





www.editionsorizons.fr

## Miroir et contre miroirs / Contemporains

Une collection, aux éditions Orizons, « Littératures », remplit son office de découvreur de talents nouveaux tout en offrant son espace à de grandes peintures françaises et internationales. Nous avons voulu inaugurer, avec « Miroir et contre miroirs / Contemporains », une suite de volumes consacrés à un *auteur de notre temps*; l'intérêt de cette collection résiderait dans la présence directe de l'œuvre évoquée. Passant d'ouvrages critiques, voire même de fiction, aux livres qui les ont directement inspirés, le lecteur pourrait être sensible, par ces convergences chorales, aux effets spéculaires d'écritures pourtant étrangères par leur veine mais dont la littérature essentiellement, l'empathie parfois et au gré des critiques ou des romanciers, sinon des poètes, auront été la matière médullaire.

ISBN: 979-10-309-0018-7

© Orizons, Paris, 2015





# Théologique de la folie

Tome I: Saisissement





## Dans la même collection

Françoise Maffre Castellani, *Daniel Cohen, l'Écriture et la Vie*, coll. «Miroir et contre miroirs / Contemporains», 2014;

Éric Colombo, *80 GY; Rayonnements de Daniel Cohen*, récit, coll. «Miroir et contre miroirs / Contemporains», 2014;



Bernard Forthomme

# Théologique de la folie

Tome I: Saisissement

**O**rizons

2015







## Préface

*En me réduisant aux formes raisonnables, je ferais  
trop d'injustice à ce que je veux raconter.*

Stendhal, *Vie de Henry Brulard*.

*Je n'ai pas la plus pâle similitude avec une rose. Elle disait ce qui lui passait  
par la tête, tout simplement (she was only extemporizing), mais il émanait d'elle  
une chaleur émouvante, comme si son cœur dissimulé dans un des ces mots  
suffoqués et saisissants (breathless and thrilling words), cherchait à se révéler.*

Francis Scott Fitzgerald, *The Great Gatsby*.

La question de la justification d'une *théologique de la folie* est sans doute seconde au moment de l'émergence d'une consonance singulière entre la folie et le logos excédant tous les langages. Toutefois, elle se révèle lancinante pour un lecteur et, de surcroît, pour un regard philosophique, mais encore pour celui qui s'efforce de ressaisir un projet premier ou, tout au moins, de saisir la déferlante qui va le surplomber, et prendre ainsi de vitesse le vecteur d'une vague surprenante.

La question de la folie, de son pouvoir révélateur et obturateur, se voit saisie sans doute à partir d'une fêlure personnelle ; le *trauma* comme *déroute*, difficulté douloureuse de fraterniser avec la mort, même dans son événement le plus favorable, sans rapport au désastre spirituel, comme limitation salutaire ; d'où le ton lyrique, le tour expressif qui est appelé ici à la rescousse, pour dire la folie et la laisser se dire au travers. Mais cela n'éclaire pas directement la *théologique* en tant qu'elle-même.

En somme, il s'agit de donner la parole à la folie autrement qu'au sein d'une forme littéraire, sociale, médicale, psychologique ou phi-



losophique. Et même autrement qu'au sein de l'opposition sapientielle entre sagesse et folie, mais encore entre la raison moderne qui arraisonne et la folie comme concept social.

L'opposition entre sagesse et folie n'est pas en soi philosophique, car elle relève d'une antinomie traditionnelle et du genre littéraire sapiential ; ce genre que l'on retrouve volontiers dans les écritures religieuses et en d'autres expressions culturelles. En philosophie, il n'y a que le logos qui règne ou ses perversions, sophistiques exemplairement. Tout le reste lui est inféodé et compris comme *son* autre, si d'altérité il pouvait être question.

La question propre à la philosophie considérant la folie, c'est de savoir si cette folie peut pénétrer le cœur de l'esprit ou non. Il y a ceux qui pensent que l'esprit en tant qu'esprit reste inviolable, et que tout n'est qu'une question de corps, de psychisme ou de société, de trouble économique — pathologie des besoins —, voire de politique. Mais l'esprit en tant qu'esprit resterait intangible.

L'autre versant philosophique ose penser que l'esprit lui-même peut être non seulement blessé indirectement, mais atteint en son cœur, et même que la folie visitant le logos est plus conforme à la vérité plénière qu'une logique sans force divinatoire (tenant compte de l'angoisse humaine comme pouvoir révélateur), ou privée de force rituelle (dionysiaque ou diaconale), et plus consonante qu'une logique privée d'un délire poétique — délire qui rend présent le passé ou la virtualité du passé, et dont la théologie relève, du moins comme mythologie —, et amputée de cet amour qui inspire la philosophie elle-même, comme amour d'une sagesse qui tout surpasse.

Mais il s'agit alors d'une folie douce, et non de la folie furieuse ou de la mélancolie pathologique qui relèverait encore, avant tout, d'un dysfonctionnement physiologique.

Cette problématique philosophique trouve son double imaginaire à propos des possessions démoniaques modernes. La pensée dominante consiste à dire qu'il ne s'agit que de vexation, d'obsession, de siège, de possession corporelle ou psychique en somme — proche de la mélancolie ou de la folie furieuse —, mais jamais véritablement *spirituelle*. Cette possibilité constitue alors et de manière précise, une forme majeure du leurre, au rebours d'une théologie de la contingence voyant dans le vouloir le plus épuré, angélique, une susceptibilité d'altération grave de la communication ou de « folie », soit comme amour du Bien pour soi et non en soi, transformant la fin en moyen et le moyen en fin,



soit par excès de vitesse (excluant le moment favorable), soit encore comme produit naturellement et non reçu gratuitement.

La philosophie inspirée par la médecine est également capable de penser une mélancolie constitutionnelle et qui, en soi, n'est pas pathologique. Mieux : elle serait le tempérament privilégié des poètes, des religieux ou des politiques, voire de tous les savants, bref, à la racine des plus hautes gammes de la création. De ce fait, néanmoins, le devenir pathologique de la constitution mélancolique semble capable d'affecter intimement la vraie vie spirituelle et, par là, d'éteindre le tranchant de la liberté.

