

## Entretien Q. Debray — B. Forthomme

### Pour la Revue Synapse

*Quentin Debray* : À travers votre exégèse de la folie du roi Saül, sujet de votre dernier livre<sup>1</sup>, vous définissez en quelque sorte l'invention du politique. Quels en sont les caractères principaux ?

*Bernard Forthomme* : On ne peut détacher la question de la "folie" du premier roi d'Israël ou, du moins, sa jalousie morbide, et l'émergence du politique. En effet, comme le montre bien un verset du livre de Samuel, toute la question difficile est là : le désir du politique constitue *en réalité* le désir d'être *comme* les autres peuples environnant Israël. Israël, peuple en voie de formation, désire alors surmonter son isolement dangereux et ses alliances tribales, notamment parce qu'elles sont insuffisantes pour faire face à l'agressivité des nations voisines. L'art du politique en Israël, ce sera de fédérer les tribus de telle sorte que la conscience de sa singularité puisse accéder à un terrain commun d'entente avec les autres peuples, et donc à une certaine universalité, sans révoquer aucunement cette singularité.

Le politique, c'est sans doute l'art du bien commun, mais aussi dans ce sens spécifique du passage du singulier à l'universel ; et pour Israël, sans que cette universalité menace la séparation liée à l'épreuve de la préférence divine et de l'alliance radicale ou des responsabilités qui en découlent. Elle comprend la capacité de faire la guerre, mais aussi de développer des alliances durables et de porter le souci de l'humain. L'onction ratifiée ou l'élection du premier roi d'Israël est aussi un premier essai du politique face à l'incurie du régime précédent : le régime sacré ou sacerdotal de ceux que l'on appelle alors les *Juges* et représentés finalement par Samuel vieillissant, ses fils indignes ou impuissants, un tel régime, dis-je, se montre incapable d'assurer la survie du peuple et sa destinée.

*Quentin Debray* : Mais le roi Saül est-il vraiment le premier à effectuer ce passage à l'autre ou à l'universel, en dehors de la morale mosaïque ?

*Bernard Forthomme* : Sans doute, Saül n'est pas le premier à tenter des médiations du singulier en direction de l'universel. Il y a bien autrement les tentatives mythiques — la pensée d'Adam, à la fois tel homme et l'humanité, ou encore la pensée de l'alliance universelle dans la fable de Noé, voire en celle de Job, figures non-hébraïques de l'homme vigilant ou souffrant — et, de manière plus complexe, les essais patriarcaux. Les femmes jouent souvent le rôle d'intermédiaire entre la figure du patriarche et l'étranger. Ainsi l'Égyptien ou le Philistin désirent la femme séduisante du patriarche, à tel point qu'Abraham n'hésite pas à la livrer au demandeur, pour sauver sa vie et celle de ceux dont il a la charge, autrement dit sa mission. L'idée d'*inceste* apparaît même explicitement dans le contexte biblique. Abraham suggère à sa femme de dire qu'elle est sa sœur, pour faciliter son passage au désir de l'étranger. Cela qui scandalisait tellement la bourgeoisie voltairienne dont l'inintelligence de la Bible est aussi remarquable que son incapacité à entendre la tragédie ! Toutefois, un rédacteur yahviste, pour excuser le mensonge ou la ruse d'Abraham, parle de *demi-sœur* à propos de Sarah. Ce qui n'arrange pas tout, puisque l'on peut alors parler de

---

<sup>1</sup> Cf. Bernard Forthomme, *La Folie du Roi Saül*, Les Empêcheurs de penser en rond/ Le Seuil, Paris, 2002, 282 pages.

*demi-inceste* effectif : comme si l'union matrimoniale du patriarche était un moyen pour passer du singulier à l'étranger ou à l'universel.

*Quentin Debray* : Pouvez-vous préciser cette notion de demi-inceste ?

*Bernard Forthomme* : Un demi-inceste est une sorte de compromis fructueux entre la préservation de l'identité radicale et une réelle ouverture à l'autre. Ainsi d'autres essais furent tentés que ceux des tentatives politiques pour passer au régime de l'autre, même si les histoires patriarcales sont, en réalité, des contractions poétiques ou familiales, d'événements tribaux d'une plus grande ampleur sociale et temporelle, mais que l'on mesure mal, historiquement parlant. Il n'en demeure pas moins que c'est l'insuffisance des régimes patriarcaux et judiciaires (au sens biblique des termes) qui pousse le peuple en voie de formation à désirer un régime politique *comme* celui des autres peuples : autrement dit, à se doter d'un roi, à l'image de l'Égypte et des peuples qu'elle inspire. Mais il faut qu'un tel roi soit à la fois oint (messie), semblable à un "fils" de Dieu, et seulement un homme, jamais au-dessus des lois qui sont en vigueur pour le peuple : d'où, notamment, le refus de l'inceste fermé à l'égyptienne, expression d'une sacralisation radicale du pouvoir et de sa reproduction identitaire.

*Quentin Debray* : Pourtant, dès que le politique est en œuvre et qu'il se sépare du sacré, au moins en partie, des risques majeurs surviennent, en particulier la jalousie du roi. Est-elle inhérente au politique ?

*Bernard Forthomme* : En réalité, la situation du politique en Israël est plus complexe que cela, car c'est, dans une certaine mesure, la perception *désacralisante* du Dieu unique ou jaloux, distinct de l'Un anonyme, qui rend possible aussi le champ du politique séparé du sacré anonyme, du moins en partie comme vous le précisez. Il demeure que la tension difficile entre la conscience d'une singularité jalouse de soi comme celle du Dieu qui forme un tel soi par son exclusive ou sa préférence même, et l'universalité du politique, se traduit en quelque sorte par la folie du roi, par sa jalousie morbide et son évolution fatale. Ce qui conduit à son remplacement par une autre figure du pouvoir : figure davidique, plus souple et *autonome*, dotée d'une intériorité plus vivante, moins rigide et obsessionnelle, plus apte à concilier le singulier et l'universel.

Autrement dit, ce n'est point par sa seule vertu que le politique rationalise la société. C'est aussi, en quelque sorte, une certaine perception de Dieu qui facilite le passage d'une société théocratique (celle de Samuel) à un exercice plus autonome du pouvoir. C'est Dieu lui-même qui est finalement conduit, suivant les textes, à faire élire un roi pour son propre peuple : ce sera Saül. Dès lors, il reconnaît lui-même, pour ainsi dire, qu'il n'est plus le roi, du moins au niveau de la gestion immanente du peuple en formation. Mais Saül continue de gérer la déchirure du politique inhérente à la singularité d'Israël : être absolument singulier (sujet de la préférence divine) et *comme* les autres peuples (sujet politique). Son drame se noue dans ce défi permanent, cette tension insurmontable dans une certaine mesure, ainsi que l'échec final de Salomon le montrera, de même que la déchirure subséquente du Nord et du Sud le manifesteront jusqu'à l'Exil et même l'occupation romaine.

*Quentin Debray* : Dans quel sens peut-on entendre alors la notion de jalousie ?

