérapeutique de l'âme est exclusive aux philosophes ou bien elle est en partie assurée par les médecins surtout dans les cas extrêmes de folie. En rapport avec le rôle éventuel des médecins dans la thérapeutique de l'âme, Sénèque conçoit-il une folie organique et une folie morale ?

- **Lettre 54**

Sénèque montre l'effet de la santé de l'âme sur le corps souffrant ; pour illustrer son idée, il revient à ses crises d'asthme qu'il parvient à dépasser grâce à la force de son âme. De là, il établit une analogie entre les affections de l'âme et les affections du corps : à l'image de l'essoufflement physique de l'asthme, la maladie psychique est considérée comme un essoufflement moral ; Sénèque préfère l'essoufflement physique au moral, car il est moins grave et plus facile à gérer, trouve-t-il. Afin de détourner la crainte, Sénèque préconise la préparation à la mort pratiquée par les sages ; en effet, les sages trouvent du plaisir à vivre,

¹ L'idée du guide et de la nécessité de l'intervention extérieure confirme notre interprétation sur le rôle de la volonté de l'individu dans le déclenchement de la maladie

² En plus de l'idée de « la latence », l'idée de l'inconscience renforce celle de l'accompagnement psychologique.

³ Il s'agit là encore du remède du « renforcement ».

mais ne redoutent pas la mort : « imite celui-là qui ne répugne pas à mourir, bien qu'il se plaise à vivre » ; c'est le schéma inverse du malade mental : la crainte de la mort empêche ce dernier de vivre bien et le condamne à vivre mort. L'asthme, appelée par les médecins maladie de l'apprentissage de la mort, a aidé Sénèque à se préparer à la mort ; de même les encouragements l'ont aidée à surmonter l'asthme ; il insiste alors sur leur efficacité thérapeutique. L'expérience personnelle de Sénèque aux prises avec l'asthme illustre l'influence mutuelle et respective des domaines moral et physique. Cela ne va pas sans insister sur la priorité de la santé de l'âme sur celle du corps et sur la supériorité de l'âme dans la mesure où l'âme bien portante aide le corps à se redresser. En tout état de cause, Sénèque conçoit le remède applicable à toutes les affections de l'âme, tous degrés confondus, en l'espèce de la nature ; il s'agit d'une reconstitution de la raison naturelle par les préceptes et les conseils qui permettent de raisonner conformément à la raison de la nature.

Dans la lettre 55, Sénèque rapporte au sujet d'un ami sa volonté de se retirer et de vivre à l'abri des regards, ce qui le motive à établir une distinction entre l'homme qui se retire pour « vivre caché » par la contrainte de la vieillesse et l'absence des amis, et le sage qui se retire, mais a contrario, afin de vivre pour soi et préserver son âme. Il précise, à cet égard que la paix morale ne s'acquiert pas grâce à un endroit particulier ou grâce à l'extérieur ; elle est redevable de l'état de l'âme et de l'esprit dans lequel se trouve l'individu.

- **Lettre 56**

Dans la lettre 56, il est question du thème de l'influence de l'extérieur sur l'âme ; Sénèque pense à ce propos que rien de l'extérieur ne dispose l'âme ni au tourment ni au repos. Il prend l'exemple du bruit extérieur afin de montrer que les dispositions extérieures n'agissent en aucun cas sur le repos intérieur ; ce dernier est à trouver à l'intérieur de soi et non à l'extérieur : « la nuit n'enlève pas le chagrin ; elle le suspend et ne fait que changer nos soucis. ». Il établit, à cet égard, un parallélisme entre le bruit extérieur et le bruit intérieur celui des tourments, de l'agitation et des passions ; ce parallélisme renvoie métaphoriquement à la déraison qu'il définit comme l'absence de calme intérieur, et par opposition à la sagesse en tant que le calme intérieur grâce à la raison. Il évoque à ce propos ce qu'il appelle « l'irritation de l'âme » propre à la déraison ; l'âme fragile, vulnérable et susceptible se laisse perturber par le moindre bruit et ressent un même malaise (7-8) ; l'irritation repose, pour

le philosophe, sur « un fond d'inquiétude » et « une peur préconçue¹ ». Sénèque revient sur le caractère patent qu'il considère comme inhérent à la maladie de l'âme : le vice caché pourrait se confondre avec le calme et le repos (10-11) ; de même que l'attitude « malade » de retrait par peur se prête à une confusion avec la retraite réfléchie du sage. Ce que Sénèque appelle « le bruit de l'âme » renvoie à la déraison où le calme intérieur fait défaut ; contrairement à « la sagesse de l'âme » synonyme de « la raison de la nature » : celle-ci consiste dans une « tranquillité vraie » et « un calme apaisant » qui ne sont accessibles que par la raison : « la vraie tranquillité est celle où la sagesse de l'âme s'étend à l'aise », « il n'est point de calme apaisant si la raison n'y a présidé ». Dès lors, il distingue entre le « faux calme » celui de l'extérieur, et le vrai calme celui de l'intérieur, et montre que la sagesse se définit incontestablement comme le calme intérieur non influencé par le bruit extérieur. Le rapport au monde extérieur reflète donc l'état du psychisme humain et détermine la sagesse et la déraison. Par ailleurs, Sénèque invite aux biens portants à être vigilant à la santé de leur âme quitte à la surveiller, partant du constat que personne n'est à l'abri des affections psychiques : « Par moments s'introduit dans la vie quiète l'inquiétude. ».

- **Lettre 57**

Sénèque fait une distinction entre les réactions naturelles physiques, « inexpugnable à la raison » et la peur représentée et exagérée, en particulier celle de la mort. Dans le premier cas, il s'agit d'un « rappel de la mortalité » (instinct de survie) « que les plus forts ne peuvent endurer » ; alors le cas de la peur exagérée est qualifiée d'« appréhension sotte ». En tout état de cause, il est question de ce que Sénèque appelle « un ébranlement » ; l'un se justifie par une appréhension naturelle face à l'inattendu, et l'autre ne représente aucun fondement sinon une représentation fautive et « infidèle ».

- **Lettre 58**

Sénèque expose la doctrine platonicienne et la présente à la fois comme une potentielle explication du phénomène des maladies mentales et comme une thérapeutique : les peurs et les différents états de l'âme proviennent des sens qui sont des illusions ; le Cordouan montre également que la métaphysique platonicienne est d'une grande utilité pour le redressement moral dont la finalité consiste à « vivre bien longtemps ». Celle-ci professe

¹ Le philosophe oppose le sentiment d'insécurité lié aux maladies de l'âme à la sécurité caractéristique de la santé mentale.

entre autres la tempérance des plaisirs, l'adhésion à une hygiène de vie et l'implantation en soi de l'idée que tout ce qui provient des sens est illusoire. Par ailleurs, Sénèque évoque la passion de « l'envie de mourir », « état voisin de la peur » et consécutive de l'ennui : « c'est un état voisin de la peur que d'attendre paresseusement l'heure fatale. ».

- **Lettre 59**

Sénèque oppose au vrai bonheur raisonnable et entier de la sagesse (« l'exaltation d'une âme sûre de la possession du vrai bonheur qui est son apanage ») le plaisir, « effet de sensibilité ». Le philosophe définit le plaisir dans ces termes : « c'est une impulsion désordonnée, destinée à tendre promptement vers son contraire ; mouvement né de l'idée d'un faux bien, sans règles ni mesure. ». Les deux types de bonheur correspondent aux états de déraison et de sagesse ; le bonheur propre à la sagesse, la santé mentale en d'autres termes, n'est accessible qu'au prix d'un apprentissage (10) où l'homme apprend tout ce qu'il faut pour résister aux vices. Sénèque interpelle Lucilius sur les caractéristiques de l'état de la sagesse, à savoir la constance, l'autosatisfaction et l'absence de tourments : « il abonde en joie paisible, rien ne saurait l'émouvoir (...) Examine toi, jamais tu n'es d'humeur chagrine ? Nulle espérance n'éveille dans ton âme la préoccupation de l'avenir ? Au cours des jours et des nuits, remarque-tu en toi cette égalité permanente d'une âme qui plane dans la satisfaction de soi-même. ».

Dans les lettres 60 et 61, on retrouve le thème du renforcement de l'âme par l'exercice et par la préparation : « disposant notre âme à vouloir tout ce que chaque circonstance exigera. ». On retrouve également la corrélation entre vivre bien et mourir bien : pour bien vivre, il faut se préparer à l'idée de la mort, non par projective « maladive », mais par prévoyance afin d'écarter la crainte.

- **Lettre 63**

Il est question de la douleur provoquée par un deuil ou par une pensée nostalgique ; c'est une réaction naturelle que Sénèque qualifie de « serrement de cœur » ; mais il précise que la douleur doit avoir un terme et ne pas s'inscrire dans une longue durée. Cependant, le philosophe considère que la démesure de la douleur et sa continuité renvoie à la déraison et à la folie : « la douleur a un terme et quand la raison ne l'impose pas le temps nous y conduit. ». On relève à cet égard le discernement habituel de Sénèque entre ce qui est

« normal » et ce qui est « pathologique » concernant toutes les affections de l'âme, par exemple, l'impulsion et la passion. Les signes qui lui permettent de déterminer la présence d'un trouble sont valables pour tous les types de troubles : ce sont la démesure, l'excès, l'absence de la raison et la durée ; lorsque l'affection prend de l'ampleur et des dimensions, la présence de la maladie s'avère incontestable. La durée¹ détermine donc davantage le diagnostic, c'est en cela que le philosophe inscrit sa pensée sur les maladies de l'âme dans le temps : il convient d'observer l'évolution de la maladie dans la durée ; c'est un processus où l'impulsion « anodine » et naturelle se transforme en passion-maladie de l'âme ; la maladie se trouve être l'aboutissement de ce processus. En guise de thérapeutique, Sénèque invite dans le cas de la douleur-deuil à se rappeler la mortalité liée à la condition humaine et d'avoir une conscience au préalable du sort et de la « fortune » ; la conscience se travaille et s'acquiert par la prévoyance qui constitue certes un principe philosophique acquis par le sage, mais renvoie plutôt, dans ce contexte précis à l'idée de préparer son âme psychologiquement afin d'endurer les aléas de la vie. Il recourt également à l'exhortation : « laisse la douleur, plutôt que d'être laissée par elle. » (12). Il ressort de cette lettre, une réflexion typiquement sénèqueenne sur les maladies mentales ; on distingue des constantes dans sa réflexion, à savoir la réflexion sur les états limites², à l'intermédiaire d'une impulsion naturelle et d'une pathologie de l'âme, comme la douleur mentionnée ici. On retrouve également la description précise des différents états pathologiques de l'âme comme la passion et la douleur sans se focaliser sur une maladie ou une passion en particulier. Sénèque réfléchit plutôt sur ce qui fait défaut à l'équilibre psychique et le menace ; il relève de ce fait les états alarmants qui annoncent une maladie ; celle-ci est conçue comme une déviation et une rupture de l'équilibre psychique qu'il convient de le retrouver.

- **Lettre 64**

Sénèque affirme que l'idée d'une santé de l'âme qui serait toujours susceptible d'entretien et de maintien ; en cela le redressement moral et le renforcement de l'âme joue un rôle de premier ordre. La nécessité de préserver son âme ne concerne pas uniquement les âmes fragiles ou malades ; même les âmes saines se trouvent dans l'obligation de travailler à renforcer leur âme, car personne n'est à l'abri de la maladie de l'âme d'autant plus que la santé de l'âme se prête à l'amélioration ; on parle dans ce cas de « progrès moral ». Chez

¹ L'idée de la durée renvoie à la pensée médicale et hippocratique, en particulier.

² La réflexion sur les états limites est une constante de la réflexion sénèqueenne : la convalescence état intermédiaire entre santé et maladie.

Sénèque, on a l'idée d'une santé de l'âme qui s'applique aussi bien aux bien portants que pour les malades, en tenant compte de la différence des enjeux et des méthodes curatives respectives. À cet égard, Sénèque affirme l'efficacité de la philosophie dans le remède de l'âme, à partir de son expérience personnelle. Hormis le travail de renforcement de l'âme, la lecture, la méditation et l'étude de la philosophie possède un effet thérapeutique concret sur la disposition de l'âme ou de l'esprit, ce que Sénèque a éprouvé par lui-même. Or, la disposition de l'esprit selon Sénèque renvoie à une atteinte de la fonction intellectuelle qui est à la base naturelle¹ ; elle est susceptible de déterminer la maladie ou la santé de l'âme. En définitive, la thérapeutique psychique par la philosophie, selon Sénèque, est axée principalement sur le renforcement² de l'âme d'une part, et sur le changement de la disposition de l'esprit à travers la méditation, la lecture et l'étude de la philosophie de l'autre. Les deux types de remèdes sont tributaires d'un travail de réformation philosophique qui nécessite et la présence d'« un précepteur » et l'implantation individuelle ; toutefois, pour le changement de disposition, l'accent est plutôt mis sur la part de travail individuel. Quels sont les types de remèdes qui nécessitent l'accompagnement psychologique ? Autrement dit quelle est la place du psychothérapeute dans la cure et quelles sont les limites de son intervention ? Comment le concevoir en corrélation avec la part individuelle du travail sur soi ?

- **Lettre 65**

La lettre 65 met en lumière le rapport entre la métaphysique et la paix de l'âme, à savoir la doctrine des causes génératrices de l'univers selon le point de vue platonicien, aristotélicien et stoïcien. Le stoïcisme reconnaît à ce propos une cause unique : la raison créatrice (divine) parallèlement à la cause duale de la matière et de la cause (correspondent au corps et à l'âme). Sénèque adhère à l'idée d'une adéquation et harmonie entre les principes de l'univers et ses lois et les principes de l'être : l'individu doit se construire dans son psychisme et façon d'être à l'image de l'univers ; il croit plutôt à une adéquation entre les principes de l'univers et la paix de l'âme. Le sage est celui qui se libère des soucis propres au corps et aux plaisirs qui le rattachent à ce corps ; c'est dans ce sens qu'il est libre et c'est par ce moyen qu'il arrive à s'égaliser à Dieu ; c'est la liberté qui conduit à la paix de l'âme. La présente lettre

¹ La complexité de la pensée de Sénèque s'exprime par l'alliance du naturel et de l'intellectuel.

² Les types de remèdes (renforcement de l'âme et changement de disposition de l'esprit) donnent matière à une épistémologie « philosophique » des maladies mentales. L'idée d'accompagnement psychologique, la réformation et l'enseignement font partie de cette épistémologie.

met l'accent sur l'instrumentalisation de Sénèque de la métaphysique stoïcienne¹ en vue de la guérison de l'âme ; même s'il consacre aux maladies de l'âme et à la santé psychique une approche éthico-médical, la référence à la métaphysique est présente de manière sous-jacente. Elle renvoie plutôt à une approche holistique de la maladie de l'âme suivant des aspects anthropologiques et existentielles que Sénèque met en avant et l'inscrit même dans la problématique des maladies de l'âme. La maladie psychique est liée fatalement aux impératifs de la condition humaine et aux lois de l'univers. Sénèque élabore un système de pensée à la croisée de différents domaines de réflexion, et qui rend compte de plusieurs conjonctures, à savoir philosophique, éthique, moral, éthique et métaphysique : la philosophie constitue le domaine épistémologique par rapport au reste des disciplines qui renvoient plutôt à des domaines de référence.

- **Lettre 66**

Sénèque met au clair le dogme stoïcien du souverain bien et son rapport avec la paix de l'âme. Avant toute chose, Sénèque tient à définir la notion du souverain bien qu'il identifie à la vertu. La vertu est « l'expression de la raison », or la raison « suit la nature » et se définit comme « l'imitation de la nature » et « une conduite conforme à la nature ». Il établit par la suite une opposition entre la raison d'un côté, inhérente à la vertu et qui trouve sa source dans la nature, et la déraison synonyme de vice et de déviation : la vertu est un idéal de droiture (de par la raison) où « les événements s'enchaînent selon une trame unique et droite (35) ; en revanche, le vice renvoie à « la sensibilité » et à une « réalité matérielle » qui ne renferme aucune notion de continuité. Dès lors, il intègre la doctrine stoïcienne du bien et du mal², qui permet d'expliquer la survenue de la maladie de l'âme par le mécanisme de la représentation et de porte un éclairage sur l'accès au bonheur : « on ne conçoit pas le bien sans la raison, or la raison suit la nature. ». Sénèque précise que le bien consiste dans la vertu, et donc dans la raison et la nature ; or, la vertu chasse « l'élément étranger qui ne s'incorpore pas à son essence », à savoir tout ce qui relève du matérialisme ou des circonstances de la vie ; le bien réside uniquement dans l'âme, c'est le sens même du souverain bien. Adossée à la raison et à sa droiture, ainsi qu'à la conformité par rapport à la nature, la vertu renvoie à l'équilibre psychique, par opposition à la déraison qui se traduit en termes de déviation et de déroute ;

¹ Il fait référence à la métaphysique platonicienne dans une autre lettre, c'est la doctrine des sens sources d'illusions.

² C'est le phénomène qui donne lieu à la représentation des choses et des événements, ce qui explique la survenue de la maladie de l'âme.

dans cette perspective, le souverain bien cristallise la notion de bonheur qui consiste dans l'absence de troubles et l'affranchissement par rapport aux douleurs et aux émotions relatives au corps et à une fausse représentation. Par ailleurs, Sénèque expose la position épicurienne quant à la notion du souverain bien et relève les convergences et les divergences entre celle-ci et la doctrine stoïcienne. Sénèque intègre les notions stoïciennes de vertu et « souverain bien » dans son approche des maladies mentales ; ces notions acquièrent une valeur psychologique : il définit l'âme saine comme une « âme tournée vers la vertu » par la possession du « souverain bien ». Dans le contexte de l'équilibre psychique, ces notions désignent plutôt une âme « tournée vers le vrai », et qui estime les choses à leur valeur naturelle ; effectivement, l'âme saine néglige l'opinion pour se focaliser sur la communication avec tout l'univers ; elle contrôle ses pensées et ses actions, et domine la contingence de l'accident. Le philosophe explique les fondements de la vertu en rapport avec l'équilibre de l'âme : la vertu qu'il présente comme condition nécessaire à l'accès à la santé de l'âme repose sur l'égalité, la constance et la tempérance ; elle procure de ce fait la sincérité, la loyauté et l'harmonie entre la parole et l'acte. Dès lors, l'âme, sous l'effet de la vertu¹, devient imperturbable ; encore faut-il préciser que la vertu se soumet à son tour à la raison qui fait son essence même et qu'il l'évalue. L'association entre vertu et raison permet de considérer l'âme vertueuse comme une âme psychiquement équilibrée ; il convient, à cet égard, de revenir sur la signification du terme « vertu » chez Sénèque : c'est une notion propre à la philosophie morale certes, mais lorsqu'elle se trouve adossée à la raison et en corrélation avec celle-ci, elle renvoie plutôt à la santé de l'âme ; celle-ci se définit en termes de conformité par rapport à la raison qui à son tour est conforme à la nature. Sénèque éclaire, à ce propos la notion des « biens » qui sont un mode du souverain bien (vertu et raison confondues) : il affirme l'équivalence entre les différents biens (loyauté, sincérité, etc.) et les différents états de l'âme sur la base du principe de la droiture de l'âme qui « se garde de tout glissement ». Le principe d'égalité est applicable notamment aux circonstances extérieures (celles qui procurent la joie ou l'embarras) ; L'influence des conditions extérieures sur la vertu étant bannie, il est alors question d'une égalité entre la joie et l'embarras dans la mesure où l'un ou l'autre ne peut en aucun cas amoindrir ou accroître la vertu ou le souverain bien. Par ailleurs, Sénèque oppose « la joie avec fondement », celle qui repose sur la vertu liée à la raison et la joie « sans fondements » : la première est durable et solide, alors que le deuxième cas est trompeur car il repose sur les sens et l'opinion qui est susceptible de le livrer à la

¹ Corrélation entre la raison et la vertu.

crainte. La présente lettre revient sur l'opposition entre la raison et la déraison : l'éclairage sur la notion du souverain bien et ses fondements permet de définir à rebours la maladie mentale. À contrario, la maladie de l'âme renvoie à la démesure, l'inégalité, l'inconstance et le flottement ; l'âme étant perturbable, se fie plutôt à « l'opinion » et ne peut contrôler ses pensées et ses actions ; elle se trouve dominée par la « contingence des accidents ». La grande différence entre les états de maladie et de santé, c'est la maladie de l'âme se soumet à des degrés (dispositions naturelles, passions, folie, déraison, etc.) et que la santé de l'âme rendue compte par le souverain bien ne subit pas les degrés ; elle est entière, droite et totale. Il ressort de cet exposé, le constat de l'emploi des dogmes stoïcien par Sénèque dans la perspective psychologique de la maladie et de la santé de l'âme ainsi que le relevé de la trilogie vertu/raison/nature autour de laquelle Sénèque structure sa réflexion psychologique : c'est le critère qui permet de distinguer entre l'âme en équilibre et celle en déséquilibre. Le principe de droiture et le pivot de la reconnaissance d'une âme saine, car il englobe la continuité (à l'image de l'univers), le sens de la mesure (les événements s'enchaînent selon un ordre) et l'égalité (l'équivalence entre les biens contraires) ; le contraire s'applique à la maladie de l'âme. Il s'agit là d'une constante de l'approche du psychisme humain de Sénèque : la définition à rebours des maladies de l'âme ; on ne prétend pas masquer les développements consacrés à la description¹ de la maladie, mais dans les *Lettres à Lucilius* on constate la prédominance quasi systématique de ce type d'approche. Par ailleurs, Sénèque met l'accent sur la recherche commune d'une joie « sans fondements² » et qui se trouve dans la « sensibilité » ; et invite à l'adhésion à une « vraie » joie contenue dans la vertu, la raison et la nature.

- **Lettre 69**

Sénèque revient sur l'état d'agitation qu'il considère comme étant « une marque d'une âme instable » (1), et montre que les déplacements et « les déménagements » relève de cette disposition de l'esprit. Pour lui, les déplacements favorisent le réveil des passions, et dans ce cas il convient de garder « la vigilance » et d'exercer « une application sans relâche » : « exerce-toi, entraîne-toi. ». Outre la vigilance, il faut « prévoir et devancer » : prévoyance, vigilance et application sont de mises pour conserver la santé de l'âme et la consolider. Il

¹ Le *De ira* est consacrée à la description de la maladie de l'âme, en l'occurrence la colère. L'évocation de la santé de l'âme est plutôt allusive et manifestement moins importante que l'analyse des mécanismes de la colère-passion contrairement aux *Lettres à Lucilius*.

² La joie sans fondements est synonyme de fausseté ; elle est susceptible d'engager un processus pathologique.

s'agit d'une part, d'une santé de l'âme qui doit être entretenue et travaillée en permanence à partir du constat de la fragilité de l'âme humaine et des circonstances qui la disposent à la fragilité ; même si l'âme se trouve équilibrée à un moment donné, il faut l'armer de prévoyance pour ne pas succomber à un événement inattendu. D'autre part, la santé de l'âme telle que Sénèque la conçoit est une santé qui se pratique et qui s'exerce au quotidien individuellement et sous observation ; elle n'a pas forcément de rapport avec la maladie, car celle-ci est considérée comme une in-contingence dont la survenue, inévitable, s'inscrit dans l'économie de l'homme. Il s'agit dans ce contexte, où Sénèque « prescrit » à Lucilius la vigilance et la prévoyance, d'une absence de pathologie invétérée, c'est plutôt un état d'instabilité et de dispositions relevant de déséquilibre psychique. Dès lors deux constats s'imposent à nous ; elles soulignent l'originalité de la réflexion sénèque et sa modernité : l'affirmation de l'appartenance de la maladie de l'âme à l'économie humaine permet d'écarter la vision négative qu'on lui attribue au nom de la superstition surtout que le philosophe l'envisage selon un point de vue anthropologique¹ (la métaphysique) ; reste à savoir si ce point de vue anthropologique va de pair avec l'approche médicale à laquelle il lui assigne. La focalisation sur « les états mineurs », c'est-à-dire les cas de déséquilibre psychique comme l'agitation, le flottement qui pourraient s'assimiler à des traits de caractère ou des cas « anodins » sans importance aucune au niveau de la pathologie rend compte du souci de Sénèque à contourner le problème du psychisme humain et de sa maîtrise de la question. En rapport avec le traitement des « cas mineurs », l'entreprise de Sénèque se révèle comme une tentative d'attirer l'attention et du lecteur de son époque et de la postérité sur la gravité des états de l'âme et des passions humaines comme la colère qu'on considère comme des cas anodins. Il élève les passions considérées jusqu'alors comme propre à l'humain au rang de pathologie² de l'âme. En outre, la finalité de l'entreprise de Sénèque s'avère la sensibilisation de son lectorat aussi bien contemporain que postérieur sur la question des maladies de l'âme, en particulier sur le constat de leur présence massive et la nécessité de « se protéger » par la prévoyance et l'apprentissage³. On s'interroge sur la légitimité de parler d'une approche/ vision « scientifique » ou médicale de Sénèque sur les maladies de l'âme surtout qu'il met en parallèle la thérapeutique médicale et la thérapeutique de l'âme et qu'il professe la nécessité d'une consultation de l'âme similaire à celle médicale. Cependant, le philosophe romain insiste sur la spécificité des maladies de l'âme et de leur thérapeutique :

¹ L'anthropologie sénèque et même celle des philosophes antiques est indissociable de la métaphysique.

² Cf. le *De ira*,

³ Parallélisme de la pédagogie et de la thérapeutique.

elles sont plus répandues que les maladies physiques et présentent un caractère patent qui rend difficile leur identification et leur diagnostic ; il pense que la santé de l'âme est plus prioritaire que la santé physique. En outre, il œuvre pour un accompagnement psychologique régulier pour le convalescent afin de les amener à recouvrer une santé mentale complète ; concernant les cas désespérés il conseille de les surveiller afin d'éviter le danger. Les particularités qui ressortent du traitement des maladies de l'âme sont liées à la nature de cette maladie qui a des attaches sociologiques et éthiques à prendre en compte dans la thérapeutique, et l'idée de surveillance et d'observation renforce davantage la particularité de la maladie psychique par rapport à la maladie physique dans la mesure où le malade n'est pas conscient de son mal ou plutôt de sa portée, ce qui donne lieu à des réactions incontrôlées et irresponsables susceptibles de menacer l'ordre public. L'idée de la conscience et celle de la volonté constituent la spécificité de la maladie mentale par rapport à la maladie physique, mais encore, elles se rapportent de la thérapeutique sénéquienne ; en particulier la volonté. Celle-ci renvoie chez le philosophe en premier lieu, à la définition de la maladie de l'âme en tant que défaillance de la volonté au terme d'un processus de naissance de la maladie, où l'esprit cède à la passion envahissante ; dans un second temps, Sénèque affirme que l'efficacité de la thérapeutique dépend principalement de la volonté et de la persévérance du « patient » ; il s'agit évidemment des cas de « convalescence » qui, malgré l'affaiblissement de leur volonté, se trouvent dans la capacité d'engager le processus thérapeutique. Pour les malades dont le cas est avancé, il convient de les observer sans les abandonner ; plutôt que de recourir à la parénétiq ue, il serait judicieux d'essayer des moyens indirects dans « les phases de repos ». On a une alternance entre l'association et le parallélisme des maladies physiques et morales et la différenciation : on constate que ce soit dans les *Lettres* ou l'ensemble de l'œuvre de Sénèque que le déroulement de la maladie psychique est conforme à celui de la maladie physique ; en revanche on relève une série de divergences comme. On prend l'exemple de la phase de convalescence ; elle constitue dans le cas des maladies physiques une étape ponctuelle où le malade recouvre progressivement sa santé ; or, la convalescence psychique renvoie plutôt à une étape longue, relativement durable et commune ; le recouvrement de la santé n'est pas une conséquence logique ou chronologique, c'est plutôt une étape indépendante et à part entière. En définitive, penser la maladie dans une logique chronologique par la distinction de différentes phases, caractéristique de la pensée de Sénèque relève de la conformité aux principes de la maladie physique.

Sénèque réfléchit sur la santé de l'âme dans le cadre de la philosophie stoïcienne. En effet, la tranquillité de l'âme constitue « un bien » qui fait l'objet de désir ; ce bien particulier permet de vivre bien : « ce qui est un bien, ce n'est pas de vivre, mais de vivre bien. » (4). Il est question également du renforcement de l'âme face à la précarité de la condition humaine et aux adversités de la vie. Dès lors, il définit l'âme bien portante comme une âme qui parvient « à briser les barrières de l'humaine condition. » grâce au mépris et au principe de liberté qu'il propose d'acquérir par l'entraînement à la pauvreté : « on a préparé son âme à la pauvreté, et toute sa vie on reste riche. On s'est armé de mépris contre la douleur. » (18). Il s'agit bien évidemment d'éprouver la force de l'âme et sa résistance par la prescription de la pauvreté comme exercice. On constate que l'essentiel de la thérapeutique sénèqueienne sur la santé de l'âme est tournée vers la prévention, la préservation ou encore la protection et la défense de la santé de l'âme au même titre que le recouvrement intégral de la santé en cas de convalescence. Qu'en est-il en cas de maladie ? Par ailleurs, le constat d'une dualité de la thérapeutique que Sénèque pratique effectivement dans les *Lettres à Lucilius* notamment et une thérapeutique qu'il pense et qu'il conçoit en même temps qu'il pratique s'impose, partant du caractère double de l'entreprise de Sénèque à la fois iatrique et philosophique ainsi que de son statut de pédagogue et de médecin de l'âme. L'ambiguïté de l'entreprise sénèqueienne s'appuie sur le croisement des finalités philosophique et médicale concernant la thérapeutique de l'âme : sa préoccupation de recouvrer la santé de Lucilius étant, en toute évidence, iatrique rejoint la finalité de la philosophie qui consiste dans la restitution du sens commun et l'intégration dans « le langage du monde » et dans la culture sociale, ce qui permet de définir à rebours la maladie de l'âme. On est en mesure de s'interroger sur la façon dont s'articulent les différentes conjonctures qu'elles soient éthiques, moral ou médical autour de la problématique de la maladie de l'âme selon un point de vue épistémologique.