Ce questionnement se retrouve *mutatis mutandis* dans la problématique moderne de l'inconscient. Ses pulsions (où la partie est arrachée au tout), ses censures et leurs expressions, ne sont-elles qu'un jeu dialectique avec la conscience moderne ou une tension qui suppose cette dernière ? Pour cela, il faut un préalable : réduire l'homme à la conscience morale ou intellectuelle. Or il est possible que l'homme s'éprouve une attention plus profonde : non seulement au plan de la pensée et de la volonté, mais au degré des affects. Même la nuit mon cœur m'avertit ! Les reins (affects, sentiments) et les cœurs (volontés) demeurent vigiles, car ils sont visités par une parole qui s'adresse à une liberté jusque dans sa faiblesse et même ses défaites. Elle seule attire l'attention sur l'être, le beau, le bien et le vrai, et leur dépassement.

Tenter une *théologie de la folie*, c'est d'abord se tenir dans le prolongement de la pensée qui consiste à réintroduire les *expériences naturelles* au cœur de la philosophie : expériences dites naturelles et qui semblent pourtant initialement étrangères à la philosophie, comme l'altérité du corps sexué, des sensations sans doute, mais aussi, jusqu'à un certain point, l'altérité qui apparaît sous la forme du vertige des possibles, d'autrui et du langage, des langues empiriques ou *vulgaires*, par rapport à l'exercice pur de la pensée ; langage s'efforçant par ailleurs de structurer les affections premières, sans y parvenir au point d'anesthésier l'excès et l'excédant.

Réintroduire ces marges, y compris pathologiques, ne signifie pourtant pas les naturaliser. Il s'agit, en vérité, de voir en quoi ces expériences dites « naturelles » ne sont pas seulement naturelles ; en elles s'éprouvent aussi un vouloir hardi et un désir naturel et audacieux du « surnaturel », c'est-à-dire du grand *parler* de la contingence,

et même un parler de la folie, sans exclure la folie noire et furieuse elle-même !

Toutefois, il apparaît qu'il faille réintégrer cette tension non seulement dans la philosophie comme anthropologie, mais dans l'ontologie et la théologie elle-même ; il semble urgent de donner la parole à la contingence *surprenante*, au saisissement et au ravissement, face à une théologie qui semble sommeiller, non seulement dans les formules, mais dans les gloses et leurs explications, lesquelles convoquent des connaissances plus ou moins vérifiables — exégétiques, historiques, archéologiques, conceptuelles, systématiques ou non —, et des questions critiques, méthodologiques notamment, mais encore pratiques, avec leur cortège de programmes pastoraux.

Il est urgent de laisser parler ce qui se rend sans cesse accessible, y compris dans le trouble et l'ineffable, l'impuissance et le souverain, l'assurance et l'évanescence, de laisser se dire, se toucher et se faire ce qui advient sans cesse, ce qui surprend tout gouvernement et toute programmation, mais également tout discours de vérité. La théologie n'est pas d'abord un discours de vérité. Et il faut parfois la forcer à s'en rappeler, fût-ce à partir d'une logique plus générale

Même la théologie chrétienne n'est pas une simple théologie du Christ ni, plus étroitement encore, une théologie du Christ comme vérité. D'ailleurs la vérité n'est pas Dieu, mais un attribut retenu ou saisi de Dieu au cours d'une rencontre. Ce Nom que l'on ne connaissait pas, voilà qu'il se donne à retenir, mais avec des attributs encore obscurs ou révocables ; un nom dont les attributs élus, retenus ou saisis, au fur et à mesure des événements, sont le fruit de rencontres contingentes — tout le contraire de hasardeuses, mais *produites* de manière contingente —, de croisements assumés, de libres sélections, fût-ce initialement comme syncrétisme, car c'est un syncrétisme comme totalité inventive, logique (entendue comme centre périphérique) à l'intérieur de laquelle travaille la liberté de la foi.

Or Jésus de Nazareth est *quelqu'un* et pas seulement un nom au contenu construit par les rencontres et les choix, ni une Personne qui dirait la vérité ou une nature qui serait la vérité. Ce singulier *quelqu'un* ne dit rien de neuf sur Dieu, mais il clarifie les attributs entendus antérieurement dont il fait librement élection, et ceux dont il modifie volontairement l'importance ou qu'il révoque de manière décisive. Il élucide ce que tout homme en tant qu'homme de bonne volonté en peut connaître de mieux. Il invite à poursuivre son travail de sélection des attributs en communauté et chacun pour soi.

Le travail du théologien n'est pas indispensable à la vie, même de foi, mais c'est un acte de pensée libre qui contribue à émanciper toute la vie et à aiguïser l'acte libéral de foi. Ce labeur théologique consiste à ressaisir la clarification ecclésiale et singulière, incomparable, et d'en montrer la pertinence particulière, à l'aide des signes, des traces pratiques, verbales ou écrites d'une pareille clarification ; en s'appuyant sur l'expérience et la raison irréductible à l'intellect, y compris sensible et incorporelle, affective et volontaire — celle qui s'accomplit dans la charité pure et la liberté spirituelle de la liberté hospitalière.

Il faut redécouvrir un Dieu qui s'aventure vers nous autrement qu'en sujet d'une foi définie ou sous les espèces de divers points d'application performants — création, délivrance sociale, libération des péchés, stimulation de la vie intérieure, spirituelle ou caritative —, ainsi qu'en objet d'un infini philosophique, d'une puissance ineffable et obscure, voire d'un *neutrum*, d'une atmosphère sacrée.

Ce désir de la totalité et de ce qui l'excède au fur et à mesure où la contingence et la totalité se forment, voilà qui ne peut être rencontré par la philosophie seule ou la tradition seule — sous l'aspect d'un discours sapientiel et dialectique de la folie et de la sagesse. En outre, cela ne peut être entendu simplement dans le champ de la théologie comme dogmatique ou apologétique, mais pas plus en celui de la spiritualité ou de la dévotion.

