

# Théologique de la folie

Tome II, 2

La guérison de la guérison

## Parus dans la même collection

Claude Brunier-Coulin (sous la direction de), *Institutions et destitutions de la Totalité, Explorations de l'œuvre de Christian Godin*, 2016. (Série Philosophie)

Claude Brunier-Coulin, *L'homme pécheur*, 2017. (Série Philosophie)

Claude Brunier-Coulin, *La réception de Kierkegaard chez Balthasar et Barth — Explorations dans la problématique du réel et du possible*, 2017. (Série Philosophie)

Monique Lise Cohen, *Les Juifs ont-ils du cœur ? — Une intime extériorité*, 2016. (Série Philosophie)

Éric Colombo, *Empêcher que le monde se défasse*, 2016. (Série Questions contemporaines)

Béatrice Delaurenti, *Lettres de Marinette — 1914-1915*, 2017. (Série Histoire)

Bernard Forthomme, *Théologique de la folie*, trois volumes parus, 2015, 2016, 2017. (Série Philosophie)

Raymond Zanchi, *Le gymnaste et le danseur*, 2016. (Série Esthétique : Écrans, cinéma et télévision)

D'autres titres sont en préparation.

Bernard Forthomme

# Théologique de la folie

Tome II, 2

La guérison de la guérison

Orizons  
2017

## 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 Dymrna 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, Paris,  
2015.
- Exercices spirituels* (Séverin Rubéric), édition critique du texte de 1622,  
introduite et annotée par B. Forthomme, Honoré Champion, Pa-  
ris, 2015.
- Théologique de la folie*, Tome II, 1 (*Les Idiorythmes*), Éditions Orizons,  
Paris, 2016.
- Théologique de la folie*, Tome II, 2 (*La guérison de la guérison*), Éditions  
Orizons, Paris, 2017.



À la mémoire amicale et reconnaissante de  
Jean-Marie van Cangh O. P. (1942-2013)





## Introduction

*Et si je m'évertuais à rendre tout difficile. Ainsi doit-on essayer de rendre service de toutes les manières... car s'il n'y a absolument personne pour rendre difficiles toutes choses, il est bien trop facile de les faciliter... Mais j'y ai été de ma poche ; on ne peut certes exiger des gens qu'ils détournent leur argent pour qu'on leur rende la tâche ardue.*

S. Kierkegaard, *Journaux et Cahiers de Notes*,  
II, EE-KK, 363, 1845.

*L'infinie complexité des choses est elle-même une découverte scientifique qui ne s'accomplit que peu à peu.*

Eugène Dupréel, *Traité de Morale* [1932],  
t. I., 1967, p. 10.

Une guérison n'est jamais univoque et semble toujours une hypocrisie. Même sa simplicité apparente ou réelle, réclame sans cesse une reprise, une ressaisie, une guérison de la guérison, elle-même toujours à retoucher. Cela pourrait saper l'audace de l'« âme », éroder son courage et miner son franc-parler, mais aussi rendre caduque certaines modalités de cure. À moins que, dans sa complexité, l'hypocrisie n'en justifie certaines. A commencer par la reprise de soi et de santé qui s'effectue lors du *surjet*, du rapport révélateur à autrui, sur son propre passé, ses entraves, mais aussi par son présent, dans son actualité affective, la plus effective et vigile qui soit.

L'immédiateté affective sans relation à l'autre est un mythe ou un artifice philosophique. Autrement, c'est une transparence justement complexe, celle qui inclut immédiatement le rapport à l'autre et au tiers. Car si l'on rentre en soi-même, comme l'avancait un spirituel médiéval, on trouve aussitôt autrui et Dieu. Il n'y a pas de tête à tête avec son intériorité pas

plus qu'avec l'autre, le grand Autre ou tout autrui rencontré ci et là, au gré des contingences, avant de passer par le tiers médiateur ou questionneur (pourquoi lui et pas moi, ou un autre ?) et la multiplicité sociale.

