

De la folie naturelle à la folie divine : le paradoxe de la folie chez Érasme

Jonathan Durand Folco, *Université Laval*

Qu'avait à l'esprit Érasme en composant l'*Éloge de la folie* (1511), œuvre à la fois dense et légère, critique et naïve, faisant simultanément l'apothéose du vice et de l'innocence du Christ?

Devrait-on laisser telles quelles ses contradictions manifestes, issues d'un discours se voulant lui-même insensé, ou est-il possible de parvenir à une logique de la folie, capable de réconcilier les contraires dans une unité supérieure? Le but de cet article sera de montrer que la folie érasmienne n'est pas une entité simple mais complexe, constituée par deux articulations complémentaires capables de se renforcer mutuellement contre un ennemi commun, en l'occurrence la raison. La folie paradoxale sera ainsi analysée en deux moments, l'un naturel et l'autre spirituel, chaque pôle renfermant une tension qui devra inévitablement déboucher sur l'autre. La folie commune et païenne ne saurait être complète sans la folie du Christ, et cette dernière n'aurait aucun écho sans la première.

Au premier abord, l'éloge paradoxal s'exprime par l'autoglorification de la Folie (*stultitia*), parlant d'elle-même en son propre nom, à la première personne. Celle-ci se présente à la fois comme ensemble de tous les vices *et* comme synonyme de Nature et de Vie. Elle s'oppose évidemment à la raison et à la sagesse, qui deviennent dès lors contre-nature, médiation, artifice et obstacle à la spontanéité. D'où l'affirmation ironique selon laquelle l'homme fou serait plus sage que le sage lui-même. Mais qu'advient-il de la folie humaine, lorsque confrontée à la sagesse divine? Si Dieu a bien voulu que les hommes soient d'abord fous pour qu'ils puissent ensuite être sauvés, et que la sagesse du monde temporel se révèle être impuissante, alors la folie naturelle semble bien incapable d'expliquer l'aspect spirituel de l'homme ou encore de lui fournir une quelconque prescription morale. Une défense sophistique et

naturalisante de l'amour-propre et d'autres vices semble être en parfaite contradiction avec les valeurs chrétiennes pourtant défendues par Érasme tout au long de son œuvre.

Heureusement, la *stultitia* semble renfermer également un impératif éthique pouvant servir de préalable aux valeurs chrétiennes et à l'amorce d'une autre forme de folie, la *moria*. Ce glissement sémantique de la notion de folie, à travers l'exemple de Saint-Paul, les Silènes d'Alcibiade de Platon, la figure de Socrate et celle du Christ, fournit la clef permettant d'interpréter la double nature de l'homme. Celui-ci peut ainsi être décrit sous son aspect païen et corporel à travers la *stultitia*, ou encore selon son versant chrétien et spirituel avec la *moria*. Mais ce mouvement transitoire entre le vulgaire et le divin ne va pas de soi, et laisse de nombreuses ambiguïtés devant être dégagées par un examen attentif divisé en deux temps. Tout d'abord, la *stultitia* sera analysée à travers l'opposition entre le fou et le sage, pour ensuite laisser place à l'examen des rapports complexes entre la *moria*, la folie naturelle et la sagesse.

Du Fou sage au Sage fou

«Je suis, comme vous le voyez, cette véritable dispensatrice du bonheur que les Latins nomment *Stultitia*, les Grecs, *Moria*¹.» La Folie commence son discours en nous rappelant qu'elle est à la fois ce *par* quoi et ce *pour* quoi les hommes existent. Elle se décline simultanément comme Vie et abondance de la Nature. Ses compagnes, qui sont l'amour-propre, la flatterie, l'oubli, la paresse, la volupté, l'étourderie, la mollesse, la bonne chère et le profond sommeil², forment les passions, les plaisirs et les vices qui sont le propre de l'homme. La *stultitia*, terme technique qui sera employé pour décrire la folie naturelle, rend possibles l'amour, l'amitié, la prolongation de l'enfance, les exploits guerriers, les arts, les cités, etc. En résumé, elle rend agréable tout ce qu'elle touche, rend l'individu bon, créatif, intempestif et joyeux, et alimente tout ce qui permet le maintien de la société.