Le pouvoir de connectivité de la théologie excède celui de la théologie confessionnelle et de la philosophie — y compris celui de la logique baroque excédant l'écriture mathématique, son formalisme plus général — et pas seulement pour des raisons de complétude ou d'intensité (au plan de la comparaison et de la connexion), car il implique aussi un complexe de relations *récioproques* (comme père et fils, amant et aimé) et non-récioproques (*relationes non mutuae*).

Relations qui introduisent un déséquilibre entre le don et la réception, comme entre l'ordre et son application — entre un cadre supérieur et son subordonné. Ce qui peut se montrer pathogène dans une relation thérapeutique, à moins, précisément, que ce déséquilibre implique l'excès du don qui expose, exemplairement, le père en faveur du fils ou ce dernier en faveur de ses frères. Il n'est donc pas étonnant que la théologie inquiète de la tension interne à l'Un ait traditionnellement attaché une importance à la question des différentes formes de relation.

Mais la *non-réciprocité* est aussi une caractéristique de l'érotomanie :

se croire aimer de l'autre que l'on aime, alors qu'on n'en est pas aimé ! Ce qui constitue le cœur de la relation paranoïaque. Inversement, il y a une poussée schizoïde susceptible de prospérer sur le *strain for reciprocity*, lorsque la relation obligée ou l'amour de l'autre à mon égard, me devient un stress intolérable, et que je réclame donc une juste distance, voire prise de distance, risquant d'aller jusqu'à la fêlure, l'abîme.

Il faut donc réentendre, à nouveaux frais, la question de la folie de Dieu comme Dieu contingent — Nom construit par les sélections, les élections et rejets des libertés qui se rencontrent. Il nous faut encore reconsidérer la provocation émoussée de l'athéisme théorique, pratique ou affiché indifférent (l'autre de la théologie). Sans négliger les altérations vécues par les personnes sujettes à l'ivresse de la puissance technique, à la volonté dangereuse et trompeuse de la transparence — inséparable, néanmoins, du désir d'efficacité économique, d'assistance sociale et de rationalité politique résiduelle.

Sans vouloir masquer ici les altérations liées à l'individualisme grégaire, aux fragmentations suivant lesquelles toutes les propositions sont équivalentes (comme sur la Toile), mais encore aux expériences spirituelles les plus fortes comme aux épreuves psychiques dont la portée théologique semble devoir être mise en relief par rapport à un psychologisme généralisé.

Ce qui nous déporte sans cesse, dans le même temps, au-delà de la folie sociale, sapientiale ou psychiatrique, et fait venir à nous des êtres qui ne pouvaient être simplement des « fous ». Sans compter que la théologie de la folie reste de l'ordre de l'empathie, du discours *en faveur* des « fous » et non de sympathie ou d'un vivre compassionnel *avec* eux, même si c'est aussi une théologie *à partir de* leurs paroles et de leurs silences ; théologie à partir de leur esprit de résistance au sein de la vie la plus banale et des déficits les plus criants.

Cet outrepassement est une marque de l'ineffable au sein d'une logique, mais pas de l'impensable. D'ailleurs, tout est dicible, non seulement le corps, le psychisme et l'esprit, mais Dieu et l'indicible. Tout est dicible car la logique est capable d'atteindre tout, y compris l'ineffable. Oui, l'ineffable ne se passe qu'au sein d'une parole entendue comme relations les plus générales, car ce qui est vraiment ineffable n'est pas muet ni illogique. En ce sens, Dieu est dicible et pensable comme nom contingent — ce qui nous touche, provoque notre libre choix —, même s'il demeure incompréhensible. Non seu-

lement totalité dans le fragment et excédant l'addition des éléments, mais capable d'autres totalités.

Tout est dicible non parce que tout est nécessaire, mais parce que tout me touche, tout est susceptible de m'atteindre et de devenir occasion de possibles, d'innovations ; et parce que si tout est produit en ce monde de manière contingente et si un tel Tout est capable de m'atteindre, c'est parce qu'il me convoque. Cette voix porte et provoque la parole et la ressaisie incessante par un logos.

D'où la logique de cette théologie provoquant la tension constante entre une généralité plus forte que celle des mathématiques et les singularités les plus extrêmes, celles de la liberté infinie et des libertés finies, avec tout ce que cette tension peut générer comme troubles, trouées, catastrophes dans l'écriture, usage malhabile d'une langue déterminée, syntaxe parfois étrange, truffée de mots ou d'expressions étrangères. Ce par quoi nous rejoignons le côté latin de la théologie : ne pas exiger une clarté ni immédiate ni ultérieure de la terminologie ou des tournures enrôlées, si elle enlève la puissance de la bifurcation, la possibilité de faire élection et innovation.

Ce qui ne signifie pas que nous posions la question de Dieu aussitôt et encore moins au niveau du langage. Non seulement parce que la logique est antérieure aux langages, mais parce que tout au long de cet immense parcours, demeure un dire et s'affirme un libre désir de pouvoir aviser Dieu — au moins son Nom — et de se laisser aviser premièrement par lui ou ses attributs, avant de dire « Dieu », mais encore bien avant de dire « liberté » !

Non que Dieu — ou l'un de ses noms comme liberté — soit, en tant que tel, indicible néant, car son extrême proximité saisit les lèvres et les esprits autant que les idées, au point de nous laisser sans voix et sans respiration prosaïques. C'est ainsi que nous sommes invités à improviser avec des mots suffoqués et des idées frémissantes, des concepts surprenants !