*Bernard Forthomme* : Ce n'est pas encore un sentiment, ni une réalité aussi universellement partagée qu'aujourd'hui. Cela suppose une intériorisation et une égalisation démocratique

alors inconnues, et dont Tocqueville avait bien pris la mesure moderne aux Etats-Unis, en montrant combien la suppression du privilège de quelques avait contribué à faire grandir la rivalité de tous. Il n'y a pas de psychologie de la jalousie saülienne. La jalousie est d'abord liée à l'exercice d'une fonction de souveraineté, comme la colère à la fonction guerrière et l'envie ou la convoitise à la fonction de reproduction ou d'échanges commerciaux. En l'occurrence, la jalousie comme jalousie préférentielle de Dieu est d'abord rituelle, une pratique cultuelle qui marque l'exclusivité, une *monolâtrie* plus qu'un soi-disant monothéisme. Quant à la jalousie royale, comme jalousie amère ou diffidente, elle se présente, elle aussi, telle une réalité avant tout pratique et précisément politique — même si c'est dans un sens encore large, et si l'autonomie du politique n'apparaît véritablement, au moins dans la pensée, qu'à l'époque de Machiavel. En somme, la jalousie de Saül manifestée contre David est aussi celle du peuple qui a désiré et reconnu son roi. Le nom même de Saül évoque en hébreu l'idée de désir ! Son drame sera justement d'être un mal nommé, un désiré devenu de manière énigmatique indésirable ! Mais on ne le dira jamais assez, le peuple hébreu avec ses notables, dans son écrasante majorité, reste alors loyal, fidèle à Saül et hostile à David ; ce dernier ne réunit d'abord autour de lui que des marginaux et des mécontents du régime saüléen. C'est la propagande davidique ultérieure qui noircit le personnage de Saül et valorise les traditions davidiques.

*Quentin Debray* : Mais dans ce cas, si la jalousie n'est pas encore un sentiment ou une passion (comme diront les philosophes), quelle fonction joue-t-elle dans le drame saüléen ? Dans votre livre, vous parlez de la jalousie comme *visitation* ?

*Bernard Forthomme* : Oui, non seulement la jalousie n'est pas d'abord un sentiment élaboré ni une simple émotion, mais elle se passe pratiquement sans psychologie. Il n'y a pas de psychologie de la jalousie saülienne. C'est une *visitation* au sens où elle est une forme d'effraction, d'événement surprenant. L'Othello de Shakespeare, lui non plus, n'est pas d'un naturel jaloux, et il est finalement le plus envenimé par la jalousie homicide. On ne naît pas jaloux, on le devient, et d'abord par l'entourage. Si je ne suis pas jaloux, d'autres le sont pour moi et risquent de me contaminer.

La jalousie est un héritage, viendrait-il, comme chez Proust, d'un effet de mémoire ou par le biais de cette anticipation que Nietzsche nomme la mémoire du futur. La jalousie est toujours contractée. C'est pourquoi le *Livre de la sagesse* n'en attribue pas l'origine à l'homme et à la sagesse serpentine qui l'habite (comme dans le récit fameux de la *Genèse*), mais nommément au diviseur de l'humanité, au diable ! Le mot français désignant la jalousie est d'ailleurs une simple transcription d'un mot étranger, du terme grec *zèlos* — dont l'ambiguïté est plus forte encore que la notion de *zèle* (qu'il faut qualifier d'opportun ou d'intempestif pour le caractériser négativement). La langue française n'a pas forgé un vocable plus connoté à une langue romane comme le mot envie, venant d'*in-vidia*, ce qui fait songer au mauvais œil (cf. *video*). Il y a là un *je ne sais quoi* d'étranger qui tout à la fois nie et entend pénétrer un secret (suivant le double sens du préverbe latin *in*). Quant au terme hébreu qui désigne la jalousie de Dieu même, le nom qu'il se donne en première personne — *Qinah* —, il suggère d'abord l'idée d'un bouillonnement, d'une énergie, en l'occurrence, celle de la sainteté farouche.

Quoi qu'il en soit, dans une étude très fine et novatrice publiée il y a une vingtaine d'années dans *l'Evolution Psychiatrique*, le Dr Charles Brisset avait vu très clair sur le point qui nous occupe. Saül n'a pas de vie intérieure : il joue sur le registre du spéculaire — ce qui éclaire la *structure* homosexuelle *subséquente* (et non-essentielle à la jalousie, comme Lacan

l'a très bien vu contre Freud) —, et ne s'adresse jamais à Dieu en lui disant *mon* Dieu, alors que, dans les textes, Dieu lui-même ne s'adresse jamais directement à lui comme il est censé le faire pour Moïse, David ou les grands prophètes. Non, il s'adresse toujours à son double, un intermédiaire puissant comme Samuel (ce qui peut signifier en hébreu : « celui-dont-le-nom-est-Dieu »), en lui disant simplement : « ton Dieu » ! S'il est inspiré (voire possédé), Saül est totalement dépourvu de l'inspiration intérieure ou lyrique que l'on attribue au roi David, traditionnellement considéré à l'origine d'une grande partie des psaumes.

C'est d'ailleurs si flagrant que l'entourage du roi Saül lui-même, suivant les traditions bibliques qui nous en parlent, fait précisément appel à David au titre de joueur de lyre ou de cithare (en hébreu : *kinnôr*), pour chasser l'esprit mauvais qui l'habite et trouver ainsi l'apaisement. Certes, il est lui aussi inspiré, mais de manière très hétérogène. À tel point que la musique est capable de faire venir en lui, de l'extérieur, un souffle positif et, par la même occasion, d'expulser l'esprit néfaste qui le tourmente, l'esprit de noire jalousie — même s'il est aussi envoyé par le même Dieu, au-delà du bien et du mal. Et pour le dire de manière un peu raide, Saül n'a pas d'inconscient ! Ou alors, comme chez les grands paranoïaques, l'inconscient est forclos, il est dans le réel, et n'existe que sous forme de *revenants*. On comprendra aisément que, dans la suite logique de sa jalousie morbide, Saül en vient à consulter de nuit, après la mort de Samuel, privé ainsi d'intermédiaire, et par là même de son rapport à Dieu, en territoire menacé par l'ennemi, une obscure nécromancienne chargée d'évoquer le médiateur disparu.

*Quentin Debray* : Nous reviendrons plus loin sur cette figure fameuse de la nécromancienne d'En-Dor. Mais vous venez de parler du Dieu Jaloux. Que doit-on penser de cette expérience ?

*Bernard Forthomme* : Le Dieu du drame saüléen n'est pas le bien ou le souverain bien, pas plus qu'il n'est le principe du mal. Comme le dira Isaïe, il est le maître du bien et du mal, il élève comme il abaisse. C'est un Dieu dont l'élection n'est pas fondée dans un choix rationnel pour les qualités de tel ou tel peuple, de tel ou tel roi. S'il préfère Israël, ce n'est pas parce que c'est un peuple supérieur. Au contraire, il est en tous points inférieur en ancienneté, en nombre comme en élévation culturelle et politique, aux peuples prestigieux que sont l'Égypte ou Babylone. Mieux : il n'existe même pas avant d'éprouver l'expérience que ce Dieu jaloux le préfère, car c'est sa préférence jalouse elle-même qui le forme, le fait exister et lui confère sa dignité incomparable. Et c'est seulement à partir d'une telle singularité qu'il entend se manifester à l'humanité entière et refigurer la création. Dieu n'aime pas abstraitement, ni lui-même comme s'il était sans zèle et sans honneur, ni les autres. Il n'est pas philanthrope, car il s'agit là d'un amour réel, or l'amour véritable n'est pas simplement soumis à un objet déterminé ou structural, mais il forme l'objet même qu'il préfère en le séparant du tout. De même, si son amour n'est pas sexuel comme la divinité païenne symbolisable par un *membrum virile* en perpétuelle érection, c'est parce que le mythe de l'amour perpétuel détaché comme un objet de la réalité vivante de la personne, est étranger à la vérité de l'amour.