- **Lettre 76**

Sénèque explicite la notion du « souverain bien » qu'il définit comme un principe de droiture et de vérité. Celles-ci sont liées au fait que les actions et les détails s'ordonnent selon un principe unique et une vision d'ensemble contenues dans le « souverain bien ». A contrario, le vice¹ en tant que « le principe de nos fautes » porte « sur des éléments partiels de la vie, jamais sur la vie entière. » (2). C'est dans ce sens que Sénèque réfute l'idée de

¹ Le vice est le principe général de déviation qui englobe les maladies de l'âme et la définit.

subdivision du « souverain bien » en biens¹: il existe certes des catégories de biens diamétralement opposés ; malgré leur différence, Sénèque insiste sur leur appartenance au souverain bien ainsi que sur l'égalité entre elles. Le philosophe reconnaît deux catégories de « biens » contraires : celle qui fait l'objet de désir, à savoir la joie ; et celle qui fait l'objet d'aversion, à savoir le tourment. Ce dernier est considéré comme étant un bien, car il donne lieu à la vertu de la patience dans les tourments qui transforme en bien les inconvénients de l'existence (la torture, la maladie, etc.). Cette vertu relève du mépris des circonstances matérielles et adoucit la souffrance, ce qui caractérise le souverain bien. Au-delà, de ces considérations spéculatives, une identification des différents ressorts de la maladie de l'âme se dégage à rebours, à partir de l'opposition entre « souverain bien » et « vice. L'opposition ici entre le souverain bien, comme principe de santé de l'âme définitive et complète ; et le vice en tant que principe de déviation et de détournement qui renvoie et englobe les maladies de l'âme, rappellent l'opposition entre raison et déraison. La maladie mentale dont le principe générateur s'avère le vice, consiste donc dans l'erreur et l'absence de discernement ; la fausseté découle ou provient de la nature même de ce principe « qui porte toujours sur des éléments partiels de la vie, jamais sur la vie entière. » ; En revanche, la sagesse selon le point de vue de Socrate admis et repris par Sénèque se définit comme étant : « l'art de distinguer les biens des maux. » (7). L'erreur et la fausseté engendrent une rupture dans l'ordre logique des choses et du monde qui, se trouve à la fois à l'origine des manifestations de flottement et d'agitation de l'esprit ainsi qu'à la déroute. Les maladies mentales constituent selon Sénèque une atteinte au jugement de l'individu, à savoir à sa capacité intellectuelle à se représenter le monde, et au regard qu'il porte sur la vie: l'évaluation, le discernement, absence de repères sont autant des qualités intellectuelles ; l'atteinte se rapporte davantage au « point de vue » qui au lieu de porter sur les actions dans leur ensemble, portent sur une partie, ce qui permet d'excéder la rupture qui s'installent et dans l'ordre logique des choses et chez l'individu par rapport à son entourage. C'est une double rupture à la fois intellectuelle et sociale : la deuxième résulte de la première ; il s'agit plutôt d'un isolement de l'individu qui se renferme dans de fausses pensées. Dans la présente lettre, il est question d'un éclairage sur le principe commun des maladies de l'âme, à savoir le vice sans préciser le processus pathologique qui s'ensuit². Au départ, c'est un principe commun³ qui préside à toutes les maladies de l'âme, à savoir le vice ; il est de nature à enchaîner sur une pathologie dont Sénèque développe le

¹ Il existe les biens qui relèvent des choix et les biens qui relèvent des circonstances.

² Cf. *De ira* sur le processus de la pathologie mentale.

³ L'idée de l'unicité du mécanisme de la maladie fait écho à l'unicité de l'aliénation mentale d'Esquirol.

processus dans le *De ira* en particulier. La pathologisation du vice et sa transformation en maladie est une idée importante de la psychologie de Sénèque ; elle s'inscrit d'une part, dans la distinction systématique de différentes étapes dans le cheminement de la maladie, d'autre part elle renvoie à une réflexion typiquement sénèqueenne sur les débuts de la maladie. Effectivement, la particularité de Sénèque ressortit aux développements qu'il consacre à la phase de pré-maladie en rapport avec la thérapeutique préventive qu'il met en place et son insistance sur l'importance de « la protection » à travers la prévoyance et la méditation philosophique. Compte tenu de l'atteinte de la fonction intellectuelle, c'est-à-dire la capacité de jugement et de discernement, Sénèque propose en guise de thérapeutique la prescription des « préceptes » et « des vérités » conformes au sens commun et à « la raison naturelle » afin de substituer la vérité à la fausseté. Il s'agit d'un travail de réformation et d'apprentissage assuré par Sénèque à l'intention de Lucilius : les deux amis travaillent conjointement pour accompagner ce dernier dans sa convalescence vers la guérison totale. Pour revenir sur le rapport entre « vice » et maladie de l'âme, « souverain bien » et santé mentale définitive, on constate dans l'œuvre de Sénèque la présence d'un réseau sémantique et d'un système de renvoi : on cite l'exemple de « raison, déraison » et « sagesse, maladie de l'âme » ; paix de l'âme et bonheur pour évoquer la santé de l'âme : ces termes ayant le même référent, s'emploient parfois dans les mêmes endroits. Au-delà de l'idée de proximité sémantique, ce système de renvoi met l'accent sur les nuances et l'épaisseur et la précision qui caractérisent la pensée psychologique de Sénèque : pour l'exemple du vice, celui-ci renvoie certes à la maladie de l'âme, mais désigne précisément soit le principe de la maladie de l'âme, soit l'idée de la pré-maladie. Il véhicule l'idée de l'unicité du principe de la maladie psychique, à savoir la fausse représentation qui s'applique à toutes les passions, y-compris la colère. Par ailleurs, le « le souverain bien », ainsi pensé par Sénèque, s'apparente à un principe éthique en vertu duquel les actions et les comportements sont soumis à une cohérence et à une harmonie. Les implications éthiques se trouvent sous-jacentes et se placent en arrière-plan de la réflexion psychologique ; sans être l'objet ni la finalité de la réflexion sénèqueenne, ces implications sont considérées comme un point d'approche des maladies mentales dans la mesure où les conduites et les comportement s'avèrent le prolongement et la continuité du psychisme humain et du sentiment intérieur ; c'est pour cette raison que la dissonance entre ces deux aspects, considérées comme des données anthropologiques, nous engage à parler de maladie de l'âme. En définitive, pour Sénèque, la dimension éthique est indispensable à l'approche du psychisme humain ; elle est indissociable même d'où les nombreuses interférences entre les domaines éthiques et psychologiques souvent implicites. En fait, le

domaine éthique est important pour l'éclairage et la visibilité qu'il assigne à la problématique psychique dans le cadre d'une vision holistique aux frontières de différents domaines de réflexion : nous nous proposons d'étudier les interactions entre les différentes disciplines et la place de chacune d'entre elle dans la réflexion sénèque. En rapport avec le souverain bien, Sénèque conçoit les sages comme des « êtres parfaitement heureux » grâce à la plénitude que leur procure le souverain bien ; la sagesse renvoie donc à « un état d'inaltérable équilibre » où la vertu est une vertu de fait, à savoir une « vertu éprouvée et consommée », selon les termes du philosophe. Il souligne ce qu'il appelle « les inégalités considérables » entre les sages accomplis et les initiés à la sagesse ou bien « les poursuivants » ; on apprend dans ce contexte que Sénèque lui-même au même titre que Lucilius est un poursuivant de la sagesse. L'état de poursuite de la sagesse, ce qu'il qualifie dans d'autres occurrences de « convalescence » pour mettre l'accent sur la valeur médicale de son raisonnement, nécessite la persévérance surtout dans les moments de chute et de faiblesse propre à cette zone intermédiaire. La distinction à l'intérieur de la sagesse de deux phases éloignées l'une de l'autre, une phase d'initiation et une autre d'accomplissement accentue davantage la reconnaissance d'étapes et des phases chez Sénèque, que ce soit dans le déroulement de la maladie ou bien dans le cheminement vers la santé. Ces distinctions reposent systématiquement sur la mise en perspective de phases extrêmes, mais en corrélation ou encore des cas limites ; comme c'est le cas de la sagesse poursuivie et la sagesse accomplie : bien qu'elles se rapportent à la sagesse, les deux phases se présente comme étant opposés (« des inégalités considérables ») ; la sagesse poursuivie/entamée ou la convalescence relève à son tour d'un cas limite, à l'intermédiaire de la maladie et de la santé de l'âme recouvrée. Il est à préciser que le terme de « sagesse » apparaît dans les lettres précédentes, *stricto sensu*, comme synonyme de santé de l'âme ; l'état intermédiaire entre la santé recouvrée et la maladie, celui de Lucilius, était désignée par « le terme convalescence » ; or, ici il renvoie à « la sagesse poursuivie ». On constate l'interférence des lexiques médical et éthique qui rendent compte conjointement d'un même référent. Comment expliquer ce phénomène ? Concernant la sagesse proprement-parler, les caractéristiques de cet état sont surtout la fermeté et la constance ; à cet égard, Sénèque explique que le sage n'est pas un être insensible qui ne ressent pas la douleur ; au contraire, il est fait comme tout individu de deux substances : l'une physique dénuée de raison, l'autre « douée de raison », s'appuie sur « d'innombrables principes ». Il s'agit de travailler sur la seconde partie pour accéder à la sagesse ; le philosophe prend en compte les deux substances physiques et psychiques pour comprendre le phénomène de la maladie de l'âme et concevoir son remède. Les différents

liens entre les deux s'avèrent problématiques, partant de leurs interactions obligées, d'où la complexité de la maladie de l'âme. Le sage n'étant pas insensible, il ressent la douleur mais parvient à la transcender, car il ne voit pas dans les adversités un mal ; c'est pourquoi la redéfinition des catégories des biens et des maux est considérée comme une propédeutique à la compréhension du fonctionnement psychique du sage. En guise de thérapeutique, il est question des conseils, leur valeur thérapeutique d'une manière générale ; Sénèque insiste en particulier sur leur valeur prescriptive : « les conseils se calquent sur les choses. Pour les choses humaines, le temps les tourbillonne. Voilà pourquoi le conseil doit éclore au moment venu. » (1) ; c'est que le conseil se doit d'être adapté et nécessité en cela la présence effective du patient. En plus des conseils, les principes de prévoyance et de nécessité relèvent du travail de préparation de l'âme à endurer les adversités de la vie : il convient de prendre conscience des lois de l'univers telles que la néantisation et le retour circulaire, et s'y soumettre : « le plan de l'univers n'est pas immuable. » ; « y a-t-il quelque chose qui soit à l'abri du changement ? ». La présente lettre met l'accent, entre autres, sur le problème de la volonté/conscience et celle de l'inconscience relatif aussi bien à la maladie de l'âme qu'à sa santé. Comment Sénèque résout-il ce problème et comment où situe-il la maladie de l'âme ? D'emblée, il s'agit d'une continuité entre les deux substances anthropologiques, à savoir le physique et le moral dans la mesure où les impulsions naturelles sont susceptibles d'évolution pathologique, ce que le philosophe démontre dans le *De ira*. Le rapport entre le conscient et l'inconscient constitue alors une thématique omniprésente dans la réflexion psychologique de Sénèque où les liens entre le corps et l'esprit se trouvent examinées en corrélation avec le caractère volontaire ou non de l'élan passionnel, à savoir s'il s'impose à nous ou si l'esprit se le fabrique : autant de questions que Sénèque soulève et traite ; ce qui est paraît évident, c'est sa reconnaissance particulière de l'importance du corps et ses références à la physiologie médicale.

- **Lettre 72**

Sénèque revient sur la distinction entre « la sagesse imparfaite » et « la sagesse consommée » selon ses propos : la première est sujette au flottement entre le découragement et l'enthousiasme ainsi qu'aux rechutes ; alors que la deuxième renvoie à « une gaieté d'âme entière qui ne la doit qu'à lui-même. » ; la contrariété n'atteint pas certes le sage, il garde sans calme ; toutefois, il peut éprouver une atteinte légère sans racines profondes afin de lui rappeler sa condition mortelle, ce qui fait que le sage soit humain et non pas une créature

légendaire. On relève l'identification ou analogie entre la santé psychique et la santé physique dans la mesure où « la sagesse progressive » renvoie à la convalescence ; et la « sagesse consommée » désigne la santé de l'âme complète (6-7). Cependant, la santé de l'âme, en l'espèce de l'état de « la sagesse parfaite » se distingue de la santé physique par son caractère définitif et intégral ; la santé du corps est plutôt temporaire et précaire. À cet égard, il convient de faire la différence entre les deux ordres de santé mentale : la sagesse parfaite et la sagesse imparfaite ; c'est cette dernière qu'il convient de travailler régulièrement. Sénèque recommande, à cette fin, pour les convalescents de se retrancher des occupations vaines du monde extérieur afin de se mettre en garde d'une éventuelle influence sur l'état de leur santé. Il en ressort la dichotomie entre l'intérieur et l'extérieur omniprésente chez Sénèque : le monde extérieur tel qu'il se présente ici est source d'espoir et donc d'inquiétude : « nous attendons, et tout ce que la fortune nous jette nous l'engloutissons sans le savourer, l'esprit anxieusement tendu vers la conquête d'autre proie¹. » De ce fait, la santé de l'âme parfaite dont il est question dans les *Lettres à Lucilius* se définit comme un bonheur en soi indépendant de l'extérieur. Nous allons revenir sur la nature du rapport entre l'intérieur et l'extérieur dans la mesure où le monde extérieur permet de définir la maladie de l'âme et de lui donner une forme d'une part, (la maladie mentale se manifeste dans le rapport avec le monde et les autres) d'autre part, il constitue un facteur important qui dispose l'homme à la vulnérabilité psychique ; sur le plan thérapeutique, Sénèque conçoit le renforcement de l'âme et sa protection contre les influences de l'extérieur susceptibles de prendre une tournure pathologique. Chez Sénèque, la maladie de l'âme s'inscrit dans une dynamique, de même pour sa thérapeutique ; elle est soit en germe de par la nature psychique ; soit liée dans sa survenue aux aléas de la vie. Le philosophe propose donc pour les deux cas de prévoir un traitement préventif même en si la maladie est absente momentanément ; les hommes disposés naturellement à la maladie de même que les gens qui ne se trouvent pas menacés par « une présence patente² » de la maladie sont amenés à protéger leurs âmes et à la renforcer ; c'est le principe de prévoyance qui résume la thérapeutique sénèqueenne de pré-maladie ; il convient de souligner l'originalité de cet aspect chez Sénèque. En définitive, la pensée de Sénèque sur la pathologie mentale et sa thérapeutique peut se prêter à la schématisation : le philosophe distingue 3 états de l'âme, à savoir la souffrance, la convalescence (sagesse imparfaite) et la santé de l'âme (sagesse parfaite). La question de la

¹Il s'agit du mécanisme de négation du présent et de projection dans l'avenir propre aux affections de l'âme en général (unicité du processus et du principe) et de la mélancolie en particulier.

²C'est le constat « fataliste » de la généralisation des maladies de l'âme et de leur latence.

santé de l'âme est plus présente que celle de la maladie ; cette dernière est souvent analysée à rebours (sauf le De ira) en rapport avec la paix de l'âme, la préoccupation ultime de Sénèque, qui à cette fin tente de déployer tous les moyens moraux que lui offre la philosophie afin remédier au mal psychique ; il insiste, à cet égard, sur la légitimité des recours moraux dans la cure des maladie de l'âme, bien qu'il révèle en même temps que l'aspect spéculatif et théorique est susceptible de prendre le dessus sur l'aspect pratique et iatrique inhérent aux préceptes. L'entreprise sénéquienne mise au point dans les lettres n'est pas aisée ; elle consiste à accompagner Lucilius vers le recouvrement total de sa santé par le biais des préceptes dont l'efficacité reste à l'épreuve. Effectivement, les lettres en tant que cadre de prescription et suivi, se soumettent à la volonté de Sénèque qui consiste à éprouver le résultat et l'effet des préceptes sur l'âme de Lucilius ; prescription et suivi ponctuent donc le rythme des lettres font partie, de ce fait, de la pratique sénéquienne de la thérapeutique de l'âme dont il est question, partant de la corrélation entre réflexion et pratique de la santé de l'âme. Ces aspects mentionnés relèvent de la particularité de la pensée psychologique sénéquienne que seule la lecture attentive permet de rendre compte. Pour revenir à la schématisation comme caractéristique de l'approche sénéquienne, on relève la présence de plusieurs niveaux et couches à l'intérieur de chaque état tel « la souffrance » et « la convalescence » ; en revanche, la santé de l'âme proprement parler , conçue comme entière et complète, ne présente aucun degré bien qu'elle se trouve rattachée à la santé de l'âme imparfaite (sagesse poursuivie) ; cette dernière phase se situe entre l'état de convalescence et celui de santé mentale définitive. Ainsi, la schématisation s'accompagne de la complexité, ce qui s'avère paradoxal, mais laisse percevoir l'épaisseur de la pensée sénéquienne, perceptible surtout dans le souci de dégager les nuances, de distinguer des phases et de soumettre la maladie de l'âme à une logique et à une loi qui, rejoint celle de la maladie physique, mais s'écarte de son schéma, partant de la nature particulière de la maladie psychique.

- **Lettre 73**

Sénèque ramène la maladie mentale à la sphère publique et politique en plus du domaine éthique. En effet, il confère aux passions des enjeux sociaux, et montre comment les passions de cupidité et d'avidité de propriété menacent la paix publique ; au départ, il s'agit évidemment, d'un « vice » dans le sens d'une déviation de l'âme qui se transforme au fur et à mesure et au gré des circonstances en pathologie ; ce vice psychologique, si on se tient à l'exemple de la passion de cupidité est susceptible d'avoir une incidence sur la vie publique

et politique ; à cet égard, Sénèque charge la maladie de l'âme d'enjeux sociaux et politiques, ce qui révèle les motivations sous-jacentes de ses développements et de son traitement de la question de la maladie psychique. Il établit donc une interdépendance respectueuse entre « vivre vertueusement », la paix de l'âme et la paix publique ; ainsi, la maladie de l'âme se situe au carrefour des domaines psychologique, éthique et politique, ce qui souligne sa portée et son ampleur. La corrélation entre les domaines éthique et psychologique participe de l'idée de la correspondance entre parole/pensée et acte qui permet de déterminer l'état de santé ou de maladie de l'individu. Pour le domaine politique, Sénèque insiste sur son éventuelle perversion par les passions de cupidité et de propriété ; ces dernières sont les plus répandues dans ce domaine ; elles relèvent du mécanisme pathologique commun et unique à toutes les passions, à savoir la projection et la négation du présent, sans manquer de rappeler le rôle moteur du désir le déclenchement de la maladie.

- **Lettre 74**

Sénèque définit le bonheur comme un bien intérieur qui ne dépend ni de la fortune ni d'autrui : « l'homme qui transporte ailleurs l'idée du bien tombe au pouvoir de la fortune et à la discrétion d'autrui. » (1) ; placer son bonheur par rapport au monde extérieur est source d'inquiétude et de tourment (2-3). Le philosophe revient sur l'opposition entre la sagesse et la déraison : il précise que la sagesse consiste à la fois dans « la sécurité de l'âme libre de ses mouvements » et « l'intrépidité des soldats » ; c'est que les caractéristiques de cet état se trouvent être la résolution, la fermeté et l'harmonie ; en revanche, la déraison renvoie à « des actes de lâcheté et à un esprit de révolte » ; il considère le déraisonnable comme un être tiraillé entre des impulsions contraires dans une absence de cohérence entre ses pensées et ses actes : « pousser son corps d'un côté et l'âme d'un autre. ». Ainsi, le fou est celui qui n'arrive pas à concilier son âme et son corps, et perd le contrôle sur les deux (l'idée de rupture entre le corps et l'âme). En définitive, la grande différence entre le sage et le déraisonnable, c'est que le premier ressent certes des émotions mais ne succombe pas grâce à la raison, car il ne considère pas l'accident comme un mal ; alors que le second est sujet à ce que Sénèque appelle « des appréhensions anticipées » dans la mesure où il se fait de l'angoisse avec ce qui anticipe la maladie (« se faire de l'angoisse avec ce qui sera » ; « succomber avant le temps ».). La catégorie des « appréhensions anticipées » contient les passions d'affliction (tristesse) et la peur, et renvoie également à « la mélancolie ». En guise de thérapeutique, Sénèque pense qu'« on ne doit jamais se tourmenter de l'avenir (...) car les choses passées

comme les choses à venir sont loin de nous ; ni les unes ni les autres n'affectent notre sensibilité. Or, une cause sensible peut seule produire la douleur. ». Il souligne alors le caractère aberrant et sans fondements des passions en général, mais surtout de l'affliction et de la peur relatives à ce mécanisme de projection ; et formule en ces termes un constat-verdict sur l'étiologie de la maladie de l'âme : « une cause sensible peut seule produire la douleur », c'est que la maladie psychique résulte d'une cause représentée et imaginaire et non pas réelle ; plutôt qu'une cause inscrite dans la réalité, le trouble psychique s'appuie sur l'éventualité et la contingence. Parallèlement à la mise en garde contre la projection, le philosophe recommande de pratiquer la prévoyance et de s'armer par la connaissance : « l'épreuve longtemps attendue est plus légère lorsqu'elle s'abat sur nous. ». À cet égard, il rappelle la nécessité de connaître les lois de l'univers : les biens extérieurs sont nécessairement périssables et éphémères ; le seul bonheur possible étant « le souverain bien », il convient de dédaigner les choses de l'extérieur et de ne pas céder à la fortune. Afin d'éviter la peine et les regrets, il convient de soumettre les biens extérieurs à la modération par la raison ; éviter le superflu et l'excès, et pratiquer, en contrepartie, la mesure la prudence et l'économie : « protégeons-nous envers ces éventualités funestes. » (19). Dans la lettre présente, Sénèque reprend la dialectique du rapport entre l'intérieur et l'extérieur dans le sens d'une dichotomie, partant du rôle du monde extérieur dans la naissance de la maladie de l'âme. Sénèque relève une autre dichotomie sur laquelle repose la maladie de l'âme, c'est l'alliance entre la révolte de l'esprit et la lâcheté du corps, ce qu'il qualifie d'un « tiraillement entre des impulsions contraires » ; il s'agit simplement d'une dichotomie¹ entre le corps et l'âme. Le même principe se rattache aux « prétendus biens » qu'ils constituent autant des facteurs de pathologisation que la nature psychique ; ces derniers s'inscrivent dans une alternance de découragement et d'enthousiasme. Il en ressort que la maladie de l'âme est placée sous le signe de la dichotomie, de l'absence de cohérence et d'harmonie entre le corps et l'âme d'une part, et entre soi-même et le monde de l'autre ; à rebours, la santé de l'âme se situe sous le signe de la constance, la fermeté et l'harmonie. Dès lors, les états d'agitation qu'il décrit dans les premières lettres (tiraillement de l'esprit, déplacements, manque d'assiette) renvoient plutôt à la maladie de l'âme en général, à sa nature et à son mécanisme pathologique, sans qu'elles ne caractérisent une maladie en particulier. Cependant, Sénèque insiste sur des passions en particulier comme la peur qui prend forme dans la crainte de la mort, et l'ennui qui donne lieu lorsqu'il se trouve exacerbé à « l'envie de mourir » ; le

¹ La maladie de l'âme se définit comme une dichotomie entre le corps et l'âme.

philosophe insiste également sur les passions comme l'espérance et son rapport à la peur. Il est question dans le *De ira* de la passion de la colère ; toutefois, on relève, à la lumière des développements sénéquiens, une approche qui consiste à comprendre les ressorts de la maladie de l'âme en général, ses manifestations, ses origines et surtout son fonctionnement, ce qui permet de conclure sur l'unicité du processus pathologique et son mécanisme malgré la diversité des maladies souvent présentés comme opposés l'une à l'autre (espérance/peur ou bien colère/tristesse). Il s'agit plutôt d'états ou de symptômes morbides au départ qui sont largement répandus, mais qui sont de nature à se transformer en pathologie ; c'est sur le cheminement de la maladie que Sénèque insiste dans l'ensemble de ses œuvres. Il accorde plus d'importance manifestement aux débuts de la maladie qu'il trouve « anodins » qu'à l'aboutissement ; de même, sa thérapeutique est plutôt tournée vers l'extirpation des symptômes morbides isolés que le remède des cas avancés. Et à cet égard, la nuance entre les symptômes morbides isolés susceptibles de pathologisation et la pathologie proprement parler caractérise la réflexion sur le cheminement de la maladie de l'âme ; il convient de faire la différence entre l'idée de la morbidité qui fait référence au début de la maladie, et l'idée de la pathologisation qui se rapporte à la mise en place de la maladie ; ce constat s'inscrit chez Sénèque dans le cadre d'une réflexion chronologique qui semble caractériser sa théorie des maladies de l'âme. En définitive, la réflexion sur maladies de l'âme chez Sénèque est une réflexion systématiquement chronologique, du fait qu'elle s'articule autour du processus, du mécanisme et du fonctionnement de la maladie ainsi que autour du relevé de ses différentes symptômes, ce qui permet de l'assimiler à une approche médicale. La description du cheminement de la maladie et son aboutissement fait écho au pronostic des médecins ; à ce propos le style de Sénèque nous paraît proche de celui des traités médicaux anciens les maladies se décrivent avec exactitude et minutie. La maladie psychique ou physique ne constitue en aucun cas chez Sénèque un motif littéraire ou un sujet de méditation philosophique, mais plutôt une préoccupation qui engage la personne du philosophe et son statut de philosophe pour élaborer un discours « savant » qu'on peut qualifier de scientifique sur la question.

- **Lettre 75**

Il est question d'une identification entre l'idée, la pensée d'une part et la chose ou la réalité de l'autre. Sénèque évoque, à cet égard sa volonté de « voir ses pensées plutôt qu'à les traduire par le langage. », ce qui rend compte du caractère pratique et thérapeutique des

pensées. Les pensées étant performatives et propres à agir sur le psychisme humain, en particulier celui de Lucilius, Sénèque les inscrit dans une entreprise iatrique qui s'articule autour de trois étapes : premièrement, la prescription de « la vérité » conforme à la nature et à la raison et qui doit s'adapter à la réalité ; il s'ensuit le travail d'intériorisation par Lucilius qui consiste à acquérir les préceptes ; finalement la mise à l'épreuve et la mise en pratique des pensées, à savoir leur transformation en principes. Ainsi, la connaissance et l'expérience sont les versants de la thérapeutique philosophique assimilée à une entreprise iatrique : la connaissance et la pensée sont conçues dans leur rapport direct et dialectique à l'expérience et à la réalité. En effet, la thérapeutique¹ ne peut permettre aux convalescents (les poursuivants de la sagesse) de recouvrer la santé totale que dans la mesure où la pensée se traduit en acte, ce qui représente l'enjeu de premier ordre de la thérapeutique par la parénétiq. En rapport avec cette dialectique (thérapeutique), Sénèque distingue² trois degrés ou catégories à l'intérieur de la classe des poursuivants de la sagesse (convalescents) : les premiers sont ceux qui possèdent la connaissance des préceptes, mais qui ne l'ont pas mise à l'épreuve pour la confirmer ; les seconds plutôt délivrés des maladies de l'âme, mais pas des affections³ ; pour les derniers, ceux-ci sont délivrés de maladies et des affections, mais la sécurité de l'âme se trouve précaire chez eux, ce qui les expose à des risques de rechutes. Sénèque rappelle, à ce propos, que le but de la sagesse consiste dans la sérénité et la totale indépendance : « ne pas craindre les hommes et les dieux, ne vouloir rien d'immodéré, exercer un absolu pouvoir soi-même et arriver à s'appartenir. ». Arriver à s'appartenir est l'expression ultime de la santé de l'âme ; elle qualifie à rebours la souffrance psychique avec toutes ses degrés qu'elle soit une simple affection ou une maladie « invétérée ». Dans ce contexte, il convient de souligner le positionnement de Sénèque par rapport à la tradition philosophique, en particulier les péripatéticiens⁴ ; ces derniers considèrent les affections telles la colère-impulsion comme des sentiments humains nécessaires et indispensables, ce que le Cordouan réfute au sujet de la colère dans le *De ira* ; il considère que les affections sont « le prélude des

¹ La thérapeutique dont il est question ici est conçue pour les convalescents.

