

Théologique de la folie

Tome II
Les idiorythmes

Parus dans la même collection

Monique Lise Cohen,

Les Juifs ont-ils du cœur ? — Une intime extériorité, 2016.

D'autres titres sont en préparation.

Bernard Forthomme

Théologique de la folie

Tome II
Les idiorythmes

Orizons
2016

Du même auteur

- Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas.* Postface d'Emmanuel Lévinas, Vrin, Paris, 1979 (Couronné par l'Académie Royale de Belgique, 1980).
- L'être et la folie*, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études (en Sorbonne), tome 104, Peeters, Paris, 1997.
- De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Les Empêcheurs de Penser en rond, Paris, 2000.
- L'expérience de la guérison*, Les Empêcheurs de Penser en rond — Le Seuil, Paris, 2002.
- La folie du roi Saül*, Les Empêcheurs de Penser en rond — Le Seuil, Paris, 2002.
- Sainte Dympna et l'inceste. De l'inceste royal au placement familial des insensés*, L'Harmattan, Paris, 2004.
- Par excès d'amour. Les stigmates de François d'Assise*, Éditions Franciscaines, Paris, 2004.
- La Jalousie. Élection divine, secret de l'être, force naturelle et passions humaines*, Éditions Lessius, Bruxelles, 2005.
- Le Chant de la création selon François d'Assise*, Éditions franciscaines, Paris, 2006.
- La Conversation et les écoutes difficiles*, Éditions franciscaines, Paris, 2007.
- Prier 15 jours avec l'Abbé Pierre*, Nouvelle Cité, Paris, 2008.
- Théologie des émotions. Structurée par l'expérience théâtrale*, Éditions du Cerf, Paris, 2008.
- Histoire de mon bonheur malheureux*, texte de Camilla da Varano (1491), établi, annoté et introduit par B. Forthomme, Éditions Franciscaines, Paris, 2009.
- Naviguer dans la haute mer de Dieu — Opuscules spirituels*, texte de Camilla da Varano (1458-1524), établi, annoté et introduit par B. Forthomme, Éditions franciscaines, Paris, 2010.
- Les aventures de la volonté perverse*, Éditions Lessius, Bruxelles, 2010.
- Homme, où es-tu ? Abrégé d'anthropologie critique*, Éditions Lessius, Bruxelles, 2011.
- Il Canto del corpo ardente. La stigmatizzazione di San Francesco d'Assisi, in prospettiva critica*, ed. Messaggero, Padova, 2012.
- Théologie de l'aventure*, Éditions du Cerf, Paris, 2013.
- La voie libre. Théologie du franc-parler*, Éditions Facultés Jésuites de Paris, Paris, 2014.

- Histoire de la théologie franciscaine. De saint François à nos jours*,
Éditions franciscaines, Paris, 2014.
- La pensée franciscaine. Un seuil de la modernité*, Éditions Les Belles
Lettres, Paris, 2014.
- Une logique de la folie. Reprise de Gilles Deleuze*, Éditions Orizons,
Paris, 2014.
- Corde noire* (roman), Éditions Orizons, Paris, 2015.
- Théologique de la folie*, Tome I (*Saisissement*), Éditions Orizons, Pa-
ris, 2015.
- Exercices spirituels* (Séverin Rubéric), édition critique du texte de
1622, introduite et annotée par B. Forthomme, Honoré Cham-
pion, Paris, 2015.
- Théologique de la folie*, Tome II, 1 (*Les Idiorythmes*), Éditions Ori-
zons, Paris, 2016.
- Théologique de la folie*, Tome II, 2 (*La Guérison de la guérison*), Edi-
tions Orizons, Paris (à paraître).

Introduction

La folie comme liberté

De ma fenêtre, je vois une mère tenant son gosse par la main et poussant la poussette vide devant elle. Elle allait imperturbablement à son pas, le gosse était tiré, cahoté, contraint à courir tout le temps, comme un animal ou une victime sadienne qu'on fouette. Elle va à son rythme, sans savoir que le rythme du gosse est autre. Et pourtant, c'est sa mère ! Le pouvoir, — la subtilité du pouvoir — passe par la dysrythmie, l'hétérorythmie.

R. Barthes.

Il peut sembler étrange de commencer à s'enquérir de la folie en prenant la volonté libre comme ressort de départ, alors que la folie paraît consonner plus volontiers avec sa faiblesse voire sa déroute, et la théologique de la folie saisir une vague sans commencement ni ligne d'arrivée.