Aussitôt, il se passe une conversation. Non que tous parlent en même temps ; mais si je m'adresse à l'un, l'autre écoute, la réplique sur le bout de la langue ou des lèvres brûlées. Si l'autre s'adresse à moi, cette adresse s'opère non seulement grâce à un double silence, mais par une discrétion attentive, une écoute voulue qui, parce qu'elle tend l'oreille et l'esprit, parle déjà, répond par avance à l'interlocuteur, réplique à celui qui s'exprime au moment même où il parle, au fur et à mesure où il est écouté.

Le secret de cette hypocrisie de soi, c'est la liberté, entendue comme ce qui ne peut se différencier par une nature finie ou infinie, mais seulement par ses relations et ses conditions d'application ou de vigilance. Une liberté ne peut être produite ou créée de manière hétérogène comme un monde ou une chose du monde ; elle peut être appelée, configurée et orientée, incitée à aiguïser son fil, à se configurer et à se laisser orienter par des lois et une promesse dont elles sont les jalons : non seulement comme vertige des possibles et joie de l'espérance, mais comme production actuelle ou contingente de soi. Non seulement de soi comme objet (éclairé par la vérité ou l'intelligence), mais comme sujet que je veux et que je désire. L'hypocrisie jaillit de cette tension entre la liberté et le désir, entre la libre volonté et désir illimité de soi, avec ses figures plus ou moins déterminées (incarnées dans tel ou tel individu) ou ses formules et ses espoirs.

Ce n'est pas seulement de la mauvaise foi où le sujet se ment à lui-même — ce que l'évangile selon Jean nomme l'*aveuglement*, au-delà du formalisme mis en cause dans les synoptiques, une disparité entre le cœur et le comportement destinée à retirer un ascendant sur l'entourage et l'estime d'autrui. C'est une tension propre à la liberté, son angoisse et son ennui : elle s'embourbe dans des cruautés audacieuses, tout en les maintenant silencieuses, pour combler l'attente, pour mieux supporter le passage de l'espoir à l'espérance. Tant que ce passage n'est pas effectué, la colère gronde ; et même si un tel parcours s'effectue, la déception est d'autant plus forte ; rien ne peut consoler celui qui a reçu une promesse et continue d'éprouver son inaccomplissement intolérable.

Cela pourrait encore accentuer sa colère. Non pas nécessairement une violence terroriste, mais plutôt des rêveries brutales au sein du calme le plus apparent, au sein de la sagesse et de ses trop raisonnables folies, de ses écarts trop mesurables, de ses excès convenus à la manière des tropes, des figures

de style et de comportements codés comme sauvages ou incivils, loués de manière cynique ou béate, comme magnifiquement insolents.

Quel rapport entrevoir entre l'hypocrisie et la théologique ? La *krisis* au sens actif est un tri, une sélection, un choix ou une décision ; au sens passif ou médical, se dit d'un malade qui parvient à une crise, comme si la maladie atteignait un moment périlleux, un saisissement, un choix décisif, soit pour la mort, soit pour la convalescence et la nouvelle santé. La théologique n'est pas une critique *a priori*, mais une crise provoquée ici par la folie et qui questionne la forme de folie entrée en jeu.

Précisément, l'hypocrisie est d'abord un jugement par dessous, venant du fond de soi, comme une explication, l'interprétation d'un oracle, des songes ou des visions qui manifestent un dieu ; dans ce cas, l'hypocrite est avant tout un prophète ou un devin. L'hypocrisie relève donc de la *manie mantique*. C'est une forme de folie supérieure, comme réponse à une intervention divine dirait Platon. Laquelle peut conduire un malade à la crise décisive en vue d'une guérison.

Mais en grec attique cette interprétation prophétique ou mantique devient l'interprétation d'un comédien, son jeu de rôle, sa *personne*, sa manière de porter un masque. L'hypocrisie apparaît donc simultanément telle une *réponse* oraculaire ou onirique — à une interrogation préalable — et son *interprétation* ; une telle herméneutique est plus extensible que l'interprétation délirante des paranoïaques (dont il faudrait néanmoins retenir la vigilance) ou l'interprétation excessive des hystériques (dont il faudrait retenir l'énergie), de leur rôle. Elle recoupe celle des acteurs et donc le monde théâtral. Mais le comédien lui-même peut apparaître diversement : tantôt celui qui répond à l'oracle divin, une partition qui lui fait jouer un rôle qui l'enthousiasme, tantôt celui qui interprète la partition divine.