D'où la *structure logique* de cette théologique : une parole contingente qui écarte tout absolu (le beau, le bien ou la vérité, fût-ce la liberté) en dehors d'une libre puissance capable d'instaurer la contingence et la terreur qu'elle déclenche chez certains esprits, soit pour l'adorer servilement, soit pour la révoquer ou la normaliser ; un esprit libre qui s'accomplit dans l'amour actif et qui ne se distingue en rien de l'infini en tant que libre, mais seulement par ses conditions d'exercice empiriques et *a priori*, et qui rend possible l'épreuve de la surcharge

de soi par soi, comme la volonté paradoxale de se défaire de soi, de se démettre de sa liberté: non seulement responsable, mais capable de bifurcations, d'invention des possibles et de mondes à explorer, de totalités à cerner et à excéder, de l'aventure novatrice.

Un désir indéfini ou seulement illimité qui transit le corps, rend possible la transe ou l'extase. L'être s'ouvre à sa transition — fût-ce comme *transitus* ultime —, comme la terre s'offre à sa détermination. Terre dont le corps provient et s'affranchit, dont la chair et les gestes le séparent déjà de la terre. Survient alors un logos qui exploite l'ouverture du désir illimité, excède la particularité des langues, mais qui ouvre sur le concept incorporel qui donne une respiration nouvelle aux fonctions scientifiques comme à l'image et au sensible en elle; logos qui redonne accès au passé souple, inachevé, et sur ce qui advient sans cesse, serait-ce comme à *venir* du passé.

Certes, une théologie de la folie n'est pas une philosophie, mais c'est une logique qui enrôle la théologie sans soumettre la contingence qu'elle sauvegarde à une confession particulière, et qui mobilise la philosophie sans se soumettre à son obsession du nécessaire, de l'universel concret ou de la totalité, ce qui revient au même: d'où ce choix du terme *théo-logique*. C'est ce qui est le mieux en mesure, selon nous, d'aborder la folie tant du point de vue des hommes de science ou des philosophes que de celui des théologiens, fussent-ils entendus au sens large et non rigoureux du terme.

Non que les philosophes dissocient abstraitement le corps et l'esprit depuis Platon. Tout d'abord parce que la distinction entre le corps et l'âme reste inscrite au sein de monisme du cosmos. Il n'y a pas encore là de dualisme au sens radical ou cartésien. En outre, la folie (comme *mania* inspiratrice) joue un rôle central, y compris dans le processus de la connaissance philosophique, de sa puissance de connecter tous les savoirs, de même qu'elle participe, comme folie érotique, à la découverte de ce qui excède l'essence singulière ou universelle des choses: le Bien.

En outre, il convient de réhabiliter explicitement le dualisme de l'âme et du corps, car c'est grâce à lui que le concept de corps s'est constitué en tant que corps épuré de forces animistes (démoniques), telluriques ou cosmiques (astrales); forces qui rendent impossible le développement de la médecine rationnelle, mais aussi celui de la biologie ou de la physiologie!

Concept du *corps* ignoré des Evangiles, comme on le voit dans

le récit marcier du possédé de Guérasa où se marque l'ambiguïté psychotique entre la chair animale (porcine) et humaine. Descartes, prolongeant l'interrogation augustinienne, épure encore le concept de corps (et donc d'esprit), et rend possible une algèbre de la nature comme une science de la vie, comme le dépassement de la médecine rationnelle vers la médecine indissociablement clinique et expérimentale. Mais il n'ignore en rien, et pour cause, l'union intime de l'âme et du corps ; il n'opère de distinction qu'au plan de la méthode, mais non au degré de la morale et de la vie pratique, même si le dualisme exerce, là aussi, un effet positif, comme le refus opposé *a priori* au bourreau de pouvoir me réduire à ce lieu, à sa pratique infâme, à mes douleurs. C'est ce qui préside, avec la critique luthérienne du *De Anima* d'Aristote, à la différenciation moderne entre la psychologie et l'éthique. Nous bénéficions aujourd'hui de ce dualisme — l'amélioration incomparable de notre condition et durée de vie — sans en reconnaître suffisamment les fruits.

Il reste que la théologie a compris que le désir philosophique s'élève par dessus la mort. Non parce que tout homme désirerait l'immortalité, mais parce qu'il désire la totalité. Seulement, il doit l'anticiper sans cesse pour ne jamais la réaliser prématurément, pour dynamiser sa science, son action, sa vie et son être. Le désir est un *infinir* qui transit tout, à commencer par le Tout. La philosophie n'est pas une sagesse ni un amour, mais un amour de la sagesse infinie, un amour déjà mesuré par la sagesse vers laquelle tend son désir de conversion et d'accomplissement.

Il est flagrant de regarder ce « tout » auquel on aspire comme l'altérité même du désir noétique, ainsi que la sublimité du monde, ainsi que la réconciliation en Dieu de la complexité de la vérité et du sensible — y compris le temps intermédiaire des images. Ce qui est à la fois source d'espérance, de santé, d'une robustesse de la vie, d'une hardiesse de l'esprit, et cette insondable possibilité de folie offerte au sein de l'être le plus vigoureux. La folie ne peut être réduite à une défaillance d'unité pas plus d'ailleurs qu'à celle d'une différence escamotée.

La folie est reliée à la question théologique et à la perversion divine (comme caprice mythologique ou *hybris* tragique), mais encore à Dieu comme présence étrangère à l'âme. De là jaillit la joie, le drame et la possibilité de la folie : une des dimensions de l'*existible* en l'homme s'ourdit là. La philosophie ne peut aller plus loin. Elle

ne peut inscrire dans le logos l'événement contingent par excellence : la mort de chacun et encore moins la mort d'une seule personne au monde. Cela, avant la théologie chrétienne, c'était, pour autant qu'il en soit vraiment question, du ressort de la poésie, des écritures sacrées, de la religion ou de la morale, voire de la médecine clinique.

Précisément, la théologique rend dicible cette contingence-là, celle de la santé et de la folie virtuelle, comme vecteur de l'*existible*, en tant qu'elle lui donne la parole. La grande muette s'inscrit au cœur de la vie et de la pensée. Certes, depuis l'inscription explicite de la mort dans l'ontologie et la pensée irréductible à la morale, nous avons oublié un peu vite que ce rapprochement ne s'effectue pas, en vérité, avant la première guerre mondiale, même si des signes forts avaient jaillis, notamment chez toute cette race de philosophes formés dans les facultés de théologie réformée. Depuis quelques décennies, la philosophie proche des questions soulevées par la théologie, s'est montrée en mesure de proposer une rigoureuse *philosophie du corps* !