Mais la perception de la jalousie de Dieu évolue dans le corpus biblique. Cela commence surtout par une jalousie rituelle, un exclusivisme cultuel, cela se transforme dans une sorte de passion amoureuse véhémente lors de l'Exil (d'une manière exemplaire chez Ezéchiel), et puis la figure du Dieu jaloux s'efface dans les textes tardifs pour laisser place plutôt à la *jalousie du peuple en faveur* du Dieu unique (avec une dimension héroïque et nationaliste marquée par l'hellénisme), jalousie de l'homme pour Dieu qui se traduit

finalement par une ferveur intransigeante pour les prescriptions rituelles et par la question morale : que dois-je faire avec *zèle* ? L'absence de Dieu ou sa présence éprouvée comme plus discrète dans l'histoire conduit à mettre en arrière plan la figure de la jalousie au profit d'une sagesse de plus en plus identifiée à la morale, serait-elle effectivement entendue comme un véritable *zèle* pour la Loi.

*Quentin Debray* : Cette idée de jalousie divine reste tout de même étrange, car elle est présente également dans de nombreuses mythologies.

*Bernard Forthomme* : Certes, la jalousie des dieux est souvent apparente. Toutefois, il s'agit aussi d'une stratégie humaine face au pouvoir sacré. Car si les dieux sont jaloux, c'est en réalité parce qu'ils sont plusieurs et se limitent mutuellement, du moins dans la même classe divine. Les dieux mythiques ressortissent à un genre commun à l'intérieur duquel la jalousie les définit. Éprouvant cela, les poètes dégagent en même temps la force humaine. En effet, plus les dieux sont divisés, plus ils se font concurrence, et plus ils s'affaiblissent. Parfois, la formation de l'homme n'est pourtant qu'un effet résiduel de tels conflits divins. Il n'en est rien dans l'univers biblique : la jalousie divine souligne au contraire la toute-puissance élective, l'initiative sans cause de l'énergie divine. Et la création est une dimension de cette énergie, non l'effet résiduel ou comme inconscient d'un conflit interne au monde divin. Le Dieu biblique ne communique pas d'abord avec une déesse parèdre ou des rivaux divins, mais avec lui-même et avec sa création dont il exige une attention zélée, car c'est meilleur pour elle. Le Talmud va même jusqu'à dire que Dieu aurait permis à l'homme d'adorer quelqu'un d'autre que lui, s'il existait quelque chose de mieux pour l'homme.

*Quentin Debray* : Au-delà de la jalousie, nous voyons d'autres fatalités liées au destin tragique de Saül : régression conduisant à l'évocation des morts, à des plaintes somatiques, au maternage par la nécromancienne, à une forme de suicide et, en définitive, au démembrement du corps du roi par les ennemis en liesse.

*Bernard Forthomme* : L'évocation des morts que réclame le roi Saül après la mort de Samuel et le départ de David n'est sans doute qu'une suite logique de la jalousie comprise comme descente aux enfers. La jalousie ne pouvant plus se déchiffrer par l'interprétation d'un tiers, ayant perdu son objet par la fuite de David, suite à son échec thérapeutique par la voix, la musique et la parole, elle débouche sur la nécromancie. La jalousie est devenue une forme de la plus noire mélancolie. Gabriel Marcel a bien montré, en son temps, à quel point la nécromancie est un exercice de la mémoire, et à quel point la mémoire ne peut être réduite à une collection de souvenirs, à un vivier d'informations. La mémoire est d'abord une forme de ressaisie de la vie. Se souvenir, c'est d'abord revivre et, en l'occurrence, une dépendance, une incapacité de discerner par soi-même, de voir clair dans le rapport à un Dieu énigmatique, devenu une transcendance noire.

Quant à la voyante, elle ne se renseigne pas d'abord lorsqu'on vient la trouver. Elle participe de manière codée, rituellement et affectivement, à la mémoire blessée de son visiteur dont elle recoupe alors la reprise de vie. Mais encore une fois, la détresse du roi Saül montre à quel point il n'a pas de psychologie. Il a besoin de quelqu'un d'autre et même de très éloigné, pour élaborer sa propre mémoire. Non seulement il réclame la parole de Samuel trépassé pour connaître ce qu'il doit prendre comme décision face à l'urgence des ennemis pressants, mais il se confie à une femme obscure, retirée dans une grotte en territoire exposé à l'ennemi. Il est obligé d'y aller déguisé et de nuit. Le rédacteur actuel censurant cette action, prétend qu'il enfreint sa propre loi condamnant de mort le recours à la nécromancie : Dieu

n'est pas un Dieu des morts mais des vivants. Toutefois, cette législation n'est nullement attestée à l'époque saülienne et David lui-même fait appel à la divination pour prendre une décision (en écoutant frémir un arbre sacré).

Il demeure que le recours à la médiation nécromancienne, l'appel aux morts pour gouverner les vivants est une grave faiblesse religieuse et politique. Saül n'a donc pas d'autonomie suffisante pour affermir le politique en Israël. D'ailleurs la nécromancienne d'En-Dor (*Ein* signifie *source* et *œil* en hébreu ; la source est l'œil de la terre) confirme la déchéance du roi prononcée autrefois par Samuel. Elle ne lui annonce donc rien de neuf. La nécromancie est bien une confirmation, une répétition du passé. C'est une telle reprise qui fait perdre à Saül ses dernières forces. Il s'effondre de faiblesse, sans doute à cause du jeûne rituel pratiqué en période de guerre "sainte". La voyante le nourrit, le reconforte, bref, le maternelle. Le roi se relève, mais pour le dernier combat, jusqu'à l'avalissement de sa dépouille mortelle tombée aux mains de l'ennemi qui la dissèque. *Membra disjecta*, voilà ce à quoi aboutit une jalousie aggravée, envenimée : jusqu'à la mort et la schize corporelle profonde. Déchirure qui en annonce d'autres, comme celle de la famille de David, comme celle de Salmon débouchant sur la division entre le Nord et le Sud du pays. La diplomatie salomonienne — impliquant l'accueil des femmes et des dieux des pays pacifiés — ayant été à l'extrême opposé de la rigidité guerrière de Saül. Le résultat est aussi inquiétant chez le fou que chez le sage par excellence : l'apostasie et l'affaiblissement du Royaume manifesté dans l'échec de sa succession.

*Quentin Debray* : Qu'en est-il de l'idée de sacrifice en politique ?

*Bernard Forthomme* : Nos sources actuelles, très relues dans l'optique sudiste ou pro-davidique, ne montrent jamais David participant à la perte de son prédécesseur. On ne peut évidemment exclure que David garde une part de responsabilité dans cette chute. Mais c'est surtout Dieu qui, du point de vue biblique, en paraît la cause première, en révoquant sans causes rationnelles, rituelles, politiques ou morales évidentes (le successeur David a nombre de défauts dont Saül est sauf), celui qu'il avait fait élire pour gouverner à sa place. Néanmoins, le récit de la mort violente du roi ne fait jamais apparaître la figure de Dieu (comme personnage narratif). Lors du suicide royal comme dans la vie intérieure du roi, Dieu est et demeure absent ! Sans allusion à la qualité de messie ou de roi (*melek*) du malheureux Saül. La fin du roi est un passage athée et non-messianique ! Comme si la mort tragique du roi élu puis rejeté, sans que l'on puisse saisir le ressort intime du dessein divin, sans que Dieu parle directement au cœur de sa victime, s'exprimait dans cette mort ambiguë (à la fois par soi-même et par un autre). Quand on ne dispose pas de vie intérieure, la mort elle-même ne vous vient que de manière hétérogène. Il n'y a pas à proprement parler de *sui-cide* saülien. Cela trahit, une fois de plus, le malaise profond créé par la tentative de passage de la théocratie à une forme plus autonome du politique.