Ce qui prépare déjà le paradoxe du comédien et celui de l'hypocrisie : tantôt une transe, une astreinte à répondre au jeu que l'on veut nous faire jouer ; tantôt un dégrisement, un exercice de la liberté d'interprétation. Bien malgré eux, toutefois, les premiers chrétiens, suivant Paul, sont donnés en spectacle comme des balayures, des rebuts de la société. Mais ce rôle forcé est sujet lui-même d'une interprétation libératrice qui rejoint la manifestation de Dieu en Jésus qui aurait volontairement renoncé à la puissance immanente, et qui se présente sous le masque de l'homme déchu. Et qui l'est devenu seulement parce qu'il y consent et d'une manière transitoire : pour redonner un visage au faciès de l'humanité défigurée.

Reste l'*hypocrisie franche* que l'on retrouve chez les médecins, les prêtres, les hommes de loi ou les politiques ; hypocrisie sonore qui exprime

une forme d'arrogance despotique. Mais il y a aussi l'hypocrisie des philosophes, celle de leur langage dénoncé par Molière. Il est vrai que Molière se moque de tout ce qui est novateur, et pas seulement des femmes qui veulent apprendre ou des bourgeois qui désirent s'instruire. En tout ce qui va finir par s'imposer, il découvre l'hypocrisie et, par excellence, celle des philosophes — autant dire un vice du langage ou de la rhétorique. C'est la fin du prestige ou le déclin de la rhétorique glorieuse ; crépuscule qui, à son tour, prépare le déploiement du langage technique, celui des ingénieurs ou des philologues, des grammairiens, avant le règne des généticiens.

L'interprétation de cette critique, en somme, prend le contrepied de la thèse courante : la morale censure le mensonge, mais la société impose l'hypocrisie. Or, en l'occurrence, la société impose le langage commun, la communication fluide. D'où le rapprochement du philosophe doué d'un langage spécial et de l'asocial ou du misanthrope, voire du mélancolique au sens caractériel mais aussi pathologique.

En vérité, c'est une caractéristique de la philosophie depuis ses origines grecques — car ce qu'on appelle philosophie ailleurs n'est qu'une métaphore floue, une facilité de plume ou, précisément, l'effet d'une fréquentation voire d'un mime inavoué de la philosophie grecque (pour rentrer, enfin, dans le concert universel des nations civilisées) — d'introduire des distinctions fines, des différences, des divisions de la nature, voire des clivages entre *logos* et *soma*. Ce qui s'approfondira grâce à la pensée moderne.

Cette discontinuité ou cette hypocrisie du philosophe qui vit son corps et ses passions autrement que sa pensée — au plan de la méthode et non de l'action pratique ou morale, bien entendu —, voilà ce que le conformisme social et son utilitarisme récusent. On trouve cette tendance dès le recul de la culture gréco-romaine, et chez les grands instituteurs de la culture occidentale comme Cassiodore, Grégoire, dit le Grand, lequel transforme Augustin en augustinisme moral et politique, mais encore Isidore de Séville, Grégoire de Tours, Bède le Vénérable ou Alcuin. Face à cela, c'est un insulaire, un Irlandais comme Scot Erigène — sans tradition propre, mais s'inspirant d'une culture de Bibliothèque — qui reprend le sens philosophique de la division entretenu jadis et vaille que vaille par Boèce. L'Erigène se montre très supérieur à tous par la force de la pensée qui excède de loin la dialectique ou la polémique.