Toutefois, la théo-logique de la folie n'est pas un discours de l'anarchie. La vague ou le souffle qu'elle saisit déjà en cours, voilà qui donne lieu au choix d'unearchie (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος), mais comme principe mobile, principe itinérant et orienté, tourné vers « dieu » (πρὸς τὸν θεόν) ; ce qu'il ne faut donc pas d'abord entendre au sens chronologique, logique ou ontologique, comme fondement, mais comme volonté susceptible de produire des contingences et qui, néanmoins, ne contient pas virtuellement en elle ces contingences actualisables, car cela les rendrait, d'une certaine manière, nécessaires ou homogènes dans leur déploiement même ; il suffit qu'elle

veuille les produire pour qu'elles adviennent comme des événements qui pouvaient ne pas advenir, autrement dit, comme de véritables aventures.

Ainsi, au lieu de célébrer l'anarchie, la théologique multiplie les commencements ou les dieux, car il y a autant de dieux que d'actes libres. Ce n'est pas une question de nature ou de personne, de physis ou d'hypostase : la liberté de quelqu'un n'a pas d'être et n'est pas cette personne capable simplement de le confirmer ou de synthétiser des natures distinctes sans séparation, ni mélange, ni confusion, voire une simple idiosyncrasie. Liberté qui est la source même de la véritable rationalité, sans épuiser la raison, ni s'épuiser dans la déraison. Liberté capable de choisir un parcours ou même une méthode et d'en changer ou de la modifier, de la raffiner, de la rendre plus conforme à la vie et à la vérité recherchée. Liberté capable de produire l'hybride, des réalités composites, plus efficaces de par la défektivité respective de leurs composants. Liberté susceptible de dépasser les limites des natures pures, ce qui l'ouvre à l'altérité de la grâce capable de l'accomplir.

Or la folie est apparue peu à peu comme une modalité de la liberté. Certes, la folie offre un rythme qui risque toujours d'entraîner la liberté dans sa transe ou dans une forme d'idiotie. Mais c'est un idiorythme, un rythme propre qui n'exclut pas celui des autres, une lame singulière qui nous arrive à chacun et que l'on emprunte avec la merveilleuse frayeur du surf ou du deltaplane, fût-ce sous la figure du séraphin blessé ; trémour de s'éprouver dans le saisissement lui-même, avec le risque d'être le jouet d'une puissance aveugle, d'une volonté obscure ou anonyme, d'une force inquiétante, d'une imbécillité courante, sinon d'une vague rassurante venant de la sagesse familiale ou cosmique.

La dysrythmie doit donc se trouver en mesure de jouer comme pratique de soi, de son propre pouvoir, face aux puissances obscures, à la *potentia caeca*, et même par rapport aux rythmes fascinants que je serais à mon propre égard. Il n'est pas question de s'ordonner à la bévée de l'*Éthique à Nicomaque* dès lors qu'elle pense trouver la racine du choix et de la décision dans le gré animal ou même enfantin. La liberté, ce n'est jamais simplement aller suivant son gré, même en évoquant par là son propre rythme ou sa franchise publique.

Force obscure qui s'affiche avec ambiguïté ou arrogance dans un triomphe suspect de la volonté : ce volontarisme impatient de civiliser les barbares, ce volontarisme romantique, nationaliste, politique et guerrier, mais aussi esthétique ; un film fameux s'efforce, non sans force fascinante, d'assouvir une pensée de la décision volontaire, du *Triumph des Willens*, mais en un sens totalement équivoque par rapport à la volonté libre dont il

est question ici. Sans pour autant vouloir se retrancher ici dans une ontologie qui contesterait radicalement le volontarisme censé accomplir la pensée occidentale, et qui servirait en réalité à dédouaner le porteur d'illusions totalitaires.

Il est vrai que si la folie est devenue une modalité de la liberté, c'est aussi dans la mesure où la volonté s'y découvre irréductible à la sagesse universelle ou à une identité individuelle, au désir naturel, à des forces physiologiques, à un vouloir obscur, comme à la lumière de son objet au sein d'un appétit intellectuel. La folie implique que la liberté consonne avec la faiblesse, voire la défaite d'une certaine forme de volonté, y compris à se vouloir elle-même, comme dans la modernité et ses suites techniques ; ce qui est neuf, car la volonté antique ne se veut pas elle-même, ne se fait pas encore elle-même l'objet « naturel » de sa volonté ; laquelle n'est pas encore éprouvée de manière décisive comme irréductible au désir naturel ou au monde, autant qu'à l'objet éclairé par l'intelligence.