Toutefois la mort n'est pas simplement un *finir*, une existence projetant sa facticité, ni une négation dialectique, comme la folie n'est pas seulement un vecteur du désir maniaque au sens platonicien. Ni le corps, un simple point de détermination du désir illimité, comme si le corps n'était qu'une nature opaque, comme si, de surcroît, l'individuation se pratiquait seulement par le corps, et non avant tout par la liberté qui cherche une forme qui lui soit la plus appropriée.

D'où la tentative d'une théologie où les apports de la philosophie, mais encore des textes prophétiques et surtout évangéliques (serait-ce *a contrario*) ou pauliniens, prolongés par les nombreuses initiatives de lecture patristique, ne sont pas négligés, sans toutefois intervenir comme preuves ni comme simples illustrations. Ces apports sont bien plutôt enrôlés comme des contingences qui me touchent singulièrement et m'éveillent à de multiples expériences et à certains dépassements de l'expérience.

Certes, il n'y a pas d'altération psychosomatique chez Jésus comme chez les prophètes extatiques et même scripturaires. Il n'y a chez Jésus aucun traumatisme par rapport à l'extériorité de la parole de Dieu : ni dans sa durée, sa continuité, ni dans son assurance, la franchise de son autorité ! On ne découvre aucune surenchère verbale sur l'obscurité et l'inaccessibilité de Dieu ou de l'Autre, serait-ce comme altérité qui mine la philosophie et même la raison.

Le risque de voir dans cet Autre — fût-ce la simple forme d'autrui



comme ce qui me fait face — investissant le Même comme une forteresse du Moi, d'y voir la source secrète de la folie prophétique et de la folie pathologique, découle de l'envie de menacer la légitimité de la raison et donc celle de la philosophie, mais encore celle de l'expérience esthétique (moralisée par le jugement critique), mais surtout la légitimité de la liberté extatique : liberté d'être attentif à l'amour qui vient encore, se mêle inextricablement à la haine, et donc à la foi singulière.

Tout cela serait-il déductible d'un traumatisme Or s'il y a *déroute*, c'est parce qu'au sein de l'accident et de l'événement brutal, il y a une volonté blessée comme *liberté qui transforme l'accident en contingence*. Or, d'une liberté, nous ne pouvons déduire ni la subversion de la raison ou le désastre de l'expérience extatique, ni leur justification, pas plus que le monde dont elle serait la cause volontaire. La liberté grâce à laquelle le mode de production contingent est possible, ne s'éprouve pas plus un effet qu'une cause.

D'une certaine façon, la folie dont je parle et qui parle et délire ou hallucine, est une métaphore du temps et de l'infini. Mais cela n'est qu'une mesure de la partition relevant de la théologique de la folie. Le temps y est crucial et l'infini se donne librement à des libertés qu'il provoque.

En ce sens, la pertinence du questionnement de la folie ne vient pas simplement d'une rupture de l'être comme totalité ou d'un dualisme philosophique de l'âme et du corps, et donc d'une déduction anthropologique ou métaphysique de la folie : le temps marque non seulement la vulnérabilité, mais la temporalité de la folie. La folie *contient* (recèle et retient, ressaisit) une histoire qui ne relève pas simplement de l'ontologie ou de l'anthropologie.

La folie est un artefact constitué de manifestations contingentes : la folie n'est singulière que par le logos qui la rejoint dans ses différentes occurrences, et qui lui donne la parole ou ses délires. Lui donne la parole autrement qu'en artiste, en médecin, en religieux ou en philosophe mais, en un sens, comme parole de la totalité vulnérable et inventive, voilà ce que j'ai tenté de faire. Non pas totalité hermaphrodite, même si celle-ci n'est pas possible sans la totalité inventive ; celle qui rend possible qu'un côté du corps soit masculin et l'autre féminin, mais aussi l'Europe et l'Asie — la carte de géographie elle-même devenant corporelle —, l'Empire et la Nation, un âge médiéval et un âge moderne, la terre et le soleil.

Dieu n'est pas simplement étranger à l'âme ; étrangeté qui sonne de manière gnostique et rejoindrait alors le mythe mélancolique de l'âme exilée dans la matière aspirant à une obscure délivrance, sans aucun rapport avec le monde. Non, c'est parce qu'il est tout différent de l'âme — libre — que « Dieu » vient sans cesse librement à l'homme appelé à la liberté au sein du monde, lui-même contingent. Mais il n'y a, sur le rapport à la liberté, aucune différence entre celle de Dieu et l'homme ; la différence se marque seulement dans les conditions d'existence — avec la différence de vécu des entraves peccamineuses, mais aussi du juste rapport à soi, au vrai ou au bien — mais est irréductible à la dualité de l'incrée et du créé.

Dieu ne peut créer ni causer la liberté, mais seulement la vouloir, l'appeler par un choix et l'ordonner par des lois. En outre, s'il provoquait un être inférieur à lui en tant que libre, il serait un simple fabriquant de dieux (de mythologies, de rites plus ou moins cruels), d'esclaves (alternant entre le consentement volontaire et la révolte infantile), ou d'automates (de puissance technique).

La théologique, c'est aussi un discours qui se trouve mal à l'aise, nous reconnaissons-le volontiers, dans la formulation philosophique — la contingence, découverte tardivement, n'y est plus que *finitude* — ou théologique, dans la mesure où la contingence n'y serait que l'expression d'un éternel dessein de Dieu ; où les Écritures, articulant les événements contingents, n'y seraient qu'une révélation inspirée de ce même dessein. Fût-il sujet de l'interminable glose de *lectio divina*, du conflit des interprétations ou des systèmes de la vérité, comme des jeux dévotionnels et liturgiques, mais encore des enjeux tribaux, civils et politiques, d'appartenance confessionnelle et communautaire.