² Cette « typologie » ou classification à l'intérieur d'une classe rend compte de l'idée de la précision et du souci de discernement caractéristique de l'approche de Sénèque des maladies de l'âme.

³ La distinction ici entre « maladie » proprement parler et les « affections » renvoie à la dualité de la morbidité et de la pathologie : les affections sont les émotions, les mouvements, les élans et les impulsions de l'âme qui sont irréfléchis et involontaires et se rapportent à la physiologie ; par contre les maladies se rattachent à l'esprit et à la volonté ; ici la volonté constitue un mécanisme psychique propre à l'esprit et n'a rien avoir avec l'idée de la responsabilité.

⁴ Cf. Le *De ira*.

passions ». La dualité¹ des affections et des maladies (morbidité et pathologie) sont reprises ici en rapport avec les catégories des poursuivants de la sagesse ; cette reprise permet de confirmer les conclusions que nous avons tirées ultérieurement et qu'on tient à rappeler : les affections ne sont autres que les élans, les mouvements et les impulsions de l'âme qui sont irréfléchies et involontaires et se rapportent, de ce fait à la physiologie ; alors que les maladies se rattachent à l'esprit et à la volonté qu'il ne faut pas interpréter en termes de responsabilité de l'individu ; la volonté renvoie plutôt à un mécanisme psychique propre à l'esprit. C'est que Sénèque inscrit la maladie de l'âme dans un passage de l'inconscience (le corps) où elle prend source à la conscience (la volonté de l'esprit) où elle se confirme : l'involontaire et le volontaire sont considérés ainsi comme les deux versants de la maladie mentale, analysés comme relevant d'un processus commun et unique. Il est question d'une correspondance entre la conscience et l'inconscience d'une part et le corps et l'âme de l'autre dans la mesure où Sénèque situe la maladie de l'âme par rapport aux deux données anthropologiques de l'homme. La reconnaissance de l'importance du corps qu'il hérite de Posidonius², et de l'inconscience dans la naissance et dans l'évolution de la maladie de l'âme rend particulière voire révolutionnaire la pensée de Sénèque par rapport à la tradition philosophique ; cette reconnaissance s'oppose diamétralement à l'idée de la responsabilité du fou dans sa folie que les successeurs ont attribuée à Sénèque. Dans la présente lettre, la philosophie, assimilée à une entreprise iatrique, constitue le champ épistémologique de la thérapeutique de l'âme où le mot, la pensée et la parole sont les actants en vertu de leur référence et leur pouvoir sur la réalité. Le rôle de la conversation et incontestablement indispensable dans le remède des maux de l'âme, ce que Sénèque révèle dans une lettre précédente où il insiste sur l'importance de la présence effective afin de « raisonner directement avec les faits » et la visualisation du patient pour pouvoir prescrire le bon remède dans d'identification avec la consultation médicale. Afin de pallier à l'entretien direct avec Lucilius, Sénèque opte pour un mode d'échange épistolaire qui permet de suivre son patient à distance ; il imite alors dans l'écriture des lettres le style « libre » et « familier » de la conversation. Le philosophe romain montre, dans une lettre précédente, que ce type de conversation est inhérent à la philosophie dont la vocation est thérapeutique. Comment définir

¹ Les affections sont les mouvements soudains et injustifiables dont la répétition donne lieu à la maladie de l'âme ; celle-ci se définit comme un mal permanent et invétéré. Cette dualité inhérente au processus de la maladie de l'âme rend compte d'un accord et d'une similitude avec le processus de la maladie physique : « de même qu'un catarrhe simple et accidentel produit la toux ; continue et chronique la phtisie. ». Ce sont les principes de l'accidentel et de la chronicité (affection, maladie de l'âme) propre au déroulement de la maladie ou qui permettent la caractérisation morbide et pathologique.

² L'œuvre de Posidonius étant perdue, le mérite revient à Sénèque de perpétuer et de renouveler sa pensée.

alors la parole et la conversation « thérapeutique » ? et quels sont ses fondements ? Est-ce légitime de penser que la conversation mise en place et réfléchi dans ce cadre annonce la psychothérapie moderne ? Par ailleurs, il est question également d'une interférence entre le domaine éthique et psychologique indispensable à la thérapeutique de l'âme et qui se laisse percevoir dans la dialectique du rapport entre la connaissance et l'expérience. Cette interférence repose sur une conjoncture avec le domaine médical, partant de l'assimilation du remède l'âme à la thérapeutique iatrique. Nous avons précisé auparavant que l'interférence entre les différents domaines éthique, philosophique et médical portent aussi bien sur la théorie de la maladie de l'âme et sa compréhension que sur sa thérapeutique, compte tenu de la complexité de la nature de la maladie mentale. Nous sommes en mesure de nous interroger sur le statut des différentes disciplines sur le plan épistémologique et sur les modes de leurs structurations. En définitive, Sénèque reprend ici l'analogie entre la maladie physique et la maladie psychique qu'il assimile cette fois-ci à la phtisie ; il s'agit d'une conformité de la maladie de l'âme aux lois et aux mécanismes de la maladie. La reconnaissance de la morbidité et de la pathologisation de la souffrance de l'âme renvoie d'emblée à une réflexion « révolutionnaire », relativement au contexte dans lequel le philosophe s'inscrit, mais permet de rattacher la maladie de l'âme au domaine médical¹. La reconnaissance de la morbidité va de pair avec une autre reconnaissance, celle de sa spécificité par rapport à la médecine comme maladie du psychisme humain, ce qui implique plutôt qu'une prise en charge médicale, une intervention philosophique. Cependant, Sénèque puise dans la thérapeutique médicale et semble s'inspirer des différentes pratiques qu'il tente d'appliquer à la thérapeutique psychique. En tout état de causes, qu'elle soit spécifiquement relative à l'âme ou soumise aux lois de la pathologie, le problème concernant la thérapeutique de la maladie de l'âme persiste ; il se pose depuis l'époque de Sénèque et continue à exister jusqu'à l'avènement de la psychiatrie à la fin du XVIII^e : comment agir sur un principe morbide par les secours moraux ? Même les médecins psychiatres se trouvent confrontés à ce problème ; ils expérimentent alors les moyens moraux qu'ils intègrent à leur approche médicale.

¹ Cela fait écho à la reconnaissance de la spécificité de la maladie de l'âme par Pinel ; celui-ci traduit le constat de spécificité par la création d'une discipline médicale propre « psychiatrie ; Sénèque à rebours, traduit sa spécificité par son rattachement à la philosophie plutôt qu'à la médecine. Il reconnaît sa morbidité, mais au niveau thérapeutique il conçoit « une intervention » philosophique assimilée à la médecine et non pas médicale.

- **Lettre 76**

Sénèque revient sur la définition de la vertu comme raison parfaite conforme à la nature ; et l'unique bien (« l'honnête) qui s'appuie sur les vertus et se considère comme « la puissance à laquelle l'âme doit devenir meilleure. ». Il reprend l'opposition entre la vertu et les passions : les premières sont la source de la régularité, la mesure, la constance et l'énergie ; elles représentent l'unique bien, à savoir ce qui se trouve à l'intérieur de l'homme ; alors que les passions, par leur caractère irraisonné et soudain, engendrent le péril. Les passions se rattachent donc à ce que Sénèque appelle « la valeur d'opinion » (la *fama*), c'est-à-dire tout ce qui n'est pas vérifiable ni assuré. En guise de thérapeutique, Sénèque pense qu'il est indispensable « de se représenter le mal pour amortir le choc » : c'est le principe de prévoyance pratiqué par le sage qui « se tient prêt aux accidents de l'humaine condition. » (33-34). En effet, « le sage se rend familier le mal à venir, en y pensant longuement, il se rend léger le mal à venir. » ; à contrario, le déraisonnable est généralement inconscient du mal ; il pratique une forme détournée et dévoyée de la prévoyance qui est la projection dans l'avenir et l'anticipation du malheur dans la mesure où il rapproche la survenue du mal au lieu de l'éloigner. La prévoyance est à la fois un indicateur de la bonne santé de l'âme (la sagesse), et est recommandée par le philosophe dans le cadre du travail de la prévention et du renforcement de l'âme. Dans cette perspective la déraison se définit plutôt comme l'ignorance, la méconnaissance et l'inconscience du mal ; contrairement à la sagesse qui représente un état d'alerte et de vigilance mais qui se caractérise par le sentiment de sérénité et sécurité de l'âme. En définitive, la raison et la vertu contenues dans le souverain bien renvoient à une puissance qui rend l'âme meilleure ; elles permettent à l'âme de bien se porter et de préserver sa santé ; c'est que le lexique « moral » se convertit à la médicalisation caractéristique de l'approche sénèqueenne des maladies de l'âme.

- **Lettre 78**

Sénèque revient sur la similitude des principes et des mécanismes des maladies physique et psychique : il illustre en ces termes le passage de l'affection à la pathologie « les petits accès de fièvre, conséquence de long rhume devenus chroniques. ». La douleur physique de même que la douleur morale résultent des croyances et des préjugés : « chacun est misérable dans la mesure où il croit l'être. » ; « nous conformons au préjugé notre façon de souffrir. » (13). L'idée de la croyance constitue l'origine à la douleur morale et le point de

départ de tout un processus vicié, ce que Sénèque le démontre tout au long des *Lettres à Lucilius*. Par ailleurs, le philosophe montre que la douleur morale s'ajoute à la douleur physique pour l'exacerber ; elle est perceptible surtout à travers le sentiment de la crainte de la mort et l'interruption des plaisirs ; il convient de contrecarrer cette idée délirante par la vérité-loi de la nature : « tu mourras parce que tu vis, non pas parce que tu es malade. ». La maladie physique peut donc disposer à la maladie physique sous condition d'un contact très familier avec le corps et d'une « impossibilité de se retrancher dans le monde de l'âme. ». De même que l'âme est susceptible d'alourdir l'affliction physique, les recours moraux sont en mesure de guérir le physique, à savoir le réconfort et la consolation : à partir de son expérience personnelle avec la maladie, précisément la phtisie, Sénèque raconte comment il a réussi à recouvrer sa santé physique grâce à la présence des amis qui « (lui) a inspiré la volonté de (s') aider (soi-même) et d'endurer la souffrance. ». Il s'agit là d'une double guérison physique et mentale, mais qui s'est établi à partir du travail sur l'âme : « je porte au compte de la philosophie mon rétablissement. ». Sénèque souligne l'interdépendance entre la santé du corps et celle de l'âme : la maladie physique met en jeu la santé de l'âme et vice versa ; Pour revenir au réconfort, celui-ci consiste dans le fait de « distraire son esprit vers d'autres pensées et perdre de vue ses faiblesses. ». Le philosophe ne manque pas d'établir une analogie entre la prescription du médecin contre le catarrhe et celle du philosophe, mais considère que l'entreprise du philosophe est bien supérieure, car elle porte sur « la vie entière ». L'analogie englobe également la maladie de l'âme et celle du corps : le sentiment de la crainte de l'avenir et « le rappel des disgrâces anciennes sont communes » aux deux cas. En définitive, il s'agit dans la présente lettre d'une réflexion commune où le philosophe associe la santé de l'âme et du corps d'une part, et la maladie psychique et physique d'autre part. En effet, le remède psychique celui du réconfort et de la consolation s'applique autant pour les maladies du corps que pour celles de l'âme ; pour la maladie physique, elle se trouve exacerbée par la douleur morale, en particulier la crainte de la mort propre au trouble psychique ; ce qui permet de rapprocher les deux types de maladies comme si il était question d'une seule et même maladie. Dans cette perspective, il soumet la maladie psychique au principe de nécessité et de conformité à la nature¹, et réfléchit plutôt sur la santé intégrale physique et psychique qui est tributaire du renforcement de l'âme, à savoir le mépris de la mort ; c'est que l'âme est capable de transcender la douleur physique.

¹ La conformité ou non à la nature définit la morbidité de la maladie de l'âme.

- **Lettre 80**

Sénèque établit un parallélisme et une analogie entre l'exercice du corps et l'exercice de l'âme ; l'âme se doit se fortifier et de développer sa capacité de résistance et son énergie par l'entraînement au même titre du corps. Travailler sur son intérieur et le renforcer permet d'endurer les coups de la fortune ; de même que le corps s'exerce pour endurer les menaces éventuelles qui pourraient l'atteindre. Cependant, Sénèque précise la différence qui existe entre le corps et l'âme ; celle-ci n'est pas asservie comme le corps aux besoins biologiques de survie (la nourriture, le sommeil, etc.) ; l'âme est soumise certes à la condition humaine précaire et mortelle, mais il est dans son pouvoir de transcender sa condition et de s'affranchir de la crainte de la mort, partant du constat que ni la mort ni la pauvreté ne constituent des maux et des sources d'inquiétude. Dans la présente lettre, Sénèque met l'accent sur un autre aspect de la souffrance psychique, à savoir, l'épuisement moral qu'il rapproche de l'épuisement physique. L'âme tout comme le corps est munie d'une capacité de résistance et d'énergie qu'il convient de la préserver, de la protéger et surtout de la développer pour pouvoir faire face aux adversités. On est en mesure d'interroger la structuration du réseau sémantique chez Sénèque relatif à la maladie de l'âme. Il s'agit plutôt d'une souffrance de l'âme liée à son existence et au fait de vivre ou bien d'une pathologie de l'âme qui présente des symptômes bien définis et une épistémologie propre ? À ce stade de la réflexion, les deux aspects se trouvent déclinés et concourent à définir la pathologie mentale ; effectivement, la souffrance de l'âme liée à sa nature et à son essence relève de la maladie mentale et permet de l'inscrire dans le paradigme existentiel. Sénèque rend compte de ce paradigme et l'exploite dans une tentative de rendre compte des différents aspects de la maladie et se souligner sa particularité par rapport à la maladie physique. Outre la pathologie de l'âme proprement parler, Sénèque traite de l'épuisement moral, de la souffrance psychique et de la douleur, liées aux adversités et aux événements de la vie telle la perte d'un proche, ce qui permet d'élargir le domaine de l'affection de l'âme ; celui-ci ne se limite pas à l'état de la maladie mentale proprement parler, mais englobe plutôt les différents états de troubles relatifs au quotidien et à la vie de manière générale. Sénèque traite avec rigueur des états circonstanciels au même titre que la maladie proprement parler ; il les inscrit dans le cadre de la morbidité susceptible d'une évolution pathologique. Si Sénèque se préoccupe de ces états, c'est parce qu'il les considère comme une sorte de propédeutique à la maladie de l'âme ; effectivement, il les inscrit dans l'économie de la pathologie mentale en tant que signes morbides susceptibles d'une évolution pathologique. Ainsi, intégrer la douleur et la

souffrance psychique à la maladie psychique revient à inscrire celle-ci dans une perspective large, à savoir celle de l'existence humaine et de la vie. En définitive, la particularité de la réflexion sénèqueuse ressortit au fait de mettre sous examen la douleur et pathologies bien définies, mais la place dans une dynamique qui prend en compte l'énergie de l'âme et sa capacité de résistance vis-à-vis des aléas de la vie. On se trouve en présence alternance entre l'aspect purement symptomatique et clinique de la pathologie de l'âme, et d'un autre aspect insaisissable, celui qui consiste dans la douleur, la souffrance et l'énergie psychique. Comment s'articulent les deux aspects ?

- **Lettre 82**

Sénèque explicite l'essentiel de la thérapeutique philosophique de l'âme qui consiste à la fois dans la protection (la philosophie est « l'inexpugnable rempart ») et le détachement de la « fortune » et de « l'opinion de la fortune » : pour le faire, il faut bien nous connaître, connaître la nature, ce qu'il convient de rechercher et ce qu'il convient d'éviter grâce à la raison qui seule permet le discernement : « que le philosophe sache où il doit aller, d'où il est issu. ». C'est un travail de « refoulement » dans son double aspect théorique et pratique, à savoir la connaissance des préceptes et leur « implantation » en soi (mise à l'épreuve). Afin de mettre à l'épreuve les préceptes, il faut la fermeté qui n'est accessible que par « une préparation assidue » de l'âme. Dans ce contexte Sénèque critique l'absence de valeur thérapeutique de certains sophismes et des syllogismes qui sont dépourvues d'efficacité pratique ; il prend en exemple le syllogisme de Zénon sur le mépris de la mort : « comment enseignes-tu qu'elle (la mort) n'est pas un mal ? Quelle assistance offres-tu à l'humaine faiblesse ? ». Sénèque assigne à la pensée et à la parole un rôle d'assistance psychologique, partant il critique l'aspect purement spéculatif et théorique que renferme la reformulation de certains préceptes philosophiques. Sur quels critères reposent les préceptes d'efficacité pratique selon Sénèque ? Le problème réside-il dans la reformulation ou dans les conditions d'énonciation, à savoir la conversation familière ou le discours public ? Comment le conseil peut assister la personne en besoin d'aide selon Sénèque ? Dès lors, l'enjeu thérapeutique du philosophe se trouve être l'émergence du pouvoir pratique des pensées, des mots ou des paroles en général au-delà des idées dans le sens d'« idéologie ».

- **Lettre 84**

Sénèque traite de la passion de l'ambition qu'il définit comme « une enflure vide et pleine de vent ». Cette passion repose particulièrement sur les richesses et la possession, conçues par Sénèque comme un « fardeau » et comme « une source d'inquiétude », car elles « énervent » et « amollissent » en même temps. En effet, Sénèque considère les richesses en tant que facteur morbide qui dispose à la maladie de l'âme, notamment l'ambition ; les effets qu'elles provoquent se manifestent dans la présence parallèle des états opposés d'« atonie » et de « spasme ». L'exemple de l'ambition révèle des symptômes qu'on peut trouver dans les autres passions tels la langueur et l'excitation (spasme et atonie), et rend compte d'une issue commune liée au processus de la passion, à savoir l'absence de limites (la surenchère). La typologie sénéquienne des maladies de l'âme reposent en grande partie sur la distinction d'états opposés qui se rapportent à une seule maladie par alternance : le cas le plus fréquent celui de la dualité de la langueur et de l'excitation que Sénèque attribue dans le *De tranquillitate animi* à la mélancolie. Comment Sénèque conceptualise ces états qu'il isole, distingue et décrit avec minutie et exactitude clinique ? En rapport avec la thérapeutique, Sénèque oppose à la possession source d'inquiétude (celle qui dispose à la maladie), la « possession paisible et magnifique » régie par la raison qui invite « renoncer aux vanités ». Quant à la thérapeutique proprement-parler, Sénèque la conçoit dans l'unité assurée par la raison, et pour illustrer ce principe il fait appel à l'image du chœur, qui malgré les différentes voix qui le composent, reste unique et harmonieux. De même pour les moyens thérapeutiques de l'âme, les différents préceptes et conseils se doivent d'aboutir « à une même fin » : « Que l'âme ait une bonne provision de connaissance, préceptes, exemples empruntés à maintes époques, mais conspirent toutes à une même fin. ». En définitive, le principe d'unicité se rapporte aussi bien à la thérapeutique qu'à la théorie des maladies mentales : pour l'aspect thérapeutique, l'unicité repose sur l'égalité et l'équivalence entre les vertus et les biens à travers la raison et la conformité à la nature ; en ce qui concerne la maladie de l'âme, il est plutôt question d'un processus et d'un mécanisme commun qui s'applique aux différents types de maladies. Le principe d'unicité qu'on constate dans ce cadre précis fait-il écho au monisme de Sénèque ? Quelle est la base commune et le principe unique sur lequel repose le processus pathologique ? En d'autres termes, comment se manifeste l'unicité au niveau du mécanisme psychique ?

- **Lettre 85**

Sénèque revient sur la distinction¹ entre les simples affections de l'âme (crainte, désir, peur) et les passions-maladies de l'âme : il réaffirme sa reconnaissance de la morbidité des affections, et se positionne ainsi à contrario des thèses philosophiques, notamment péripatéticienne, qui postulent que le désir, la crainte et la peur ne sont que des sentiments humains susceptibles de modération et de diminution. Le Cordouan pense que les affections s'inscrivent d'emblée dans le début du processus pathologique de la passion, et qu'il convient d'intervenir au tout début de la passion et l'extirper, car une fois invétérée, la passion ne peut pas se maîtriser ; il est dans sa nature de s'accroître et de gagner en extension. Il critique alors ce qu'il appelle « la théorie du moyen degré du mal », selon laquelle les affections sont admissibles et sujettes à la modération ; or, pour Sénèque, la modération s'applique aux vertus et non pas aux vices, car elles sont dans notre pouvoir alors que les vices sont liés à des causes extérieures ; or on ne peut pas maîtriser ce qui se situe en dehors de nous. Par ailleurs, Sénèque montre que la distinction entre « les vrais maux » et les « maux d'opinion », ceux de la fortune est nécessaire pour accéder au bonheur, à savoir la santé de l'âme. Selon le philosophe, le bonheur repose sur « un juste discernement de ce qui est mal effectif et de ce qui ne l'est pas » : « extrêmement attentif à sa propre conservation, il accepte avec une patience extrême ces accidents qui ne sont que des semblants des maux ». Le vrai mal consiste « à céder aux accidents que l'homme appelle des maux », et de ce fait l'entreprise du sage ou bien son « industrie » selon le propos de Sénèque consiste « apprivoiser les maux » par le discernement juste entre le mal effectif et celui d'opinion ainsi que par le principe de prévoyance. Dans cette perspective, l'origine des maladies de l'âme se trouve être un défaut de discernement et d'évaluation des accidents de la vie, outre les défauts de jugements et de croyance qui relèvent tous de la fonction intellectuelle de l'homme. De même pour le bonheur, celui-ci étant tributaire du jugement et de l'opinion, se trouve lié à l'aspect intellectuel. Par ailleurs, Sénèque nous livre une conception de la santé de l'âme intégrale ; la santé qu'il conçoit n'est pas par degrés, elle est entière : « un faible degré de la maladie n'est pas la santé. ». On constate que dans l'ensemble de l'œuvre de Sénèque (*De ira*, *De tranquillitate animi* et *Les Lettres à Lucilius*) le lexique à connotation morale tel que « vice », « vertu », « bonheur », « passion », « sagesse » rentre stricto sensu dans le cadre d'une onomastique médicale qui renvoie aux thématiques de maladie, thérapeutique et santé de

¹ Cette distinction entre affection et passion- maladie de l'âme rend compte d'une vision qu'on peut qualifier de schématique chez Sénèque.

l'âme avec leurs différentes phases et degrés. Entre autres, il s'agit de la vocation thérapeutique de la philosophie, thématique prédominante dans les lettres, à cet égard, Sénèque souligne l'importance de développer une rhétorique qui se manifeste par la netteté, la clarté et l'énergie des propos, sans suivre l'exemple des syllogismes¹ et des dialectiques inutiles.

- **Lettre 87**

La dualité du bien et du mal, celle du nécessaire et du superflu (en rapport avec les richesses du monde extérieur) s'intègrent dans une réflexion psychologique sur la maladie de l'âme et sur sa santé. En effet, le nécessaire renvoie à « l'opinion universelle », celle qui est conforme à la nature et à la raison ; il relève davantage de la vertu qui « tire sa valeur d'elle-même et établit sa place au-dessus de semblables contingences. » ; les contingences se rapportent plutôt au superflu qui représente « l'opinion de ceux qui passent » : c'est la richesse que l'on croit nécessaire, alors que son manque prouve le contraire. Or, la richesse « vaine » se trouve associée aux troubles de toutes sortes, à savoir la crainte, l'inquiétude et l'agitation ; tandis que le nécessaire permet de caractériser une âme bien portante, le critère étant l'autosuffisance. De là, cette dualité évoquée renvoie à son tour aux notions du bien et du mal : celles-ci qualifient la maladie psychique et sa santé et rentrent dans l'onomastique² sénéquienne des maladies de l'âme : « toute chose dont la poursuite nous attire une foule de maux n'est pas un bien. La poursuite des richesses nous attire une foule de maux ; la richesse n'est pas un bien. ». Le sens éthique se greffe sur le sens psychologique : le bien et le mal sont autant des synonymes de paix et de troubles psychiques que de mœurs corrompue : dans le passage suivant, on relève l'interférence des deux aspects : « jamais l'âme n'est plus grande qu'à l'heure où, dégagé du monde extérieur, elle a conquis la paix en bannissant la crainte ; la richesse en ne convoitant rien. ». Les notions philosophiques de « nécessité » et de « superflu », de bien et de mal se rapportent chez Sénèque au domaine des maladies mentales : elles renvoient à des facteurs qui prédisposent à la maladie mentale (le superflu) ou à des conditions de santé mentale (la nécessité) ; elle permettent entre autres de mettre l'accent sur l'aspect pratique de la santé de l'âme chez Sénèque accessible par l'adoption d'un mode de vie axé sur la suffisance et l'éloignement par rapport aux signes de superflu, et

¹ Cf. le syllogisme stoïcien où il existe une association entre la tristesse et la crainte (24) : « qui est courageux est sans crainte, qui est sans crainte est sans tristesse, et qui est sans tristesse possède le bonheur. »

² L'onomastique sénéquienne des maladies de l'âme est élaborée autour des « emprunts » au lexique éthique, philosophique et médical.

dans ce contexte précis, la conduite adoptée, à savoir l'éthique résultant d'une adhésion intellectuelle, joue un rôle de régulateur. L'entraînement de Sénèque à la pauvreté dont il est question dans la présente lettre prend tout son sens ; la pauvreté renvoie à un mode de vie « sain » dégagé du « superflu », et qui permet à l'âme de se convertir à la santé de l'âme. Effectivement, la santé de l'âme est conçue par Sénèque comme une forme de conversion, car elle repose sur le changement de perspective et d'orientation par l'esprit où la volonté joue un rôle de premier ordre, partant, la thérapeutique est conçue comme une forme d'apprentissage et de réformation. Dès lors, il convient de conformer la fausse opinion, à l'origine du processus pathologique, à la vraie opinion du monde par le biais du discours philosophique¹ qui comporte les « vérités » ; c'est « la thérapeutique par le discours » où la rhétorique et l'attitude du philosophe se sont mis à l'épreuve. Quelle sont les parties et les étapes de la thérapeutique par le discours ? D'emblée se structure en deux temps autour de la prescription des préceptes et de leur intériorisation par la personne assistée. Par ailleurs, on remarque un revirement de la situation au fil des lettres : au début (tome I, II), l'assistance psychologique est plus intense et prédominante ; alors que dans les dernières lettres (tome III, IV) elle passe au dernier plan au profit d'un dévoilement et d'une mise en avant de l'intériorité de Sénèque ; on apprend qu'il partage la préoccupation de Lucilius, à savoir le recouvrement de la santé de l'âme. Parallèlement, les échanges portent davantage et particulièrement sur les débats d'écoles philosophiques où le positionnement de Sénèque et ses filiations se précisent : il affirme son adhésion au stoïcisme et sa grande influence par l'épicurisme, l'accent étant mis sur l'éclectisme de Sénèque. Dans les dernières lettres, Sénèque révèle les sources de ses idées, et fait preuve d'une réflexivité sur sa propre approche des maladies mentales, en d'autres termes une mise en abyme : il est plutôt question de la légitimité de la philosophie à traiter des problèmes du psychisme humain, d'une mise en place de l'onomastique propre au trouble et à la paix de l'âme.

- **Lettre 88**

La lettre 88 s'articule autour de la question de la connaissance propre au discours philosophique. La philosophie forme l'esprit à partir de la vraie connaissance du monde ; elle enseigne la sagesse et la vertu. Sénèque définit donc le champ épistémologique de la philosophie selon le savoir et la sagesse : le discernement entre le bien et le mal, c'est-à-dire

¹ Sénèque précise les caractéristiques du discours philosophique à vocation thérapeutique, à savoir la clarté et la simplicité.

entre raison et déraison (vertu/vice) fait partie de ce champ de référence. La philosophie intègre à son domaine de réflexion les problèmes liés au psychisme humain ; elle conçoit la connaissance comme un mode de guérison aux troubles psychiques par l'efficacité pratique que renferment ses préceptes et ses axiomes. L'aspect éthique renvoie dans ce contexte précis, à une extension du savoir, dans la mesure où il constitue son prolongement et sa mise en application ; on parle d'une connaissance pratique ou performative. Dans quelle mesure Sénèque se sert du domaine éthique et l'instrumentalise ? Quelle valeur acquiert l'aspect éthique dans la réflexion « psychologique » de Sénèque ?

- **Lettre 89**

Il est question du rapport entre la philosophie et la sagesse : la première correspond à un cheminement¹ et à un moyen d'accomplissement de la sagesse conçue comme la forme complète² de la santé de l'âme (« l'une chemin, l'autre but » ; « la philosophie est l'amour et la poursuite³ de cette perfection ; la sagesse est le souverain bien de notre âme pensante. »). Le philosophe met au clair les différentes parties constitutives de la philosophie, à savoir la morale, la logique et la philosophie naturelle. La réflexion sur les maladies de l'âme se situe dans l'intersection de la philosophie logique et la philosophie morale qui renvoient aux critères de la santé mentale : la raison et la volonté. En effet, Sénèque réfléchit sur les maladies mentales en rapport avec la raison et la volonté et aussi en tenant compte de l'articulation entre ces deux données humaines voire anthropologiques. Le rôle de la philosophie logique est « de distinguer les équivoques et déceler le faux sous l'apparence du vrai » ; en d'autres termes, « empêcher le faux de se glisser au vrai » ; c'est le but de la philosophie de manière général et de la thérapeutique de l'âme⁴. Pour la philosophie morale, « la valeur des choses », « l'élan de l'âme » et « les lois de l'action » se trouvent être les aspects définitoires de cette branche de la philosophie ; l'interdépendance et l'harmonie entre

¹ Sénèque conçoit la thérapeutique de l'âme dans un cheminement et dans un processus au même titre que la pathologie mentale (le processus pathologique) ; en l'occurrence, la philosophie est le domaine de réflexion et de pratique de la thérapeutique de l'âme.