Mais à propos de la question précise que vous me posez, je dirais que la mort du roi n'est jamais montrée comme un sacrifice proprement dit dont le peuple (ou la nature elle-même, ainsi que dans certaines mythologies) tirerait profit. Certes, la mort du roi réjouit les ennemis et son démembrement recèle quelque chose de rituel. Mais cela concerne précisément les étrangers, pas le peuple de l'alliance. D'une manière générale d'ailleurs, l'idée de sacrifice humain et de sacrifice politique en particulier (du roi affaibli, malade, ou au contraire, de la victime précieuse), est sans cesse rejetée officiellement en Israël, même si le sacrifice humain (celui du fils du roi par exemple) a été pratiqué pour écarter des dangers vitaux. Acte toujours censuré comme une abomination. Toutefois, il demeure la figure bien

connue du meurtre du fils par Abraham (même s'il est finalement empêché) ; il faut ajouter la figure du peuple lui-même comme juste souffrant et serviteur souffrant, mis à mort sans cause, portant le péché de la multitude, dont parle le second Isaïe, car elle a joué un rôle déterminant dans l'idée du messie souffrant telle que le christianisme l'a développé à partir de la mort violente de Jésus de Nazareth.

Mais on remarquera d'abord que cette mort est pensée comme événement, acte unique brisant le cycle mythique, répétitif (mais s'ignorant comme *répétition* qui dévoile la face cachée de l'existence), ou l'histoire linéaire : acte non-réitérable par nature. Ensuite, il faut souligner à quel point cette idée développée, dans le corpus paulinien et qui en proclame la vertu salutaire, est un discours missionnaire à usage des étrangers du bassin méditerranéen où l'idée de *sacrifice pour tous* est universellement partagée, aussi bien dans le monde grec que dans le monde romain. C'est aussi une ruse de prédicateur. Évidemment, une telle ruse est compensée par l'affirmation radicale de la « folie de la croix », et fondée non seulement sur l'*autostigmatisation* sociale de Jésus lui-même (volontairement pauvre, sans femme, sans enfant, en compagnie de femmes marginalisées...), mais sur la valeur anthropologique universelle du don de sa vie pour le bien des autres. Encore faut-il que ce don soit véritablement personnel ou volontaire, et pas un simple assentiment rituel et culturel, ou un mécanisme du style *bouc émissaire*, très différent de la figure du *juste* souffrant en faveur du grand nombre. J'ai tenté d'approfondir ces idées dans ma thèse des Hautes Etudes, en Sorbonne<sup>2</sup>.

*Quentin Debray* : Précisément, qu'est-ce que tout cela peut signifier aux yeux des modernes ?

*Bernard Forthomme* : Aujourd'hui, c'est Emmanuel Levinas qui a donné un contenu philosophique saisissant à cette idée de sacrifice en parlant de la subjectivité comme substitution ou comme *otage* ! Il met cela au cœur de son éthique où le soi n'est lui-même qu'en étant exposé, otage d'autrui, à sa place face au danger ou à la mort, en effet, mais *comme ma place imprenable*. Il pense aussi à la place singulière d'Israël comme otage de l'humain en tant qu'humain. Ce qui peut paraître un peu fort, mais quand on regarde aujourd'hui la difficulté même de l'exercice du politique en Israël et sa répercussion universelle, cela donne à penser. Et d'abord à la rémanence en sa vie de la difficulté de passer du singulier à l'universel, par la figure du politique distinct du militaire. Sans doute, du point de vue chrétien, c'est l'illustration d'une conception trop particulariste du messianisme et pas assez singulière en même temps, pas assez individuée ou incarnée (c'est la thèse de Hegel) : après la chute de Saül, viennent une suite d'autres messies, tous insuffisants, tous porteur d'une fonction qui les dépasse ou les déborde, jusqu'à l'inféodation hellénistique et romaine, la *diaspora*.

Mais c'est aussi un avertissement universel très sain quant à l'illusion de l'autonomie ultime du politique, et pour des raisons très différentes de son affaiblissement liée au délitement du lien social et de la globalisation économique (qui implique de nombreuses exclusions, et donc une universalisation en partie idéologique). C'est l'arrogance du politique qui est ainsi mise en relief en même temps que les tares inhérentes à la globalisation, compensatoire des idéologies étatistes et des grands collectivismes de naguère, de la ruine économique, de la famine et des cruautés qu'ils engendraient. Sans parler du culte du mensonge comme vertu partisane. Le risque est encore plus grand lorsqu'une nation enjalousée prétend assumer la fonction messianique d'Israël à sa place. Je songe évidemment

---

<sup>2</sup> Cf. Bernard Forthomme, *L'être et la folie*, Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 1977, chapitre III (Distribué par VRIN).

à l'Église d'autrefois qui osait se penser comme *Verus Israël*, à la Russie dostoïevskienne (couplée au motif byzantin de la troisième Rome) et à son influence résiduelle dans l'Union soviétique, mais également aux États-Unis d'Amérique.

Des textes précis datant d'après la seconde guerre mondiale montrent ces États comme le nouveau Joseph qui devrait revitaliser ses frères de la vieille Europe. Joseph, vizir égyptien, est la figure politique archaïque par excellence dans le monde biblique, avant la mise en œuvre territoriale de Saül. Ce genre de déplacement métaphorique n'est évidemment pas anodin. Les grandes épopées hollywoodiennes voulaient enseigner effectivement *urbi et orbi* l'hégémonie américaine en la montrant héritière directe et universelle, non seulement de Rome, mais de l'Égypte et de Moïse. L'histoire du monde est censée s'accomplir là, dans ce continent nouveau. L'Amérique du Nord se pense l'héritière directe de Moïse, de David ou de saint Paul et... des Pharaons. Mais dans cette histoire reconstruite, Saül n'est évidemment qu'un loser. Or ce qui trouble dans la figure saülienne, c'est qu'elle interdit précisément d'identifier dangereusement l' élu, celui qui est jalousement préféré, et le principe du bien opposé au principe du mal (en œuvre évidemment chez les autres, les nouveaux Philistins). Ces autres à qui il ne reste plus à jouer que le seul rôle qu'on leur laisse : celui du mal, du terroriste, du mauvais sauvage. Or l' élu, dans la logique biblique, n'est pas élu à cause de ses performances, le résultat de sa dignité, voire de son humilité : c'est le foyer d'une préférence à laquelle il n'a aucun droit et qui l'oblige.

*Quentin Debray* : Après Saül, David est présenté comme un roi idéal, musicien et thérapeute, sorte de prototype du Messie... Que pensez-vous de David, quelle est sa place ?

*Bernard Forthomme* : Le conflit entre Saül et David rappelle le conflit entre Goliath et le même David, car Saül est aussi un géant ou, du moins, un roi de grande taille. Cette taille en avait imposé à Samuel qui l'avait choisi en partie pour la force qu'elle symbolisait, si nécessaire pour défendre le peuple menacé. D'ailleurs le nom de Saül dans le Coran (Talût), fait une allusion directe à la taille fameuse du roi, à son extériorité. Mais il reste que le premier messie, ce n'est pas David. C'est incontestablement Saül qui, dans les textes dont nous disposons, reçoit le premier le titre de Oint du Seigneur. Néanmoins, il est caractéristique que ce titre disparait lors de la dernière bataille du roi, et lors de sa fin cruelle, de sa mise à mort et de son démembrement ignominieux par l'ennemi.

