Bernard FORTHOMME, Théologique de la folie (III). La guérison de la guérison

Paris, Éditions Orizons, 2017, 640 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/44855>

DOI : 10.4000/assr.44855

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018

Pagination : 283-285

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Bernard FORTHOMME, Théologique de la folie (III). La guérison de la guérison », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 184 | octobre-décembre 2018, mis en ligne le 01 décembre 2018, consulté le 13 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/44855> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.44855>

Ce document a été généré automatiquement le 13 janvier 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Bernard FORTHOMME, Théologie de la folie (III). La guérison de la guérison

Paris, Éditions Orizons, 2017, 640 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Bernard FORTHOMME, *Théologie de la folie (III). La guérison de la guérison*, Paris, Éditions Orizons, 2017, 640 p.

- 1 Loin de s'en tenir à la *théologie* comme « discours poétique sur les dieux », et moins encore comme « métaphysique de l'être », la *théologie* inaugurée dès les premiers ouvrages fondateurs de Bernard Forthomme, et poursuivie en son triptyque sur la folie, questionne l'être « dans sa contingence et sa volonté libre », l'usage fini qu'il fait du monde et la jouissance infinie qu'il en advient, et tout ce qui se dit comme « folie » – folie des hommes, folie de Dieu, sans doute l'une en l'autre se réverbérant. Le théologien franciscain tente ici une déconstruction de la foi, dont la théologie récuse la « vertu théologale », au profit de la « liberté excentrique » que cette foi engage. Une telle conception dissidente de la théologie aura pour incidence majeure, et nécessairement explosive, de disposer au cœur de l'argumentation, le *sujet* ouvert à toutes les démesures de soi, et au « croisement inextricable de cela qui se déporte vers l'autre, et de cet autre sur qui l'on vient se jeter ». C'est le rapport entre liberté, « folie » et volonté, que l'auteur nommera désormais site du *surjet*. Un sujet, si l'on peut dire « en chair et en os », et par là même nouant un « rapport intime à la passion » (sans majuscule), « à la mort singulière, au silence de l'ensevelissement » – et, par sa liberté réassumée, lieu de tous les désirs, dont un, les subsumant tous, auquel il faudra venir, le « désir épuré ». Autrui, ou ce qui en soi-même est déjà principe d'altérité

(Rimbaud : « Je est un autre »), n'est pas une abstraction, précise l'auteur. Mais « un rivage avec sa dimension corporelle et parlante ».

- 2 Foyer d'accomplissement et de projection « des vieux conflits douloureux », et toujours en excès de lui-même, le *sujet/surjet* est ici le témoin sans qui nul mystère ne vaudrait. « Le soleil le plus triomphant ne peut rayonner s'il n'y a point de sujet ». C'est ce rayonnement et ce regard que « peignent » Grünewald, les futuristes Italiens, Magritte, Van Gogh, Picasso, note B. Forthomme. Cette conjonction du corps et de l'âme, de l'instantané et de l'éternel, qui fait de tout « mystère [...] une présence infracassable jusque dans sa friabilité ». Sa *fragilité*, aurait pu dire Jean-Louis Chrétien. Tel est le défi : pour faire l'expérience de la folie de soi dans le monde et du monde en soi-même, et pour guérir de cette défaillance toujours recommencée, il convient de se porter au plus extrême point de non-retour. De là, l'impératif de l'excès, de la liberté venue à son moment de consommation, la volonté à son point d'ignition, l'amour à sa pureté. Pour avoir affronté ces exigences, la mystique a sans doute apporté à la question de la place du sujet dans la pensée occidentale, des éléments de réponse que la théologie en cet ouvrage réhabilite. Il en va ainsi du principe de l'amour pur. Tel amour est conçu comme cette « expérience d'infinitude » où s'accomplit la jouissance jusqu'à sa bordure de mort. Mais une mort qui n'est plus qu'un « surcroît, sans visage, inutile ». Aimer à en perdre raison de dieu et raison du sujet – *pur amour*. Cela ne relève pas d'un temps d'histoire, mais d'un « instant majeur, sans succession », spasme soudain de la volonté qui vient alors se perdre au « moment » même où elle s'accomplit. La théologien (théologicien ?) rappelle l'expression de Fénelon : « L'amour est à lui seul plus à craindre que tous les naufrages ». Dans la longue lignée des spirituels ou mystiques, la pureté de cet impératif d'amour fut sans cesse vérifiée par ce qui fut nommé la « supposition impossible », dont François de Sales, parmi les plus éloquents, témoignait ainsi : « Ah ! Quoi qu'il en soit, Seigneur, pour le moins que je vous aime en cette vie, si je ne puis vous aimer en l'éternelle, puisque personne ne vous loue en enfer ». Jacques Le Brun résumait ainsi l'hypothèse radicale : si Dieu m'abandonnait en enfer, ce serait le comble de son amour, et je l'aimerais autant que s'il m'offrait le paradis ». L'amour, au risque de l'enfer. L'amour – l'enfer. Fénelon dit « naufrage ». B. Forthomme dit apocalypse, cette « révélation qui déchire tous les visages [...]. On n'est plus accessible à soi-même qu'à partir de cette brisure et submersion ». C'est ce naufrage, ajoute-t-il, « qui précipite sur le rivage désiré ».
- 3 La thématique du pur amour constitue à coup sûr le plus haut défi qu'ait dû surmonter la pensée théologique et, plus généralement, la parole de religion. La *théologie* de B. Forthomme assume ce défi en disposant donc au cœur de son analyse, la catégorie de sujet/surjet. Ainsi le pur amour n'est-il pas « une hyperbole de l'affectivité », mais un séisme qui « libère la parole, relance la hardiesse d'esprit », et participe « à l'élargissement des êtres ». Dieu, dès lors, s'écrit en minuscule : « Ce dont je dois jouir, c'est dieu, une volonté pure ». J. Le Brun avait noté que le pur amour, en tant qu'il recourt à la supposition impossible pour légitimer son acte, avait joué « un rôle décisif dans la constitution d'un athéisme ou, plutôt, dans la façon dont l'athéisme devient pensable ». Angèle de Foligno disait le contentement qu'elle éprouvait « même au péché, en tant que Dieu le laisse commettre ». Mais il faut aller plus loin encore. B. Forthomme relève que l'acte de pur amour, et la jouissance qui s'y consume, impliquent « qu'il n'y ait plus là aucun espoir » c'est-à-dire « qu'il n'y ait plus que la seule possession de la chose, y compris sans autre fin ». Passion portée à sa plus forte