² La sagesse renvoie à un niveau supérieur et complet de la santé mentale ; effectivement, la santé mentale chez Sénèque est conçue dans le cadre d'un nivellement et d'une hiérarchie dans la mesure où on distingue en plus du stade pathologique, le stade pré-pathologique placé sous le signe de la contingence, le stade de la convalescence et celui de l'accomplissement de la santé mentale définitive, à savoir la sagesse. Le stade pathologique se place dans l'économie de la santé de l'âme, conçue comme un état naturel et « normal », et se définit comme un dysfonctionnement de celle-ci.

³ La santé mentale relève d'une dynamique et d'une pratique régulière voire quotidienne indispensable à tout humain en tenant compte du stade propre à chacun.

⁴ La connaissance et l'ignorance sont des critères ou des aspects qui permettent de distinguer entre la maladie et la santé de l'âme ; c'est en ceci que la thérapeutique de l'âme se trouve confiée aux philosophes.

ces 3 aspects renvoient à l'équilibre psychique, social et humain ; raison pour laquelle Sénèque insiste sur leur unicité : « la vie s'harmonie¹ dès lors que l'acte ne trahit pas l'élan et que l'élan se règle en toute occurrence sur le mérite de l'objet moins vif ou plus ardent. ». L'équilibre psychique n'est possible que par une correspondance avec les aspects social et humain ; on retrouve ici l'articulation entre le domaine éthique et psychique qui règle la thérapeutique de l'âme, sans quoi l'âme ne retrouve pas la paix à laquelle elle aspire. Les parties de la philosophie sont conçues comme des « remèdes » de l'âme contre les passions de l'âme ; on retient l'importance de la philosophie morale par rapport aux deux autres parties logique et naturelle qui sont asservies à cette dernière. La philosophie logique participe de la thérapeutique psychique grâce à la dialectique (le fond des idées) et la rhétorique (la forme des idées) ; on est en mesure de s'interroger sur le rôle du discours philosophique dans la thérapeutique de l'âme. La présente lettre affirme l'exclusivité de la philosophie dans sa qualité de champ disciplinaire et épistémologique des maladies et de la santé de l'âme, ce qui renoue avec le constat de la tradition médico-philosophique de l'Antiquité. En définitive, la question psychologique chez Sénèque se trouve appréhendée selon différents registres et logiques, existentiel, social, éthique ou encore cosmique, ce qui permet de le différencier d'un traitement scientifique propre à la nouvelle discipline médicale, à savoir la psychiatrie ; d'autres données sont mises en œuvre et impliquées comme la temporalité, les occasions et les accidents de la vie, la conduite, le rapport au monde et à la société, etc. Par ailleurs, on constate que la pratique de la philosophie et les objectifs qu'elle renferme (dégager le faux sous l'apparence du vrai et réhabiliter le bon sens et le sens commun) se conforme aux enjeux de la réflexion sénèqueenne sur la folie : la mise au clair du convenable et l'inconvenable, le nuisible et l'utile ou encore le raisonnable et le déraisonnable est propre à l'entreprise du philosophe, et se trouve liée en même temps à la conception de la folie en tant qu'ignorance et absence de bon² sens.

¹ Il est nécessaire de rappeler que la préoccupation de Sénèque pour la psychologie humaine relève d'une autre préoccupation plus poignante, celle de la vie heureuse et harmonieuse conformément aux lois de la nature.

² Cette association entre les objectifs de la philosophie d'une part et la conception de la folie de l'autre renforce l'idée d'une épistémologie « philosophique » des maladies mentales.

- **Lettre 90**

La lettre 90 prolonge l'idée¹ des objets de la philosophie et particulièrement de la sagesse exprimée dans la lettre précédente. L'objet ultime de la philosophie se révèle l'accès au bonheur ; elle montre par quels moyens l'accès au bonheur serait possible ; la sagesse constitue donc l'effet et le résultat de ce cheminement : « la possession du bonheur et sa fin véritable ; elle nous y conduit, elle nous ouvre les voies, indiquant ce qui est mal, ce qui ne l'est qu'en apparence, elle chasse de nos pensées l'illusion mensongère. » (27,28). Le bonheur² comme la tristesse relèvent de l'opinion et de la croyance, il dépend également de l'état de l'âme et de l'esprit ; pour y parvenir, il faut éliminer les fausses croyances et « les préjugés » qui déforment l'esprit. Dans cette perspective, la santé de l'âme s'acquiert par la connaissance et le rétablissement de la vérité ; alors que la maladie de l'âme se nourrit d'une ignorance du monde et des choses ; ainsi connaître la réalité des choses et du monde atteste d'un état de santé psychique élevé propre aux sages. Écarter les fausses opinions³ et mesurer la juste valeur des choses sont donc les caractéristiques de l'état de sagesse. Outre la corrélation entre la vie morale et l'état psychologique chez Sénèque, on constate que le principe de la vie morale s'aligne sur l'ordre universel (les lois de la nature et la vérité du monde). La santé de l'âme chez Sénèque passe par l'instruction et l'éducation de l'âme ; de même pour la vie morale ; la vertu étant l'attribut de l'âme saine et bien portante, s'acquiert par le travail, l'effort et l'exercice ; tel est le sens profond de la santé psychique considérée comme un continuum et comme un état qu'il convient de renforcer et de le parfaire davantage : « la vertu n'est conférée qu'à l'âme éduquée⁴ et instruite que de perpétuels exercices ont conduite au sommet de la perfection. Nous naissons pour cette perfection, mais sans elle. » (46).

¹ La présente lettre affirme l'intérêt accordée par Sénèque au rétablissement de la santé de l'âme conçue comme une qualité humaine ; la pathologie mentale n'est évoqué qu'en rapport avec la réflexion sur les modalités susceptibles de rendre possible la paix de l'âme.

² Le bonheur renvoie à la santé de l'âme définitive, et la tristesse ou les passions en général relèvent plutôt des maladies de l'âme.

³ La vérité qu'il convient de substituer et d'enraciner pour accéder au bonheur consiste dans la croyance que la puissance et le besoin résident en soi ; mais faut-il un long travail d'« intériorisation ».

⁴ La pédagogie se trouve instrumentalisée comme moyen de thérapie parallèlement au discours philosophique et à la rhétorique.

- **Lettre 91**

Sénèque traite dans la lettre 91 la dualité de « l'accident¹ » et de l'opinion : l'accident se définit par le hasard, l'arbitraire, l'inattendu et l'étrange ; il est propre à la condition humaine. Le philosophe s'intéresse à l'effet psychologique de l'accident ; il trouve qu'il est naturel de s'émouvoir et d'éprouver une sorte de surprise mêlée au chagrin. Quand « l'opinion » s'ajoute à l'accident, et qu'elle lui accorde des proportions exagérées, l'esprit humain perd le bon sens et s'engage dans un processus vicié caractérisé par la fausseté du jugement : « quoiqu'il advienne, sachons que le mal n'est pas si grand que le bruit qu'en fait l'opinion. » (9). Au niveau thérapeutique, Sénèque prescrit « la prévoyance », c'est-à-dire l'anticipation et la préparation de l'âme à recevoir et à encaisser les accidents de la vie. L'anticipation repose sur la connaissance des lois de la nature et de l'univers qui à son tour amène nécessairement la soumission volontaire et réfléchie. Il s'agit, somme toute, d'éviter la surprise et « d'amortir le choc » grâce à une connaissance au préalable. « Se représenter » par l'esprit et méditer « d'avance » les différents accidents de la vie avant même leur survenue s'inscrit à la fois dans une optique de prévention des maladies mentales et de fortification de l'âme, autrement-dit renforcer la capacité d résistance et de réception de l'âme. C'est un travail intellectuel qu'est la représentation car la folie² dans la conception sénéquienne relève de l'ignorance, de la fausseté et des préjugés qui s'accumulent et s'enchaînent ; alors que la santé de l'âme se rapporte à la conscience, la connaissance vraie et la juste évaluation des choses. Effectivement, les plaintes et l'indignation ne sont pas justifiées puisque la contingence régit l'univers et que les accidents ne sont en soi ni un mal ni un bien. Leur caractérisation est liée plutôt à la représentation de l'esprit ; considérer les accidents comme un mal est une tournure viciée de l'esprit selon la logique sénéquienne

¹ L'accident et l'opinion sont des mots clés. Ces deux éléments constitutifs de la réflexion psychologique de Sénèque relèvent de l'étiologie des maladies mentales.

² La folie correspond à « la déraison » dans le lexique sénéquien.

Troisième partie

Prolongements contemporains des idées antiques sur les pathologies mentales

1. Le cas emblématique d'Alexis Carrel

Concernant les prolongements à l'époque contemporaine de la réflexion des philosophes antiques et de Sénèque en particulier sur les maladies de l'âme (leur genèse, leur nature, leurs manifestations) ainsi que sur l'approche thérapeutique qu'elles impliquent et qu'elles induisent, la présente enquête s'intéressera d'abord au cas emblématique d'Alexis Carrel¹, médecin philosophe de la première moitié du XX^e siècle et auteur notamment d'un best-seller : *L'Homme, cet inconnu*.

À partir de 1930 surtout Alexis Carrel s'était engagé dans des réflexions philosophiques dont la principale expression publique fut un livre à grand succès, *L'Homme, cet inconnu* (1935), exposé critique des erreurs de la société et des dangers qui la menacent, plaidoyer en faveur des solutions héroïques qui permettraient à l'humanité de survivre. Poursuivant ses analyses dans des pages publiées par Anne Carrel, après sa mort, sous le titre *Réflexions sur la conduite de la vie* (1950), Carrel considère la vie comme étant soumise à une triple loi : la « loi de conservation de la vie » (survie organique), la « loi de la propagation de la race » (reproduction génétique) et la « loi de l'ascension de l'esprit » (montée du psychisme par l'évolution). Il souligne que, depuis la Renaissance, la science a progressé plus dans la connaissance de la matière inanimée que dans celle des êtres vivants, laquelle cependant, beaucoup plus que l'étude d'un monde mort, devrait donner à l'humanité

¹ Chirurgien, sociologue et biologiste, qui a reçu en 1912 le prix Nobel de physiologie et de chirurgie physiologique pour la mise au point d'une méthode de suture des vaisseaux sanguins et qui jeta les premières bases des études ultérieures sur la transplantation des vaisseaux sanguins et des organes. Carrel fut reçu docteur en médecine (1900) à l'Université de Lyon, où il commença ses recherches et resta comme prosecteur pendant deux ans. Il séjourna ensuite aux États-Unis, où il travailla d'abord à l'Université de Chicago (1905) puis à l'Institut Rockefeller de recherche médicale à New York. Il fit des recherches sur la conservation des tissus à l'extérieur du corps et sur l'application de ce procédé à la chirurgie. Sa culture de tissu de cœur de poulet fut conservée vivante pendant plus de trente ans. Pendant la Première Guerre mondiale, Carrel revint en France où il participa à la mise au point de la méthode Carrel-Dakin de traitement des blessures par des irrigations d'antiseptique. Il fit aussi étudier par Pierre Lecomte du Noüy la vitesse de cicatrisation des blessures ; cela permit à ce dernier de présenter dans *Le Temps et la Vie*, la conception d'un temps biologique propre à la substance vivante. Après 1919, il continua son travail à l'Institut Rockefeller jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, au cours de laquelle il fut chargé de mission par le ministère français de la Santé publique (1939-1940). En 1938, il avait publié, en collaboration avec C.A. Lindbergh, un ouvrage intitulé *La culture des organes*.

les moyens et les normes de sa propre ascension. Ce Français, qui avait vécu longtemps hors de son pays, se vit confier en 1941 par le maréchal Pétain la création et la direction à Paris de la Fondation française pour l'étude des problèmes humains, au sein de laquelle il propagea ses idées sur l'eugénisme, la natalité, la biotypologie, le développement des différences individuelles (cet organisme fut remplacé à la Libération par l'Institut national des études démographiques ou INED). Carrel voulait ainsi prolonger la science de l'homme par une « anthropotechnie », qui eût fait « pour l'homme ce que la technologie a fait pour les avions ». Passionné et intransigeant dans l'expression de ses convictions, il sombra dans ce combat où des idées fort toniques sur l'avenir du vivant et de l'humanité se trouvèrent compromises par la signification politique que le savant leur donna dans le contexte d'une France gouvernée de Vichy.

Et de fait, dès l'introduction de son livre dans lequel il se propose de considérer l'être humain comme la résultante d'observations et d'expériences vécues ou rapportées, A. Carrel indique qu'il a eu l'occasion d'examiner presque toutes les formes de l'activité humaine, et de fréquenter entre autres les « faibles d'esprit, les fous »¹. Tant il est vrai que l'attention prêtée a contrario au problème de la santé mentale des hommes constitue une préoccupation majeure d'Alexis Carrel dans son analyse critique du progrès matériel et des merveilles de la technologie : « Peut-être aimerions-nous mieux (...) l'équilibre moral et mental, et surtout la paix, que la possibilité de traverser l'océan en quelques heures, d'absorber des vitamines synthétiques ou de porter des vêtements faits à l'aide de produits artificiels remplaçant le coton, la laine et la soie². » Encore convenait-il de mettre ce diagnostic pessimiste sur l'importance du phénomène de l'aliénation mentale dans les sociétés humaines avancées en perspective avec le constat d'un déclin de la civilisation occidentale : « En somme, les événements de ces dernières années nous montrent de plus en plus le péril dans lequel se trouve toute la civilisation d'Occident. Beaucoup d'entre nous, cependant, ne comprennent pas encore la signification de la crise économique, de la diminution de la natalité, de la déchéance morale, nerveuse et mentale des individus³. »

Rien d'étonnant dès lors si le propos créateur du Dr. Carrel ressortit à une minoration des sciences de la matière inerte au profit de celle des êtres vivants en général et de l'individu humain en particulier – restée à l'état inchoatif. Car ce qui interpelle A. Carrel dans son

¹ *L'Homme, cet inconnu* (Préface du Professeur Robert Soupault), Plon, Paris 1935, p. 31.

² A. Carrel, *L'Homme, cet inconnu* (Préface de la dernière édition américaine), Plon, Paris 1997, p. 39.

³ A. Carrel, *op. laud.*, p. 45.

panorama de la société moderne et de ses progrès dans le domaine de la médecine, c'est la dégénérescence corrélative des esprits : « En même temps que les maladies telles que les diarrhées infantiles, la tuberculose, la diphtérie, la fièvre typhoïde, etc., sont éliminées et que la mortalité diminue, le nombre des maladies mentales augmente. Dans certains États, la quantité de fous internés dans les asiles dépasse celle de tous les autres malades hospitalisés. À côté de la folie, le déséquilibre nerveux accentue sa fréquence. Il est un des facteurs les plus actifs du malheur des individus, et de la destruction des familles. Peut-être cette détérioration mentale est-elle plus dangereuse pour la civilisation que les maladies infectieuses, dont la médecine et l'hygiène se sont exclusivement occupées¹. » En tout état de cause, cette faillite sociétale, cet échec civilisationnel sont imputables, d'après Alexis Carrel, à une conception totalement erronée de l'éducation et de la médecine : « L'éducation donnée dans les écoles et les universités, qui consiste surtout dans la culture de la mémoire, s'adresse-t-elle vraiment aux hommes modernes qui doivent être pourvus d'équilibre mental, de solidité nerveuse, de jugement, de courage moral, et de résistance à la fatigue ? Pourquoi les hygiénistes se comportent-ils comme si l'homme était un être exposé seulement aux maladies infectieuses tandis qu'il est menacé de façon aussi dangereuse par les maladies nerveuses et mentales, et par la faiblesse de l'esprit² ? »

D'où la nécessité, aux yeux d'A. Carrel, de combattre la déficience mentale et de promouvoir à cet effet une connaissance plus fine de l'être humain – sur la base d'une élimination des systèmes scientifiques, philosophiques et religieux³. Sont visées ici non seulement les doctrines modernes comme le vitalisme (théorie d'après laquelle il existe en tout individu un « principe vital » distinct de l'âme pensante aussi bien que de la matière) ou le mécanisme (théorie admettant qu'une classe ou que la totalité des phénomènes peut être ramenée à une combinaison de mouvements physiques), mais encore les opinions des philosophes antiques tant grecs que romains. De là une quasi-absence de toute allusion aux idées et aux croyances des maîtres à penser de l'Antiquité classique, des grands initiés, qui ont pourtant réfléchi sur les pathologies de l'esprit, leurs causes réelles ou supposées – en particulier celles imputables aux désordres du milieu social comme aux perturbations de la cellule familiale. Seule référence culturelle antique – ce passage de Marc Aurèle où l'empereur philosophe invite l'homme fragilisé psychologiquement par l'agitation de la foule

¹ A. Carrel, *op. laud.*, p. 66.

² A. Carrel, *op. laud.*, p. 72.

³ En prônant la suppression de ces grands systèmes d'explication de l'homme et de l'univers érigés en articles de foi, A. Carrel s'inscrit dans le sillage de Claude Bernard : cf. *op. laud.*, p. 81.

à pratiquer un isolement volontaire et salutaire : « Tu peux, à l'heure que tu veux, te retirer en toi-même. Nulle retraite n'est plus tranquille ni moins troublée pour l'homme que celle qu'il trouve en son âme¹. » D'où l'on voit que, dans son excursus sur l'origine des maladies mentales, Alexis Carrel privilégie une approche sociologique moderne et rejette corrélativement l'héritage intellectuel antique. Tout au plus mentionne-t-il, à travers son maître livre, trois développements incidents relatifs le premier au miracle grec qui favorisa au siècle de Périclès l'apparition de purs génies dans les domaines de la littérature, de la philosophie et des arts², le deuxième aux représentants de l'ancienne médecine hippocratique adeptes de la physiognomonie³ et le troisième à Platon attentif aux diverses formes de la nature humaine⁴.

Force est de constater qu'au terme de son analyse des raisons de la décadence spirituelle et morale de l'Occident – où il se pose notamment la question de savoir « pourquoi le nombre des faibles d'esprit et des fous est si grand⁵ » – Alexis Carrel incrimine l'apathie, l'inertie, qui se sont emparées des individus et les ont conduits à négliger voire à mépriser les ressources de leur vie intérieure, les richesses intellectuelles y afférentes : « Il y a lieu d'espérer que le spectacle de notre civilisation, à ce début de son déclin, nous obligera à nous demander si la cause du mal ne se trouve pas en nous-mêmes⁶. » Invitation à l'introspection, à l'observation d'une conscience individuelle par elle-même, dont il est permis de regretter qu'elle n'ait pas été mise en parallèle avec l'injonction de la sagesse delphique : « connais-toi toi-même ». Il est vrai qu'Alexis Carrel récusait par principe toute référence aux doctrines philosophico-religieuses de l'Antiquité comme de la Modernité.

¹ A. Carrel, *op. laud.*, p. 203.

² A. Carrel, *op. laud.*, p. 98 : « Mais il y a eu, dans le passé, certains événements qui révèlent l'existence chez l'homme de potentialités extraordinaires. Il serait important de connaître leur genèse. Quels sont, par exemple, les facteurs qui déterminèrent, à l'époque de Périclès, l'apparition simultanée de tant de génies ? »

³ A. Carrel, *op. laud.*, p. 111 : « Entre les hommes longs et étroits, et ceux qui sont larges et courts, il y a une grande différence de constitution. Le type long, asthénique ou athlétique, est prédisposé à la tuberculose et à la démence précoce. Le type large, à la folie circulaire, au diabète, au rhumatisme et à la goutte. Dans le diagnostic et le pronostic des maladies, les anciens médecins attribuaient, avec juste raison, une grande importance au tempérament, aux idiosyncrasies, aux diathèses. »

⁴ A. Carrel, *op. laud.*, p. 167 : « Les formes de l'activité humaine que considère Platon sont aussi spécifiques de notre nature que la faim, la soif, l'appétit sexuel, et la passion de la richesse. »

⁵ A. Carrel, *op. laud.*, p. 328.

⁶ *Id.*, *ibid.*

2. La réception de la théorie sénéquienne par le médecin naturiste Paul Carton

a. Propédeutique au système de réflexion cartonien

Ses œuvres, en l'occurrence *Le commentaire des vers d'or des pythagoriciens*¹, *La synthèse libératrice créatrice*² et *Le naturisme dans Sénèque*³ témoignent d'une grande indignation et d'un sentiment de révolte envers les dérives de l'époque moderne : l'industrialisation excessive, l'asservissement des humains au nom du progrès et de l'essor scientifique, la pollution et toutes les formes d'atteinte à l'humanité. Médecin de formation et de profession, il ne peut se soustraire au spectacle désolant de la déshumanisation ambiante qu'il expérimente dans sa pratique médicale. Dans un système qui favorise la dégradation humaine et sociale, la santé mentale et physique est vouée au délaissement et au désintérêt. L'orientation purement expérimentale et microbiologique portent la responsabilité d'un constat dramatique : l'incurabilité, la saturation des hôpitaux, l'intérêt croissant pour le machinisme au détriment de la vie humaine portent préjudice à un système qui confond les exploits scientifiques et technologiques avec la qualité de la vie des humains. Paul Carton en tant que personnalité phare dans l'histoire des idées médicales, n'est pas réductible à sa vocation médicale. Ce médecin porte en lui un projet humaniste qui repose principalement sur une réforme épistémologique dont les fondements sont à chercher auprès de la sagesse ancienne, en particulier Pythagore et les stoïciens. Les constats amers qui caractérisent ses écrits, la déraison systémique sur laquelle il insiste assimile cette haute figure du mouvement naturiste médical à un militant et à un contestataire. En effet, on décèle, en particulier dans les trois traités cités précédemment un refus criant de la médecine officielle et l'adhésion à une médecine nommée « alternative », à savoir le naturisme. En plus de ce refus, on remarque la coexistence dans son système de pensée de plusieurs paradigmes et de plusieurs registres : la condition humaine, le bonheur, le bien-être individuel et collectif, etc. Le militantisme et la médecine sont donc corrélatifs, ce qui nécessite une remise en question du système établi et de l'orientation médicale à proprement parler. Il substitue alors à la médecine officielle, une théorie médicale qui trouve ses origines dans l'hippocratisme et dans la tradition de la sagesse antique. Paul Carton démontre que cette théorie salvatrice est aussi vivace et actuelle qu'efficace en ces temps de multiplicité et de mutation morbide. Il en

¹ Paul Carton, *La vie sage : commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens*, Brevannes, 1918.

² Paul Carton, *La synthèse libératrice créatrice*, Nobeit Maloine (deuxième édition), 1928.

³ Paul Carton, *Le naturisme dans Sénèque*, Librairie Le François, Paris, 1935.

ressort un plaidoyer pour un changement dans le mode de vie, ainsi que pour une hygiène physique et mentale.

Au niveau de l'historiographie, on décèle deux grandes réceptions de la réflexion sénèque par les mouvements naturistes et néo-hippocratique. La proximité entre les deux mouvements au niveau de la conception d'une médecine synthétique et systémique, qui met en examen l'homme dans son entité physique et psychique, et interroge son rapport à l'environnement, explique le retour au Corpus sénèque et à l'ensemble de la tradition médico-philosophique antique. On parle d'une étude minutieuse des textes anciens par les médecins contemporains. Paul Carton témoigne de cet engouement intellectuel dans son ouvrage *Le naturisme dans Sénèque*, dans lequel il attribue au philosophe romain les principes de la philosophie naturiste qu'il entend propager auprès de ses compatriotes. Il démontre alors que le naturisme s'inscrit dans la tradition des philosophes et médecins anciens, en l'occurrence le stoïcisme dont Sénèque est le plus représentatif. En effet, les principes fondamentaux du stoïcisme dont « l'obéissance à la nature » s'accordent avec les principes du naturisme. P. Carton explique les motifs de son choix¹ de Sénèque, à qui il voue une grande admiration, par le fait que la pensée sénèque est éminemment naturiste dans tous ses aspects ; contrairement aux autres philosophes stoïciens qui, présentent le naturisme comme un « bloc détaché », estime-il. Il revient alors dans son ouvrage, sur la théorie sénèque de la maladie mentale et de la thérapeutique de l'âme ; il évoque, à cet égard, la question de la spiritualité qui est primordiale dans l'approche de la maladie mentale. La maladie de l'esprit ne peut être envisagée sous le paradigme strict et pur de la médecine, car elle renvoie à un champ plus large que celui du corps, celui de l'intériorité et de l'affectivité. Cette maladie, que certains considèrent comme spécifique, dénote un rapport de l'homme avec ses attaches anthropologiques et sociétaux, à savoir la famille, l'éducation, l'environnement et le milieu terrestre dans lesquels il évolue. Le rapport avec l'au-delà et avec la place de l'homme dans l'univers sont des sujets que les médecins contemporains refusent de reconnaître selon Carton. Il s'agit donc de prendre en compte la partie spirituelle de l'homme ainsi que tous les domaines de l'activité humaine : c'est l'esprit de la synthèse qu'il défend et entend substituer à la méthode réductive des médecins de laboratoire soucieux uniquement des pathologies locales. La philosophie de la synthèse, Carton la développe avec vigueur et vivacité dans son ouvrage *La synthèse libératrice* : cette approche doit s'appliquer

¹ Le médecin naturiste place Sénèque après Pythagore dans sa propre hiérarchie des maîtres à penser antiques ; en ce qui concerne les modernes, il reconnaît l'importance de la réflexion de Sydenham.

à tous les domaines de l'activité humaine, en premier lieu la médecine qui est la science de l'homme par excellence. Il s'agit, dès lors, d'une coopération scientifique pour créer le progrès et l'essor civique, la santé étant la clé de ce progrès. Le souci de Carton et de ses collègues du progrès et de l'élévation des esprits, amène le médecin naturiste à voir dans la santé de l'âme une priorité par rapport à la santé physique. En effet, le rétablissement physique est tributaire d'une volonté ferme et d'une résistance vitale et organique, laquelle n'est possible que par la solidité psychique.

Les questions de la constitution de l'homme et des lois naturelles et surnaturelles sont capitales pour la compréhension de la philosophie naturiste de Carton ; Sénèque témoigne du même degré de compréhension, car ces lois sont universelles et atemporelles. La connaissance de l'homme, les modalités du diagnostic et du suivi thérapeutique qui s'ensuivent rendent compte de l'inspiration hippocratique du docteur Carton comme du philosophe romain. Nous allons revenir sur ces questions approfondies par Carton qui rendront claire sa réflexion, ainsi que sur le parallélisme entre d'un côté le mouvement naturiste et la pensée sénéquienne, et de l'autre, l'apport de l'hippocratisme à la conception médicale de Sénèque. Il est indéniable que Carton considère les idées du philosophe romain comme des révélations sur le naturisme et sur la science médicale. Ainsi, le naturisme se pose comme un projet de réforme où les notions de santé et de maladie se trouvent redéfinies. Il s'agit de rétablir un nouvel ordre dans les domaines du savoir, c'est une nécessaire substitution ou plutôt une œuvre de correction, selon les propos de Carton. C'est une remise en question épistémologique à laquelle nous invite le médecin naturiste, une nouvelle épistémologie dont les fondements se trouvent dans les idées mêmes de Sénèque. Dans notre projet de recherche, nous allons examiner la pensée médico-philosophique de Sénèque selon le point de vue de l'historiographie, à partir du rapport à la tradition de son temps et aux prolongements à l'époque contemporaine. L'étude épistémologique vient corroborer les efforts scientifiques de Sénèque grâce à la mise en lumière de son apport par la synthèse entre les différents champs de savoir que développe Carton. Dans cette perspective, se trouvent étudiés les rôles de la philosophie et de la sagesse dans la thérapeutique de l'âme à travers l'édification du discours et sa transmission qui peut être perceptible dans l'assistance psychologique. Le recyclage cartonien de l'épistémologie sénéquienne sera étudié sous l'angle de sa philosophie de la synthèse. Nous allons également mettre au clair l'ancrage et les sources d'inspirations de cette nouvelle épistémologie.

b. L'engagement civique et humanitaire envers ses semblables

- **Le constat**

Paul Carton inaugure ses traités par un constat alarmant voire tragique de la condition humaine. Les thématiques qu'il traite relèvent plutôt des objets de réflexion philosophique tels que les questions préoccupantes et atemporelles du bonheur, du bien-être et de la condition humaine. De même, la littérature et la poésie de ses écrits ne fait pas penser à sa profession médicale ; pourtant, c'est en sa qualité de médecin et par une responsabilité iatrique qu'il compose plusieurs traités. Le docteur Carton inscrit sa réflexion dans le paradigme de la condition humaine ; il est soucieux de la qualité de vie des humains, de la paix collective et du progrès. Ces préoccupations relèvent strictement d'une théorie médicale : le naturisme médical. Avant d'aborder l'intrication entre sa théorie médicale et les différentes considérations sociales, morales, et éthiques, il est judicieux de s'attarder sur les aspects sombres de la vie moderne que Carton décrit minutieusement. Alarmiste, mais réaliste, le ton pessimiste et le bilan dramatique que dresse le médecin naturiste nous fait penser à une apocalypse ; c'est en employant les termes de « déclin », « gangrène », « fléau », « destruction » que Paul Carton tente de saisir l'image flottante et brouillée d'une époque traversée par de nombreuses contradictions, à savoir le progrès technologique et la dégradation humaine. Dans la première partie de son ouvrage *La synthèse libératrice créatrice*, il est question d'une crise humanitaire d'envergure dont les deux versants sont l'effondrement de la civilisation moderne et l'atteinte de l'humanité dans son intégrité, comme l'atteste la phrase initiale : « la gangrène s'est mise dans le corps de l'humanité¹. ». L'assimilation de l'humanité à un corps souffrant et affaibli rend compte de l'ampleur d'une crise propre à l'époque moderne. Le risque de l'effondrement s'explique par l'enracinement d'une crise des mœurs et par la prédominance de l'individualité : le gonflement de l'ego a alimenté les incompréhensions, la désunion et les sectarismes² sur tous les plans. Il en résulte selon les propos de Carton un état de « désorientation » auquel il associe une crise sanitaire. La vulnérabilité physique et psychique des hommes relève de l'esprit du siècle, et résultent de la quête du perfectionnement technologique et scientifique. Paul Carton fait donc le constat

¹ Paul Carton, *La synthèse libératrice créatrice*, p.7.