Non que la folie soit nécessairement du côté de la faiblesse ou de la défaite sans pouvoir triompher à sa manière. Non que la liberté soit purement intérieure, déconnectée des montages nerveux, neuronaux ou endocriniens, ni même qu'une telle intériorité soit en mesure de procurer des effets sociaux et politiques comme la distinction des pouvoirs ; les libertés publiques gardent leur logique propre et ne peuvent être réduites à la causalité directe des libertés individuelles. Certes, dans les pensées traditionnelles, on garde la tendance de réduire la vie économique elle-même à des relations aux hommes vivants ou morts (les dieux, les héros, les saints ou les ancêtres, véritables propriétaires de la terre). Mais la liberté se sert de ses conditions initiales et de ses productions contingentes qui renforcent le conditionnement, pour rebondir, produire toujours des imprévus.

Il est capital de saisir à quel point la liberté ajoute plus de conditions et, en un sens, de contraintes à l'exercice de la liberté, que les conditionnements naturels, psychiques, économiques, sociaux, religieux, politiques et intellectuels. La virtuosité technique elle-même est une arme à double tranchant. La liberté accroît même l'intensité des conditions naturelles, mais c'est pour mieux tout enrôler dans ses bifurcations et innovations. Tout aurait pu advenir autrement que cela n'advient ! La parole elle-même suppose un code assez rigide, mais que la conversation n'arrête pas de surmonter, non seulement parce que la voix et ses innombrables inflexions rhétoriques ou affectives, portent et déportent la parole, mais parce que les anacoluthes et les diverticules se multiplient en cours de flux. La parole logique, formelle, en appelle aux langages mathématiques pour sortir de ses impasses, avant

que ceux-ci ne revendiquent, à son tour, les secours du langage physique ou bio-chimique ; aucun langage, incluant le délire réticulaire ou systématique, ne parvient à se fermer sur lui-même, y compris dans une reprise herméneutique, elle-même sans cesse ressaisie, plurielle. Ce passage d'un totalité inachevée à une autre, comme de la philosophie à la poésie spirituelle et inversement, est le signe de la puissance même de la liberté et de sa conversation courante.

Toujours est-il que la folie n'est plus le seul effet d'une perturbation physiologique, d'un trouble psychique ou intellectuel, d'une contrainte sociale ou d'un vecteur de la culture, comprenant ici les rites religieux. Quant à l'idiorythmie, elle n'est pas de l'apesanteur, mais sujette à des forces de marée, d'un souffle porteur, d'un vol à voile. Elle implique une forme de contention, une spatialisation bien localisée comme une montagne, l'âpre divinité de la roche sauvage, pour parler comme Bachelard, une cellule au désert lithique, une certaine contention à son domicile urbain, dans une foule, sur l'agora, sur une partition de musique comme la main sur un clavier. C'est le côté poétique et physique de l'idiorythmie : obéir à un mètre rigoureux et aux lois de la nature pour produire de la contingence, de la manie poétique ou musicale, de l'innovation, de la fluidité terrestre ou du vol aérien.

Pour autant, la folie n'apparaît plus une simple variable du logos philosophique, fût-ce comme son autre. Elle a bien résisté à sa réduction aux racines présocratiques, seraient-elles mises à nu, au grand soleil de la raison poétique. La folie s'est soustraite à la dialectique de la *mania* platonicienne et à la mélancolie comprise suivant la tradition aristotélicienne.

Qu'en est-il des paradoxes stoïciens ? Ils peuvent être enrôlés dans le discours théologique pour penser la folie comme modalité de l'exposition de la grandeur dans la petitesse, du caché dans le manifeste, du tout dans le fragment, de l'esprit dans la chair ; de la dignité dans l'indignité de la mort cruciale. C'est ce que tente de dire la folie comme *ineptum* ou comme impossibilité d'une vie qui se détermine dans la mort.

Il faut sans doute retourner à la logique aristotélicienne, celle des enthymèmes : raisonnements non plus exactement ternaires ou syllogistiques, mais binaires, comme souvent dans un contexte rhétorique. Raisonnements qui intègrent le vecteur de la vitesse et qui vont leur chemin sans tout devoir dire ou argumenter explicitement, par ellipses ou par vertiges qui font écho à la liberté.

En l'occurrence, plus l'événement est contingent, plus il est inimaginable et même impossible, mais néanmoins existible — sur le point d'advenir, de se faire aventure, avent — ou advenu sous nos yeux, voire par la vulnérabilité singulière des témoignages, plus il doit nous apparaître effectif et vrai. Ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, voilà qui dépasse son imagination, voilà ce qui s'est véritablement passé, se déroule encore sans prendre ses désirs pour des réalités ! L'usage des enthymèmes dans leur détermination paradoxale est lié au dynamisme de la raison (et non à un irrationalisme trop dépendant de ce qu'il nie), mais aussi à une forme de la liberté d'esprit face à l'opinion courante, un esprit d'autonomie qui traverse tous les aléas de l'existence aussi bien que les évidences.