Ainsi, ce n'est pas le prudent calcul rationnel qui génère et régule les relations humaines et la reproduction sociale en général, mais bien l'Étourderie, l'*Eros*, la libido. Qui se marierait et voudrait avoir des enfants, si nous étions des êtres sages soucieux d'indépendance

et visant l'ataraxie? La *stultitia* est une force motivationnelle aveugle, fournissant l'instinct nécessaire à l'amour et compensant pour le désillusionnement destructeur de la réflexion intellectuelle. Pour reprendre les réflexions bergsoniennes à propos de la religion, la *stultitia* pourrait être décrite comme la fonction fabulatrice de l'esprit. La folie naturelle est « donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence [...] contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la Mort [ou] d'une marge décourageante d'imprévu entre l'initiative prise et l'effet souhaité³ ». C'est une confiance spontanée envers l'efficacité de la Nature, prévoyant mystérieusement un remède contre la démesure de ce qui prétend s'élever contre elle et la maîtriser. Le *sensus communis*, dans toute sa naïveté et sa pureté, est l'alpha et l'oméga opérationnel de la vie humaine.

C'est pourquoi l'intellect, trahissant l'immédiateté et l'évidence de l'expérience, apparaît nécessairement comme contre-nature. La Sagesse n'est pas autre chose que médiation, perversion et artifice. Aspirant tout bonnement au bonheur, l'intelligence est en fait son propre obstacle. La raison des stoïciens, qui se voulait en accord avec la nature, se trouve dès lors inversée, du moment où la nature n'est plus associée à la nécessité, mais à la contingence, non pas à l'ordre du cosmos, mais au désordre créateur du chaos. Cela explique bien l'aphorisme de Sophocle selon lequel « moins on a de sagesse, plus on est heureux⁴ ». À titre d'exemple, les sages sont maladroits en politique, tout comme dans la plupart des sphères de la vie quotidienne, où le sens commun et la raison pratique affirment leur supériorité. Érasme ne se gêne pas pour parodier la balourdise des sages : « On supposerait que ces gens-là parussent dans les charges publiques comme des ânes avec une lyre, s'ils ne se montraient maladroits dans tous les actes de la vie. Invitez un sage à dîner, il est votre trouble-fête par son morne silence ou des dissertations assommantes. Conviez-le à danser, vous diriez que c'est un chameau qui se trémousse⁵. » La connaissance du sage s'éloigne du bon sens, dont le fou fait immédiatement l'expérience. De plus, la vertu, comme la prudence, ralentit les constructions et les conquêtes grandioses, étouffe les passions joyeuses, aspire la méfiance et inhibe tout ce

qu'il y a de vital, de gai et de grand en l'homme. Cette critique de la fausse noblesse de la raison, comme domination et perversion de la nature, fait donc droit aux forces d'une sensibilité trop souvent réprimée par l'intellect.

Ainsi, le Fou, autrefois méprisé par sa déraison, devient d'autant plus sage que le Sage lui-même, ce dernier étant accablé d'inertie, d'ascétisme et d'une raison mortifère. L'éloge paradoxal d'Érasme constitue donc une certaine conscience critique de l'homme, où la raison produit son double comme son antithèse à laquelle elle ne peut échapper. Ce rapport complexe entre raison et déraison n'est donc pas une simple opposition statique, car chacun des termes semble prendre la place de l'autre, et s'écarter mieux de ce qui l'oppose en feignant d'être comme lui. «La folie ne guette plus l'homme aux quatre coins du monde; elle s'insinue en lui, ou plutôt elle est un rapport subtil que l'homme entretient avec lui-même⁶.» S'inscrit donc, dans l'*Éloge de la folie*, une dialectique binaire et réversible, où la *stultitia* se manifeste comme folie apparente et sagesse voilée, et la raison comme sagesse apparente et folie réelle, en son sens péjoratif. Walter Kaiser définit à juste titre cette opération comme une transvaluation de valeurs⁷. L'ironie érasmiennne, visant à rendre moralement bon ce qui est souvent perçu comme mauvais, est ainsi merveilleusement exemplifiée par l'amour-propre.