La théologique de la folie, c'est clairement l'exercice des marges avec l'investissement nomade des centres, mais imprévisible — la marge peut se retrouver au centre, sans être autocentrée —, sans cesser d'être, malgré tout, une expression singulière de cette voix de la logique en cause, où la parole, de manière positive, n'entend pas coïncider toujours avec les actes, serait-ce pour éviter de délirer au lieu d'élire.

Ainsi, l'affirmation qu'il faut mettre ses paroles en accord avec ses actes est très ambiguë. Or il faut maintenir, en un sens, pour garder raison, que *dire* ne soit pas *faire* et ne le soit jamais. Il faut que dans le *faire*, il y ait une certaine qualité de silence ou de voix qui garde son

quant-à-soi. La confusion de la parole et du *faire* est très pathogène. Certes, dans les paroles performatives quelque chose se passe effectivement. Mais ce n'est pas dans n'importe quelle condition. Encore faut-il que je sois habilité à dire, en lieu et temps qui conviennent, « je vous nomme ministre », pour que cela prenne effet aussitôt.

Ce n'est pas la parole johannique qui y changera quelque chose. On ne peut réduire la parole à l'acte et inversement. Il y a toujours un recoupement et donc un croisement, et donc un éloignement interne au moment même où je rends mes actes conformes à mes paroles. Les Écritures ne remplacent pas le Logos philosophique. Il demeure une essentielle et saine déhiscence. Il n'y a pas continuum entre le logos johannique et celui de la raison philosophique.

Quant à dire que la mort est la dernière ennemie qui sera vaincue par Dieu, c'est réduire la mort à un événement spirituel, et reçu négativement : comme mort de la vie spirituelle. Mais la mort peut être avant tout un événement corporel dont la portée spirituelle est positive : c'est un bienfait reçu que de n'être pas immortel ! Non par exaltation romantique ou immanentiste de la finitude. C'est l'expérience même de la *fraternité* : être proche d'autrui, c'est être fraternel et pas simplement temporel. La mortalité nous rend solidaire, et pas simplement un être projetant sa facticité ou innovant de par son jaillissement, sa naissance.

En un sens, il en va ainsi pour les diverses formes de folie. Certaines sont des obscurcissements de l'esprit, et d'autres des troubles psychiques ou somatiques, mais ces derniers, même comme déficits affectifs, cognitifs ou comportementaux, gardent une portée spirituelle qui peut être positive. Devenir fou, c'est se rendre vulnérable, susceptible d'une expérience naturelle, et fort d'une altération, laquelle peut-être protectrice comme le délire, même si cette protection est coûteuse et risquée, aventureuse, refigurant la géographie et l'histoire, la langue et les gestes, la syntaxe et les mots.

C'est peut-être ici que la philosophie croise l'événement de la crucifixion : la folie de la croix, c'est le croisement par excellence, le croisement fraternel des êtres ; c'est une plongée dans l'intériorité, une hospitalité faite à l'intimité, une réception abrupte du secret des frontières et des fractures.

Non, en vérité, ni l'unité, ni la dissociation ne sont de soi pathogènes ! La dissociation imputée à la philosophie (antique et moderne) et l'union créditée à la théologie recouvrent en réalité des événements

contingents. C'est précisément cela qu'aime dire et entendre la *théologique* qui n'entend faire allégeance ni à la philosophie, ni à la théologie, qu'elle soit entendue de manière traditionnelle, poétique, patristique, exégétique, spirituelle, canonique, conciliaire ou universitaire.

Mais il est bien vrai que, de ce fait même, les différentes formes de folie et d'expérience de la folie, parfois sporadiques, épisodiques en tout homme, voire en tout être vivant, relèvent autant des questions de biochimie, de médecine, de psychologie, de sociologie, de philosophie ou de théologie, que de tout esprit libre interrogé par ces formes variées. C'est pourquoi l'art et la littérature ont joué un rôle central dans la configuration des folies et des malaises des êtres et de leurs civilisations.

La théologie de la folie en tant qu'elle-même — laissant pointer les limites de son propre regard transversal — s'efforce de se rendre à l'écoute de toutes ces *transversalités* dans la mesure de ses forces. Elle vise à écouter la folie de l'unité suffocante et de la dissociation *surventilée*, autre forme d'étouffement. Elle vise à retrouver une respiration rythmée entre la contraction et la diastole, mais toujours prête au *suspense* intermédiaire, voire à une libre interruption... Au moment *tempestif* ou défavorable, c'est selon.

Tout se joue dans le « c'est selon » ! La mort mais aussi la folie peuvent être voulues librement, même s'il ne faut pas entendre ici, aussitôt, une conscience noétique ou morale, une conscience théique, mais plutôt une attention plus profonde et une vigilance portée plus loin. Aurais-je le courage, la hardiesse d'esprit, la plus ferme liberté ? Je ne peut en préjuger avec insolence. Je verrai bien à ce moment-là... Je serai libre le moment venu.

Ce qui concentre encore la lumière sur l'usage du terme « théologique ». Dans la trilogie sans titre de Balthasar, la *théologique* désigne une parole concernant la personne même de l'Esprit de Dieu et de la vérité qu'il atteste. Ce qui suppose que cette théologie soit le moment proprement logique — distinct du moment naturel (esthétique) ou anthropologique (dramatique) — de la manifestation divine. Au-delà de l'art et de la religion, devait se manifester la philosophie : non, c'est la théologie trinitaire et spirituelle qui se révèle soudain intégratrice, et l'on demande raison de ce coup d'Etat.

La différence majeure, c'est qu'ici la théologique n'est pas seulement le moment le plus proprement spirituel de la théologie, et qu'elle n'est pas un discours de la vérité. Logique n'équivaut pas à véracité.