intensité, pour dire un monde dé-passionné – le réel en sa cruauté/vérité la plus humble. Là, dans ce retournement paradoxal, se profile « l'obsession de simplicité », cette entreprise de désenchantement d'un « quotidien perçu dans sa défaillance ». Dans sa faillite. Dans son manque : le pur amour est comblement panique de cette faille, et son immersion en elle. Et retour, aussitôt, au sujet, seul capable d'affronter ce réel, d'y faire présence exacte, et d'en user « non comme fin absolue, mais comme objet d'une cause finale et transitionnelle en même temps ».

- 4 Pour guérir ce « mal incurable » qui fonde le sujet en tant qu'agissant dans un monde failli-faillible, le théologien note que « l'homme doit se reconnaître homme, se construire librement comme homme ». Liberté de l'homme ? Fermeté, puissance d'innovation, « puissance de bifurquer », commente l'auteur. Liberté, « seule capable de produire une contingence qui ne soit pas un hasard ». Qui interrompt l'évènement pour le dire avènement, qui identifie au cœur de l'improbable, le possible qui s'y loge. Peut alors venir le temps des prophètes. Capables « d'écouter la voix du corps individuel et social, sa pensée, son vouloir ». Élie, Ézéchiél, Isaïe, Jérémie, Job – chacun sur son mode propre, disant le malheur et la misère, le mal et sa rédemption, en grande lamentation devant les murs de la ville, devant le feu du ciel. Mais comment dire ce qui fait présence ardente, mais ne peut se représenter. Pour « exprimer l'ineffable d'un rapport à l'insensible », écrit B. Forthomme, il peut falloir « esquiver l'ordre sémantique ». La glossolalie, qui « déconnecte le dire du dit », est cette puissance de la voix, qui pénètre au cœur du réel pour en transmettre le souffle. Michel de Certeau – que B. Forthomme, curieusement, ne cite pas – a magnifiquement analysé cet ensauvagement de la parole. Comme liminaire à toute inspiration prophétique : la parole fluente peut ensuite venir. « Prophétisme de la parole décisive », note l'auteur, qui invite à considérer – ainsi qu'il en va du pur amour comme antécédent logique de « l'athéisme » –, l'anticipation prophétique comme annonciatrice de « la lecture historique ».
- 5 Cri, voix, parole : le prophétisme est « provocation », il « apparaît comme un éclair dans une nuit d'encre », il donne un sens à ce qui va venir sur la scène du temps et pour un sujet en attente. Pour un « je » qui prend acte de lui-même. Dont « l'efflorescence de la chair elle-même se met à parler ». Parole de guérison et de salut, on peut en convenir, écrit B. Forthomme, mais aussi « de blessure et de perte ». En tout malheur, peut venir un prophète, pour le dire. Mais tout prophète, s'interroge B. Forthomme, serait-il un agent de malheur ? À tout le moins, le prophète « éprouve la solitude plurielle de Dieu », dieu épandu en ses « créatures ». Il est, sans doute « de quelque part », mais ce lieu le rejette. Peut-être ne va-t-il « sur la brèche de l'âme » que pour en favoriser l'effondrement ?