En effet, comment un homme qui ne s'aime pas lui-même peut-il aimer autrui? C'est pourquoi l'égoïsme représente la condition de possibilité de l'altruisme. «En fin de compte, si le bonheur consiste essentiellement à vouloir être ce que l'on est, ma bonne Philautie le facilite pleinement. Elle fait que personne n'est mécontent de son visage, ni de son esprit, de sa naissance, de son rang, de son éducation, de son pays⁸.» À l'instar de Nietzsche, la *stultitia* devine que l'amour de l'autre séparé de l'amour de soi ne peut conduire qu'à une fausse bonté teintée de ressentiment. Somme toute, c'est un amour tourné vers l'extérieur et les autres plutôt que l'intérieur et le repli sur soi. «Similarly, the advantages derived from self-love [...] are not so much those advantages to ourselves (though they are not denied) as the advantages to others⁹.» Autrement dit, il s'agit d'un phénomène inclusif plutôt qu'exclusif.

Cependant, si l'on met en parallèle cet éloge de l'égoïsme avec les valeurs chrétiennes, plutôt enclines à l'humilité et à la primauté de l'Autre, un contraste, voire un paradoxe apparaît. On ne peut dégager l'ambiguïté d'une valorisation simultanée de l'ensemble des vices issus de la *stultitia* d'une part, et d'autre part d'une célébration de la partie spirituelle de l'homme par la défense du christianisme. L'amour-propre, tout comme l'ensemble des autres bienfaits de la folie, ne peut éviter d'être assimilé à des péchés pourfendus par la religion catholique, dont Érasme était l'un des plus grands représentants humanistes durant la Renaissance. Or, sa formidable érudition philologique et théologique semble l'avoir mené vers la réhabilitation du sens premier des Évangiles, en deçà du caractère trop intellectualiste et rigide des interprétations ecclésiastiques de son époque. La réappropriation critique du message chrétien, avançant tranquillement en équilibre instable sur un fil tendu entre la folie et la vérité, est donc le défi que l'éloge paradoxal tentera de relever.

À vrai dire, l'éloge des vices ne semble pas poser de problème s'il s'agit simplement d'une description amoralisée ou d'une conception naturaliste de l'homme. En effet, si la folie n'est autre chose que la Nature, alors elle n'a pas à étendre un discours normatif parce qu'elle ne fait pas autre chose qu'exprimer ce qui est. Cependant, la folie se prétend plus sage que ce qui la nie (la raison), et présuppose donc une certaine forme de hiérarchie de valeurs. En effet, si les fous sont plus heureux que les sages, et qu'il vaut mieux être un fou qu'un être ennuyeux et rationnel, alors il est préférable de se conformer à la nature. La folie n'est donc pas simplement un fait, mais un bien, quelque chose qui ne doit pas être brimé, à quoi il faut se conformer, et qui par conséquent *doit être*.

Or, ce propos normatif de la *stultitia* semble justement nier tout ce qui transcende la nature corporelle de l'homme, c'est-à-dire son aspect proprement spirituel si cher à l'esprit chrétien. Il semble alors que le rapport binaire entre folie naturelle et raison «ne peut déboucher que dans une dialectique à trois termes : nature, raison et religion¹⁰». En réalité, la signification de la folie n'est pas tout à fait univoque et relève un second aspect furtif, permettant une relation entre l'homme et le divin. Peut-être l'étude de cette seconde folie

permettra-t-elle d'échapper à l'aporie de l'opposition entre nature et raison, et de saisir en quoi la folie est réellement capable d'offrir une morale supérieure et chrétienne, et non seulement une morale uniquement païenne et vulgaire.

De la folie naturelle à la folie divine

En considérant la théologie de Saint-Paul, dont certains propos sont mentionnés à la fin de l'*Éloge de la folie*, Érasme emploie le versant grec et évangélique de la folie, à savoir la *moria*. La *stultitia*, qui était d'abord employée comme arme critique contre les méfaits de la raison dans la première partie du texte, laisse subtilement place à un autre type de folie, plus éloignée de la nature. À ce titre, l'homme possède deux parties, à la fois opposées et inséparables, l'une étant terrestre et primitive, l'autre étant céleste. Cette distinction est mentionnée explicitement dans l'*Enchiridion militis Christiani* d'Érasme : « Plato puts two souls in one man; Paul, two men in the same man, so conjoined that neither may be divided from the other either in heaven or hell, but also so disparate that the death of one is the life of the other¹¹. » Ces deux pôles, païens et chrétiens, structurent en quelque sorte la folie, de manière à ce que la *moria* ne coïncide pas tout à fait avec la *stultitia* élaborée précédemment. Ainsi s'amorce une dialectique à trois termes entre la nature, la sagesse et le divin, et où le terme milieu se trouve critiqué de part et d'autre, mais de manière différente.