Toutefois, la difficulté de la position stoïcienne, c'est bien la levée du paradoxe ; ce dernier ne serait qu'apparent. En fait, suivant cette logique, il faudrait se montrer assuré en tant que l'on relève de ce qui est soustrait au choix, et prudent en tant que l'on serait dans le champ de la volonté. Or qu'est-ce qui est vraiment capable de nous assurer que nous soyons bien dans le champ du destin, de la nécessité, du hasard ou de leur dosage, et non dans celui de notre volonté ? Ce sera une question de sensibilité, de liberté et de jugement. Volonté éprouvée ici comme *je veux* et non simplement comme ce *je peux* stoïcien, suivant la force du destin qui légitimerait mon assurance, ou selon ce qui relèverait de moi, justifiant ma prudence.

À vrai dire, l'usage du paradoxe ne relève pas seulement de la philosophie, mais de la poésie, mais encore du théâtre, du roman, de la musique contrapunctique et du cinéma. La poésie peut se servir du paradoxe pour mettre en relief un comportement irrationnel, y compris dans la vie la plus quotidienne. Le paradoxe se laisse également enrôler dans un discours satirique, lequel ne prend plaisir à aller à contre-courant que pour démontrer le cours bouffon voire délirant de certains comportements les plus « courants ». Le roman, irréductible à sa potentialité didactique, encore plus que la poésie, marque aussi l'empreinte de la culture laïque face à l'*imperium* clérical. Et le paradoxe y travaille pour saper les rationalités d'une culture dominante et des comportements abusifs ou tyranniques d'une caste sacerdotale ou épiscopale.

Le roman fissure donc la théologie devenue une *doxa* la mieux partagée, mais il peut également servir la cause cléricale : cela se passe ainsi dès lors qu'un magistère rigide entend réserver la théologie conservatrice à la caste cléricale et le roman sans pensée technique au monde laïc — maintenu sciemment étranger à l'exégèse critique, à l'histoire de la liturgie, du corps ecclésial, de la spiritualité, de la théologie comme science théorique

et pratique, y compris politique, à son tour contestable ; ce qui équivaut à colloquer la pensée des clercs et à maintenir l'illettrisme théologique des laïcs, à réduire l'argumentaire d'un véritable débat.

Le paradoxe peut être enrôlé également dans le discours théologique critique pour démonter les mythes, les préjugés religieux, les évidences rituelles, les délires mythologiques, érotiques, liturgiques ou incantatoires, les délires mantiques ou prophétiques, tout comme le bon sens qui entérine certaines appréciations du scandale, de l'irrationnel, de la superstition, de l'illusion de l'être, du désir, de l'aliénation, de la raison rusée ou du mensonge.

Toutefois, la difficulté philosophique du paradoxe se retrouve dans la rhétorique religieuse, et singulièrement à propos du Christ comme fonction de souveraineté : il n'y aurait pas de paradoxe si l'on tient compte de la différence des natures imputées à son unique personne ; ce qui éclairerait que l'on se trouve d'un côté devant l'innascibilité et la naissance, l'appartenance à un peuple et son humanité irréductible, le spirituel et le charnel, le falloir et la liberté, la vie et la mort. Tout cela, sans tenir compte que ce paradoxe apparent est d'abord quelqu'un — Jésus — avant d'être une personne différenciant l'unité divine ou une personne unifiant ontologiquement les différences de nature. Complexité de la personne qui fait l'économie de celle du *quelqu'un*, du fait qu'il n'existe que des individus appelées dès lors à intensifier la société qu'ils forment et à inventer d'imprévisibles relations. Ce qui risque de ruiner l'idée rationaliste de l'unité divine et même l'exclusivisme trinitaire, au profit de la sainte multiplicité ! Expression encore d'une liberté d'esprit susceptible du « matérialisme » le plus cru.