² Il est plutôt question du sectarisme sur le plan intellectuel comme cause principale de l'état de désorientation décrit par l'auteur.

d'une humanité en faillite et en souffrance qui passe en arrière-plan et qui se désagrège au profit d'un sectarisme dominant et destructeur. Il démontre que cet état d'esprit touche tous les domaines de l'activité humaine et favorise le désaccord, le repli et l'incompréhension au point d'enfermer chacun dans sa prise de position et dans sa croyance réductrice.

« L'homme ne sait plus où trouver l'espoir, la santé, le bonheur et la paix. Il essaie tour à tour les vieilles drogues périmées et les violentes médications nouvelles. Il est prêt dans sa désorientation à accueillir les poisons les plus convulsivants¹. »

« Dans les camps les plus aptes à servir de refuge, règnent de fâcheux sectarismes et de décevantes incompréhensions². »

« Personne ne s'imagine que ce qui lui manque, c'est précisément ce qui se trouve dans le camp adverse. Personne ne veut comprendre que le progrès et la paix ne peuvent s'établir que par la fusion des bonnes tendances et l'accord des camps opposés³. »

Les raisons évidentes de la crise sanitaire et morale se trouvent être le machinisme excessif et le progrès technologique qui s'accompagne d'un mode de vie aliénant, et d'un dévoiement des valeurs du travail. Le travail qui permet à l'homme la libération et la dignité, devient dans le système moderne un moyen d'asservissement. La transformation démographique grâce à l'implantation des usines et à l'urbanisation, éloignent les gens de la vie naturelle, ce qui fragilise leur immunité et leur résistance physique. Il est plutôt question d'une perversion du mode de vie humain à travers l'encouragement à la suralimentation, à la nutrition toxique et à la création du superflu : l'auteur constate la généralisation et la mutation des maladies, en particulier les maladies mentales qui se trouvent érigées au rang de maladies sociales. Dans un système qui alimente les tensions et le stress au travail, et qui encourage à la frénésie et à l'excitation des instincts, les troubles psychiques sont devenues la norme, au rebours, la santé mentale est devenue inaccessible.

« Il faut qu'il subisse la privation d'air et de soleil dans l'existence ténébreuse des mines⁴ »

¹ Paul Carton, *op., laud*, p.7.

² Paul Carton, *op., laud*, p.7.

³ Paul Carton, *op., laud*, p.8.

⁴ Paul Carton, *op., laud*, p.9.

« Elle matérialise en développant à l'excès l'automatisme des réflexes, au détriment de la concentration spirituelle¹. »

Il est question d'une dénaturation et d'une déshumanisation structurée et institutionnalisées qui se trouvent soutenues par les autorités intellectuelles. L'humanité en faillite et le risque d'effondrement civilisationnel sont annoncés par la conjonction des crises sociale, sanitaire, et morale dans lesquelles le système politique et la pensée prédominante jouent un rôle de premier ordre : les idéologies sectaires telles que le communisme et le matérialisme menacent l'ordre social et naturel à travers la remise en question des foyers, de la vie familiale et du modèle sociétal sain et naturel. Au nom des idées de l'égalité et du confort matériel, ces idéologies manipulent l'opinion publique par le biais de supports médiatiques comme la presse et les livres².

Paul Carton démontre les limites de la nouvelle science du laboratoire et les drames humains qu'elle engendre par une méconnaissance des principes de la santé d'autant plus qu'une insouciance envers les vies humaines. Sa philosophie médicale, le naturisme, offre une connaissance étendue des conditions de la bonne santé, et repose dans sa pratique iatrique sur la conscience morale. Ainsi, le médecin naturiste invite à pratiquer la science sur les bases de la spiritualité et de la moralité. Il fait alors état « d'une humanité sans spiritualité qui viole effrontément les lois de la vie naturelle, » grâce au règne d'une science sans conscience.

- **La conception réformatrice**

Dans *La synthèse libératrice créatrice*, Paul Carton analyse les défaillances du système épistémique établi ; il reconnaît les limites de l'orientation scientifique qui, malgré les avancées incontournables ne parvient pas à réaliser le bonheur des humains. L'accomplissement du bonheur est donc lié aux attaches morales et aux facultés mentales et spirituelles de l'homme. Paul Carton explique le malheur général de ses contemporains, malgré le confort matériel, par la négligence de ces considérations anthropologiques. Il postule que l'usage de la machine menace l'intelligence de l'homme par l'annulation progressive de ses réflexes. Il est donc essentiel de pratiquer la science avec une conscience morale et sur les bases de la spiritualité.

¹ Paul Carton, *op., laud*, p.10.

² Paul Carton, *op., laud*, p.9.

« Elle matérialise en développant à l'excès l'automatisme des réflexes, au détriment de la concentration spirituelle¹. »

« C'est une humanité sans spiritualité qui viole effrontément les lois de la vie naturelle². »

Aux antipodes d'un système épistémique établi qui repose sur « le morcellement du savoir³», les « études fragmentaires⁴», et l'absence d'une vision d'ensemble, le médecin naturiste élabore sa philosophie de la synthèse qui rend compte d'une démarche méthodologique d'organisation des connaissances humaines afin d'éviter les obstacles épistémologiques majeurs qui sont l'incohérence et la fragmentation du savoir. En effet, le savoir humain doit dépasser le cadre disciplinaire restreint et réducteur afin d'aboutir à l'unité de direction, de but et de finalité qui sont la paix collective et le progrès humain.

Dans *Le commentaire des vers d'or des pythagoriciens*, Paul Carton analyse les fondements et les bases de sa théorie de la synthèse que constituent les enseignements de l'érudition antique, en particulier Pythagore, la figure emblématique du savoir humain. La démarche synthétique se conforme donc au caractère holistique et éclectique du savoir chez les anciens, et repose en grande partie, sur l'idée d'une absence de barrières entre les différentes branches du savoir. L'esprit de synthèse ne se limite pas à une vocation méthodologique qui consiste dans le regroupement du savoir, il reprend explicitement les connaissances humaines telles qu'elles ont été formulées, transmises, et présentées par les érudits anciens. Il est question d'un savoir qui se présente sous la forme de postulats et de vérités atemporelles et universelles. Dans cette perspective, la religion occupe la place de véhicule de connaissances anthropologiques et universelles qui sont essentiellement axées sur des questions d'ordre surnaturel et métaphysique. C'est la première source du savoir humain et de connaissance des valeurs morales et humaines. Paul Carton insiste sur la complémentarité entre le discours religieux et le discours scientifique, car les deux disciplines constituent l'intégrité de l'homme sur le plan anthropologique, à savoir ses attaches

¹ Paul Carton, *La Synthèse libératrice créatrice*, p.10.

² Paul Carton, *op., laud*, p. 15.

³ Paul Carton, *op., laud*, p. 15.

⁴ Paul Carton, *op., laud*, p. 15.

physiologiques et spirituelles. Malgré la différence de leur discours respectifs, ces deux disciplines se partagent les mêmes préoccupations, à savoir le bonheur et le progrès humain. La médecine et la science se doivent d'être pratiquées avec une conscience religieuse dans le but d'accomplir leurs missions ; le bilan humainement dramatique que décrit Carton dans *La synthèse libératrice créatrice* témoigne de la dérive de la science en raison de sa négation de la spiritualité et de la moralité.

Chez le médecin naturiste la remise en question épistémologique va de pair et s'accompagne d'une remise en question sociétale ; il s'agit d'une réforme globale qui ne peut s'accomplir que par le biais de la formation des esprits et du redressement des consciences. Dans cette perspective, il reprend les enseignements pythagoriciens transmis par son disciple dans les vers d'or, et les accompagne d'un commentaire qui lui permet d'explicitier sa conception réformatrice. Les enseignements pythagoriciens s'assimilent à un ensemble de règles de vie et de conduite morales et éthiques ayant pour but l'accomplissement individuel et collectif. Pythagore et ses disciples cherchent à enraciner la conscience morale et religieuse à travers l'accomplissement par l'individu d'un ensemble de devoirs, intrinsèquement liée à sa qualité humaine, et de facto indispensables pour son rapport à ses semblables.

Pour mieux expliquer sa théorie naturiste, Paul Carton rédige *La vie sage* dans lequel il se proclame comme l'héritier de la tradition érudite antique. Malgré sa brièveté, la première partie dépasse le simple hommage rendu au grand génie de l'humanité que fut Pythagore ; c'est une analyse ponctuelle mais précise du rôle de ce démiurge et de ses enseignements dans l'élaboration du savoir humain. Il s'ensuit un exposé sur le plan des *vers d'or des pythagoriciens*¹, écrit par son disciple Lysis dans le but de transmettre l'essentiel de l'enseignement Pythagoricien ; dans les autres parties, Paul Carton revient sur ce long poème et l'analyse minutieusement. Le début de l'ouvrage est marqué par la réflexion sur « la vérité » autant sur le plan historique que sur le plan épistémologique. La vérité dont il est question renvoie à l'ensemble des connaissances et du savoir humain dans toutes les disciplines et dans toutes les époques ; Carton définit une seule et unique vérité qui s'est exprimée dans différentes formes et qui a été inlassablement reformulée : il prend l'exemple du matérialisme et du déterminisme qui reprennent les idées antiques de l'évolution des êtres et des choses sous couvert d'idéologies particulières. Il insiste sur le caractère absolu,

¹ Les vers d'or sont un poème écrit par Lysis, disciple de Pythagore dans lequel il résume l'essentiel de la doctrine pythagoricienne. Il contient un plan tripartite qui correspond aux étapes du cheminement personnel vers le progrès, à savoir « la préparation », « la purification » et « la perfection ».

atemporel, unique et universel de cette vérité qui transcende les époques et les cultures. Dès lors, il l'analyse selon le paradigme global de l'histoire humaine puisqu'elle acquiert une portée générale et ne la restreint pas au point de vue de l'épistémologie et de l'histoire des sciences. D'emblée, il précise que la vérité est par essence simple et unique ; ce sont les disciplines ou les modes de sa transmission qui permettent de la complexifier, la déformer ou parfois la détourner : « Elle¹ est donc la même pour toutes les époques et tous les hommes, et on la retrouve identique dans tous les domaines de la connaissance. ». Le retour au corpus pythagoricien édificateur et fondateur du savoir humain n'est-il pas une tentative de saisir cette vérité dans son expression la plus simple, la plus basique et la plus évidente au-delà des courants de pensée et des appellations qui ne font que la rendre inaccessible et hermétique ? En tout état de cause, sur le plan historique Paul Carton reconnaît une continuité et une linéarité dans les connaissances ; même les différentes ruptures et les transformations multiples que l'humanité a connues ne constituent pas pour lui une rupture dans l'ordre du savoir. L'identification récurrente entre les idéaux de la sagesse antique et ceux de la spiritualité chrétienne malgré tout ce qui les oppose en tant que modèle civilisationnel et sociétal permet d'enraciner l'idée de l'unicité de la vérité. Il s'agit donc d'une tradition scientifique pluriséculaire qui a posé les fondements du savoir humain dans tous les domaines. Paul Carton nous parle d'une édification et d'une création d'un savoir dont la conservation, la transmission et l'enseignement² ont garanti une survie et une jeunesse éternelle au corpus pythagoricien ; c'est un savoir qui a été structuré et mis en œuvre grâce aux institutions d'enseignement et de pédagogie, et aux efforts des disciples dont les plus emblématiques sont Socrate et Platon.

Sur le plan épistémologique, Paul Carton évalue l'ensemble des connaissances accumulées au fil des siècles au profit de l'émergence d'une vérité, qui pour lui, a été formulée depuis l'Antiquité : « les³ grands sages étaient arrivés, déjà, à énoncer les lois de la création et à déterminer l'origine et la fin de l'homme. ». Le savoir des Anciens requiert donc l'autorité et la légitimité de la vérité ; à ce titre, il est indiscutable et incontestable ; d'ailleurs le ton affirmatif de ses constats reflète l'évidence et l'exactitude qu'il se propose d'assigner à ses idées telles que la première phrase du présent ouvrage : « La⁴ vérité est une, immuable, éternelle, parce qu'elle est d'ordre synthétique et divin. ». L'entreprise de Carton ne consiste

¹ Paul Carton, *La vie sage : commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens*, Brevannes, 1918, p. 5.

² Paul Carton, *op. laud.*, p. 13-15.

³ Paul Carton, *op. laud.*, p.5.

⁴ Paul Carton, *op. laud.*, p.5.

donc pas dans la recherche de la vérité, mais plutôt dans la réflexion sur son application aux différentes réalités partant de sa portée générale. Il explique que les penseurs anciens sont parvenus à une parfaite conciliation entre d'un côté « les doctrines philosophiques et les faits scientifiques généraux », et de l'autre les règles de vie personnelles et concrètes : « L'histoire¹ de l'humanité nous fournit l'exemple de génies sublimes qui eurent le pouvoir de synthétiser en eux les acquis de la tradition, les suggestions de l'intuition et les faits scientifiques les plus généraux avec un tel discernement qu'ils arrivèrent à édifier de sages doctrines philosophiques et des règles de vie vraiment admirables. ». Le génie des penseurs anciens va jusqu'à la conciliation entre la religion et la science qui sont principalement antithétiques : il faut rappeler que Carton considère la religion, en particulier le christianisme comme une source de savoir et un mode de connaissances relativement compatible avec le savoir scientifique. Aussi les obstacles qui se posent quant à l'accès à la vérité résident dans la conciliation entre les différents modes de savoir et le passage de l'ordre général à l'ordre précis. Toutefois, Carton critique les disciplines qui expriment la même vérité selon des points de vue diamétralement divergents : « la² vérité se mélange aux modes imparfaits qu'emploient les humains pour l'exprimer. » ; « les³ voies qui permettent de l'atteindre sont-elles multiples et souvent dissemblables. ». On assiste dans ce projet cartonnier à une reconstitution de la vérité à travers le retour à ses origines, et à sa réhabilitation à l'époque moderne. On constate le retour à la notion ancienne de la sagesse en tant que mode de vie pour faire face aux crises sociales des temps modernes. En particulier, il pense la sagesse en rapport avec le bien-être et la santé mentale des individus qui déterminent selon lui le progrès et la paix collective. En outre, les différents obstacles épistémologiques comme le passage de l'aspect général à l'aspect particulier et quotidien sera traité en rapport avec la question préoccupante des maladies mentales.

Le commentaire des *Vers d'or des pythagoriciens* offre à Carton la possibilité d'explicitement sa théorie naturiste qu'il puise dans l'ancienne tradition d'érudition, à savoir le corpus pythagoricien fondateur. À ce stade de la réflexion, il réfléchit sur la question cruciale de la connaissance et sur son rôle dans le progrès humain à partir de postulats : la religion est la première source de la connaissance. Il en résulte une obligation de vouer un culte au Dieu créateur et ordonnateur de l'univers. En effet, la religion explique les grandes questions telles que la création de l'univers, la constitution de l'homme ainsi que son origine et sa fin, et les

¹ Paul Carton, *op. laud.*, p.6.

² Paul Carton, *op. laud.*, p.6.

³ Paul Carton, *op. laud.*, p.5.

lois qui régissent l'univers. Carton démontre que ces explications ont été approuvées par les données de la science qui substitue au Dieu créateur de l'univers les notions d'énergie créatrice et de matière. Outre la connaissance du monde et des lois de la création, la religion confère à l'individu la connaissance des valeurs fondamentales qui régissent la vie humaine comme la hiérarchie, l'unité, l'ordre et le devoir ainsi que la connaissance des valeurs morales comme la solidarité et la bienfaisance. Ces trois types de connaissances se font écho les unes aux autres et exercent une véritable influence sur tous les aspects de la vie quotidienne. Ainsi, les règles de vie que les sages antiques ont mis en place sont inspirées en grande partie de ces valeurs fondamentales. Il faut mentionner que la moralité acquiert chez Carton le statut de savoir humain indispensable ; l'immoralité est donc une forme d'ignorance. Paul Carton expose deux systèmes de croyances opposés qui sont la croyance religieuse et l'athéisme ; il s'insurge contre les athées partant de leur ignorance et de leur dépravation. Le système de croyance a une grande influence sur l'état de l'âme et sur la qualité de l'existence ; à cet endroit, la moralité est synonyme de bien-être et de bon sens.

« Les¹ enseignements de l'athéisme sont révoltants pour l'intelligence et le bon sens et combien ils influent fâcheusement sur la morale et le bonheur de l'humanité. »

« L'esprit² de rébellion s'intronise dans la conscience. L'individu n'ayant aucune idée des liens étroites qui l'unissent à son créateur, à l'univers et à ses semblables, en arrive même à renier toute solidarité à l'égard de sa famille et de l'humanité. Finalement, il se voue au malheur parce que les vraies raisons de vivre et de progresser lui demeurent cachées. »

« C'est³ la multiplicité des impulsions qui règnent à la place de l'unité de direction. »

L'irréligion favorise alors l'immoralité et l'émergence de « maladies sociales » provoquées par la domination des impulsions et de l'égoïsme, car l'individu se trouve dans la perte de repères, d'appartenance et de sens ; c'est la désharmonie et l'anarchie qui règnent à la place de l'unité et de la connaissance. La crise morale se double d'une crise sociale qui menacent l'ordre social et politique qui sont établies sur les valeurs fondamentales d'ordre, d'harmonie, de devoir et de hiérarchie ; ces valeurs sont à l'image des principes qui régissent l'univers et la vie humaine.

¹ Paul Carton, *op. laud.*, p.34.

² Paul Carton, *op. laud.*, p.35.

³ Paul Carton, *op. laud.*, p.36.

« Il¹ ne peut exister de morale efficace et de progrès humain sans fondement religieux. »

« Ces² douloureuses désharmonies ne sont pas des moyens normaux de connaissance. »

Selon Carton, toute connaissance, en particulier la connaissance scientifique repose sur un fondement religieux, à savoir les notions de finalité, de direction et de but. Ainsi, les actions humaines s'articulent autour de ces notions essentielles qui assignent à l'homme le sens de chaque acte et tendent vers le progrès. Or, l'athéisme conduit au scepticisme et au pessimisme ; les personnes athées sont vouées au malheur parce que leurs actions sont marquées par la gratuité, le hasard et l'absence de devoir. La religion, ne se limite donc pas à la spiritualité et aux bonnes conduites, elle est donc indispensable au savoir humain et à son élaboration. Le progrès humain et la paix collective, ces questions préoccupantes que Carton ne cesse de mettre en exergue de ses analyses, ne sont atteignables que par la religion. Ainsi, la santé mentale de chaque individu est indispensable pour créer l'harmonie et la paix collective ; la religion dans sa dimension spirituelle joue un rôle de premier ordre dans la guérison de l'âme en souffrance, mais aussi dans le maintien de l'équilibre psychique et du bien-être. Dans le commentaire des vers d'or, Paul Carton tente de transmettre aux lecteurs modernes un guide d'épanouissement et de progrès personnels sur la base de l'adhésion à un mode de vie et de pensée particulier qu'est la sagesse. En dépit de leur éloignement dans le temps, les règles de vie dictées par la spiritualité antique sont toujours d'actualité et sont susceptibles de résoudre les problèmes contemporains- tant il est vrai que Paul Carton ne fait que confirmer son postulat de l'unité de la vérité et de son atemporalité.

c. Les conditions de l'équilibre psychique et du bien être

Pythagore définit l'homme par son engagement dans la vie familiale et sociale ; dans ce sens, le devoir renvoie à une nécessité de l'existence humaine et acquiert le sens de l'humanité même. Cette notion s'assimile à la pratique de la bienfaisance et fait partie des lois universelles comme celles qui régissent la famille et le vivre ensemble. En effet, la famille est le noyau de la société et la représentation de la création ; elle procure à l'individu et à la société la continuité et le progrès. Elle est donc vitale pour son accomplissement et

¹ Paul Carton, *op. laud.*, p.37.

² Paul Carton, *op. laud.*, p.37

pour son bien-être, car il acquiert le sens de l'appartenance à un groupe, l'affection de ses proches et leur protection. Les enseignements de Pythagore estiment que la pratique des devoirs, c'est-à-dire des actes bienveillants de l'homme envers ses semblables conduit au bonheur et au progrès ; la bienfaisance est même un signe d'une bonne santé de l'âme. On constate, à ce stade de la réflexion, que l'humanité et la santé de l'âme vont de pair ; les troubles psychiques déshumanisent puisqu'elles favorisent l'égoïsme, le rejet d'autrui et l'isolement, ce qui est contraire à la nature humaine.

« Cette¹ nécessité de l'entraide fraternelle pour atteindre le bonheur individuel qui apparaît ici dans la famille, ce premier échelon des groupements humains. »

« C'est² une loi universelle applicable à l'œuvre naturelle entière que tous les êtres concourent au bonheur de chacun en particulier et que chaque être ne peut le réaliser pour lui-même qu'en le prodiguant aux autres. »

« Une³ nature simple et droite est souvent plus apte à l'amitié qu'une âme compliquée et tortueuse. »

Dans la *Synthèse libératrice naturiste*⁴, Paul Carton fait un constat alarmant relativement à la dégradation de l'humanité sur la base d'une civilisation aliénante par les effets néfastes du matérialisme dont le pire est l'industrialisation. Après ce constat pessimiste, le médecin naturiste ouvre sa réflexion sur les solutions envisageables, qui selon lui feront l'objet d'une réforme synthétique et collective dans laquelle chaque individu se trouve concerné. Il s'arrête sur les différentes instances auxquelles revient la responsabilité de réforme telles que la politique, la religion et la science, mais il ne revient sur ces domaines que pour montrer leur faillite et même leur contribution à la crise de son époque. *La synthèse libératrice naturiste* s'ouvre par une allégorie de l'humanité : « la gangrène s'est mise dans le corps de l'humanité ». C'est une allégorie qui assimile l'humanité à une personne souffrante et atteinte profondément, et qui participe à l'esquisse du ton et des enjeux majeurs du présent ouvrage et du projet qu'il porte. Le médecin naturiste dresse son bilan par souci humanitaire et en tant que témoin des changements bouleversants qui s'opèrent à son époque : le passage à l'urbanisme et au machinisme. Ce changement n'est pas sans conséquences sur la santé et

¹ Paul Carton, *op. laud.*, p.48-49.

² Paul Carton, *op. laud.*, p.49.

³ Paul Carton, *op. laud.*, p.53.

⁴ Paul Carton, *La synthèse libératrice naturiste*, deuxième édition, Nobert Maloine, Paris,

sur le mode de vie des hommes. La santé se présente, dans cette perspective comme une notion globale qui comprend la paix, le bonheur et le progrès ; elle est définie comme une valeur humaine avant d'être une donnée biologique. À ce stade de la réflexion, il s'agit de la maladie de l'humanité entière qui met en cause la santé des individus et leur bien-être. Il convient de préciser que la notion de santé chez Paul Carton se présente comme une notion incomplète qu'il convient de compléter par des considérations morales, éthiques ou encore politiques. La maladie de l'humanité s'explique par les effets pervers de la civilisation contemporaine et le système qu'elle établit.

On revient sur le constat cartonien où il est question des causes de l'effondrement qu'il décrit. Le médecin naturiste fait ramener les causes à l'écart de l'homme par rapport à la vie de la nature et à la Création et à leur profanation, selon ses propres termes. Ce sont les causes principales en plus des progrès matérialistes du machinisme et de l'industrialisation. Cela a provoqué une grande transformation aussi bien dans le quotidien des gens et dans leurs conditions de vie que dans leurs mentalités. L'auteur dénonce une crise de mœurs et un renversement de valeurs où la liberté s'exerce « sans frein ni contrepoids¹», et les autres valeurs telles que l'égalité et le travail sont détournées de ce qu'elles signifient et de ce qu'elles représentent intrinsèquement : le travail devient synonyme de servitude, l'égalité quant à elle conduit à la déconsidération des gens de mérite. Dans ce contexte, la sagesse devient irréalisable et même inaccessible ; la mention par Carton de cet idéal moral et éthique renvoie inéluctablement à Sénèque qui le considère comme étant atteignable malgré la grande rigueur et discipline qu'il implique : « le travail une condamnation, le repos une utopie, l'économie un défi et la sagesse une impossibilité² ». Le nouveau mode de vie favorise la domination des vices comme l'orgueil, à cet égard Carton parle d'une résistance à l'apprentissage, car tout le monde croit savoir : « Personne ne fait son examen de conscience, ne voit ses carences, ne découvre ses tares. Chacun croit posséder l'intégrale vérité et n'avoir plus à apprendre ni à progresser³. ». Le constat cartonien met en lumière la déshumanisation, l'absence d'individualité que favorise le système établi, et « la maladie » dans l'acception que lui assigne Paul Carton, à savoir le bien-être tant physique que psychique, la paix et le progrès. Il constate que la maladie devient un phénomène social, notamment la souffrance

¹ Paul Carton, *op. laud.*, p.P.8

² Paul Carton, *op. laud.*, p.P.12

³ Paul Carton, *op. laud.*, p.8

psychique. Celle-ci est la maladie de la civilisation par excellence ; elle est la plus partagée¹. Peut-être la mise à l'abri des plus vulnérables dans des structures asilaires par souci de protection rend compte de l'ampleur de cette maladie-phénomène et de son rapport étiologique à la société. Sur ce point, Sénèque avait réfléchi sur le rapport de la maladie psychique à la société en ce qui concerne sa naissance ou son exacerbation. Le philosophe romain avait invité son lectorat à renforcer son âme en surmontant les aléas de la vie. En revanche, Paul Carton encourage une réforme sociétale pour que la maladie qu'il situe au niveau de l'ordre établi diminue et perde de son pouvoir de nuisance. Il ne faut pas manquer de mentionner l'injonction du médecin naturiste à travailler sur soi-même et sur sa propre immunité ; cet aspect, il le développe dans le *Naturisme dans Sénèque*, mais dans le présent ouvrage la maladie est envisagée comme étant une maladie à grand échelle qui atteint le corps, l'esprit, l'individualité et l'humanité entière.

Ce que décrit Paul Carton, c'est l'émergence de maladies liées au système exacerbé et extrême du matérialisme-en particulier de la maladie psychique. Celle-ci a toujours existé, mais elle devient massive et généralisée. Les progrès de la science visent à atteindre le bonheur des gens, or ils contribuent uniquement à la facilitation de la vie des gens en rendant accessibles le luxe et le superflu, ce qui selon le médecin naturiste nourrit les vices, alimente les besoins et les désirs : « toute cette industrie mécanique a vulgarisé le luxe, intensifié les vices des enrichis et surtout multiplié d'une façon inimaginable les besoins, les désirs et les ambitions de l'humanité. Or, qu'ont enseigné la sagesse de tous les temps et les religions de tous les peuples civilisés ? Que la limitation des désirs, la simplification des besoins, la modération des ambitions, l'espacement des plaisirs, la répression des passions, la médiation et le calme étaient les plus sûrs moyens de conquérir la joie, de progresser vraiment et d'être bien portant². ». La civilisation actuelle rompt donc avec les conditions de bonheur et de santé ; elle perturbe la paix et la tranquillité de l'âme, et rend le repos inaccessible. En cela, le médecin naturiste s'inscrit dans la continuité d'une tradition de longue durée, celle de la sagesse antique, et insiste sur l'universalité et l'atemporalité des conditions de bonheur et de santé. Ces deux notions sont intimement liées aussi bien chez le médecin naturiste que chez les maîtres à penser du stoïcisme. Pour le médecin naturiste, c'est la spiritualité, « guide consolateur et guérisseur³ » qui doit soulager les maux des individus et de la société entière ; il

¹ Alexis Carrel, médecin et penseur contemporain de Paul Carton fait le constat de la multiplication des nombres des fous en rapport avec la civilisation moderne. Cf., A. Carrel, *L'Homme, cet inconnu*, Plon, Paris, 1935, P.328.