Un Franc d'époque mérovingienne comme Grégoire de Tours, non seulement ne domine pas intellectuellement les événements qu'il rapporte, mais ne supporte pas la discontinuité forgée entre paganisme et christianisme, ni même entre différentes pratiques spirituelles chrétiennes. D'où son ani-

mosité face à la spiritualité stylite d'un étranger comme Vulfilaicus (VI<sup>e</sup> s., nommé Walfroy aujourd'hui) affronté au culte d'Arduina. Or, à la même époque et au même endroit des Ardennes, au pays d'Yvois (nommé Carignan depuis la guerre humiliante et brutale menée au nom du roi de France en ces terres d'Empire), nous savons (par la *Vita* de S. Géry) qu'il existait là une école pour former des clercs ; école du type de celles qui se conforment au désir des conciles du temps et notamment au concile de Vaison, en 529. Ce qui permet sans doute de former un clergé moins ignorant et d'organiser une pastorale plus uniforme. Mais on y enseignait surtout à réciter le Psautier par cœur, sans approfondir les disciplines du langage et des sciences. Ce qui domine alors, c'est la constante liturgique, comme la continuité entre ce qu'il est convenu d'appeler l'Ancien et le Nouveau Testament. Le stylitisme devait paraître une idiorythmie trop étrange et inculte — au double sens du terme : non seulement par rapport à la culture romaine, mais par rapport au culte, surtout si la liturgie, avec ses chants, en vient alors à représenter le fond même de la mémoire, de la culture reçue et propagée.

Bref, Walfroy, d'origine lombarde, parut tout à la fois comme un étranger insolent (indigne de se comparer à Syméon le Stylite), un excentrique, un inculte, voire un insensé, sinon un misanthrope, mettant en danger le continuum de la communauté. Il semblait produire trop de singularité, créer trop de clivages. C'était donc une forme d'hypocrisie — sa colonne imitant de manière troublante la statuaire « païenne ». Cela devenait intolérable au regard de l'aristocratie franque mérovingienne. Non pas au plan moral ou politique, mais au plan religieux et social à normaliser en période très instable. Quitte à utiliser soi-même la ruse pour en finir, à briser la colonne du stylite durant une absence de l'ascète due à l'« hospitalité » hypocrite de la puissance épiscopale.

Cette conception de l'hypocrisie fut levée à partir du moment où les débats théoriques et donc les distinctions reprirent place dans la culture carolingienne, palatine (courtoise) ou monastique. Mais cette reprise fut timide, comme on le voit dans les traités d'Alcuin, de Jonas d'Orléans ou de Sedulius Scottus (fl. 850). Il faut attendre les débats sur la question des images, de la liberté (face à la prédestination) et du signe sacramentel — sur la portée des signes du corps et du sang du Christ —, sortant du seul cadre des questions liturgiques, pour que la pensée se relance en Occident. Sans pouvoir encore atteindre l'envergure d'Anselme de Cantorbéry, d'Abélard ou d'Alexandre de Halès, avant les constructions spéculatives les plus auda-

cieuses — ces palais conceptuels que les philosophes eux-mêmes éprouvent des difficultés à habiter, un peu à la manière des architectes.

La mutation de la philosophie comme hypocrisie misanthrope et quasi psychopathe — opposée aux *contingences* des passions, de l'imagination ou de l'amour qui mettent en cause la pensée de la nécessité —, se passera à l'époque des Lumières. Alors un renversement se produisit : le philosophe civil devint sinon celui de la totalité, du moins celui de l'*Encyclopédie*, où les passions et l'amour trouvent leur place nécessaire. Mais il y aura des résistances ; et la paranoïa de Rousseau n'est pas seulement une suspicion ou un soupçon hypocrite par dérive personnelle. C'est un retour au fanatisme asocial des anciens philosophes sans hygiène du genre de Plotin, mais caricaturé par le théâtre moderne qui récuse la rupture langagière, latiniste ou conceptuelle de la philosophie, confondue non avec la culture mais, tout au contraire, avec l'incivilité. À ceci près que la volonté libre y prend une place capitale, sans renier la coïncidence qu'elle doit avoir avec la volonté générale. Ce qui renouvelle ainsi la philosophie du grand rationalisme moderne (exemplairement d'un Leibniz), lequel ne considère la liberté, au sens fort du terme, que sous les traits du choix de la nécessité.