Ainsi, le motif épistolaire de la folie de la croix, quant à lui, ne trouve-t-il pas une forme d'expression rationnelle dans l'usage du paradoxe, comme sagesse divine, jusqu'à l'expression de la docte ignorance cusaine, voire la rhétorique érasmienne de la folie douce dont on devrait faire tranquillement l'éloge ? Usage rhétorique du paradoxe qui n'offre pourtant aucune garantie à la folie furieuse, hallucinatoire ou délirante face à l'hospitalisation, à la conception aliéniste de la folie — supposant une identité initiale spirituelle, sociale ou psycho-physiologique à laquelle la folie nous rendrait étranger en apparence — et à ses remèdes comme autant de réinsertion dans l'identité initiale supposée. Y compris sous forme d'une histoire dialectique, d'une ruse de la raison ou du logos divin se déterminant à un moment donné dans la folie individuelle et sociale. Où la vérité se détermine un moment dans une suite de délires, mais encore de mensonges, comme dans la logique mythique, mercuriale et politique, où il serait bien sot de ne pas être cynique ou machiavélique, de dire toujours la vérité lorsque l'on doit articuler l'inf-

fable, faire des affaires et gouverner ! Toujours est-il que le *logos staurou* ne se laisse réduire ni par le paradoxe chrétien, ni par l'humanisme qu'on tenterait de lui opposer, si l'on n'en reste pas aux contraintes physiologiques ou matérielles.

Quant à la folie au quotidien, elle n'est pas mieux garantie face à la domestication, à ces discours qui familialisent le désir, masquant ainsi le rapport intime entre la folie et l'esprit comme liberté — entendue ici comme foyer de possibles, force de bifurcation, puissance d'innovation, productrice d'événements contingents ou d'aventures.

Mais si nous ouvrons la théologique de la folie par la question de la liberté comme idiorythmes, c'est aussi pour évaluer la puissance de la liberté dès le recours aux paradoxes de la totalité, du délire, de la mélancolie, du syncrétisme, de l'exercice de la folie comme celui du connectivisme paranoïaque, réticulaire ou systématique. Face à ce connexionnisme logiciste, surviennent les relations non-mutuelles. Ce qui va du vouloir fini à la volonté infinie, ne va pas nécessairement de l'infini au fini. Ce qui donne non seulement du large à l'infini — conservant sa liberté par rapport à la sagesse de ses idées créatrices —, mais également au fini, fût-il une mouche. La possibilité de la mouche n'implique pas dieu(x).

La théologique conteste que l'incompréhensibilité de Dieu se pense par la seule idée de totalité. Elle ne conteste pas simplement le motif présocratique comme pensée du tout élémentaire (feu, air, eau) ou sa contestation comme illimité (*apeiron*), voire fluidité héraclitéenne, conduite elle aussi au paradoxe. Si tout est fluide, pas un seul baigneur ne peut se baigner dans le fleuve... D'autant plus que le tout élémentaire en question réclame des forces d'attraction amoureuse et de séparation haineuse.

La théologique, quant à elle, est conduite à repenser le paradoxe de dieu comme Tout indifférencié (intégralité, y compris comme offrande liturgique sans défaut) — *holos, totus* — et différencié — pas, omnis —, mais encore comme ce qui excède ce Tout qu'il est : car non seulement il a tout fait (*panta époiësen*), mais il est le Tout (Τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός), et plus que toutes ses œuvres (*παρὰ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ* ; *super omnia opera sua*). Y compris la guérison singulière de toutes les maladies (*pantas éthérapeusen* ; *omnes curavit*).

C'est aussi une totalité eschatologique : afin que Dieu soit tout en tous — ἵνα ἢ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ; *ut sit Deus omnia in omnibus*. Cette opération divine, pour autant qu'elle advienne en chacun, ne dépend pas de la foi ni d'aucune force naturelle ou théologique — ce qui rend possible une simple théologique —, même si elle vient soutenir librement la foi comme

engagement total et lucide de l'être à son égard... Lucidité qui rend possible une logique distincte de celle de la philosophie dans la mesure où elle n'est pas une nécessité ni une phase empirique, libérale, historique ou conceptuelle du nécessaire, mais une conversation imprévue ou aventurière.

Totalité prophétique, eschatologique et apocalyptique (alpha et oméga) ; vision totalisante rassemblant toutes les forces de l'univers (les quatre « vivants », les quatre éléments, etc.) par temps de crise, en vue d'une réforme excédant les institutions ou les États ; réforme immédiate, sans les médiations habituelles : espace, temps, division du travail, sexes, religions, et ainsi de suite. Totalité judiciaire dans le monde et hors du monde. Jugement déjà dans le monde, jugement anticipé, mais pas encore accompli. L'attente de l'achèvement autorise l'émergence de la morale sociale et de la politique..., mais encore de la totalité combinatoire, baroque (le tout dans le fragment ou dans la monade leibnizienne), autant que dialectique ou historique.