² Paul Carton, *op. laud.*, p.P.11

³Paul Carton, *op. laud.*, p. P. 14

évoque le cas précis de la religion chrétienne et le caractère désuet de son discours qui ne s'adapte pas à la mentalité moderne. De plus, il reconnaît l'absence de valeur pratique des « sermons » et d'« exhortations moisiées¹», selon ses propres termes, ainsi qu'une absence de direction et de vérité transcendante. Cela fait écho à la réflexion sénèqueenne sur le rôle pratique de la philosophie loin des maximes et des aphorismes détachés de toute réalité, et l'obligation de réhabiliter son discours afin de l'adapter aux différents cas précis, en partant des vérités générales. Le philosophe romain œuvre donc à la réforme de la philosophie ; la conciliation de deux types de philosophie, celle qui s'adresse au public, et la philosophie « privée » ou à « bas ton », comme il la qualifie dans son échange épistolaire avec Lucilius nous renseigne sur sa volonté réelle de réformation. Cette question fait l'objet d'un long développement dans les *Lettres à Lucilius* où Sénèque précise la nature et les critères d'un discours philosophique efficace et intelligible, et les modalités d'application des préceptes ayant essentiellement une valeur pratique². De la religion le médecin naturiste passe à la science et précisément à la science médicale : il déplore l'ignorance de la médecine moderne des principes de la santé, et leur méconnaissance de la culture humaine. La réduction de la médecine aux découvertes scientifiques matérialistes et la microbiologie ne définit pas la science médicale, qui par essence se définit plutôt comme la science de l'homme ; cette orientation de la médecine explique donc la multiplication du nombre de malades, la saturation des hôpitaux, la survenue de nouvelles maladies et leur incurabilité³. En tout état de cause, il s'agit d'une crise de la vérité qu'il convient de rétablir ; chaque parti croit la détenir, or selon le médecin naturiste, la vérité ne s'obtient que par une réconciliation des camps opposés. On parle de vérité au niveau épistémologique ; c'est dans ce cas précis, que Carton propose une coopération scientifique entre les différents domaines du savoir que résume le terme « synthèse » : « un fonds de vérité les anime encore et pour resservir au progrès elles n'ont besoin que de se réformer e surtout de s'entraider en se complétant. En d'autres termes, ce qui manque surtout à l'humanité c'est de savoir et d'agir synthétiquement⁴. ». Il convient d'établir un parallélisme entre la crise de la connaissance et de la vérité relative aux champs disciplinaires responsables de la formation des esprits, et le problème de la vérité de l'insensé qui est prisonnier de fausses opinions sur soi-même et sur autrui. Comment peut-on prétendre à une guérison potentielle du malade psychique par la connaissance, lorsque celle-ci échappe aux esprits les mieux formés, et se trouve parfois

¹ Paul Carton, *op. laud.*, p.P.14

³ Paul Carton, *op. laud.*, p.P.15

⁴ Paul Carton, *op. laud.*, p.P.16

déformée par la variété des points de vue ? N'est-il pas question d'une déraison systémique et collective ? Sénèque part du Corpus de la Sagesse ancienne et de son propre apport relativement aux vérités générales, et propose la substitution cognitive comme thérapeutique du malade psychique ; comme Carton, il appelle à la réformation de la philosophie et du savoir qu'elle inculque. Le médecin naturiste, élabore sa pensée dans la continuité des apports de la Sagesse ancienne, mais entend l'élargir ; il envisage la réformation plutôt dans la complémentarité entre les différentes disciplines afin de rétablir la vérité. Les citations suivantes mettent au clair la conception cartonienne de cette impérative coopération scientifique : « Terrés chacun dans leur domaine, médecins, philosophes, scientifiques, religieux ne s'imaginent pas que la vérité est une et universelle, que ce qui est vrai dans un domaine, l'est fatalement dans l'autre¹. » ; « le temps es donc passé où chaque domaine de l'activité humaine pouvait espérer rester enclos et être cultivé séparément². ». Il critique donc « la séparation artificielle du savoir humain en branches distinctes que ne relierait aucun tronc³. ». La médecine est l'exemple qui illustre la fragmentation du savoir et sa réduction, et cette approche conduit à des faussetés et un cumul d'erreur : « En ne possédant pas la connaissance synthétique des lois naturelles et surnaturelles, la médecine classique reste artificielle et ne fait que transformer et majorer les infirmités humaines⁴. ». La notion de santé est globalisante par nature, et pour l'approcher, il faut prendre en compte les aspects moraux et éthiques ainsi que la notion de progrès. Au sein de la complémentarité entre les différentes disciplines, Carton insiste sur l'essentielle complémentarité entre la médecine et la religion : l'éclairage de l'une est indispensable à l'autre.

Carton introduit son ouvrage par une définition du « naturisme médical » qu'il inscrit dans une tradition de longue durée depuis l'Antiquité. L'aspect holistique de cette notion et l'équivalence qui la sous-tend entre la santé du corps et la santé de l'esprit rendent compte d'une indéniable filiation avec la tradition médico-philosophique antique. En effet, dans cette tradition les limites entre les différentes branches du savoir, notamment la médecine et la philosophie sont poreuses et l'on parle souvent d'une médecine du corps et de l'esprit. D'emblée le « naturisme médical » apparaît comme une invitation à adapter un régime et une hygiène de vie particulière afin d'assurer la santé de l'individu. L'enjeu ne se limite pas à l'intérêt pour la santé, c'est plutôt le progrès humain dont il est question, car selon l'auteur la

¹ Paul Carton, *op. laud.*, p.P.21.

² Paul Carton, *op. laud.*, p.P.18.

³ Paul Carton, *op. laud.*, p.P.19.

⁴ Paul Carton, *op. laud.*, p.P.19.

mise en place de l'ordre et de l'évolution permet le maintien de la bonne santé. Dès lors, le « naturisme médical » se trouve chargé d'enjeux et de dimensions qui touchent à l'humain avant tout, et qui inscrivent la santé et la médecine dans un système général qui dépasse les enseignements purement médicaux et les transcende. Selon les propos¹ de Paul Carton, c'est une doctrine qui tend à « enseigner les lois de la vie humaine, c'est-à-dire les conditions de la santé du corps et de l'esprit. », ce qui rend compte d'une vision cosmique et dégagée de tout champ disciplinaire ; il la présente plutôt comme une doctrine pluridisciplinaire (« doctrine à la fois scientifique, philosophique, religieuse et chrétienne²»). Par ailleurs, c'est une doctrine qui s'inscrit dans le mouvement de l'Histoire et dans une double filiation qui est celle de l'hippocratismes gréco-romain et du christianisme (la question morale de renoncement et de sacrifice personnel au cœur du christianisme).

La médecine naturiste envisage la santé et la maladie comme un résultat d'adhésion à un mode de vie et comme le respect ou le non-respect des lois physiques et naturelles. Il convient donc d'étudier les conditions de vie de l'individu par rapport à son propre milieu et à ses origines et de se conformer à tout ce que la nature dicte pour le bien-être tant physique que psychique. Il en est de même pour la santé de l'âme où le non-respect des lois spirituelles et divines menace l'équilibre psychique de l'individu. On note que Carton n'établit pas de distinction entre la santé physique et psychique. (« la santé comme une prérogative qui s'acquiert par un effort méritoire et conçoit-elle l'action médicale comme une œuvre de clairvoyance, de réforme et de sagesse³. »).

Au niveau thérapeutique, la médecine naturiste cherche avant toutes choses à ramener l'équilibre de la santé. Plutôt que de recourir à des procédés chimiques, les procédés employés sont naturels et simples (diététique, exercice physique, hydrothérapie, psychothérapie) dans l'optique d'un renforcement de la vitalité, de la résistance et d'un rétablissement de la puissance des immunités naturelles. Le naturisme médical professe un retour aux lois naturelles et surnaturelles partant du principe qu'on ne commande à la nature qu'on lui obéissant. Il convient de corriger ce que Carton appelle « les errements de conduite qui créent l'aptitude morbide⁴ » ; ces « errements » consistent dans les vices de régime et d'hygiène, ils constituent les causes lointaines et initiales de la défaillance du terrain

¹ Paul. Carton, *Le naturisme dans Sénèque*, Librairie le François, Paris, 1935, P. 9.

² Paul. Carton, *op. laud.*, p. 9.

³ Paul. Carton, *op. laud.*, p.10.

⁴ P. Carton, *op. laud.*, P. 11.

organique. L'approche pharmaceutique classique va jusqu'à réprimer les symptômes sans remonter aux origines de la défaillance ; parfois, souligne Carton, l'action pharmaceutique provoque d'autres infections.

La thérapeutique naturiste selon Carton vise à une « correction mentale et à des progrès spirituels¹ » en plus de la recherche du recouvrement de la santé et de l'équilibre organique ; dans cette optique les maladies mentales et les maladies physiologiques sont mis sur un même pied d'égalité. Le médecin naturiste explique que le naturisme puise ses origines dans la sagesse et dans la médecine antique, celle d'Hippocrate et celle de Pythagore. Il pense que la médecine hippocratique est toujours d'actualité et pleinement légitime malgré les découvertes scientifiques récentes. (« tous les principes essentiels de la pathogénie, de la thérapeutique et de l'hygiène naturistes sont inscrits dans l'œuvre d'Hippocrate². »). P. Carton considère qu'il existe une véritable tradition naturiste gréco-romaine qui a évolué au fil des siècles et a accumulé de nouveaux apports à l'époque moderne : il cite parmi les auteurs anciens qui ont enrichi la tradition gréco-romaine naturiste Sénèque, Marc Aurèle et Celse ; parmi les auteurs modernes il cite Sydenham³. Il qualifie la tradition naturiste de « synthèse scientifique, philosophique et religieuse⁴. ».

Carton pense que Sénèque est le penseur le plus représentatif du naturisme après Pythagore ; à ce titre, il mérite une étude détaillée, car il ne présente pas le naturisme comme « un bloc détaché » mais plutôt comme « un des aspects du stoïcisme⁵ ». Il se propose de commenter les enseignements de Sénèque et ses préceptes qu'il considère comme de vrais « préceptes naturistes ». L'idée de la nécessité de vivre conformément à la nature, afin de préserver sa santé mentale et d'être heureux, est une thématique redondante chez Sénèque concernant la pathologie mentale : il convient de suivre la raison, or la raison se trouve dans l'imitation de la nature. Vivre selon les règles de la nature consiste en une recherche de la vérité dans le prolongement d'un travail quotidien de méditation et de réflexion ; un labeur accompli dans la simplicité : « vivre selon la nature, c'est être l'esclave de la vérité ; c'est la rechercher avant tout et l'introduire dans sa vie par l'œuvre quotidienne du sage gouvernement de soi-même, aidé de la réflexion et de la méditation, c'est faire acte à la fois de science, de philosophie et de religion. Car, si on n'alliait pas les principes scientifiques aux

¹ P. Carton, *op. laud.*, P.11.

² P. Carton, *op. laud.*, P.12.

³ P. Carton, *op. laud.*, P.12.

⁴ P. Carton, *op. laud.*, P.13.

⁵ P. Carton, *op. laud.*, P.13.

principes philosophiques et religieux, les attaches naturelles de l'homme et le but même de sa vie seraient méconnus. Il s'ensuivrait alors une conception fautive des vrais biens, une aberration sur les conditions normales de l'existence matérielle et mentale¹. » ; « le titre d'heureux n'est pas fait pour l'homme jeté hors de la vérité ; partout la vie heureuse est celle dont un jugement droit et sûr fait la base et la base immuable². ». La vérité est donc un allié important dans la quête du bonheur et dans la recherche de la santé mentale. Le malade psychique est celui dont le jugement est aberrant et qui vit dans de fausses représentations de la réalité ; c'est un individu qui se trouve dans l'incapacité de reconnaître sa vérité et la vérité du monde dans lequel il vit et évolue. Outre la vérité, la simplicité et la sobriété des conditions de vie, à savoir la modération des désirs relèvent de la nécessité de vivre selon la nature. Il faut noter que l'obéissance à la nature et la maîtrise de soi-même sont des principes stoïciens que Sénèque met en avant dans ses analyses. Carton considère ces principes comme des principes naturistes et pense que Sénèque les reprend avec vigueur et pertinence. Le médecin naturiste estime que les causes des maladies citées par Sénèque ne sont autres que les vices humains et les erreurs de conduite ; à titre d'exemple il cite les excès d'activité ou d'inaction : « tout excès est nuisible, l'excès de mollesse est bien plus que d'autres³. ».

La théorie naturiste de Carton rencontre la réflexion sénèqueenne sur la base d'une alimentation végétarienne jugée saine par les deux penseurs. Carton critique le mode de nutrition de son époque qui favorise la suralimentation et qui va jusqu'à la prescription de la viande crue ; il s'insurge contre les « esprits matérialisés » et les « théoriciens de laboratoire » qui encouragent ce type d'alimentation. La rencontre idéologique entre Sénèque et Carton se situe surtout au niveau des principes tels que le principe de nécessité ; en ce qui concerne les enjeux, Sénèque inscrit ces principes dans la problématique des maladies mentales. En effet, le philosophe romain se montre hostile aux excès, en particulier « les débordements alimentaires » qui font perdre le sens moral. Il convient de rappeler l'acception du terme « moral » chez Sénèque ; ce terme renvoie à la conduite raisonnable et convenable qui s'adapte aux codes de la société et qui prend naissance dans la nature. La suralimentation s'oppose donc à la « saine raison » et au principe de nécessité dicté par la nature. L'expression de Sénèque « on vomit pour manger, on mange pour vomir » rend compte des excès de table que le philosophe met sur le compte « des fantaisies du vice ». En outre,

¹ Sénèque, *Les Lettres à Lucilius*, traduction : J. Baillard, Hachette, P. 167, T. 1.

² Sénèque, *op. laud.*, P.167.

³ Sénèque, *op. laud.*, P. 228.

l'abattage des animaux de boucherie tue le sentiment de pitié pour les bêtes et déshumanise les Hommes en créant chez eux le sentiment d'indifférence.

Carton rapporte les principes de santé définis par Sénèque : ce sont les principes de nécessité, de mesure, de simplicité et de modération. Ces principes sont directement issus de la nature et s'accordent avec la vision cartonienne de la santé et de la maladie ; ils sont indispensables tant pour le bien-être physique que psychique. Sénèque s'insurge contre le luxe et le superflu qu'il considère comme un écart par rapport à la nature ; cette déviation s'explique par ce qu'il appelle « les excès de la civilisation ». Les aliments sophistiqués font partie de ce renoncement à un mode de vie sain et conforme à la nature. Face aux « malsaines complications de la nature » auxquelles adhèrent les hommes, le philosophe souligne la facilité des moyens d'existence des animaux. À cet égard, l'homme se trouve responsable de sa maladie à cause de son opposition aux « volontés naturelles » et à l'absence du bon sens. Les souffrances sont providentielles et font partie des lois de la nature ; elles n'expliquent en aucun cas la survenue d'une maladie psychique : « quelquefois on impute aux lieux ou au temps tel inconvénient qui partout où nous irons doit nous suivre. Le mal ne vient pas du dehors, il est en nous¹. ».

Dans les *Lettres à Lucilius*, Sénèque propose à son ami « un plan de vie aussi profitable au physique qu'au moral » ; il s'agit d'un mode de vie rigoureux où l'individu pratique la sobriété, la continence et apprend la maîtrise de soi-même et l'auto-suffisance. Néanmoins, le philosophe romain précise que ce « plan de vie » relève de l'extrême sagesse qui est propre à une élite intellectuelle et morale ; l'accès à la sagesse n'est que le fruit d'un long cheminement spirituel et d'un choix d'engagement. Il n'est donc pas possible de le recommander aux communs des gens qui n'ont ni l'aptitude ni le désir de devenir sages. Au nom de la philosophie opérative plutôt que spéculative, Sénèque appelle à assurer un équilibre entre un mode de vie naturel et basique et une vie mondaine : c'est le principe même de la tempérance qui résume la conception sénèqueenne de la santé. Dans le contexte précis des troubles psychiques le principe de tempérance réside dans le fait d'adhérer volontiers à la solitude et de se sociabiliser sans agitation ni besoin, mais par utilité et sens de l'altérité. La problématique du rapport du corps et de l'âme est remarquablement présente dans le rapport entre l'alimentation et le bien-être ; le philosophe considère qu'une

¹ Sénèque, *op. Laud.*, P. 111. T. II.

alimentation naturelle est susceptible d'élever les esprits, et par surcroît elle participe du progrès spirituel de l'humanité.

La thérapeutique naturiste repose essentiellement sur l'alimentation et sur la diète. Sans recourir à une pharmacopée sophistiquée, le médecin naturiste va changer progressivement la façon de vivre grâce à la prescription d'aliments appropriés. Cette méthode de guérison correspond à la thérapeutique sénèque qui repose sur une réglementation de l'alimentation et sur une hygiène de vie dans laquelle l'exercice physique occupe une place importante. Pour sa part, Sénèque s'applique à lui-même un régime sobre et pur qu'il recommande à son ami Lucilius ; ce dernier s'investit par les moyens dont il dispose afin d'accéder à la sagesse. Le philosophe romain précise que son propre cas et celui de Lucilius sont particuliers ; il appelle ses lecteurs à garder mesure et tempérance dans l'alimentation, comme dans toutes les conduites, car l'excès d'alimentation est nuisible. Il ne fixe pas de quantité particulière, la règle étant la satiété. Sénèque insiste sur l'idée d'adapter le régime en fonction de la personne et de ses besoins ; le médecin naturiste ne manque pas de reconnaître la justesse et la mesure du régime alimentaire sénèque. Bien plus, il voit dans sa réflexion sur la thérapeutique un apport considérable à la médecine de tradition naturiste. Par ailleurs, Sénèque réfléchit également sur l'hygiène infantile afin de prévenir¹ les maladies avant leur survenue. Dans le *De ira*, il précise que les tempéraments sont constitués dès la naissance et qu'ils sont immuables ; cependant, il est possible d'éviter les débordements de n'importe quel tempérament grâce à une connaissance préalable du type de tempérament. C'est le rôle de l'éducation qui fixe à l'enfant une hygiène de vie particulière et adaptée, d'où l'importance de la présence d'un précepteur éclairé et clairvoyant. À titre d'exemple, Sénèque pense qu'il faut éviter au tempérament chaud l'alcool, car il provoque en lui la frénésie, ce qui est susceptible de perturber l'ordre social. La réflexion sur l'alimentation rend compte du rapport de l'âme et du corps et renvoie directement à la maladie mentale : une méconnaissance du tempérament² et un mode de vie inadapté peuvent provoquer des troubles psychiques. La question de l'alimentation ne relève pas exclusivement du domaine de la médecine ou des maladies organiques ; elle se trouve rattachée à la santé mentale et à l'ordre social.

¹ On relève dans les développements sénéquiens une réflexion considérable sur la médecine prophylactique.

² Sénèque développe dans le *De ira* une typologie des tempéraments et des maladies propres à chaque tempérament.

En plus de l'alimentation¹, Sénèque prescrit l'exercice physique qui contribue à fortifier les organes et à assurer l'équilibre mental. L'activité motrice, selon lui, est salutaire pour l'esprit, elle permet de délivrer l'individu de la tension résiduelle, et elle permet d'affermir le caractère ; contrairement à la mollesse qui provoque la débilité. Mais, il précise que cette activité doit être au service du bien-être psychique, sur la base de sa conception de la supériorité de l'âme. Il passe en revue une variété d'exercices physiques tels que la marche, la course, la respiration, « le balancement des mains chargées de quelques fardeaux²», le saut en hauteur, le but étant d'opter pour l'exercice approprié et de l'appliquer avec modération pour éviter de distraire l'esprit. Il met en garde par exemple contre l'obésité qui est susceptible d'encombrer l'esprit. Il en ressort que la réflexion sénèqueenne sur les maladies de l'âme engage une connaissance médicale et physiologique qui croise la tradition naturiste et l'enrichit. Dans cette perspective, Paul Carton présente le philosophe romain comme une référence incontournable du mouvement naturiste d'autant plus qu'il est lui-même influencé par Pythagore. À l'image de Sénèque, Carton puise dans son expérience personnelle avec la maladie et s'inspire du Corpus Pythagoricien.

Le philosophe romain préconise la guérison par les vertus de la nature telles que l'hydrothérapie et la vie aux champs. Il reconnaît donc le rôle du climat dans le rétablissement de la santé. Cependant, une vie conforme à la nature et basée sur des conditions médicalement appropriées ne saurait assurer à elle seule le rétablissement de l'individu ; il faut que l'esprit s'y accommode, et que le malade « consente à se soigner logiquement³ » ; sur ce point, Sénèque introduit la dialectique du rapport entre le physiologique et le moral qui structure l'ensemble de ses développements afférents à la maladie de l'âme. Il évoque alors les dérives des gens qui se trouvent obsédés par les changements de lieu dans l'espoir de se guérir physiquement, alors qu'il convient avant toutes choses de remédier à leur manie du déplacement. La corrélation entre la santé physique et la santé morale amène Sénèque à passer d'un développement sur les conditions nécessaires à la santé aux différents maux psychiques susceptibles d'entraver le processus de guérison. L'extrême agitation qui se traduit dans des voyages toujours recommencés relève d'une maladie psychique qui porte le nom de « dromomanie » dans la psychiatrie moderne. Cette attitude morbide s'explique par le besoin de se fuir soi-même ; or le déplacement accentue ce mal-être parce que l'individu ne fait que le transporter avec lui. Le voyage dans

¹ Sénèque privilégie une alimentation purement végétarienne à base de fruits sauvages.

² Paul. Carton, *Le naturisme dans Sénèque*, Librairie le François, Paris, 1935, p.49

³ Carton, *op., laud*, p.54.

ce cas n'est pas motivé par le désir de découverte ou par la curiosité, mais par un désir de fuir son enfer personnel. À cet égard, Sénèque invite les personnes atteintes de ce mal à essayer de connaître les motifs de leur instabilité ; il recommande alors une thérapie cognitive qui consiste dans « l'étude et le recours aux grands maîtres de la sagesse¹ » : « Tant que tu ignores ce que tu dois fuir, tu ne voyageras pas, tu ne feras qu'errer. Tu n'as point d'aide à espérer de tes courses sans nombre ; cartes passions cheminent avec toi, car ton mal te suit². ». Par ailleurs, le philosophe estime que, la plupart du temps l'homme est son propre bourreau et son propre persécuteur ; un avis extérieur s'impose donc pour pouvoir prendre conscience de son mal et pour pouvoir le relativiser.

Le médecin naturiste met en avant la pertinence et la clairvoyance de la thérapie stoïcienne ; celle-ci repose sur deux agents thérapeutiques, à savoir la résignation et l'optimisme. La première s'explique par le caractère utile et naturel de la souffrance, d'où l'impassibilité des stoïciens. Il n'y a pas de souffrance qui ne soit insupportable, même les douleurs extrêmes provoquent l'indifférence souveraine. Pour l'optimisme, il permet de maintenir la résistance vitale ; il a été prouvé que le caractère optimiste réagit positivement au remède. C'est la médecine antique que Carton prend comme un modèle à adopter, car elle élargit son champ d'action thérapeutique pour traiter le corps, l'esprit et la vitalité ; contrairement à la médecine de son époque dominée par le mouvement matérialiste qui repose sur « un diagnostic de détail³ » et « une formule pharmaceutique⁴ » selon les propos du médecin naturiste. C'est une médecine globalisante qui agit avec clairvoyance et qui allie la santé et la sagesse. Dans cette perspective, le traitement psychique est nécessaire au traitement du corps ; les différents médicaments n'ont pas la même efficacité si l'esprit ne se porte pas bien et ne se trouve associé au traitement. Carton critique la médecine moderne qui réduit l'homme au corps et ne prend pas en compte la santé de son âme et sa vitalité ; les méthodes curatives qu'elle prescrit sont de nature à fragiliser l'immunité mentale de l'individu. Sénèque privilégie la santé de l'âme et la place au-dessus de celle du corps ; le terme « se bien porter » chez le philosophe renvoie uniquement à la santé psychique. Comment alors remédier aux défaillances mentales ? Il s'agit de suivre des lois morales et des règles de conduite qui sont issues du sens commun et du bon sens. Ainsi, il est recommandé d'opter pour une direction mentale surtout chez les enfants ; en ce qui concerne

¹ Carton, *op., laud*, p.56.

² Carton, *op., laud*, p.56.

³ Carton, *op., laud*, p.62.

⁴ Carton, *op., laud*, p.62.

les adultes il est plutôt question de correction. Il convient de « se pénétrer des convictions qui dominent l'ensemble de la vie¹», selon les propos du philosophe. Ces lois morales sont susceptibles d'extirper le « vice » ; ce terme signifie erreur de réflexion et de conduite chez Sénèque. Parmi les procédés d'assistance psychique, le philosophe prescrit l'exhortation, la consolation et les préceptes.

Dans son approche de la santé, Sénèque opte pour une conception synthétique qui interroge la constitution de l'homme, son rôle et sa place dans l'univers, son rapport avec la Création et la finalité de son existence, ainsi que ses engagements civiques et sociétaux, en l'occurrence son rapport à ses semblables. Cette vision synthétique n'est pas exclusivement l'apport de Sénèque, elle marque les différents mouvements de réflexion antiques. Le médecin naturiste se réclame de cette tradition globalisante qui constitue la base du « naturisme médical ». Les dimensions spirituelle et métaphysique, à savoir le rapport au Dieu créateur et les lois de l'univers rencontrent le christianisme de Carton. Ce dernier estime qu'il faut aborder la santé dans un cadre plus global que celui des enseignements médicaux de son époque. Le philosophe romain accorde une importance considérable à la question de la moralité et des devoirs individuels et les place au cœur de la problématique des maladies psychiques. L'individu est dans l'obligation d'accomplir des devoirs individuels, à savoir l'effort scientifique qui réside dans la recherche de la vérité et le jugement sain, et l'effort moral qui consiste dans la vertu. Sénèque définit la vertu comme « une science des autres et de soi² » ; elle implique des règles de conduite immuables et droites, et l'individu ne peut l'acquérir que par la volonté profonde. Il précise que la moralité et la volonté nécessitent une éducation et une direction intellectuelle, et que la quête de la vérité est une obligation individuelle afin de bannir les vices. Pour cela, il recommande d'éviter l'amitié des gens immoraux dont la fréquentation permet la contagion du vice³. Il convient de fréquenter les gens « dont la vie est un enseignement », et de suivre leur exemple, ou bien prendre pour guide les « grands hommes d'autrefois » tels que Pythagore, Zénon, Démocrite, Théophraste, etc. En ce qui concerne l'amitié, le philosophe conseille à ses lecteurs et à Lucilius, en premier, la rencontre avec les gens du même naturel ; la sympathie et l'identification sont nécessaires dans l'amitié afin d'entretenir les mêmes vertus. La thérapeutique des maladies de l'âme réside donc dans des corrections progressives et dans l'instruction des vérités du

¹ Carton, *op., laud*, p.66.

² Carton, *op., laud*, p.69.

³ L'acception du vice chez Sénèque est le jugement déraisonnable et faussé qui implique des conduites insensées.

sens commun : il s'agit de la pédagogie qui porte de nos jours l'appellation de thérapeutique cognitive. Adossée à la pédagogie, la philosophie a pour rôle l'édification d'une « doctrine fondamentale avec des obligations générales et essentielles¹ » : cette doctrine se structure autour de « préceptes de détail² » qui, reliés entre eux concourent à construire une « synthèse solide et complète³ ». Sénèque précise que ces préceptes ont une valeur d'application ; il récuse les maximes fragmentaires sans fondement ni consistance.

Sénèque aborde la question du bonheur et de la sagesse qui renvoient à une santé mentale idéale et complète : cet idéal est accessible seulement à une élite. Il décrit les conditions extrêmes, à savoir le renoncement aux richesses du monde, l'acceptation de tous les malheurs et la retraite. Le bonheur qui est l'attribut de la sagesse consiste dans le progrès moral et l'auto-suffisance ; il s'agit d'un état d'allégresse et de joie qui ne se confond pas avec la volupté, laquelle s'avère fugace et « vulgaire ». Néanmoins, le philosophe romain assigne au sage, dans son isolement, une mission civique qui s'adresse aussi bien à ses compatriotes qu'à son lectorat *post mortem*. Il s'agit de leur livrer son expérience personnelle et sa connaissance du monde en guise de prévention : « C'est au profit de la postérité que je travaille ; c'est pour elle que je rédige quelques utiles leçons, quelques salutaires avertissements (...) le droit chemin que j'ai connu tard, et lorsque j'étais las d'errer, je l'indique aux autres ; je leur crie⁴. ». Malgré sa retraite voulue et consciemment choisie, le sage se doit de se conformer aux usages sociaux. Pour le reste des humains, Sénèque pense qu'ils sont tenus de s'inspirer du modèle du sage dans le perfectionnement de leurs conduites et dans l'élévation de leur conscience. Ils doivent se livrer à un examen de conscience et veiller à bien se comporter grâce à un travail assidu et régulier. Le philosophe souligne l'importance de l'effort individuel dans cette entreprise l'accès à la tranquillité de l'âme ou sa sauvegarde (selon les cas), et la maîtrise de soi-même. En effet, l'individu à l'image du sage, doit se garder de se laisser emporter par les élans et les états d'âme, en particulier la colère qui fait obstacle à la raison et amène l'humain jusqu'à la déshumanisation, s'il lui laisse libre cours. Sénèque parvient à formuler le postulat du but de la vie qui rejoint celui de la santé de l'âme : chercher la vérité et pratiquer la vertu avec la volonté guidée par la raison. En cela, la volonté implique une auto-direction et une persévérance dans le but avoué de créer une

¹ Carton, *Le naturisme dans Sénèque*, Librairie le François, Paris, 1935, P.69.