Toutefois, le jugement du Talmud est plus complexe à l'égard de Saül : parfois il semble préférer son humilité et son application scrupuleuse de la Loi, à l'arrogance et à la liberté outrancière de David. Car David est un vivant, avec toute sa souplesse. Il n'a rien de la rigidité scrupuleuse de son prédécesseur ; il n'hésite pas à faire tuer l'officier fidèle et scrupuleux, époux de la femme qu'il convoite. En surtout, à ses yeux, Dieu n'est pas une transcendance noire, mais quelqu'un qui lui parle au cœur et à qui il s'adresse : d'où les psaumes que la tradition lui attribue ! C'est un lyrique. D'où l'importance de la voix et de la musique dans sa tentative de cure de la jalousie saülienne. L'instrument même qu'il utilise, le *kinnôr*, est un instrument fondamental non seulement dans toute la Bible, mais dans le monde antique, proche du *kinnôr* syrien comme de la lyre d'Apollon. David ne tient plus sa force d'abord de sa taille, mais de la séduction de sa voix et de sa personnalité. Utiliser le *kinnôr* (finement ouvragé, issu de la famille de l'arc musical), en soi, est déjà preuve de civilisation urbaine par rapport aux tambours des prophètes extatiques et aux mugissements paniques du cor nomade. Alors que Saül manie la lance et l'épée, David use de l'arc ! Toute cette thérapie musicale suppose une civilisation de plain-pied avec la culture politique dont David est chargé désormais.

La thérapie musicale s'efforce de construire une existence moins rigide, scrupuleuse, militaire, bref, une dimension plus intérieure dans la vie du roi malade, alors que ses deux discours, sa cure par la parole reprise, s'efforce de rectifier sa fausse théologie : tout événement n'est pas, comme tel, voulu par Dieu. Autrement dit : Dieu n'est pas un destin muet, ineffable. L'homme joue un rôle dans la suite et la compréhension des événements. La rivalité entre lui-même et Saül n'est pas une fatalité criminelle, explique David au roi. Il se pourrait que ce soit seulement les gens de l'entourage qui montent l'une contre l'autre les figures nouvelles du pouvoir en Israël, et que Dieu n'y soit pour rien. Mais cette tentative de cure va échouer : Saül, un moment apaisé, continue à persécuter David au point de menacer sa vie. David préfère alors le remède biblique : celui de la *séparation* ! Remède déjà mis en œuvre dès les récits de création par la parole et la main (où Dieu sépare les éléments pour inscrire la paix dans le *tohu bohu*, où il sépare finalement le corps de l'homme de la terre, la chair de la femme du corps de l'homme), mais aussi lors du conflit entre Loth et Abraham, ou encore entre les deux frères jaloux par excellence : Esaü et Jacob. Et cela, sans le demander à personne.

David prend ses décisions lui-même, même s'il est à même de se faire conseiller. Mais le prophète Nathan joue à ses côtés un rôle bien plus secondaire que ne jouait Samuel du temps de Saül. Il va préparer l'épanouissement salomonien du politique en Israël. David rompt décisivement avec les forces de possession qui habitaient encore le pouvoir charismatique saüléen (sujet de transes prophétiques), avec les puissances archaïques de la terre et des morts, au profit de la force intérieure et celle des vivants. Les chrétiens aimeront toujours mettre en valeur ces aspects d'autorité, au sens grec d'*exousia*. Certes, David fera mettre à mort les parents du roi déchu, mais il préservera son petit-fils (le fils de Jonathan, l'ami très cher de David), un être disgracié par une chute à la naissance (mais déjà père lui-même, et donc source d'une descendance éventuelle pour Saül, d'un rival virtuel) ; il le garde en résidence surveillée à sa propre table. Mais David est capable de ce genre d'hospitalité face au rival et d'établir un espace politique qui rende possible de libres amitiés impensables du temps de Saül (chez qui ni les femmes ni les amis ne jouent un rôle fondamental). Au début, il avait rassemblé une bande de marginaux. À présent, il accueille un adversaire estropié, père d'un rival potentiel. Mais la descendance la plus prestigieuse de Saül n'est-elle pas Esther, de la même tribu (dans le cruel roman qui porte son nom et dont Dieu est précisément absent), et Paul de Tarse lui-même, le fanatique ! L'Apôtre qui, ne l'oublions pas, se nomme lui-même Saül et dont la structure mentale paranoïde présente nombre d'analogies avec celle de l'antique roi de sa tribu benjaminite (fils de la main droite).

*Quentin Debray* : David a donc apparemment échoué dans ses différentes tentatives de cure. Qu'en est-il des remèdes éventuels à la jalousie morbide ?

*Bernard Forthomme* : Quant aux remèdes que met en œuvre David pour faire du bien au roi, ils font songer à ceux qui sont mis en œuvre chez Proust pour surmonter la jalousie. On y trouve successivement le mariage, la séparation, la mort et l'art. En effet, il y a d'un côté l'union entre David et Mikal, la fille de Saül, et de l'autre, le mariage de Swann avec Odette. Puis il y a la séparation, la fin de l'amour : d'un côté la fuite de David et de l'autre, la séparation du Narrateur et de Gilberte. Enfin, il y a la mort : d'un côté la mort de Saül et de l'autre, la mort d'Albertine. Mais aucun de ces remèdes n'est réellement convaincant. La mort elle-même ne suffit pas, comme telle, à surmonter la jalousie qui ronge celui qui se remémore la trahison possible ou réelle d'Albertine ; quant au protagoniste de la *Fin de la jalousie*, cette nouvelle écrite par le jeune Proust, il ne voit pas plus dans sa propre mort un remède : car il

est précisément torturé par le devenir de sa femme, après son propre trépas qu'il croit imminent.

L'art lui-même échoue ; qu'il s'agisse d'un côté de l'art vocal, musical ou discursif, et de l'autre, de l'art littéraire, du roman, de l'anamnèse narrative. Proust propose tout de même, dans sa Nouvelle, un passage évangélique où Jésus indique que son père, sa mère, ses frères et sœurs ce sont ceux qui font la volonté de Dieu. Autrement dit, le remède est dans le dépassement de la tyrannie des liens de parenté. Et donc dans une forme de séparation, mais entendue dans un sens neuf : celle qui reconstruit de nouveaux liens de parenté, ceux où l'on reconnaît décidément que personne n'est à l'origine de la vie ou d'une qualité présente en l'autre. Et peut-être aussi dans la louange : je veux dire dans l'œil qui sait reconnaître que ce qui est placé chez l'autre et qui suscite ma jalousie est un bien qui lui est pleinement alloué, même s'il n'en est pas la source ni l'horizon, car il reste une énigme à lui-même. La comparaison favorise la reconnaissance du secret de l'autre comme personne et nullement de manière primaire un mécanisme mimétique et victimaire. La comparaison peut-être un profond remède et non d'abord l'étincelle qui met le feu aux poudres.

*Quentin Debray* : Les tentatives de guérison de Saül, pour intéressantes quelles soient, échouent malgré tout. Faites-vous un lien avec votre travail sur la *guérison*<sup>3</sup> ? Pouvez-vous nous en parler un peu. Nous retrouvons ici, sans doute, la même question qu'à propos du politique prenant son autonomie par rapport à l'exercice théocratique du pouvoir. Comment une guérison "rationnelle" parvient-elle à se dégager d'une guérison miraculeuse ?

*Bernard Forthomme* : Votre rapprochement entre la question politique et celle de la guérison me paraît heureux et à bien distinguer d'une métaphore facile. Jusqu'au XIIe siècle, le corps n'est pas encore perçu dans son autonomie individuelle. L'image qui vient le plus couramment dans les textes et l'iconographie est celle d'une ville habitée ou assiégée par des forces, des grondements, du feu, des vents, des eaux. Mais alors, malgré tout, ce n'est déjà plus l'image du corps archaïque, non-politique précisément, celle d'un corps complètement sujet d'une indistinction avec la chair animale, les puissances sacrales, chtoniennes, ou avec les influences célestes.