La paranoïa du fanatique, c'est une interprétation défavorable à l'évolution de la folie où la passion sociale domine, où la science encyclopédique se veut universelle. Bientôt nous verrons Kierkegaard refuser de devenir un paragraphe de l'*Encyclopédie* hégélienne suivant laquelle la folie, similaire en cela à l'expérience mystique moderne, ne serait que le développement, sans discontinuité véritable, d'une potentialité basale ou psychique de l'homme. Pris dans un tel cercle, le remède à la folie ne serait lui-même qu'un déploiement de sa potentialité morale — et pas seulement de procédures techniques, pharmacologiques, judiciaires ou carcérales. L'Esprit lui-même, contre un certain platonisme, demeure au fond inviolable en tant qu'esprit.

Malgré cette limite, ce type de pensée souveraine réhabilitait bien, en un sens, la *théologique*, contre la réduction du théologique à l'idéal *a priori* — vecteur épistémologique de la totalité favorable à la relance de la science — ou à la pratique morale. Réduction à laquelle l'esthétique ne met pas une limite, car le sublime, au fond, ce n'est pas seulement la réaction face à des éléments naturels (montagneux, orageux etc...), ni un sublime intérieur (mathématique), mais la liberté elle-même.

Toutefois, la *théologique* n'est alors réhabilitée qu'aux dépens de la liberté qui n'apparaît plus que sous les traits d'un moment du Logos se déterminant ou de la ruse de l'histoire. Or l'hypocrisie, irréductible à une

ruse de la raison, peut apparaître comme la liberté d'interprétation et de discernement, mais en même temps celle de circonspection ou de *prudence*, entendue au sens ancien : ce qui tient compte des *contingences*.

Il ne s'agit donc pas ici d'imposer une ligne de conduite morale où l'hypocrisie est répréhensible comme telle. Ni d'avancer l'idée que les contingences seraient seulement l'expression d'un relativisme sociologique ou politique de l'action. La liberté produit des actions modales en fonction de l'inspiration et des circonstances. Ainsi, en terre hostile et risquée de mission, il n'y a pas d'hypocrisie lorsqu'une règle — comme le chapitre XVI de la première *Regula* franciscaine — recommande une *action modale* : soit on ne manifeste sa foi que par le comportement et une simple déclaration d'identité, soit par la doctrine, mais seulement si cela semble s'imposer, en fonction des circonstances.

En outre, le vérisme n'est pas seulement nuisible dans le rapport aux malades ou aux mourants qu'il s'agit de ménager, mais par rapport au fond du rapport humain : on ne peut voler l'âme des gens, même au bénéfice de la vérité, de la bonté ou de la beauté ! Il ne suffit pas de guérir. Il faut encore faciliter une vie reconstruite ou « autonome » : il ne suffit pas de chasser le mal ; si place nette est faite sans donner à éprouver rien d'autre que cette netteté, alors le mal revient, s'aggrave et s'amplifie, et la guérison transitoire pire que le mal initial.

Bref, il faut guérir la guérison. Même les Écritures ne peuvent guérir sans recourir à une suite de ruses attribuées à « dieu ». En outre, malgré leur diversité de tendance, elles échouent à guérir de manière décisive : chaque alliance sans cesse renouvelée dérape à nouveau. Elle doit être reprise à nouveaux frais. Même le Nouveau Testament ou le Coran ne suffisent pas. Jésus a échoué. Mahomet a échoué. Même les apôtres, les martyrs et les saints qui reprennent l'effort de guérison à chaque génération de manière variée et nouvelle... Tout doit être repris *ab ovo* à chaque génération. La guérison sacramentelle ne suffit pas plus que le seul effort personnel ; ce que rediront inlassablement la Réforme et la suite des réformes sans cesse à réformer. Ni le formalisme ni l'expérience ne suffisent ; il faut chaque fois ressaisir l'expérience la plus probante.