La théologie est ici ce à partir de quoi tout est considéré : l'infini

et la volonté libre, mais aussi le beau et le laid, le bien et le mal, le vrai et le faux, toutes leurs nuances — mais encore l'un et le multiple, la totalité et le fragmenté, la technique et la toute-puissance, l'être et l'existant, le solide et le flexible. Ce n'est pas seulement la vérité du beau et du bien, mais leurs possibles.

C'est la provocation singulière de la liberté spirituelle qui prête sa voix à la folie et à l'ensemble de son spectre dans la beauté et une certaine beauté de la laideur, le bien et un certain bénéfice du mal, le vrai et une certaine pertinence du mensonge ; beauté qui excède le beau, bonté qui transgresse le bien par l'exception, lumière qui outrepassa la vérité, vigilance qui est plus matinale et vivace que la conscience envoûtée par ses objets intelligés ; impatience adventiste et persévérance d'accueillir ce qui continue d'advenir dans ce qui est déjà venu. En un mot, contingence qui excède le hasard et la nécessité, mais aussi l'ordre de l'expression subjective ou celui de la causalité expressive impliquant un monisme.

Toutefois, est-il possible de produire un discours de la folie ? Cela suppose au moins que l'on surmonte deux écueils ; une position arrêtée sur la fusion du corps et de l'âme ou sur leur dissociation radicale, que l'une paraisse ou non le remède de l'autre.

Dans le premier cas, on ne quitte jamais le dire muet pour accéder au discours ; dans l'autre, la rupture du parcours est telle, qu'il ne s'agit plus seulement d'un passage interrompu entre le corps et l'âme, mais entre des mondes que l'existant et la puissance libre des contingences ne parviennent plus à faire communiquer. C'est l'impuissance du logos comme *translogique*.

L'audace propre à la théologique de la folie, c'est non seulement de donner la parole à la folie elle-même, de la laisser se dire, non parfois sans une certaine rigidité, voire un certain formalisme lié à une récurrence littéraire, mais surtout de l'autoriser *a priori* au discours — où s'équilibre la nécessité de la vie et la spontanéité du vouloir —, mais encore de l'entendre à partir d'un saut, d'un logos qui laisse place aux *surpossibles*, à ce qui excède les possibles du réel présent, identifiable et épuisable (serait-ce en passant par eux, à travers eux) ou la préparation de ce qui survient par les différentes virtualités ; ces puissances qui risqueraient de manquer l'altérité divine comme sa libre présence et sa volontaire accessibilité ; qui seraient susceptibles de constituer ainsi une identité encore trop rigide pour accueillir vraiment le *novum* de l'aventure.

Avent qui advient continuellement au point de bouleverser tout le passé, tous les possibles demeurés silencieux et discrets dans le passé, de les convoquer, de les féconder au point d'éprouver un passé *imprévisible*. Rien n'est plus difficile que de prévoir le passé ! L'aventure que nous présentons ici n'est sans doute pas à la hauteur de cette affirmation, tant la logique appliquée se montre parfois raide et inflexible, laissant trop peu de souffle pour l'ouverture eschatologique et ses redondances sur le passé.

Dans le volume d'ouverture, je tente donc de saisir le passage du dire de la folie au discours, comme celui de la *nature* (entendue au sens de principe provocateur) au *vouloir* verbal affectueux et au recueillement *spirituel* (ou dialogique) : ce que je nomme successivement, dans un ordre synthétique exposé *ad meam perceptionem* : saisissement initial, *saisie* sponsoriale et ravissement proprement sapiential.

*Saisissement* qui exprime non seulement une jalousie électrique, mais dévoile la portée métaphysique de l'acte le plus quotidien qui soit : non seulement choisir des moyens en vue d'une fin — le choix de cinq galets dans la rivière pour armer sa fronde face au géant —, mais l'acte de choix sans autre fin que cet acte, que l'exclusivité manifestée par cet acte, l'exception de la souveraineté, la puissance de droit, même si cette liberté bouleverse de nombreux faits.

Non que l'assurance filiale de pouvoir parler à Dieu et de Dieu soit une simple négativité. Par *saisie*, j'entends aussi la dimension fulgurante du langage, comme inflammation du réel, son dessaisissement : à la fois buisson ardent (qui brûle sans détruire), kénose et vecteur diaconal de l'offertoire ; le langage est aussi une offrande ! Une manière d'offrir à l'interlocuteur la réalité, le monde avec un surcroît, une valeur ajoutée, poétique sans doute, mais aussi logique.

Surcroît qui emporte, qui pousse à passer du symbolique et du spéculatif, à l'épreuve mystérieuse d'une mainlevée (quant à la *saisie*) ou du *ravissement* ; épreuve où continue de se marquer la folie de Dieu, ce rapt crucial face à la sagesse grecque ébranlée, à la loi juive scandalisée, et à la norme romaine *surmontée* au point d'approuver l'exagération, la « superstition » du choix d'un Dieu accessible et humainement proche, jusqu'à partager intimement l'épreuve de la mort *semelfactive*.

L'Ouverture de cet oratorio saisissant n'est pas seulement un accès, une *intrada* parmi d'autres, car elle ouvre sur cinq compositions

en relations irréductibles, et annonce ce qui l'excède, l'autonomie qu'elle provoque, la volonté qu'elle veut, la liberté qu'elle appelle. Ce qui réplique *ad extra* au dynamisme pluriel exclusif de la libre relation, paternelle, filiale et spirituelle.

Je n'ose pas évoquer simplement la création, car une liberté ne peut être créée, mais seulement *voulue librement* et orientée (par des lois); car il ne s'agit pas simplement d'une économie du salut, mais d'abord de la gratuité d'un appel à l'unité pure (libre unité des volontés). Il ne s'agit pas simplement de la sanctification comme une divinisation, mais tout autant d'une humanisation radicale de Dieu et, plus justement encore, d'une *fraternisation radicale*: non plus uniquement dans l'épreuve partagée du mourir *semelfactif*, mais librement en tout.