² Carton, *op.*, *laud*, p.69.

³ Carton, *op.*, *laud*, p.69.

⁴ Carton, *op.*, *laud*, p.88.

habitude du bien : « Il faut qu'un travail assidu accroisse tes forces, jusqu'à faire passer dans tes habitudes le bien que rêve ta volonté¹ ». Le degré de maîtrise de soi-même traduit la force de la volonté, et permet de passer de l'auto-direction à la direction de ses semblables, ce qui fait partie des qualités du sage. Outre l'assistance à autrui, le sage ressent de l'empathie envers les gens sans que cela ne soit suivi de sentiments de pitié ou de quelque projection. Pour acquérir ou maintenir la maîtrise de soi, Sénèque conseille la méditation, la solitude périodique et l'examen de conscience quotidien. D'ailleurs l'accès à la vérité et son approfondissement nécessite recul et prise de distance, ce que le philosophe traduit par le terme de « méditation ».

Le médecin naturiste pense qu'il existe une convergence entre les valeurs de la sagesse, notamment celles de la douleur providentielle et du sacrifice personnel, et les valeurs du christianisme. Il démontre à travers l'analyse des écrits de Sénèque la croyance du Cordouan en un Dieu créateur qui a mis en œuvre le monde dans lequel nous vivons avec une grande bienveillance et avec une extrême organisation. Au-delà de ces considérations théologiques, ce qui importe dans l'analyse par Carton de la réflexion sénèqueenne, c'est la spiritualité qui est nécessaire au rétablissement et au maintien de la santé. Le christianisme ou le Dieu de Sénèque ne sont que des traductions du rapport de l'individu à l'existence, à l'au-delà et à sa place dans le monde. Carton pense que la mauvaise santé ne se limite pas à une douleur ou à une défaillance organique ; elle est plus large que ce cadre précis dans lequel la science médicale moderne l'enferme. Il propose alors une nouvelle conception de la santé avec une réforme qui consiste principalement dans la collaboration entre la science, la sagesse et la philosophie. La santé, selon Carton, réside dans une hygiène mentale et physique et dans une paix et une élévation de l'âme afin de créer le progrès humain ; il s'accorde avec Sénèque dans la conception d'une santé durable et permanente. Pour qu'elle s'accomplisse, il lui faut le recours à la sagesse dans ses valeurs d'effort personnel et d'obéissance aux lois divines et naturelles de nécessité et d'utilité. La philosophie, au même titre que la sagesse est salutaire et iatrique ; Sénèque nous fait part de sa guérison par la philosophie lorsqu'il souffrait de crises d'asthme ; il lui est redevable du retour de ses forces. En ce qui concerne la spiritualité, il convient de se détacher de la vision microscopique de la science et du matérialisme qui domine tous les domaines du savoir à l'époque moderne. Il s'agit d'étudier la médecine et de la pratiquer avec une conscience religieuse, c'est-à-dire une

¹ Carton, *op., laud*, p.79.

prise en compte du rôle de la Providence et de l'ascendant de la nature, dans une approche qui englobe parallèlement les attaches anthropologiques des individus. Le médecin naturiste critique la focalisation des médecins de son époque sur l'organisme et leur méconnaissance des vérités générales que les Anciens eurent le mérite de connaître et de développer. Selon lui, les travaux scientifiques modernes constituent l'élargissement de la Sagesse antique dont Sénèque fut le représentant : « Sénèque avait pressenti la prodigieuse effervescence scientifique que l'avenir réservait à l'humanité. Il avait même prévu l'élargissement qui serait apporté à l'œuvre de la Sagesse Antique, en ces termes : « Je vénère les découvertes de la sagesse et leurs auteurs ; je brûle de les partager comme l'héritage d'une longue suite d'aïeux¹. ». Son plan de rénovation consiste donc à intégrer ces enseignements interdisciplinaires dans l'étude médicale et dans l'approche de la santé. Bien qu'il soit admirateur de Sénèque et se présente comme son disciple, Carton ne manque pas de s'arrêter sur les défauts du philosophe romain dans sa réflexion et dans l'exemple même qu'il incarne. Ses pensées sont parfois marquées par le ton dubitatif et par l'incertitude ; sa conduite personnelle ne rime pas avec sa doctrine. Somme toute, il relève le fatalisme dans les écrits de Sénèque perceptible dans les renoncements et dans l'impassibilité. Le constat du fatalisme du Cordouan est pertinent en ce qui concerne la survenue des troubles psychiques, qu'il considère comme une nécessité de la nature humaine, mais il exprime un optimisme et une foi remarquables dans la guérison.

d. Les aspects naturistes dans la réflexion sénèque

Le naturisme renvoie à l'application de la réforme épistémologique et de la philosophie de la synthèse dans le domaine médical. Paul Carton annonce l'avènement d'une nouvelle médecine, la médecine naturiste qu'il considère comme étant « la vraie médecine » par opposition à une médecine officielle certes, mais défailante et néfaste. Il tente de réaliser ce projet ambitieux par le redressement des consciences de ses contemporains à travers l'écriture de ses traités. Il définit la médecine naturiste également dans le temps, c'est-à-dire par rapport à sa filiation à la doctrine médicale antique, l'hippocratisme : la médecine naturiste s'inscrit dans la tradition médico-philosophique antique, ce qui permet l'élargissement du domaine médical et de son ouverture sur les domaines philosophique, éthique et spirituel.

¹ Carton, *op., laud*, p.109.

« Le naturisme est une doctrine d'ordre synthétique qui fut professé par les plus grands sages et les plus grands médecins de l'Antiquité¹. »

« Le naturisme médical est une doctrine à la fois scientifique, philosophique, religieuse et chrétienne². »

« Le naturisme médical est une doctrine synthétique et bien hiérarchisée qui a pour but d'enseigner les lois de la vie humaine, c'est-à-dire les conditions de la santé du corps et de l'esprit. »

Dans l'héritage antique fondateur de sa doctrine naturiste, Paul Carton accorde une place de prédilection à Sénèque qu'il considère comme le plus représentatif de la doctrine naturiste. C'est l'esprit antique le plus apte à exprimer les idées naturistes révolutionnaires grâce à la limpidité de son écriture sans équivoque qui permet la diffusion des idées avec une fluidité et avec une force de persuasion.

« Parmi les anciens philosophes naturistes, Sénèque est, après Pythagore, celui dont la doctrine offre l'intérêt le plus marqué et mérite une étude détaillée³. »

Dans son ouvrage *Le naturisme dans Sénèque*, Paul Carton charge le philosophe romain d'un rôle de défenseur et illustrateur de la doctrine naturiste ; le rapprochement idéologique apparent entre les deux penseurs, l'ancien et le moderne, rend compte d'une proximité au niveau de la démarche, et même au niveau des motivations profondes des deux hommes, ce qui pourrait être implicite. D'emblée, on décèle un accord au sujet des principes de la santé, de la conception de la maladie et de la thérapeutique que nous allons détailler ultérieurement. On constate que la philosophie sénéquienne développe davantage des questions médicales comme la constitution physiologique de l'homme : le monisme de Sénèque qui considère l'homme dans son unité physique et psychique comme un tout fait écho à la constitution que Carton explicite dans *La Synthèse libératrice créatrice*⁴. Le médecin naturiste reconnaît dans la composition humaine l'unité de quatre parties solidaires et interdépendantes : les organes, la vitalité, l'énergie spirituelle et la particularité

¹ Paul Carton, *Le naturisme dans Sénèque*, P. 12

² Le naturisme dans Sénèque, p. 9.

³ Paul Carton, *Le naturisme dans Sénèque*, P. 13

⁴ Paul Carton, *op., laud.*, p.16.

individuelle. L'ensemble de ces constituants assurent l'intégrité humaine ; en cas d'atteinte d'une partie, il convient d'examiner l'ensemble des parties constitutives.

« L'organisme humain n'est pas seulement un agglomérat de cellules matérielles, mais qu'en outre, il possède en lui, d'une part, des énergies impondérables qui constituent sa vitalité ou ses forces vitales, qui ordonnent, réglementent et protègent la structure et l'intégrité des éléments physiques, et, d'autre part, des énergies immatérielles ou spirituelles qui conservent l'entité de chaque homme à travers les renouvellements incessants de tous ses éléments chimiques, et, enfin des particularités individuelles de corps, de caractère et de tempérament qui font qu'un homme se différencie toujours de son semblable, par sa personnalité¹. »

Dans cette perspective, le clivage entre le corps et l'esprit d'un côté, et les données sociologiques de l'autre se trouvent banni. Ce clivage pluriséculaire a été entretenu au sein de la tradition médico-philosophique antique, en particulier les stoïciens, et appuyé par la démarche microscopique contemporaine. À la lumière de la conception globalisante de la constitution humaine, Paul Carton préconise l'application de sa philosophie de la synthèse dans le traitement thérapeutique en cas de l'atteinte d'une partie : il s'agit d'une alternance entre la focalisation sur l'organe atteint, et la considération globale de l'ensemble de la donnée biologique.

« En ignorer une partie, laisser l'esprit en friche pour ne s'occuper que du corps, négliger la vitalisation organique, appliquer la loi générale rigide sans souci d'individualisation seraient autant d'errements qui conduiraient à des maladies organiques, à des désordres du caractère, à des désorientations spirituelles². »

L'étendue du domaine de la physiologie et son intégration intrinsèque des données spirituelle, morale, éthique et social permet l'élargissement du champ d'intervention médicale et la redéfinition de la médecine comme science de l'homme par excellence. La santé ne se limite pas à une donnée biologique ; elle est tributaire de l'accomplissement des conditions sociales, et de l'environnement dans lequel l'individu évolue. Les deux penseurs examinent la survenue de la maladie et son étiologie selon une vision macroscopique qui tient compte d'un ensemble de facteurs intérieurs et extérieurs, ce qui rend compte de la complexité et de la

¹ Paul Carton, *op., laud.*, p.16.

² Paul Carton, *op., laud.*, p.17.

pluralité des causes de la maladie, et de la variabilité des cas. Dans le cas de la maladie psychique, cette conception se manifeste chez Sénèque dans l'association étroite entre le tempérament (l'origine physiologique), l'offense (la cause sociale) et la volonté¹ ; la confluence de ces facteurs étiologiques est soutenue par la chronologie, à savoir la permanence des accès. A cet égard, il est judicieux d'évoquer le regard que porte les deux penseurs sur la différence entre les affections physique et psychique. Hormis la différence de nature entre les affections physiques et psychiques, la médecine naturiste considère les deux types d'affections selon un cheminement et un fonctionnement similaire, ce qui implique une démarche identique. Il s'agit d'observer la maladie, et de faire appel aux moyens de renforcement immunitaire, parallèlement à la prescription d'une hygiène de vie tant physique que psychique. Chez Carton, la différenciation entre la santé mentale et la santé physique n'est pas appliquée, il s'agit d'une santé intégrale dont les conditions se trouvent dans le respect des lois naturelles ; la maladie relève d'un non-respect exceptionnel qui mérite d'être corrigé et remédié par le retour à la nature. Dans sa définition du naturisme, il exprime en ces termes sa conception de la santé qui rend compte d'une absence de spécification entre les données physique et psychique : « le naturisme médical est une doctrine synthétique qui a pour but d'enseigner les conditions de la santé du corps et de l'esprit². »

Cependant, il décrit dans son constat de la dégradation humaine, la généralisation massive de la maladie mentale auprès de ses semblables. En tant qu'historien et témoin d'un siècle en pleine mutation, il nous fait part de son inquiétude de la portée et de l'ampleur de la maladie mentale qui devient un phénomène social et s'érige au rang des maladies sociales. La maladie mentale fait partie de la crise sanitaire qui traverse le siècle et qui renvoie à une crise d'ordre humanitaire et moral. La souffrance psychique n'est pas nouvelle, elle a toujours existé, elle s'explique par la condition humaine, mais l'exacerbation de cette souffrance et la mutation de ses symptômes caractérisent l'époque moderne. Les causes évidentes se trouvent être le système de travail et ses conditions qui encouragent l'apparition du stress, de la pression et des différentes formes d'inquiétudes et d'angoisses. Grâce à la surproduction et au règne de la culture du superflu, le nouveau mode de vie stimule la naissance des sentiments de manque, de frustrations et de besoins ; il alimente les désirs et les passions, et participe à la création de nouveaux vices. Le médecin naturiste établit un parallélisme entre la perversion

¹ Ce terme clé de la réflexion psychologique sénèqueienne signifie paradoxalement l'affaiblissement de la résistance psychique.

² Paul Carton, *op., laud.*, p.9.

morale et la maladie psychique : la crise morale et la déshumanisation progressive sont à l'origine de l'aggravation de la souffrance psychique. On retrouve cette identification entre la moralité et l'état psychique dans la réflexion psychologique sénèqueenne, et dans l'ancienne tradition médico-philosophique. Dans *La synthèse libératrice créatrice*, Carton décrit les nouvelles formes de la souffrance psychique qui sont le stress, le surmenage et la pression liées au contexte précis du travail, en particulier le monde ouvrier.

« En effet, toute cette industrie mécanique, a vulgarisé le luxe, imposé aux peuples des travaux malsains, intensifié les vices des enrichis et surtout multiplié d'une façon inimaginable les besoins, les désirs, et les ambitions de l'humanité. Or, qu'ont enseigné la sagesse de tous les temps et les religions de tous les peuples civilisés ? Que la limitation des désirs, la simplification des besoins, la modération des ambitions, l'espacements des plaisirs, la répression des passions, la méditation et le calme étaient les plus sûrs moyens de conquérir la joie, de progresser vraiment et d'être bien portant¹. »

Outre les conditions sociales, la qualité humaine de l'individu renseigne sur son état psychique. Dans *Le commentaire des vers d'or des pythagoriciens*, Paul Carton reprend les enseignements de Pythagore qui relèvent d'un mode de vie et de pensée sain et sage. La quête de la sagesse, ayant pour synonyme la santé mentale complète, nécessitent la pratique des devoirs envers soi-même, la famille, les amis et la société. La pratique de ces devoirs permet à l'individu de préserver sa qualité humaine et de l'améliorer, ce qui le met à l'abri des troubles psychiques. Le repli, le retrait social et le détachement envers les proches sont à la fois l'origine et la manifestation de la souffrance et du déséquilibre psychique. En revanche, la solidarité, la bienfaisance et l'altruisme relèvent d'une bonne santé mentale, leur pratique permet de prévenir la souffrance psychique, ou du moins, de l'adoucir. L'explication de la maladie mentale par un éloignement de l'humanité fait écho à l'association, chez Sénèque, entre la passion-maladie de l'âme et la déshumanisation. Dans les cas extrêmes, Sénèque décrit un état de déshumanisation qu'il appelle « l'état de férocité » : cette étape ultime se caractérise par le détachement de toutes les considérations humaine, morale, et éthique dans la mesure où la perversion conduit l'individu à commettre des crimes². Même dans les cas de troubles mineurs, la souffrance psychique rompt avec les penchants humains, à savoir le dynamisme et la vivacité, en l'occurrence dans les cas de l'apathie et de la dépression.

¹ Paul Carton, *La synthèse libératrice créatrice*, p.11.

² Sénèque évoque cet état ultime de perversion dans son traité le *De ira* dans lequel il analyse la colère comme maladie psychique.

L'absence de spécification chez Paul Carton ne l'empêche pas de reconnaître la gravité des maladies mentales qu'il charge d'enjeux liés au progrès et à la paix collective. Dans son ouvrage, *Le naturisme dans Sénèque*, Paul Carton analyse la thérapeutique naturiste et sa conformité avec la philosophie sénéquienne. Il s'agit de préserver l'intégrité physique et morale de l'homme grâce à un mode de vie conforme aux lois naturelles et universelles ; dans cette optique, l'homme se trouve responsable de sa propre santé, car la maladie survient d'une erreur de conduite ou d'un vice. La santé relève donc d'une responsabilité individuelle et reflète l'état de conscience de l'homme. L'action médicale est assimilable à une œuvre de correction et de rééquilibrage par la recherche des causes directes et indirectes de la maladie et leur traitement, le but étant le rétablissement de la santé. Or, la conception de la santé chez les deux penseurs relève de la quête d'un perfectionnement : chez le médecin naturiste, il s'agit plutôt de renforcer la vitalité et l'immunité afin d'acquérir une solidité physique et une force mentale. Pour le philosophe romain, il est plutôt question de parvenir, au terme d'un cheminement aussi long qu'éprouvant, à la sagesse. L'état de sagesse, renvoie à la santé mentale intégrale qui permet au sage de transcender tous les maux physiques et les événements fâcheux ; en termes médicaux cet état se caractérise par la solidité de la vitalité et la générosité énergétique qui sont les garants de la bonne santé. On constate chez les deux penseurs un dépassement de la notion de santé dans sa définition strictement médicale, la santé étant synonyme des notions de bien-être, de bonheur, de paix. La santé se trouve en étroite corrélation avec la qualité de l'existence de l'homme, de son état d'esprit et de ses actions sociales.

« La thérapeutique naturiste ne se borne pas à la seule recherche de la santé et du bonheur matériels. Elle se propose aussi un but plus élevé de corrections mentales et de progrès spirituels¹. »

Plutôt que de guérir par des médicaments et des formules chimiques dont l'ambition est de traiter le symptôme et non pas extirper l'origine de la morbidité, la thérapeutique naturiste se propose de travailler à maintenir l'état de la santé, le renforcer ou prévenir la survenue de la maladie, ce qui s'accorde avec la vocation thérapeutique du philosophe romain que nous avons analysée, en particulier dans *Les Lettres à Lucilius*. Il est plutôt question de fournir les conditions et les principes de la santé. Paul Carton définit dans un premier temps la médecine naturiste par opposition à la médecine officielle. Il critique la démarche

¹ Paul Carton, *Le naturisme dans Sénèque*, p.11.

réductrice et microscopique de la médecine officielle qui opte pour un examen clinique incomplet et pour un traitement susceptible de reproduire la maladie et d'engendrer d'autres affections.

« L'œuvre de la vraie médecine est la plus vaste qui soit, parce qu'elle doit veiller au fonctionnement de l'être humain dans son intégralité et le guider sur tous les champs où s'exerce son activité (esprit, vitalité, organisme, individualité¹) »

« Cantonnée dans son matérialisme aveugle, bornée à ses recherches analytiques de laboratoire, noyée dans la multiplicité des affections de détail, la pauvre médecine officielle soigne un viscère sans s'occuper du corps entier, traite le physique sans apercevoir la vitalité, sans connaître l'esprit². »

« Elle ne connaît que la partie négative de son domaine : la maladie et la mort³. »

« N'ayant que des vues étiologiques fragmentaires, la médecine classique n'aboutit qu'à des diagnostics étroits, à des traitements qui se bornent à la répression des symptômes ou à des stimulations anti physiologiques et antinaturelles⁴. »

« La raison d'apparition des troubles morbides réside exclusivement dans les fautes de direction mentale, d'économie vitale, d'alimentation et d'hygiène que commettent tous les gens par ignorance, routine ou rébellion⁵. »

« La vraie médecine enseigne que l'ensemble des lois directrices, spirituelles, vitales, matérielles et individuelles forme le code de la santé⁶. »

« Munie de cette forte doctrine directrice, elle part à la recherche des causes générales, proches et lointaines, et relève tous les enchaînements d'erreurs et de sanctions de plus en plus blessantes qui jalonnent le passé morbide de chaque malade⁷. »

« L'examen clinique relève les particularités du terrain, c'est-à-dire du tempérament, de la vitalité, et du caractère individuel (...) Seul, cet examen clinique vraiment synthétique

¹ Paul Carton, *La synthèse libératrice créatrice*, p.29.

² p.30

³ p.30

⁴ p.30

⁵ p.30

⁶ p.31

⁷ p.31

permet de porter le diagnostic, non seulement de la maladie terminale, mais de sa formation et de sa spécificités individuelles, engendrées par les particularités de l'état psychique et de la constitution vitale personnels. On obtient ainsi une connaissance plus claire de la genèse des troubles observés et on peut prescrire un traitement bien individualisé¹. »

Un traitement donné à un malade doit être associé à un plan synthétique de traitement : la réforme de l'alimentation, la réglementation de l'exercice et du repos, la surveillance des évacuations intestinales et la direction mentale du sujet². »

« Toutes les maladies sont d'abord d'ordre général et humoral, avant de se localiser parce qu'elles sont créées par des infractions aux lois générales et individuelles de la santé. Guérir les maladies locales, par le rétablissement des résistances générales et des immunités naturelles, constitue donc une méthode logique, simplifiée et efficace d'une façon durable³. »

« Pour agir avec une profonde et durable efficacité, elle doit même remonter jusqu'aux causes mentales, jusqu'aux vices et insuffisances du caractère, de la volonté et de l'esprit individuels, qui constituent en fin de compte les raisons initiales des ignorances et des désobéissances matérielles qui engendrent les états morbides⁴. »

Paul Carton annonce dans son traité *La synthèse libératrice créatrice*, l'avènement d'une nouvelle médecine, la médecine naturiste, qu'il considère comme étant la vraie médecine. Dans les deux traités *La vie sage* et *Le naturisme dans Sénèque*, il explicite la filiation et les origines historiques de cette médecine qui remonte à l'Antiquité gréco-romaine. La « vraie médecine » repose principalement sur deux préoccupations : la mise en œuvre des lois et des conditions de la santé qui se traduisent par un mode de vie conforme à la nature, et la recherche de la genèse de la maladie. Au niveau de la pratique médicale, le médecin naturiste opte pour l'observation des symptômes, de leur éventuelle évolution, ainsi que de la compréhension des causes profondes de la maladie. Il s'agit de revenir sur l'enchaînement vicié des erreurs de conduite du malade pour pouvoir prescrire le remède adéquat. La recherche des causes constitue une partie intégrante de l'examen clinique qui ne se limite pas à une identification locale du mal suivie d'une prescription d'une formule chimique selon la méthode de la médecine officielle. Il est plutôt question d'identifier

¹ p.32

² p.34

³ p.32

⁴ p.33

l'origine de la pathologie à travers un examen complet dans lequel le médecin s'entretient avec le patient et examine ses différentes fonctions digestives, intestinales, mentales même celles qui ne sont pas liées directement à son malaise. Il s'agit d'un diagnostic à la fois synthétique et spécifique dans la mesure où le médecin part des lois générales (les différents tempéraments) pour se focaliser sur les idiosyncrasies du patient qui sont liées à son caractère et à son tempérament, ce que Paul Carton appelle « les particularités du terrain ». La médecine naturiste consiste donc dans une expérimentation continue et dans un diagnostic variable : plutôt que de s'appuyer sur des standards prédéfinis, le médecin naturiste expérimente, partant de son esprit synthétique, les quatre fonctions humaines essentielles : l'esprit, la vitalité, l'organisme et l'individualité. La prise en considération de l'ensemble des fonctions humaines dans le cadre d'un examen clinique révèle d'emblée la grande spécificité des individus et la différence qui les caractérise, ce qui légitime le diagnostic différentiel. Effectivement, Paul Carton insiste sur l'idée de l'individualisation concernant le diagnostic et la thérapeutique. Cette opération cruciale s'assimile chez les naturistes à une véritable réforme individuelle ; il ne s'agit pas uniquement de guérir le malaise, mais d'évoluer sur le plan personnel et mental par la prise de conscience de son état de santé, et de sa responsabilité dans son propre rééquilibrage, partant de l'idée que la maladie est le produit d'une faute de conduite commise par le sujet par ignorance. La thérapeutique s'apparente alors à un accompagnement à partir d'une prescription de remèdes dont l'application fait appel directement à la conscience et à la lucidité du patient : l'alimentation, l'exercice physique et le repos entre autres nécessitent un engagement volontaire de la part du malade et une persévérance qui met à l'épreuve la santé mentale. La thérapeutique naturiste préconise le redressement moral et mental comme un remède et comme un facteur incontournable dans la guérison du malade. Les remèdes purement physiologiques comme l'alimentation, le repos et l'exercice ne peuvent pas être appliqués efficacement sans la volonté du patient. Le repos relève d'un besoin vital et d'une nécessité du corps, lorsque l'individu ne se livre pas à cet appel de la nature, ses différentes fonctions organiques se trouvent bouleversées et son équilibre menacé. Paul Carton considère le repos comme une obligation pour la préservation de la santé à travers le renforcement de la vitalité et de l'organisme. Le repos permet donc la protection du corps contre l'atteinte des maladies et l'amélioration de l'état de santé chez l'individu. C'est un remède synthétique dont l'effet s'exerce sur l'ensemble des fonctions humaines qu'elles soient digestives, musculaires ou intellectuelles à travers l'isolement et le relâchement. Or ce besoin vital est tributaire de l'état d'esprit ; il est fortement lié à la bonne santé psychique. Paul Carton prescrit le redressement moral comme un remède dans le cadre

d'une thérapeutique synthétique qui traite des différentes fonctions humaines : la nutrition, la pensée, le mouvement physique et la respiration. L'interdépendance entre le repos et l'état d'esprit démontre la solidarité entre les différentes fonctions humaines. Cependant, l'application de ce type de remède se heurte aux impératifs d'ordre psychique et mental que Paul Carton explique dans un premier lieu par la prédominance d'un mode de vie qui exclut la tranquillité et qui favorise l'agitation sous toutes ses formes. Le deuxième impératif se trouve être la nature psychique de certains sujets qui se trouvent naturellement portés vers l'excitation et l'excès d'activité et de pensée. À l'intérieur du plan thérapeutique ou plutôt de la réforme individuelle, Paul Carton prévoit une réforme synthétique d'ordre spirituel. Il en ressort un changement dans l'état d'esprit (la réduction des ambitions et la simplification de la vie) qui s'accompagne d'un changement de mode de vie sous les formes d'isolement, de retrait temporaire, et de méditation. La réforme spirituelle relève du redressement des fonctions psychiques, comme la volonté. Celle-ci agit efficacement sur l'état d'esprit, et permet dans la plupart des cas le redressement vital et organique. Par ailleurs, Paul Carton préconise la nécessité de remédier aux vices des caractères et aux défauts des tempéraments par la pratique des vertus. L'aspect moral s'ajoute à l'aspect mental pour conduire l'individu et l'accompagner dans sa réforme individuelle.

« Le repos lui-même, cette alternance nécessaire du rythme vital, doit s'opposer aux multiples frénésies qui forment le principal de la vie civilisée d'à présent (...) Maintenant, vivre c'est se dépenser en occupations affolantes, en conversations et en réceptions épuisantes, en lectures inutiles. Il ne reste plus un moment pour s'examiner, se repérer, cultiver sa vie intérieure¹. »

« Rien n'est plus difficile à obtenir chez les gens surexcités et surmenés que la pratique du repos synthétique et de la récupération des forces par leur économie et par leur capitalisation². »

« Les pauvres gens vidés par cette existence de nomades et d'enragés ont besoin d'être ramenés aux saines, simples et douces pratiques du repos mental, nerveux, digestif et musculaire. C'est alors qu'il faut savoir exiger d'eux des moments de repos³. »

¹ Paul Carton, *La synthèse libératrice créatrice*, p. 36.

² Paul Carton, *La synthèse libératrice créatrice*, p.36.

³ Paul Carton, *La Synthèse libératrice créatrice*, p.36.