Le corps est une cité, une vie politique en autonomie croissante par rapport aux forces féodales, mais encore menacée par les maladies ou les démons comme par des glissements de terrain, des incendies, des tempêtes, des inondations, bref, des envahisseurs ou des forces guerrières. La guérison, dans un pareil contexte, reste très souvent sur le mode belliqueux de l'expulsion des humeurs malignes ou de l'exorcisme des forces démoniaques. Le recouplement est fréquent, surtout pour le domaine de la folie, mais il n'est jamais complètement adéquat. Une certaine naturalité de la folie a toujours été admise plus ou moins, y compris dans la culture populaire. L'extraction des dites *pierres de tête* ou pierres de folie, rendue fameuse par la peinture néerlandaise, illustre parmi bien d'autres indices que la naïveté attribuée aux temps anciens est due surtout à notre méconnaissance condescendante. Je prépare d'ailleurs actuellement une étude approfondie sur l'origine et le développement multiséculaire du traitement familial des insensés à Geel (à 45 km d'Anvers) qui documente rigoureusement cette position.

La question de la guérison est évidemment très dépendante de la perception du corps. Son épreuve défensive nous porte d'abord assez loin du modèle pastorien de la

---

<sup>3</sup> Cf. Bernard Forthomme, *L'expérience de la guérison*, Les Empêcheurs de penser en rond/ Le Seuil, Paris, 2002, 251 pages.

négociation avec le mal, exemplaire dans la vaccination. La situation va évoluer à partir du moment où son individuation sera rendue possible et, par là, sujette d'une guérison moins belliqueuse. Auparavant, le corps individuel est toujours un corps en danger de mort sociale. Il ne vit que parce qu'il appartient à une ethnie, une cité, une communauté ecclésiale. C'est justement à partir du moment où l'offre des appartenances sociales va se diversifier, où l'on pourra s'individuer plus décidément sans risquer sa vie, et d'abord en multipliant les groupes d'appartenance (corporations de métiers, religieuses, laïques, etc...), que le corps individuel va naître comme l'expérience individuée de la guérison, sa dimension profondément *clinique*. Mais plus que jamais le politique (entendu ici au sens le plus large, y compris hospitalier) — de plus en plus autonome par rapport au sacré — est essentiel au processus de rationalisation de l'événement de guérison. La croissance de l'état de santé ou des guérisons n'est pas simplement liée à celle de la technique et des connaissances rationnelles, mais évidemment à la qualité du lien social, à la solidarité qui détermine le niveau d'accueil des institutions hospitalières et de leur médicalisation progressive (lorsque ce n'est plus un déshonneur pour un médecin de visiter un hôpital), le taux de la couverture sociale, de l'efficacité des mutuelles, sans parler de l'augmentation générale du niveau de vie, des conditions de travail, de formation, de loisir...

*Quentin Debray* : Mais quelles sont, selon vous, les différentes formes de guérison ?

*Bernard Forthomme* : Les modèles sont nombreux. De même qu'il y a des modèles dominants de maladie à chaque époque (malaria maligne ou maladies parasitaires dans le bassin méditerranéen antique, peste ou lèpre médiévales, variole à l'époque des Lumières, tuberculose romantique, maladies cardio-vasculaires, cancers, dysfonctionnements du système nerveux, stratagème informatique du sida — *message* de suicide que le virus lance aux cellules — à l'époque actuelle), il y a des modèles dominants de la guérison. Ce n'est pas simplement une métaphore culturelle qui travaille les corps et le savoir médical, mais, comme l'a bien montré le Dr Grmek, une réalité nosologique liée au mécanisme de ce qu'il nomme, sur le patron de la bio-cénose (du grec *koinos*, commun), celui de la *pathocénose* (ensemble des éléments pathologiques présents dans une population donnée à une époque déterminée, le bio-type en quelque sorte).

Mais nous pouvons référer les différents modèles de guérison à quelques principes. Comment vous le savez, l'étymologie du terme *guérison* comporte directement une idée guerrière, celle de réaction défensive. Ce qui donne lieu au modèle de la guérison belliqueuse, réactive, spectaculaire ou exorciste. Nous avons là comme un modèle saüléen. Toutefois, nous avons appris à reconnaître, du moins dans une lignée qui va de la médecine expectante, de tradition hippocratique (suivant laquelle il y a des maladies qu'il est dangereux de guérir, du moins trop vite), à l'idée médicale de *stress*, nous avons appris, dis-je, que la maladie elle-même est une forme de défense de l'organisme.

En ce sens, la maladie doit déjà s'inscrire dans le processus d'un organisme qui développe des mécanismes de défense — ou qui n'en développe pas assez — et cherche ainsi, vaille que vaille, dans la mesure de ses forces, des voies de guérison. Nous savons cela très bien pour les délires. Le développement de la démocratie a favorisé également l'idée de négociation avec le mal ou l'adversaire politique ; négociation dont a bénéficié l'idée de vaccination : le mal désactivé peut-être injecté dans le bien, comme l'adversaire politique peut être injecté dans la vie publique à des doses et des virulences tolérables. Ce qui favorise un autre modèle de guérison, plus chronique. Modèle plus politique et diplomatique : nous dirions plus davidique ou salomonien.

L'ancien paradigme, très chrétien en vérité — même s'il suppose la longueur de temps de la maturation humaine du thérapeute, la temporalité de la parole faite chair —, ce paradigme est celui des évangiles épurés, importé en médecine occidentale, devenue exemplaire pour la médecine tout court : le modèle de la guérison aiguë ou spectaculaire ! Et cela, bien que la réalité de la maladie moderne devienne de plus en plus chronique. Toutefois, la maladie chronique était plutôt rangée, dans le passé, du côté de l'incurable, surtout dans le domaine de la maladie mentale. Or dans ce champ-là, précisément, une guérison spectaculaire peut-être plus superficielle, alors qu'une guérison plus lente peut donner lieu à un remaniement plus profond ou plus affermi, plus durable précisément, de toute l'existence du malade, de sa temporalisation existentielle. Mais de tels modèles n'invalident pas complètement les paradigmes anciens comme ceux qui perçoivent la guérison plutôt comme séparation — y compris comme geste ou acte de parole (re)créatrice—, comme purification (séparation externe et simplification intérieure) par rapport au transit de la vie et de la mort, ou comme épreuve d'une présence salutaire.

En ce qui concerne plus directement la question critique de la volonté de guérir ou la question kantienne de la *possibilité* de la guérison, je me rapprocherais peut-être de Lacan, le cynisme en moins, en disant que la guérison n'est pas impossible, mais qu'elle est toujours un miracle ! Entendez-moi bien : qu'elle soit plus directement liée à un processus de cure rationnel ou à un processus de guérison magique, rituel ou religieux (ces termes n'étant pas synonymes, à dessein), l'événement de guérison ne peut jamais être réduit à un résultat, à l'effet direct des procédés de cure. La guérison choisit en quelque sorte la voie rationnelle ou la voie magique, rituelle, spirituelle, voire analytique, pour se manifester, pour réaliser une croissance de vie, celle d'une présence de la vie, sans qu'aucune instance puisse se revendiquer comme cause ultime et décisive de la guérison, et prétendre ainsi en retirer les dividendes despotiques. Ce qui ne signifie pas non plus que la guérison appartienne exclusivement à la personne qui en est le siège actuel. Personne n'en est le propriétaire, même si chacun est légitimé à contester la réduction de l'événement de guérison, son unicité, sa nouveauté, au passé, y compris son propre passé de santé, comme aux pratiques, savoirs et autres autorités hétérogènes.