L'athéisme doctrinal et pratique méritait sans aucun doute d'être tenté ; mais on en connaît aujourd'hui les limites internes et les désastres effectifs qu'il n'a pu ni prévoir, ni empêcher ni même limiter. L'esprit d'utopie, souvent reproché aux philosophes comme un symptôme aggravé de leur folie misanthrope, fût-ce sous les dehors d'une philanthropie hypocrite, montrera

également ses limites internes et ses pathologies. Il en ira derechef ainsi avec le positivisme et la dialectique révolutionnaire « scientifique », devenus à leur tour des variantes du dogmatisme, comme l'eschatologie sécularisée du progrès. Certes, l'indifférence politique, intellectuelle ou religieuse est aussi dialectique à sa manière ; elle provoque son correctif brutal dans un fanatisme capable de terrorisme social, de guérilla urbaine.

En outre, la guérison n'appartient ni à celui qui guérit, à ses différentes puissances, ni aux médecins ou aux guérisseurs, même si leur *autorité sociale* — adossée au prestige de la « physique » ou de *la science* — et leurs maîtrises techniques ou cliniques jouent évidemment un rôle majeur. C'est un événement qui peut intervenir ou non, au cours d'une cure, de quelque nature soit-elle, spontanée, magique, sociale, médicale, sapientielle, intellectuelle ou spirituelle. La guérison est une aventure victorieuse, ce qui m'advient heureusement et aurait pu ne pas me parvenir, sans avoir encore interrompu son parcours.

D'ailleurs, la guérison comme l'ancienne médecine sont antérieures à la philosophie (à sa physique) et à la théologie philosophique, même si leur empiricité n'est pas dénuée de vecteurs raisonnables. Toutefois, tout change lorsque la médecine s'adosse à la physique et donc à la philosophie antique. Elle recherche non pas tellement une efficacité plus grande ni seulement un accroissement de son prestige social, mais une rationalité plus étayée. Et pour cela, il ne suffit pas d'être bourgeois, riche et éclairé. On ne repousse pas les rites archaïques, les légendes et les croyances avec un statut social supérieur, une force économique plus grande ou intellectuelle plus aiguë. Il faut que la raison transforme profondément le rapport aux forces obscures, qu'elle modifie la notion de *cause*. Pour cela, il faut que l'étiologie devienne rationnelle et ne se soumette plus à l'arbitraire ou aux causes passionnelles, obscures, ambiguës, proprement *tragiques*.

Dès lors, la médecine nouvelle fait appel non seulement à la physique ou à la rationalité philosophique (même si les philosophes développent des théories divergentes) qui pense le Tout, mais à un changement radical de la théologie. Non plus le discours mythique ou poétique sur les origines et les fins, sur les aventures ou les avatars divins, mais comme une logique des dieux qui ne contrevient plus à la rationalité de la *physis* mais la conforte.

La divergence vient de la conception de cette *physis* : soit accessible naturellement, soit celle qui n'émerge que sous les formes d'une Idée. Ce qui justifiera tantôt l'eudémonisme épicurien ou augustinien, tantôt la pensée critique la plus aristocratique, le grand rationalisme, voire les systèmes



baroques où ce que l'on entend par Dieu n'a plus qu'un rapport lointain avec ce que les traditions ou les anciennes théologies nommaient « dieu », et qui s'identifie à Totalité, Nature, Cause ou Harmonie. Le kantisme viendra limiter ces prétentions avant que la théo-logique hégélienne reprenne la main en déplaçant le curseur des limites de l'Entendement critique vers la détermination de la Raison elle-même. Le sens croissant de la complexité paraît ainsi directement proportionnel à celui de la simplicité rationnelle comme Totalité ou totalisation. Laquelle s'efforce d'éviter le rationalisme de la grande scolastique, si peu armée pour inscrire les données de l'expérience vérifiable et les événements historiques.