Or voici que l'idiorythmie non seulement donne un tour singulier à l'usage de la totalité comme rythme, mais qu'elle se montre susceptible d'entraver le souci de cette totalité, indifférenciée ou non, réconciliatrice et ouverte par delà les œuvres déjà réalisées et leurs jugements immédiats. L'acédie comme maladie singulière du solitaire, comme symptôme de l'expérience érémitique (mettant en cause le soin de dieux), mais également cénobitique (car elle entrave le travail qui alimente la viabilité de la communauté) ; l'acédie pointe comme une flèche d'incurie et d'insouciance. Non que l'on nie dieux, mais on ne s'en soucie pas ou plus à la mesure de ce qui est attendu d'un moine ou d'un esprit religieux.

L'acédie comme *logismos* n'a plus la portée ontologique que la *mania* comporte chez Platon, ni la dimension physiologique de la mélancolie dans la tradition aristotélicienne, ni la structure du paradoxe suivant la pensée stoïcienne. Elle n'est pas réductible à l'économie interne du psychisme, venant de l'extérieur comme un voleur, ni d'une réalité sociale immanente, venant des démons. Elle n'est pas d'abord de l'ordre affectif (tristesse, ennui) ni même moral, comme paralysie de l'action, et d'abord de l'acte religieux. D'ailleurs, l'action garde initialement une dimension affective alors que les émotions conservent une dimension motrice intimement liée à l'action.

Mais l'acédie rapprochée de la mélancolie dès l'époque médiévale, notamment pour des raisons pastorales et d'extension du mal aux laïcs, aux femmes et bientôt aux enfants — tout en modifiant la dimension physiologique de la mélancolie et en universalisant, en aggravant aussi, le défaut de

soin de l'acédie —, devient de moins en moins un événement hétérogène, et de plus en plus une détermination de la liberté qui s'éprouve elle-même, dans sa proximité et dans la distance qu'elle voudrait prendre à son propre égard en tant que trop pesante ; positivement, comme liberté qui se donne des libertés, et en vain, douloureusement, essayant de se fuir en usant toujours puissamment d'elle-même dans cette tentative vouée à l'échec.

L'acédie n'est pas la consommation de soi par excès de travail, mais tout autant par absence de travail. Le travail distinct de la simple occupation distrayant de l'ennui, s'est imposé comme le foyer de la nouvelle individuation. Mais ce n'est pas plus le travail que le loisir qui est en cause : c'est le drame de la liberté qui se décide, à défaut de choisir vraiment, pour l'incurie, l'insouciance, et même finalement, pour la maladie.

C'est profondément comme en surface, tenter de fuir le soin de soi, la surcharge que constitue un tel soin, un pareil souci. C'est vouloir retrouver un certain rapport naïf à soi, à son droit naturel d'exister pourrait-on dire, un usage simple de la vie, en dehors des reconnaissances biologiques et psychiques, familiales et sociales ou professionnelles. L'acédie, c'est une privation volontaire de son identité à construire ou à faire reconnaître sans cesse.

L'acédie, c'est aussi une manière d'échapper à la dialectique des possibles et de l'épuisement des possibles — ainsi complètement irréductible à la dépression — aussi bien dans le travail, la création, que les loisirs ; ce que dit la consommation du *burn out* ou l'incandescence du *burn in* qui masque l'épuisement derrière une suractivité flamboyante, une grève du zèle, voire la surinterprétation de soi et des événements, l'acte psychopathe, la délinquance, le terrorisme mimant le fanatisme dans son acception rousseauiste.

C'est une tentative de surpasser le rapport à soi comme existible, alors que le suicide reste encore prisonnier de la dialectique ontologique de l'être et du néant ou du dépassement de l'être pour un ailleurs supposé meilleur.

L'acédie peut sans doute se dégrader en suicide, mais elle n'est pas le suicide et en constitue même une forme d'antidote. L'acédieux n'a plus les ressources suffisantes pour le lâche courage du suicide, ni pour le choix décisif. Il risque la paralysie dominante et les agitations périphériques. L'acédieux ne choisit plus le Tout, mais se montre éclectique. Il risque de ne plus se montrer capable que du syncrétisme de juxtaposition et purement opportuniste.

Le syncrétisme serait-il dès lors un refus de choisir, de se décider ou de s'engager dans la pensée ? C'est tout le contraire dont il est question,

s'il s'agit d'un syncrétisme de remaniement profond des éléments retenus, des vecteurs empruntés.

L'idiorythmie, c'est aussi choisir son rythme parmi ceux qui s'offrent au cours de l'existence et de l'histoire, des vibrations de l'espérance. Y compris au plan de la transmission littéraire. Certains pourraient d'ailleurs s'étonner que je ne fasse aucune référence ni allusion à la conception que R. Barthes a pu construire dans ses cours consacrés au vivre-ensemble ou à la convivialité. Mais à l'époque où je commençais à prendre soin explicitement de la *Théologique*, les cours en question m'étaient encore totalement inconnus, et ne furent d'ailleurs accessibles qu'une bonne vingtaine d'années plus tard ! En outre, R. Barthes avait lui-même rencontré ce concept chez un amoureux de la culture grecque qui, à son tour, l'avait découvert aux mêmes sources antiques où je croyais devoir puiser en ce temps-là.