*Quentin Debray* : Revenons encore une fois à la question de Saül. La compréhension ultérieure de l'histoire de Saül utilise encore et toujours des causes trans-rationnelles : la maladie, le fanatisme, la fureur, la folie. Avons-nous vraiment progressé dans la compréhension de ces problèmes ?

*Bernard Forthomme* : Parler de la maladie ou de la folie à propos de la souffrance du roi Saül n'est pas nécessairement irrationnel. Lorsqu'au début de notre ère, un Philon d'Alexandrie parle d'asthme à propos de l'affection dont souffre le roi Saül, il réduit le problème à une maladie, mais d'une manière rationalisante. L'asthmatique étant celui qui est d'abord inspiré, mais qui a de la peine à expirer : beau symbole du destin royal, d'abord désiré, élu, ensuite rejeté, incapable de souffler autre chose qu'un vent noir. De même lorsque la période médiévale stigmatise en Saül son excès de scrupule, son inspiration magique ou pythonique, son incapacité de déployer une musique intérieure, sa dérive vers la sorcellerie, il s'agit d'une lecture non dénuée de psychologie. Il est vrai que l'atmosphère tragique du récit, le côté énigmatique de Dieu et des événements, la rencontre avec les prophètes extatiques d'abord et la nécromancienne finalement, tout cela favorise une relecture irrationnelle. Et la typologie saülienne qui s'est déroulée au cours des siècles ne s'en est pas privée, en effet.

Mais c'est surtout à la Renaissance que Saül apparaît comme un personnage explicitement héros de tragédie, proche de la figure de l'*Hercule Furieux* suivant la vision de Sénèque le tragédien — tendance qui s'épanouira dans sa figure romantique, alors que les lumières voltairiennes voyaient en Saül une victime du fanatisme religieux. Par ailleurs, Machiavel suggère déjà une lecture rationnelle du contentieux entre Saül et David. Il donne, conformément à la tradition chrétienne, l'avantage à David, parce que David récuse le pouvoir hétérogène saüléen ; il refuse de prendre les armes d'un autre et se fonde sur ses forces propres. Il veut se soumettre le pouvoir militaire sans pour autant s'identifier à lui.

Hobbes de son côté, dans son *Léviathan*, verra dans l'introduction même de la royauté en Israël, la tentative de rationaliser les tensions entre l'inconstance civile (marquée par le succès sporadique des héros) et religieuse (ses pouvoirs charismatiques, mais aléatoires) : la force royale, c'est une présence *permanente* — Paul Claudel le soulignera avec une pertinence particulière ; la difficulté étant qu'en l'occurrence, une pareille force est jouée par la "société civile" contre la puissance religieuse quand cela lui convient. D'où la faiblesse du régime saüléen : cette puissance civile, trop forte selon le penseur anglais, joue suivant ses intérêts tantôt le pouvoir royal contre le pouvoir religieux ancien et, parfois, le pouvoir ancien contre la puissance royale (c'est encore Samuel qui prononce la déchéance du roi). Bref, Hobbes s'efforce ainsi de donner un éclairage rationnel non seulement du désir du politique par le peuple, mais de la déchéance possible du roi Saül. Il n'en fait pas une simple affaire événementielle ou de croyances religieuses, et encore moins affective ou psychologique. Évidemment, vu la faiblesse saüléenne, il plaide pour le renforcement du pouvoir royal (en l'occurrence davidique et salomonien).

En sus de tout cela, il ne faut évidemment pas celer toute la tradition médicale. Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, l'approche médicale, dans la lignée d'Avicenne traduit et commenté en latin, rationalise explicitement la tragédie du roi Saül : elle devient même un paradigme non seulement du premier cas de folie un peu documenté de l'histoire humaine, mais exemplaire pour dégager l'autonomie de la maladie par rapport à des causalités hétérogènes, diaboliques ou non. Sans doute, sa tendance naturelle est de pathologiser ou de naturaliser la souffrance politique et, par là, de la simplifier outrageusement. En quoi votre critique sur la naïveté fréquente de notre regard porté sur la déchirure politique me paraît fondée.

*Quentin Debray* : Au reste, Saül a suscité une iconographie diversifiée...

*Bernard Forthomme* : Oui, cette configuration du personnage de Saül, va de l'iconographie de style byzantin, où l'on voit un roi malade, allongé dans un lit, peut-être même auréolé (saint à cause de son élection par Dieu), à une figure romantique théâtrale (où la rigidité mécanique de Saül, marionnette du destin, est opposée au vivant) ou à la gravure mélancolique contemporaine, en passant par les nombreuses enluminures médiévales où le roi est souvent montré tel un fou furieux déchirant ses vêtements sur son trône, menaçant ou suicidaire, fréquemment en présence de David jouant de la lyre. La configuration médiévale d'époque finissante accentuera le côté diabolique de la rencontre avec la nécromancienne, tendant ainsi à faire de Saül lui-même un sorcier. Mais le romantisme donnera une connotation positive à cette dérive, en montrant en Saül la figure d'un grand révolté, comme un Lucifer, voire un dandy à la Byron.

*Quentin Debray* : Notre compréhension du comportement des politiques est souvent bien naïve. Peut-on faire mieux aujourd'hui ?

*Bernard Forthomme* : Il me semble que l'on peut répondre par l'affirmative. Non seulement par principe, vu le développement objectif des sciences politiques, mais effectivement, comme on a pu le constater face à l'événement que fut la destruction des deux Tours de Babel au cœur de New York. De nombreux raisonnements primaires se sont sans doute développés, mais des débats de grande qualité et des réflexions approfondies ont vu le jour sur l'affaiblissement du politique, la globalisation apparente, la complexité des fanatismes et la nature des civilisations ou de leurs interactions.

*Quentin Debray* : Au début de l'année 2000 vous avez publié un impressionnant ouvrage sur une affection tombée dans l'oubli ou très peu connue avant vous dans sa dénomination ancienne, transcrite simplement du grec par le latin : je veux nommer l'*acédie*<sup>4</sup> ! Sans nous redonner ici tout le parcours de cette affection complexe, pourriez-vous l'évoquer dans sa pointe par quelques traits qui demeurent pertinents encore de nos jours ?

*Bernard Forthomme* : D'abord un mot sur l'étymologie. Ce terme nous vient du grec, par la transcription latine : *akèdia* désigne littéralement une *in-curie*, une privation de soin, un désintéressement, une négligence. Il faut de suite souligner qu'il est rare dans l'Antiquité et n'est jamais pris comme *terminus technicus*. Ce vocable garde un sens général qui n'est pas encore spécialisé dans la direction pratique (paresse, fatigue) ou affective (tristesse). Son usage particulier dans la traduction grecque des psaumes, notamment du psaume 90, comme figure d'un fléau qui frappe à midi, favorisera une évolution du sens comme démon de midi, *daemonium meridianum*. Démon méridien qui n'a pas encore de connotation sexuelle ni celle que des psychiatres lui donneront plus tard : figure de la crise du milieu de la vie, du *middle age crisis*.

C'est seulement à partir d'un sage du désert d'Égypte, dans l'œuvre d'Évagre le Pontique, au quatrième siècle de notre ère, que l'*acédie* prend, et de manière décisive, une signification technique comme *logisme* (en grec : *logismos*) pensée insidieuse (ce qui se rapproche de l'axiome de pensée dans le cognitivisme), distincte de la logique consciente ou maîtrisée (*logos*), et dont l'attention dispersée, la fatigue paresseuse ou la tristesse plus ou moins agitée, ne sont que des symptômes sujets à de fortes variations. L'*acédie*, c'est d'abord une affection qui frappe les solitaires alors même qu'ils sont animés d'un puissant idéal de vie, et qui les surprend souvent dans le temps de midi, celui où le soleil est le plus écrasant, jusqu'au risque de fièvre ou d'insolation, où le temps semble immobile, le mode de vie inessentiel, et la bienfaisante rupture du jeûne (le dé-jeûner) encore lointaine.