« La tranquillité au cours des matinées, le séjour stable en logis séparé, l'isolement dans des zones silencieux, la réduction des ambitions, la pratique de la méditation et du renoncement, la simplification de la vie, la maîtrise de la volonté (réalisent) le bon équilibre budgétaire de l'organisme (choix judicieux des recettes nutritives ; bon réglage des dépenses de forces) qui empêche la faillite vitale du corps et qui constitue une des préoccupations dominantes du traitement naturiste¹. »

« Le perfectionnement mental demande de son côté à être entrepris d'une façon synthétique. La vie spirituelle doit servir de fondement et de but à toutes les autres mesures de réforme individuelle. Les vices du caractère doivent être combattus d'une façon positive par les vertus qui s'y opposent. Le caractère peut aussi être considérablement amélioré par la correction des tendances de tempérament². »

Parallèlement à l'examen clinique et à la thérapeutique, Paul Carton se focalise sur l'étiologie des pathologies qui constitue une étape nécessaire à l'identification de l'origine de la maladie et de sa cure. C'est un travail de recherche qui repose sur un examen approfondi des différentes fonctions humaines qu'elles soient organiques ou mentales pour repérer les causes profondes qui sont souvent liées à des défaillances mentales ou à un enchaînement d'erreurs dans la conduite du patient. En règle générale, la médecine naturiste explique la survenue de la maladie par la désobéissance aux lois naturelles et l'absence des conditions objectives de la santé, d'où la critique alarmante de Paul Carton sur le mode de vie moderne. Il s'agit donc de mettre au clair les principes de la santé et de les faire connaître à ses contemporains. Selon l'optique de Paul Caton, la rédaction de traités médicaux relève incontestablement du rôle du médecin, un rôle vaste que lui reconnaît la médecine naturiste et ses ancêtres gréco-romains, et qui consiste entre autres à prévenir la survenue de la maladie et à éduquer les esprits afin de leur apprendre à entretenir un état de santé dont ils sont les premiers responsables. En accord avec le médecin naturiste, les traités philosophiques sénéquiens sont chargés d'un projet de prévention contre les maladies mentales dans lequel le philosophe romain se livre dans un premier temps à un travail définitionnel de la maladie mentale et de son fonctionnement ; dans un deuxième temps, il explicite les différents remèdes possibles dans le but de mettre en garde ses contemporains contre toutes les formes de dégradation de l'état psychique. Dans cette perspective, le rôle du médecin aussi étendu

¹ p.37

² p.37

soit-il est susceptible d'être restreint à un rôle régulateur compte tenu de l'engagement de l'individu dans sa quête de la santé et du bien-être. L'intervention médicale s'apparente donc à un accompagnement et à une relation de coopération avec le patient, d'où l'importance de la réforme spirituelle, qui en plus de son effet sur l'état de la santé, permet l'efficacité de la thérapeutique et son perfectionnement. En plus d'être une préoccupation médicale, la santé constitue une œuvre personnelle et présente une similitude avec la sagesse telle qu'elle est définie par les philosophes anciens dont Sénèque. Sur ce point précis, mais également sur l'ensemble des aspects de la philosophie naturiste cartonnienne, Paul Carton s'accorde avec Sénèque sur la conception d'une santé qui rencontre dans son accomplissement les valeurs individuelles morales et éthiques comme la maîtrise de soi-même et la modération. La préoccupation des deux penseurs dépasse le souci de la guérison d'un simple malaise passager ; il s'agit de réfléchir sur un état durable et intégral de la santé dans lequel les troubles mentaux acquièrent une place importante. La bonne santé mentale permet le dépassement de la conception commune de la santé, et une redéfinition de cette notion en termes d'harmonie, de bien-être et de perfectionnement. Il s'agit d'une identification entre la santé et la sagesse conformément à la conception sénèqueenne. S'agissant du recouvrement de la santé, on retrouve chez le philosophe romain les idées de l'engagement volontaire du malade, de la patience et de la persévérance : la santé intégrale s'obtient grâce à un cheminement individuel et spécifique dans lequel le sujet se met à l'épreuve en toute autonomie, et connaît des mouvements d'amélioration et de rechutes. La thérapeutique s'apparente à un accompagnement et à un suivi que Sénèque met en œuvre grâce à l'échange épistolaire avec Lucilius. Les avancées de ce dernier en quête de sagesse sont saluées par le philosophe qui l'accompagne sur la voie du progrès spirituel. Il est question d'une alternance entre le travail individuel et la consultation du philosophe sur la base de la confiance, du dialogue et des conseils pratiques. Dans ce contexte précis, la pédagogie relève d'une méthode thérapeutique : afin de détruire les fausses croyances et de contrôler les mécanismes d'exagération et de projection qui sont à l'origine des angoisses et des différentes passions, Sénèque doit montrer à son ami Lucilius l'aberration des comportements inadaptés, et leur substituer des pensées salutaires conformes au bon sens. De même, le médecin naturiste porte une vocation pédagogique qui apparaît principalement dans le traitement naturiste, à savoir l'hygiène morale que le patient ne se contente pas d'appliquer, mais qu'il intègre avec conscience et conviction. Quelle est donc la différence entre l'effort pédagogique qui se déploie en faveur des pathologies mentales et celui qui s'exerce pour traiter des maladies organiques ? Compte tenu de l'implication du patient dans sa propre cure, la pédagogie

ressortit à une méthode thérapeutique qui s'applique aussi bien dans le cadre des pathologies physiques que psychiques. Dans le cadre de la maladie mentale, le philosophe romain opte pour une alternance entre l'accompagnement partant de l'idée d'une distance subjective et de la nécessité d'un regard extérieur, et le travail individuel. Paradoxalement, l'intériorité et le sentiment intérieur constituent une zone qui ne pourrait être franchie par le psychothérapeute, ce qui permet de définir le travail individuel comme une étape indispensable de l'accomplissement de la thérapeutique et de son efficacité. Il en est de même pour le traitement organique : le rétablissement et le maintien de la santé sont tributaires des facultés mentales et spirituelles dont le renforcement nécessite à la fois un travail pédagogique et individuel. La question d'une spécification entre la thérapeutique psychique et celle physique ne se pose pas dans l'optique du traitement naturiste, synthétique, conforme à l'idée de l'intégrité de l'homme et de ses différentes fonctions¹. Il est question d'une vision commune chez le philosophe ancien et le médecin moderne sur la base d'une solidarité et d'une complémentarité entre les parties constitutives de l'homme. S'agissant de la maladie mentale, la théorie des humeurs² et la constitution physiologique ressortissent chez le philosophe romain à une explication de l'origine du trouble psychique : le facteur physiologique adossé aux facteurs sociaux (l'offense) et psychiques (la volonté) permet de déclencher la maladie en germes.

« Il appartient à chaque homme de bonne volonté de s'efforcer d'abord de réaliser la paix en lui-même, en pratiquant la synthèse libératrice créatrice, car la vérité rayonne et s'impose seulement par le bon exemple personnel de la sagesse, de la bonté et de la santé³. »

« La médecine naturiste envisage la santé comme une prorogative qui s'acquiert par un effort méritoire et conçoit-elle l'action médicale comme une œuvre de clairvoyance, de réforme et de sagesse⁴. »

« Le naturisme médical est une doctrine synthétique et bien hiérarchisée qui a pour but d'enseigner les lois de la vie humaine, c'est-à-dire les conditions de la santé du corps et de l'esprit¹. »

¹ L'absence de spécification entre les deux types d'affections révèlent l'unité des principes de la santé.

² La référence physiologique de Sénèque dans l'explication des phénomènes sociaux ou des maladies mentales s'apparente à « un déterminisme physiologique » selon ses critiques.

³ Synthèse, p. 41.

⁴ Le naturisme dans Sénèque, p.10.

L'accord théorique entre les deux penseurs sur la base d'une vision commune de l'unité physique et moral de l'homme, s'accompagne d'un accord au niveau de la thérapeutique adaptée. Paul Carton définit le traitement naturiste comme un enseignement des principes de la santé et des lois qui régissent la vie humaine. En effet, le rétablissement de la santé n'est pas strictement lié à des facteurs biologiques, mais au respect des lois universelles et naturelles relatives à la nature humaine. La santé s'inscrit donc dans le paradigme étendu de la condition humaine et ne se limite pas à des recherches microbiologiques. Dans les premières pages de son traité, *Le naturisme dans Sénèque* Paul Carton explicite les enjeux de la thérapeutique naturiste : la maladie ne donne pas lieu à une intervention médicale ponctuelle, mais elle offre au malade une connaissance approfondie de son donné biologique, et l'engage dans un cheminement initiatique dans lequel il met à l'épreuve sa résistance, sa patience et ses qualités morales et spirituelles. La quête de la santé relève donc d'un projet de réforme intégrale dans la mesure où la maladie permet la rédemption du sujet, et le recouvrement de la santé s'apparente à une œuvre de changement positif. Les deux penseurs se partagent la vision d'une thérapeutique puriste qui vise à la fortification, au renforcement et au perfectionnement physique et psychique de l'individu. L'effet recherché ne se réduit pas à une amélioration du patient par la guérison d'une atteinte locale, mais le bien-être et la solidité qui sont évalués par la persistance et plénitude de cet état. La santé intégrale recherchée par les deux penseurs se traduit par l'accomplissement du bonheur chez le philosophe romain, et par l'épanouissement et le progrès spirituel chez le médecin naturiste.

« La thérapeutique naturiste a pour préoccupation dominante de ramener l'équilibre de la santé, en corrigeant d'abord les erreurs commises et en prescrivant ensuite le retour à la loi, naturelle et surnaturelle afin de purifier le corps, de fortifier la vitalité et d'éclairer l'esprit. Elle vise à rétablir la puissance des immunités naturelles qui constituent des agents de préservation, de guérison et de progrès efficaces et durables². Elle professe que les agents thérapeutiques choisis parmi les plus simples, les plus physiologiques et les plus naturels

¹ Le naturisme dans Sénèque, p.9

² Contrairement au but de la thérapeutique naturiste et aux attentes du médecin naturiste, le traitement de la médecine officielle repose sur la guérison locale et superficielle de l'organe atteint à l'aide de médicaments chimiques qui affaiblissent l'immunité et la vitalité. Ce type de traitement ne remédie pas aux vices et à l'origine de la défaillance, ce qui est susceptible de reproduire la maladie. En tout état de cause, il ne permet pas le redressement et le renforcement recherché par la médecine naturiste.

(diététique, exercice physique, psychothérapie, etc.) fournissent les moyens les plus sûrs de créer la santé solide et persistante¹. »

« La thérapeutique naturiste ne se borne pas à la seule recherche de la santé et du bonheur matériels. Elle se propose aussi un but plus élevé de correction mentale et de progrès spirituels². »

Tout au long du *Naturisme dans Sénèque*, Paul Carton met en lumière les aspects naturistes de la philosophie médicale sénèqueenne qui est conforme à la médecine naturiste. Sénèque définit le respect des lois naturelles comme une condition indispensable à la bonne santé et au bonheur. Il précise que la raison humaine et la vérité se trouvent dans l'observation de la nature et dans son imitation ; en d'autres termes, c'est un critère qui détermine la normalité, le discernement et la justesse du jugement. Le médecin naturiste exprime en ces propos le constat de la méconnaissance de ses contemporains des conditions de la santé : « Sénèque reconnaît que les hommes sont aveugles en ce qui concerne les vraies causes du bonheur et de la santé³. ». Le même constat est établi par le médecin naturiste qui le formule sur le ton de la contestation et de l'indignation : il préconise que les traitements naturels et physiologiques comme l'hygiène morale et le régime alimentaire comme les vraies médications possibles qui sont susceptibles non seulement de recouvrir la santé, mais de la maintenir. Le traitement naturiste repose donc sur les vertus morales issues de la raison naturelle comme la simplicité, la mesure, la tempérance et la sobriété qui sont destinées à être appliquées à travers l'adhésion à un mode de vie naturel et salubre ; ces principes moraux se conforment aux lois de la santé. Parmi les causes de la maladie, Sénèque reconnaît le superflu et l'excès, en particulier la suralimentation et l'inaction. Les erreurs de conduite expliquent dans la plupart des cas la survenue des maladies, d'où la priorité qu'accorde le philosophe romain à l'hygiène mentale et au redressement moral : il est question d'un travail sur la conscience de l'individu à travers l'apprentissage des vérités, partant de l'effet néfaste de l'ignorance et de l'inconscience sur la santé. Il est attesté par le médecin naturiste et par le philosophe romain que l'aberration du jugement conduit l'individu à des erreurs qui pourraient mettre en péril son corps et son esprit. Dans ce contexte précis, selon Sénèque, la philosophie se charge de rétablir la vérité et de l'enseigner : « L'unique but de la philosophie

¹ *Ibid.*, p. 11.

² *Ibid.*, p.11.

³ *Ibid.*, p.15

est la vérité dans les choses humaines¹. ». De son côté, le médecin naturiste reconnaît dans le redressement mental une propédeutique à l'hygiène physiologique et une condition indispensable du renforcement de la santé et sa permanence. Il considère que les principes moraux des stoïciens comme la sobriété, l'ascèse, la maîtrise de soi-même et le renoncement exercent un effet positif sur le renforcement immunitaire et vital. Ces principes font l'objet d'un travail thérapeutique pour amener l'individu à la purification de son âme et à sa délivrance des émotions et des faux jugements qui entravent la raison.

« Rechercher la vérité avant et l'introniser dans sa vie par l'œuvre quotidienne du sage gouvernement de soi-même, aidé de la réflexion et de la méditation, c'est faire acte à la fois de science, de philosophie et de religion. Car, si on n'alliait pas les principes scientifiques aux principes philosophiques et religieux, les attaches naturelles de l'homme et de sa vie seraient méconnues². »

« Ces notions devront pénétrer jusque dans l'enseignement médical. La médecine de l'avenir devra s'intéresser autant à l'hygiène mentale qu'à l'hygiène organique et cesser de méconnaître les nécessités thérapeutiques d'ordre vital et spirituel. Elle devra reprendre ses méthodes traditionnelles de simplicité et de bon sens. Ne se bornant plus à la stricte étude des morbidités, elle s'efforcera avant tout de mieux connaître et d'enseigner les lois de la santé. Elle devra s'employer par les mesures d'hygiène naturiste et de régime pur et sobre, à la culture capitale des immunités naturelles, sans lesquelles il ne saurait exister de santé vraie et permanente³. »

« Les vraies raisons de la santé et de la maladie proviennent de faits d'obéissance ou de désobéissance aux lois divines et naturelles⁴. »

« Cette façon de combattre les maladies en supprimant leurs causes réelles et lointaines, c'est-à-dire les vices de régime et d'hygiène générale⁵. »

¹ *Ibid*, p.16

² *Ibid*, p.15.

³ *Ibid*, p.111

⁴ Le naturisme dans Sénèque, p. 10.

⁵ Le naturisme dans Sénèque, p. 11.

Conclusion

Au terme de notre enquête, la portée de la maladie mentale et son retentissement social et politique est au cœur de la pensée sénèque. Sénèque insiste particulièrement, dans le *De ira*, sur l'ampleur de cette maladie qui bouleverse les codes sociaux, les valeurs humaines et menace la paix collective. Ces enjeux multiples mettent l'accent sur une crise du savoir, partant de la complexité de la maladie de l'âme et de son ambivalence. Il développe dans ses traités philosophiques une épistémologie des maladies mentales autour des questions ayant trait à la typologie, l'étiologie, la symptomatologie ainsi que la thérapeutique. Ce travail participe de la démystification de la maladie de l'âme, et d'une compréhension qui la situe par rapport à l'anthropologie. Il s'agit d'une maladie qui relève de l'ensemble de la constitution humaine et qui touche l'homme dans son intégrité morale et physique. À cet égard, la passion colérique rend compte d'un bouleversement physique, d'une perversion morale et d'une dissolution des liens sociaux. La forte résonance physique et spirituelle qu'elle implique conduit Sénèque à développer une hygiène morale qui se traduit dans le soin du corps et dans des règles de vie en accord avec le sens commun et la raison humaine. S'agissant de l'épistémologie des maladies mentales, le philosophe romain développe parallèlement à la connaissance théorique, une connaissance pratique ayant une vertu thérapeutique, qui constitue le prolongement de sa théorie et son aboutissement.

Sa conception de l'humain et de la maladie nous amène à traiter la question de la maladie de l'âme sous l'angle de la connaissance. L'étude des causes, la description des manifestations construisent chez Sénèque une connaissance de la maladie de l'âme tant médicale que philosophique. De plus, cette activité cognitive constitue en elle-même un remède à la maladie. Pour Sénèque, l'ignorance porte sur la maladie, tandis que l'activité cognitive ressortit à la thérapeutique.

Compte tenu des deux versants de la maladie psychique, à savoir la partie visible et invisible, le patient se livre à un travail cognitif d'intégration de préceptes philosophiques, de vérités universelles et rationnelles, afin de contrecarrer la fausseté des jugements auxquels les hommes se heurtent. Dans les *Lettres à Lucilius*, le philosophe romain insiste sur la conscience morale, et définit l'anormalité en termes d'écart par rapport aux normes éthiques dans le cadre d'une interférence entre les registres médical et philosophique. Les signes morbides se manifestent donc à travers les conduites sociales et les rapports à autrui ; l'éthique représente à cet égard un moyen de guérison dans lequel l'individu met en pratique son apprentissage théorique. Il s'agit d'acquérir une maîtrise de soi-même et une constance dans les situations d'inconfort et de contrariété.

La thérapeutique de l'âme repose sur une rencontre entre la médecine et la philosophie. Sénèque montre que la relation pédagogique qui doit exister entre un maître et son disciple, entre un médecin et son patient en matière de thérapeutique de l'âme, constitue un problème fondamental pour la médecine et la philosophie. C'est ainsi que dans la lettre 52, Sénèque distingue trois catégories d'individus : ceux qui peuvent aller à la vérité sans aide (par exemple Épicure) ; ceux qui ont besoin d'aide (comme Métrodore) ; ceux enfin, qui ont besoin d'un moniteur et d'un guide. Dans les *Lettres à Lucilius*, la rencontre entre médecine et philosophie se fait sur le principe de la guérison philosophique. En effet, la santé de l'âme dépend de la santé du corps et pose donc la question de la connaissance : la cause profonde de la folie, par exemple, se trouve être l'ignorance- d'où la préconisation d'un recours thérapeutique à la philosophie. Sénèque recommande comme remède à cette maladie aux effets somatiques une cure philosophique qui repose sur les conseils, les préceptes et la consolation. Dans les lettres 94 et 78 qui illustrent cette complémentarité entre médecine et philosophie, Sénèque insiste sur le rôle de la parénétiqne dans la cure de la folie, à cette fin il nous fait part de sa propre tentation du suicide auquel il a renoncé par les conseils de ses amis et par égard à son père que sa mort affligerait. C'est dire, l'effet de la volonté et de la santé de l'âme sur le corps et ses maux.

Sénèque reconnaît dans le *tædium vitae*, un cas emblématique de la souffrance psychique. Tant il est vrai qu'un des premiers effets du *tædium* est l'isolement social de l'individu en proie aux vertiges d'une sensibilité indéfinie, sa séparation d'avec le monde des autres et son enfermement dans une misanthropie exacerbée. Or, le premier remède (que Sénèque tire de la doctrine stoïcienne elle-même) est de réconcilier l'individu avec les autres,

car c'est la seule façon de le réconcilier avec lui-même ; et cela signifie connaître son caractère, son tempérament et son idiosyncrasie. Certains sont nés pour l'action, il ne faut pas forcer le naturel mais l'adapter à une finalité. Le principe de la régulation euthymique est l'habitude. Il ne faut pas s'attacher aux richesses, ni aux possessions de quelque sorte qu'elles soient : c'est le geste fondateur de l'euthymie. Il faut, avant tout, éviter l'agitation inutile, l'activité dispersée et pratiquer le recentrage sur soi pour être en mesure de s'ouvrir aux autres.

Paul Carton, porte un projet de rupture avec une médecine qui ne garantit pas les conditions de la santé et qui ignore dans sa pratique les considérations éthiques, humaines et morales qui constituent l'intégrité humaine, et qui s'inscrivent directement dans le rôle du médecin et ses préoccupations. Le médecin naturiste fait un acte de révolte et de négation en mettant les bases d'une nouvelle médecine, plutôt les bases d'un renouvellement d'une ancienne médecine, inspirée de l'hippocratismes et de la sagesse ancienne. Dans sa réforme épistémique globale qui ne concerne pas uniquement la médecine, mais l'ensemble des connaissances humaines, il met en lumière les problèmes d'ordre épistémologique qui génèrent les conflits, à travers les incompréhensions et la prédominance des pensées réductrices. Son adhésion au mode du savoir de l'érudition antique, et les références à ses connaissances aussi bien médicales que philosophiques l'inscrivent dans la continuité de la tradition médico-philosophique. Ainsi, il succède à son confrère le docteur Philippe Pinel, qui se réfère dans sa théorie et dans sa pratique médicale aux doctrines des philosophes anciens, en particulier les stoïciens. Cependant, Paul Carton ne prend pas partie dans les conflits qui divisent la tradition médico-philosophique comme la spécification et la distinction entre les maladies. Grâce à sa philosophie de la synthèse, il œuvre à une conciliation perceptible dans l'entrelacement entre l'aspect moral et l'aspect physiologique, et à un dépassement des débats stériles qui remettent en cause l'efficacité de la pratique médicale ; il s'écarte également des thèses philosophiques qui complexifient la pratique médicale. Il opte pour la simplicité et le bon sens qui se réalisent à travers l'observation de la nature et l'obéissance à ses lois. En accord avec Sénèque, la complémentarité entre le perfectionnement mental et l'hygiène physiologique rendent compte d'un esprit de synthèse et de maturité qui caractérisent leur doctrine médicale, partant du souci de l'efficacité thérapeutique et de la permanence de la santé.

Orientation bibliographique

I. Textes d'auteurs anciens cités

Sénèque

De ira, Dialogues, tome premier, texte établi et traduit par A. Bourgery, Les Belles Lettres, Paris, 1922

Lettres à Lucilius, texte établi par François Préchac, et traduit par Henri Noblot, Les Belles Lettres, Paris, 1964

De la tranquillité de l'âme, texte traduit par Colette Lazam, et préfacé par Paul Veyne, Petite bibliothèque rivages, Marseille, 1988

Cicéron

Les Tusculanes, texte établi par Georges Fohlen, et traduit par Jules Humbert, Les Belles Lettres, Paris, 1931

II. Textes d'auteurs modernes et contemporains

Ph. PINEL, *L'aliénation mentale ou la manie : traité médico-philosophique*, L'Harmattan, Paris, 2006

Ph. PINEL, *La nosographie philosophique ou la méthode d'analyse appliquée à la médecine*, Nabu press, Paris, 2012

J. ESQUIROL, *Des maladies mentales, insania*, Les introuvables de la psychiatrie, Paris, 1989

P. CABANIS, *Rapport du physique et du moral de l'homme*, L'Harmattan, Paris, 2005

H. TELLENBACH, *La mélancolie*, traduit par Louise Claude, Presses Universitaires de France, Paris, 1979

S. FREUD, *Deuil et mélancolie*, présenté et commenté par Olivier Douville, In press, Paris, 2017

L. BINSWINGER, *Mélancolie et manie : études phénoménologiques*, traduit par Jean-Michel Azorin, et présenté par Yves Pélicier, Presses Universitaires de France, Paris, 2002

P. CARTON, *Le naturisme dans Sénèque*, deuxième édition révisée, Paris, 1935

P. CARTON, *La synthèse libératrice naturiste*, Nobert Maloine, Paris, 1925

P. CARTON, *La vie sage, commentaires sur Les Vers d'Or des Pythagoriciens*, troisième édition, 1918

III. Ouvrages généraux sur les maladies mentales

Dans la tradition médico-philosophique

J. PIGEAUD, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gécoromaine : la manie*, Les Belles Lettres, Paris, 2010

M. PICHAT, *La psychologie stoïcienne suivie du Manuel d'Épictète*, Harmattan, Paris, 2013

M. GOULET-CASÉ, *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2011

P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Gallimard, Paris, 1995

J. GOURINAT, *Les stoïciens et l'âme*, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 2017

Chez les penseurs modernes

A. CARREL, *L'homme, cet inconnu*, Librairie Plon, Paris, 1935

M. GAUCHET, G. SWAIN, *La pratique de l'esprit humain : l'institution asilaire et la révolution démocratique*, Gallimard, Paris, 1980

D. WEINER, *Comprendre et soigner : Philippe Pinel, 1745-1826 : la médecine de l'esprit*, Fayard, Paris, 1999

J. GOLDSTEIN, *Consoler et clarifier : l'essor de la psychiatrie française*, Cambridge University, 1987

G. SWAIN, *Le sujet de la folie : naissance de la psychiatrie*, Calmann-Lévy, Paris, 1997

G. LANTÉRI-LAURA, *Psychiatrie et connaissance*, Sciences en situation, Paris, 1991

M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique : cours du Collège de France : 1973-1974*, Seuil, Paris, 2003

M.LAMBOTTE, *Esthétique de la mélancolie*, Paris, Aubier, 1999

IV. Ouvrages généraux d'histoire de la médecine

A. THIEVEL, *Cnid et cos : essai sur les doctrines médicales dans la collection hippocratique*, Université de Lille III, 1981

D. GRMEK, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Payot, Paris, 1983

J. PIGEAUD, *Poétique du corps : aux origines de la médecine*, Les Belles Lettres, Paris, 2008

R. DACHEZ, *Histoire de la médecine : de l'Antiquité à nos jours*, Tallandier, Paris, 2012

V. Monographies spécialisées

J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme : étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris, 1981

J. COURTIL, *Sapientia contemptrix doloris : le corps souffrant dans l'œuvre philosophique de Sénèque*, Latomus, Bruxelles, 2015

VI. Articles de revue

I., BLONDIAUX, « Les origines de la psychothérapie dans la philosophie grecque », in *Les fondements des psychothérapies : de Socrate aux neurosciences*, p. 6-19, Dunod, Paris, 2014

J., PIGEAUD, « Le rôle des passions dans la pensée médicale de Pinel à Moreau de Tours », in *History and philosophy of the life sciences*, vol 2, n1 (1980), p. 123-140

L., BERNARD, « La médecine néo hippocratique des années 30 : le temps d'une rencontre », in *Revue d'histoire sociale et culturelle de la médecine de la santé et du corps*, Open Edition Journals, 2018

Y., LEHMANN et H., LEHMANN, « La pharmacologie romaine antique. Avènement, développement, prolongements », in *Revue d'histoire de la pharmacie*, N.384, 2014, p. 447-458

Hajer BOUHARB

Les maladies mentales dans l'œuvre en prose de Sénèque : recension et réception

Mental illnesses in Seneca's prose works : review and reception

Résumé en français

La particularité de ce projet de recherche réside dans son rapport aux domaines de l'intériorité et de l'individualité qui ne peuvent être définis par des normes spécifiques. Les domaines scientifiques, en particulier la médecine, reconnaissent leurs propres limites concernant la compréhension de la maladie mentale, partant de ses attaches morales. Selon les philosophes et les moralistes, le regard médical s'impose compte tenu du facteur biologique et de l'interdépendance entre le corps et l'esprit. L'histoire de la psychopathologie se caractérise par la multiplicité des points de vue, notamment celui médico-philosophique, ce qui s'avère indispensable à l'approche de la maladie mentale. « Folie », « maladie de l'âme », « maladie mentale », « aliénation mentale », la variété des termes qui qualifient cette maladie spécifique, et l'hésitation sur l'emploi d'un terme plutôt qu'un autre dénote l'incompréhension et la difficulté que les penseurs anciens et modernes rencontrent pour définir la maladie mentale et cerner son fonctionnement. Étudiée selon des paradigmes différents, la maladie psychique rend compte d'une véritable crise épistémologique qui se manifeste dans l'entremêlement des registres et dans la différence dans l'ordre du savoir, ce qui a donné lieu durant des siècles à des débats stériles et à des conflits inutiles. De ce fait, la curabilité du malade mental- souci majeur et préoccupation principale- est passée désormais au second plan, l'idée prédominante qui s'est enracinée progressivement étant la non curabilité de la maladie psychique. Maladie ou bien perversion morale, maladie ou précarité individuelle, le flou sur sa nature et sur sa genèse a donné lieu à un va-et-vient entre la reconnaissance de la morbidité d'une part, et le jugement moral sur le malade psychique de l'autre. Il en résulte une méconnaissance du traitement à adopter, et un choix d'exclusion de ces êtres condamnés au retrait. Un phénomène qui ne cesse de s'amplifier, tant il est vrai que la maladie mentale constitue un véritable problème, chargé de nombreux enjeux sociaux, politiques, civiques et humanitaires, et dont les répercussions dépassent le cadre strictement individuel et menacent la paix collective et le vivre-ensemble.

Mots clés :

Maladie mentale, souffrance psychique, maladie de l'âme, santé de l'âme

Résumé en anglais

The particularity of this research project lies in its relationship to the areas of interiority and individuality which cannot be defined by specific standards. Scientific fields, particularly medicine, recognize their own limitations in understanding mental illness, based on its moral roots. According to philosophers and moralists, the medical perspective is essential taking into account the biological factor and the interdependence between the body and the mind. The history of psychopathology is characterized by the multiplicity of points of view, notably the medical-philosophical one, which proves essential to the approach to mental illness. "Madness", "disease of the soul", "mental illness", "insanity", the variety of terms which qualify this specific illness, and the hesitation over the use of one term rather than another denotes the incomprehension and the difficulty that ancient and modern thinkers encounter in defining mental illness and understanding its functioning. Studied according to different paradigms, psychological illness reflects a real epistemological crisis which manifests itself in the intermingling of registers and in the difference in the order of knowledge. As a result, the curability of the mentally ill - a major concern and main concern - has now taken a back seat, the predominant idea which has gradually taken root being the non-curability of mental illness. Illness or moral perversion, illness or individual precariousness, the vagueness about its nature and its genesis has given rise to a back and forth between the recognition of morbidity on the one hand, and the moral judgment on the mentally ill on the other. The result is a lack of understanding of the treatment to be adopted, and a choice to exclude these beings condemned to withdrawal. A phenomenon which continues to grow, as it is true that mental illness constitutes a real problem, fraught with numerous social, political, civic and humanitarian issues, and whose repercussions go beyond the strictly individual framework and threaten collective peace and living together

Keywords :

Mental illness, psychological suffering, illness of the soul, health of the soul

--