Toujours est-il que l'idiorythmie dont il est ici question, ne tient pas à se réduire au sujet du rythme, à devenir son assujetti ou son jouet, fût-il soigneusement organisé en rituel consenti, y compris sur le mode de la cellule ou du monastère, de la colonne du stylite, de l'île de Robinson, de la chartreuse stendhalienne, du souterrain pratiqué par l'homme russe, de l'homme à l'étui de Tchekhov ou sur le mode du sanatorium de la Montagne Magique, de la chambre à ne pas quitter selon Pascal, de la chambre tragique suivant Racine, prenant ainsi le relais des fragments "autobiographiques" de certains Pharaons, de Jérémie, de Paul ; mais encore, sur le mode de la *Confession* augustinienne, de la *Vie* thérésienne écrite par soi-même, voir du cours magistral au Collège de France.

Cette référence n'est toutefois pas incongrue, car elle attire l'attention sur la force propre du romanesque pour penser la corrélation radicale que nous entendons établir entre la théologique et le roman — et pas simplement la narration en général, ni même le récit continu ! Roman qui, dès l'aube, vaille que vaille, y compris sous forme des évangiles apocryphes ou des *Reconnaisances* pseudo-clémentines, tend à laisser une place, en sus des rythmes sociaux, rituels ou ecclésiastiques, au rythme propre de chacun négligé par les catégories logiques — masquant leur côté narratif sous l'apparence démonstrative, déjà mise en évidence critique par Pierre de Jean Olivi à propos des catégories aristotéliennes —, par les codes juridiques, civils et religieux.

Le roman offre des lieux, des temps et des actes et autant d'affections qui font se croiser le rythme individuel et celui de la société ; non pas comme *a priori* kantien, formel, mais comme exercice et comme transfert. Il n'est pas anodin que les Écritures incluent finalement des romans comme Esther,

Judith ou Tobie. Dans ce contexte, la *lectio divina* non seulement précède ou prépare la théologie comme discipline, mais constitue un symptôme névralgique de l'impuissance de la théologie à penser la contingence, dès que la foi elle-même qui devait y conduire, est inscrite dans un processus qui l'éloigne du libre engagement, au profit des fonctions hiérarchiques, des codes liturgiques, des formules dogmatiques et des lois morales (dites naturelles), des expériences spirituelles enrôlées dans la défense et l'illustration de ce qui les suffoque !

Jésus lui-même est le plus souvent pensé comme un personnage conceptuel, qu'il s'agisse de l'union personnelle des natures, du salut, de la voie (méthode), de la vérité, de la bonté de la vie ou de la beauté, du corps ecclésial et de ses signes, ou de la gouvernance messianique, sinon de la fin de l'histoire. D'où l'intérêt de tenter une théologie sans la foi, mais avec l'aide explicite du romanesque pour respecter la production contingente, y compris celle de chaque folie, comme folie de *quelqu'un* sans personne ni nature au premier chef !

L'idiorythmie, c'est aussi le choix de la folie comme ascèse ou exercice spirituel, voire une forme de sagesse comme jeu, mais dramatique — le drame incluant ici la puissance première de la comédie. Exercice où s'éprouve, se discerne et se confirme un sujet où le déchiffrement du désir n'est qu'un élément du cortège. Il ne s'agit pas seulement d'interpréter, mais de produire de manière contingente. L'exercice excède la médiation du désir illimité, son horizon ontologique, sa détermination corporelle et son élucidation logique. Même dans un contexte cénobitique ou urbain, l'exercice comme production de soi ou idiopraxie, reste possible au sein de la conversation — qui rompt l'emprise dominante de l'esprit de docilité —, de l'acte de rencontre dans l'accompagnement spirituel, voire des échanges amicaux, des correspondances vives ou différées, des résonances idiopoétiques.

Ici aussi la folie s'éprouve non comme ce qui me réduit à une loque humaine, un être privé de possibles, ou singulièrement entravé dans ses puissances. Non qu'elle soit seulement une passion fertile, même comme rôle social ou mission religieuse, seraient-ils dépassés par la joie affectueuse qui accomplit le rôle et la mission. La folie, c'est aussi l'exercice du solitaire comme celui qui est visité par un ange de modestie et de miséricorde ou par un esprit de vengeance. La folie devient une identification à un modèle angélique, lequel révèle l'arrogance du solitaire qui veut atteindre une vie angélique, dès lors que l'ange en question n'offre rien d'extraordinaire dans son comportement, mais manifeste les gestes de l'ermite le plus banal.