Ce n'est pas une simple fatigue liée à un surcroît de travail ou d'exercice, une sorte de *burn out*, mais une épreuve caractéristique de celui qui est animé par une puissance ambition spirituelle — avant qu'elle ne puisse devenir professionnelle, y compris commerciale. Ce n'est donc jamais une simple *dépression*, du moins à l'origine; ce qui serait d'ailleurs anachronique. L'affection acédieuse peut sans doute entraîner son sujet à un surcroît d'exercice et provoquer en lui un état de fatigue extrême ou para-dépressif, mais c'est plutôt là un effet de l'anxiété générée par l'ambition spirituelle, qu'une cause première. L'*acédie* est une souffrance plus intérieure liée à la découverte aiguë, prolongée et cultivée de la conscience de soi, de son *image* — *ministérielle*, liturgique ou "angélique" (distincte toutefois de la *Melencholia I* de Dürer, comme la première Sentence concernant Antoine d'Égypte le montre nettement à propos de son *acédie* explicite) —, et de sa destinée vraiment singulière. Sans doute, les philosophes antiques célibataires (exemptés de la nécessité du *travail* pour

<sup>4</sup> Cf. Bernard Forthomme, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Les Empêcheurs de penser en rond/ Le Seuil, Paris, 2000, 630 pages.

nourrir leur famille) et désireux de le rester — en fonction de leur stoïcisme, épicurisme ou néo-platonisme —, cultivaient également quelque chose de cette conscience de soi, mais d'une manière souvent élitiste, sans l'impact propre au monachisme chrétien, où les gens de condition et de connaissances modestes sont légion. Mais ce n'est pas un hasard non plus si, dans l'Antiquité, les solitaires sont volontiers identifiés, à tort ou à raison, aux véritables "philosophes".

Quoi qu'il en soit, l'acédie n'est pas d'abord négative comme un arrêt de travail ou une incapacité de vivre, lié à un abandon de soi aux flots des événements, mais au contraire ce que provoque l'acuité d'un souci de soi dont le relâchement même est un symptôme, une nuit nécessaire au passage à l'aube spirituelle ou à l'élucidation désirée. En ce sens, et pour faire image, je dirais qu'un Saül ne pourrait pas être acédiaque à cause de cette faiblesse du souci de soi, en voie de développement dans les psaumes davidiques, noyau de l'oraison lyrique avec le *Pater noster*. L'incurie, la négligence de soi ou de sa destinée singulière est une forme *moins douloureuse* de cette acuité soucieuse. Dans un contexte plus social que la vie des solitaires, cette conscience se marquera sans doute par un trouble du travail. Non plus comme simple occupation ancienne, mais pas encore comme travail au sens moderne, feu créateur de soi et du monde. Et dans un cadre moins rural, dans une situation urbaine laïcisée, l'acédie se rapprochera de la grande tristesse — non pas d'abord simple sentiment, mais triste *réfrènement* de l'existence entière, comme le suggère encore la notion de paresse en latin : *pigritia*.

Et, finalement, dans une littérature pastorale éclairée (sensible à l'influence des passions et des humeurs sur le comportement), puis à la Renaissance, l'acédie croisera le chemin de la mélancolie médicale, telle qu'encore entendue en ce temps (avec son enracinement somatique puissant). Mais le terme *acédie* n'est précisément pas un terme médical et ne l'a jamais été. Evagre qui connaît très bien la culture grecque évite soigneusement le terme médical, d'abord hippocratique. C'est parce que l'épreuve de soi est première par rapport à un trouble du sang saturé de bile noire, bref, par rapport à un dysfonctionnement physiologique — même si celui-ci provoque nommément des *effets* endocriniens, neurologiques, psychiques ou affectifs indésirables. Mais la mélancolie reste appréhendée de manière très béhavioriste jusque l'époque moderne. La symptomatologie donnée par les textes médicaux demeure longtemps fort grossière.

Néanmoins, le problème que pose l'acédie est, dans une certaine mesure, celui que pose la mélancolie. C'est une souffrance singulière et un malaise de la civilisation, d'une civilisation de la performance. C'est une affection qui se passe dans la jonction même entre la conscience suraiguë de soi, de son image "liturgique" ou de sa destinée, et une civilisation du sujet, au sens où elle refuse d'être simplement l'objet d'une création hétérogène à son processus interne ; civilisation de l'auto-engendrement de soi par soi. Situation qui crée inévitablement l'épreuve du désir par nature illimité, et donc de l'insatisfaction et du sentiment de surcharge. D'où l'envie de *déménager*, à entendre parfois au sens fort de la mélancolie de déménagement pour esquiver une dignité et une performance dont on ne se sent plus ni digne ni capable : l'acédie devient une envie non plus d'éviter quelque chose, tel ou tel travail, serait-ce par le surtravail, le recours aux stimulants, aux drogues pour se maintenir à la hauteur des défis que l'on se lance, par la fuite en avant dans l'esprit de compétition, mais de se décharger de soi-même, de l'ambition d'auto-réalisation, de sui-création de soi par soi, et finalement de la souffrance abyssale que cela suscite. Tout le problème vient qu'on ne peut se défaire de soi-même : la souffrance nous reconduit sans cesse à l'épreuve de nous-même, plus

que jamais, jusque dans l'incapacité d'éprouver des sentiments, la douleur d'en être privé, le regret de devoir les éviter pour pouvoir survivre, faute de mieux.

Face à une telle affection, à la jointure entre le mal d'être condamné à soi-même et le traumatisme d'une civilisation qui se doit à sa propre ambition jusqu'à la nausée, l'envie d'en finir ou de s'en évader, serait-ce par l'ennui protecteur, voire l'atonie papillonnante (incapable de trouver encore la force de s'ennuyer !) ou le fanatisme — la colère rentrée ou ruminée de l'ennui s'extériorisant alors sans masque —, face à cela, disions-nous, on comprendra aisément le malaise d'une approche strictement médicale ou psychologique. L'expérience complexe de l'acédie, dans ses figures nouvelles — mais toujours liées au recueillement, à l'épreuve isolante de soi vécue d'abord sur le mode monastique, expérience universalisée ensuite par la Réforme et la Révolution — une pareille épreuve, dis-je, devrait nous rendre plus vigilant aux formes évolutives de la souffrance ; elle nous préserve des ambitions curatives exclusives, en même temps qu'elle conduit à un raffinement accru de nos pensées et de nos pratiques, à une relance inlassable de la recherche.

Enfin, concluons provisoirement notre entretien en soulignant que l'expérience acédieuse nous conforte dans l'idée que l'événement de guérison ne peut jamais être le simple effet d'une croyance, d'une foi (religieuse ou non) instrumentée médicalement, pas plus que d'une cause technique, rituelle ou psychologique, l'unique production d'un défi relevé, d'un déploiement de connaissances, de moyens pharmacologiques ou chirurgicaux. L'acédie nous rend particulièrement sensibles à la nécessité de reconnaître dans la guérison un événement nouveau, irréductible à son passé comme à ses causes, autant qu'à l'industrie du bien-être et à l'idéologie d'une santé parfaite, à une série de *performances* médicales ou psychologiques, voire d'auto-médication, de santé à la carte : illusion précisément acédiaque. En effet, il ne faut pas seulement de la force, signe déjà de santé, pour soigner les autres ou souffrir le souci de soi, mais pour *accueillir* la vie toujours prévenante et se recueillir, se rassembler.

Paris, décembre 2002.

©Synapse/Q. Debray/B. Forthomme,