Ce qui s'offre aussi bien comme une naturalisation de Dieu. Dieu ne serait alors plus distinct de la nature. Sans qu'il faille y voir là un panthéisme ou une contamination sacrale du tout. Simplement ceci: être ce que l'on est, c'est obéir, écouter, se conformer spontanément à la volonté libre qui provoque l'être—*Fiat lux... ecce ego sum!* Volonté qui, en étant elle-même, écoute à son tour la volonté de l'homme et la voix de toute la nature, de la lumière et des rayonnements antérieurs aux étoiles, et même la voix de ce qui n'existe pas encore!

Je ne voudrais pas conclure sur ce seul point d'exclamation, même s'il est chargé de dégager un espace commun, un foyer d'empathie, non seulement entre le texte et son lecteur, mais entre le dire du texte et celui qui en fut jadis le passeur. Il ne s'agit pas de laisser croire qu'entre ce *dire* et le *dit* actuel, il n'y aurait nulle dissonance faisant écho le long du parcours.

Mais j'entends surtout exprimer ici ma reconnaissance à Claude Brunier-Coulin qui m'a proposé naguère, avec une générosité héroïque, de mettre au jour ce vaste écrit programmatique. Il lui a fallu une forte détermination pour aller à l'encontre de mon sentiment premier, considérant qu'il valait mieux laisser tout cela aux esquisses de l'atelier et aux réseaux des araignées.

Il a fallu me faire violence pour me rendre à l'idée de lui laisser entreprendre la publication des vingt-et-un volumes tirés du manuscrit original, sans aucun support informatique initial. Manuscrit demeuré jusqu'ici largement inédit à cause de son inachèvement, de

ses phrases çà et là inabouties, incidemment sans verbe ou subordonnées construites, et qui n'offrent parfois que des notations, des rappels dont j'étais, pour ainsi dire, le seul en mesure d'offrir une clarification suffisante, et dont j'espérais donner certains développements le moment venu.

A cela s'ajoute la logique qui se dit comme un *métalangage* formel, elliptique, parfois incantatoire, qui effrite le langage, mais aussi les limites des écritures et de leurs mondes. Il est vrai que le métalangage convient mieux à ce dont il est question, à une logique de la folie, entendue, toutefois, en tant qu'elle excède le champ thématique. Il ne s'agit donc pas, ici, de la folie qui serait opposée à une raison qui la surplomberait pour la juger comme sa tension intérieure, ni d'une folie en différence dialectique avec la sagesse ; il s'agit d'un métalangage consacré au discours sur la folie ou sur Dieu, mais non sur la folie ou sur Dieu comme objet direct.

Sans qu'il s'agisse de s'en tenir à un discours au second degré, car il est question d'une logique attachée aux relations les plus générales, excédant la philosophie, la théologie — comme discours de foi confessionnelle, attaché à un corpus scripturaire particulier — ou une science particulière ; ce qui s'aventure aussi à une totalité qui advient, à des totalités possibles qui surviennent. Totalisation décapante, sans devenir une présence fermée ou une théorie accomplie, esthétique, éthique, religieuse ou scientifique. La théologie aura beau s'écrier que sans elle aucun discours n'aurait pu aller dans le sens que nous lui voudrions, car l'effet de rémanence ou d'hystérèse de la théologie partisane dans les circuits de la théologie, s'il n'est pas nié, s'est émancipé par rapport à sa cause.

Relevons encore ces phrases lancées au fil de leur survenue dans l'urgence de l'esprit, ces phrases laissées par réserve à leur contingence, car les fragments ou les mots en apparence discontinus, y livrent en secret un zèle libéral, une ardeur singulière cherchant impatiemment des totalités à partir de ce qui les dépasse, avant que les temps ne soient mûrs, les espaces cartographiés, les actes identifiés, les fonctions établies, les images bien dessinées ou les concepts argumentés suivant une rigoureuse méthode.

Ma réserve s'éclaire surtout si l'on reconnaît les multiples imperfections de cette récidive textuelle de la « folie », de son profond inachèvement sinon de son impasse, réclamant tant de reprises, de réorientations ou d'ouvertures décisives, et si l'on tient compte de la



rédaction spasmodique qui s'est étirée sur une dizaine d'années. Un telle récursive textuelle risque de manifester des blancs comme une toile à cru, sans couleurs ni dessins, au sein même des forces colorées et des arêtes bien marquées, au sein d'une véhémence poétique et d'un tracé plus académique.

Il est vrai que si certaines pensées vagues ou obscures peuvent appeler des actes précis, d'autres pensées très fermes et lumineuses laissent plus volontiers libre cours aux actions dissipées, imaginatives et rêveuses, voire aux errances hallucinées ou délirantes.

Malgré plusieurs essais risqués de reprises de ce texte hybride, il demeure qu'en bien des endroits apparaît un tissu de notes elliptiques ou, plutôt, de conversations singulières où chaque lecteur devrait pouvoir intervenir pour lever l'hypothèque de l'hermétisme. Même s'il faut reconnaître que pareille intervention se révèle souvent ardue, sinon périlleuse, vu le halètement célinien de certaines séquences essoufflées, vertigineuses, saccadées, palpitantes, trouées, suspendues : *suspense* même de la volonté libre !

Toutefois, la bévue majeure consisterait à penser que certaines propositions *obiter dicta*, seraient des récurrences plus ou moins habiles d'énoncés hallucinatoires ou, tout au moins, des fêlures d'un ustensile qui perd son usage et dont on se demande s'il faut, oui ou non, le garder. L'évocation lancinante des fêlures au lieu d'être une manifestation imperceptible d'un vecteur incorporel destructeur, peut au contraire manifester une libre volonté de donner accès à un côté paradisiaque qui demeure en chacun ; non par fascination suspecte pour l'originaire ou comme but assuré ou promis d'une ligne droite, mais par épreuve d'une réconciliation anticipée, au sein même du paradis que l'on pouvait croire perdu, et qui, en tout cas, nous demeurerait désormais inaccessible au sein des heurs et malheurs du monde.

*Paris, mai 2014.*