Toutefois, si l'on accepte cette optique, il reste à s'interroger sur la pertinence d'une approche de la guérison — voire d'un soin sans guérison autre que latérale — en lien étroit avec une tradition scripturaire particulière, celles des Écritures hébraïques et des Évangiles grecs, voire du Coran, de l'*Evangelium aeternum* ou du *Zarathoustra* moral. La pensée rationnelle indienne ne s'est-elle pas développée d'abord comme exégèse des *rites* et des mythes, mais non comme philosophie au sens grec du terme ? Et la pensée chinoise n'est-elle pas née d'une exégèse rationalisante des pratiques divinatoires et sociales ouvrant sur une spéculation cosmogonique et une morale sociale, plus ou moins contestée par des tendances érémitiques ? Question d'autant plus lancinante ici que le lecteur découvrira vite à quel point l'entièreté du présent volume se trouve habité par une pensée d'allure exégétique en relation avec lesdites Écritures. Qu'allons-nous faire au juste dans cette galère ?

Peut-être allons-nous prolonger, à nouveaux frais, l'exégèse philosophique des grands poèmes antiques, bien avant l'époque hellénistique, comme Homère, Hésiode, et donc très antérieure à l'exégèse du livre VI de l'*Enéide* ou de la quatrième *Églogue* de Virgile. On a souvent interprété cette tentative exégétique, soit pour moraliser les poètes mis à la marge de la *République* par Platon — ainsi depuis l'ancien stoïcisme, de Chrysippe notamment —, soit pour justifier rationnellement ces joyaux, une fois devenus des symboles d'une culture menacée.

Aurions-nous donc l'intention de mobiliser l'exégèse allégorique pour rationaliser les Écritures, leur donner une portée universelle voire nécessaire à laquelle elles ne pouvaient guère prétendre avant les diverses traductions grecques qui les civilisent, à commencer par celles que l'on nomme la *Septante* ?

Il est clair que l'exégèse allégorique aussi bien pour les philosophes anciens que pour l'exégèse hellénistique, y compris celle de Philon, de Clément ou d'Origène d'Alexandrie, constitue également une entreprise de rationalisation. Non seulement face aux poèmes scripturaires, mais face au contenu considéré comme inacceptable ou immoral, mais aussi comme des impossibilités ou des irrationalités. Les textes traditionnels ne seraient pas contraires à la philosophie, à la logique, à la physique (y compris médicale) ou à la morale ! L'exégèse serait une forme de *guérison* des textes scandaleux ou, plus exactement, de ces maladies que seraient les colères divines, les passions pathologiques, les imaginations intempérantes, les invraisemblances, les miracles incompréhensibles (l'arrêt de la course du soleil ou de la Mer Rouge) rapportés par lesdites Écritures.

Ainsi l'exégèse peut être confrontée à l'irrationnel, mais également à la déviance voire à la perversion. L'exemple classique est l'union de Zeus et de l'échanson Ganymède — transgressant la rupture ontologique entre un immortel et un mortel, mais non la morale humaine que les dieux partagent avec les hommes — comme l'union de Cupidon et Psychè réclamant l'immortalité, mais aussi l'inceste de Loth avec ses filles qui le rendent ivre avant de s'unir à lui pour perpétuer sa race. Inceste ambigu toutefois : d'un côté il rattache malgré tout, par la médiation de Loth, les Moabites et les Ammonites (ennemis traditionnels d'Israël) à la figure mythique d'Abraham et, de l'autre, il exerce une critique sur cette volonté de se prolonger à n'importe quel prix. La fonction de ce récit est donc de diminuer la distance ontologique avec l'ennemi, tout en la maintenant sur le plan moral, mais également « politique » ou « historique ».

C'est ici d'ailleurs que s'affirme une différence majeure, non sans connotation apologétique : entre l'usage d'une *figure* allégorique (distincte de l'allégorèse) qui continue à inclure un certain rapport aux événements historiques, et une allégorie comme fiction disjointe. Augustin rapproche d'ailleurs, explicitement, l'allégorie du théâtre, comme mises en scène, spectacles comprenant les obscénités des drames du Bas-Empire. Théâtre bien différent de la scène tragique où les héros accomplissent leur *office* conforme à la nature humaine limitée, mais sans anesthésier leur impossible et dangereux désir de dépasser les bornes, voire de s'unir à l'être divin immortel. Plus l'abîme ontologique est radical entre le divin et l'humain, plus le désir d'extase divinatrice obsède les rêves héroïques ; cela se traduit aussi par l'abus « mystique » de l'hyperbole.