La folie devient également un exercice en dehors de la vie du solitaire, au sein de la vie sociale par excellence qu'est le théâtre, et surtout le théâtre tragique — d'autant plus qu'il garde en son fond sa dimension sacrale, le rapport à la jalousie des dieux, à ses fauteurs de trouble qui nous poussent à dépasser les bornes mises par eux, avant de nous en faire payer rudement les conséquences. La folie devient alors un exercice théo-logique.

Ainsi la tragédie comme la comédie permettent de transformer la folie en exercice dramatique. Non que le mixte équilibré soit effectivement possible ; l'exercice dramatique s'entend ici au sens où, au sein du tragique, subsiste encore le comique initial de l'existence surpassée, et où dans la trame de la vie la mieux tolérée, allégée par la comédie, pointe déjà la gravité du drame.

Un tel drame met en scène le simulacre du paradoxe des ensembles ou de la Totalité : être là élémentaire et ensemble, tout et tout en dehors, *horla* pour parler comme Maupassant, comme un dieu qui ment et qui favorise ce qu'il interdit, le dépassement hybride des limites, donnant ces lois répréhensibles, comme l'avance le livre d'*Ezéchiel*. Tragédie grecque avant tout, car les planètes errent, le héros devient furieux (*Héraklès*, *Ajax*), les religieux délirent (*Bacchantes*) ; car les femmes osent prendre la parole dans un monde où le silence leur est dévolu en dehors des bavardages. Monde où les métèques et les esclaves prennent des initiatives qui leur sont habituellement déniées en dehors de leur statut et de leur servage, où les démences régionales troublent la santé athénienne, la santé urbaine résistant à la trahison intérieure, à la trahison philosophique de Socrate ; tragédie moderne où les fantômes persistent à maintenir une mémoire cruelle et dangereuse, là où l'oubli et les souvenirs adéquats devraient effacer l'acte grave ou criminel, et la liberté qu'il implique.

Toutefois, ce n'est pas la raison ou le logos qui défend la folie de manière rhétorique ou efficace. C'est la folie en personne, même spectrale, qui me demande de transformer la folie en exercice pour masquer la vengeance, ne pas attirer la méfiance des proches, y compris de la mère adultère et complice du meurtre du père : il faut jouer la folie, demander la folie, pour masquer le crime, même si ce crime est une vengeance justifiée. Mais à force de jouer la folie, elle vous gagne ; dès lors menace la paralysie, comme chez Hamlet, pris que l'on est dans ce double lien du spectre et de sa duplicité meurtrière.

Le connexionnisme, ce n'est pas seulement la communication, l'exercice de la transparence, mais une modalité du logicisme qui menace gravement, dans le même temps, l'exercice de la liberté comme déliement ainsi que la pratique de la confiance. Certes, la liberté ne peut être réduite à un

absolu négatif, ni par la cause originaire (se défaire de liens initiaux), ni par la cause finale (ses objectifs), où la liberté se dit pour faire advenir du neuf. La liberté non seulement n'a pas d'être propre, mais n'est pas simplement une cause, fût-ce celle qui confirmerait l'être et produirait sa rénovation. Le déliement ne s'affirme qu'au titre de modalité de l'idiorythmie, comme un mode de relation, mais qui exclut la symétrie entre le fini et l'infinie liberté.

Non que nous soutenions seulement l'opacité, car la liberté cherche la clarté d'un jugement, d'une élucidation. Il n'en demeure pas moins qu'une vérité sans l'esprit de confiance conduit à la totalité paranoïaque, à son exégèse intempérante et aveugle des signes. Vérité qui ne se satisfait jamais des indices qu'elle ne cesse d'amasser dans le sens de sa thèse ; mais le soupçon renaît de plus belle à chaque fois que l'évidence semble l'emporter sans jamais pouvoir trouver la paix, ni dans les sonorités apaisantes ou les discours d'assurance, ni dans la résurgence d'un passé de nécromancienne. Il ne s'agit pas de nier la réalité des conflits, mais au contraire d'ôter aux conflits leur plus secrète motivation : les appuis qu'ils prennent ou prétendent trouver dans le puissant ressort de la paix qui anime le cœur des êtres, pour s'assurer des motifs de se perpétuer au-delà d'un bref apaisement, lequel est nécessaire aux seules fins de refaire ses forces belliqueuses.

Paris, juin 2015.