Ce que nous venons de suggérer brièvement est déjà une forme de rationalisation « historique » des scènes contestées, car elles risquent de

ruiner les fondements même de la civilisation en tant qu'ils impliquent un juste rapport à l'altérité. Toujours est-il qu'Origène lui-même — s'inspirant bien plus des méthodes de l'exégèse philosophique « païenne » que de l'allégorèse paulinienne, même si le terme *allègoria* dans l'exégèse ancienne ne date que de Plutarque — réclame la pratique de l'exégèse allégorique pour guérir les incohérences, les absurdités et les impossibilités articulées par certains textes bibliques. Certes, l'allégorèse devra encore affronter les opinions défavorables du côté patristique comme celles de Chrysostome ou de Jérôme (partisans d'une typologie plus historique), mais également du côté philosophique : l'exégèse allégorique pratiquée par certains philosophes fut contestée par l'épicurisme (plus que par Épicure lui-même), l'Académie sceptique, Lucien ou les grammairiens d'Alexandrie. Encore aujourd'hui, les philologues se démarquent volontiers ironiquement de l'exégèse allégorique. L'enjeu est pourtant considérable : il s'agit moins de manipuler des textes en surface que de les autoriser à structurer la pensée en profondeur. C'est pourquoi l'allégorèse origénienne — concernant les Écritures —, s'affronte à l'exégèse propre à Celse ou à Porphyre dont la dynamique se réserve à la mythologie.

Toujours est-il que chez les tenants de l'allégorèse, l'exégèse directe ou pratiquée au sein de la liturgie (avec lectures, chants et sermons mesurés, pas seulement avec des signes), est chargée de guérir les germes pathologiques, et mieux encore : de découvrir dans les incohérences, les propos jugés inacceptables, les cruautés ou les folies, un sens profond, parfaitement acceptable. L'enjeu de l'exégèse comme allégorèse paraît donc considérable pour recycler les poèmes éducateurs ou les écritures vénérables : non seulement guérir les symptômes pathogènes d'une culture ou d'une civilisation, mais découvrir, au sein de la pathologie, des remèdes nouveaux. Comme la psychiatrie, elle ne se contente pas de soigner ni même de guérir ; elle se veut une pédagogie capable de restructurer les êtres souffrants ou déchirés. Toutefois, la folie interprétée rationnellement ne serait pas ici une simple normalisation morale ou sociale, voire théologique et politique, mais une manière de découvrir des sens différents qu'une telle « folie » cachait à la première lecture. Dès lors, l'exégèse allégorique est un déchiffrement des symptômes textuels capable de s'adjoindre à l'exégèse des rêves, à l'onirocritique.

Ce qui rejoint, par un détour un peu surprenant, la folie mantique : non comme *mania* elle-même, mais comme capable de déchiffrer le sens caché des autres folies douces ou furieuses, des atrocités, des perversions, des absurdités ou des impossibilités physiques ou ontologiques. La dimension

érotique du poème appelé superlativement le *Cantique des Cantiques*, si ouvertement dénuée de justification sociale ou morale (mariage, descendance), comme de référence théologique (absence du nom de Dieu), est l'exemple le plus frappant d'un symptôme textuel facilitant l'appel à une rationalisation exégétique qui sera sémantiquement *mystique* (car il s'agit bien là d'une rationalisation et nullement d'une fuite vers l'irrationnel), ecclésiologique, christologique ou eschatologique, avant de devenir sociologique, psychologique ou programmatique, pour ne rien dire des diagnostics et pronostics médicaux, aliénistes ou psychiatriques. Le rôle majeur joué par l'exégèse médiévale du *Cantique* et de son érotisme explicite, trahit en même temps une volonté de joie, d'assimiler le dynamisme des rapports amoureux exclusifs, et de faire servir cette joie et un tel dynamisme, à guérir les douleurs d'un monde nouveau qui s'enfante.

Besançon, décembre 2015.