Pour Saint-Paul, la folie est la condition de possibilité du salut. L'homme naturel et pécheur (Adam), est antérieur à l'homme divin (Jésus). La *stultitia*, correspondant à la plupart des vices, constitue alors le pré-requis de la *moria*. « According to Paul, before one may become a spiritual man he must become a fool. [...] God made the very folly of mankind the natural precondition of his salvation¹². » Folie naturelle et folie divine sont donc deux termes, s'enchaînant logiquement dans une séquence, et coexistant sans jamais être sur le même plan. Mais pourquoi l'homme a-t-il voulu que l'homme soit d'abord fou pour recevoir la grâce ? Et surtout pourquoi la connaissance des sages ne garantit-elle pas vérité, mais éloigne plutôt de Dieu ?

En fait, la réponse se trouve dans la folie de Dieu elle-même. Lorsqu'Érasme cite Saint-Paul en disant : « la folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes¹³ », il entend montrer que la sagesse des hommes est vaine pour tout salut. La modestie du fou s'oppose à la prétention des sages, qui croient être au dessus des autres et détenir la Vérité. Le fou, en toute innocence, croyant que tous sont fous comme lui, se met donc à pied d'égalité devant tous les hommes, et surtout devant Dieu. À l'instar de Luther, pour qui tous sont égaux devant Dieu par la foi, Érasme critique les théologiens et les sages au nom d'une authenticité et d'une reconnaissance de la condition terrestre. L'insensé ne cherche pas à nier le monde illusoire des sens et des plaisirs de ce bas monde, parce il n'a justement pas accès à un au-delà plus vrai. La folie naturelle, en parfait accord avec l'immanence du monde, se prête dès lors à recevoir la folie divine, qui n'est nulle autre que l'acceptation de la folie de Dieu. « Voilà pourquoi Dieu, lorsqu'il créa le monde, défendit de goûter à l'arbre de la Science, comme si la Science était le poison du bonheur¹⁴. » La connaissance n'est qu'une médiation, issue de l'orgueil de l'homme, pour se détacher de la Nature et mieux la maîtriser, et ainsi à s'éloigner de son Créateur.

D'autre part, la figure paradoxale de Socrate peut représenter une forme mitoyenne entre la *stultitia* et la *moria* chrétienne, c'est-à-dire comme une folie simultanément païenne et divine. Dans le Banquet de Platon, Alcibiade compare Socrate à un Silène, à cause du contraste évident entre sa laideur extérieure et sa beauté intérieure. « Socrates is not only able to be transfigured [...] but also to transfigure others by his strange, secret, inner beauty¹⁵. » Mais cette double nature renvoie surtout à l'ordre du *logos*, qui se tient à la limite de la sagesse et de l'ignorance. Ce n'est pas pour rien que l'oracle de Delphes le considère comme le plus sage des hommes, parce qu'il se sait ignorant. « Alone among the pagans, Socrates rejected the folly of wisdom and sought instead the wisdom of foolishness¹⁶. » Socrate n'est donc pas tant au stade d'une *stultitia* naïve qui s'ignore, mais bien au niveau d'une folie supérieure, rendue possible par la conscience d'elle-même. En ce sens, la folie divine apparaît subtilement comme une forme de sagesse pouvant émaner

d'une folie qui se reconnaît comme telle, et qui affirme son infériorité devant la Vérité, qui n'est nulle autre que la folie de Dieu. Lorsque la folie de l'homme accepte la transcendance divine, elle nie alors toute sagesse terrestre et devient aussitôt *moria*. Autrement dit, la folie divine semble être la Nature devenue consciente d'elle-même.

Pourtant, il n'en demeure pas moins que le Christ demeure le plus fou des fous. Pour sauver les hommes, Dieu s'est fait homme, et comme tous les hommes sont fous, alors le Christ est devenu fou¹⁷. «Le Christ lui-même, pour secourir cette folie, et bien qu'il fût la sagesse du Père, a consenti à en accepter sa part, le jour où il a revêtu la nature humaine [...] ou quand il s'est fait pécher pour remédier aux péchés¹⁸.» À l'aide des thèses du Père de l'Église Origène, Érasme explique comment la folie spirituelle peut survenir réellement sur Terre. Selon Origène, «Dieu, en s'abaissant jusqu'au monde, se vidait [...] et cependant c'est la folie enseignée par le Christ, ce Dieu qui s'est vidé [...] qui est pour les hommes la sagesse elle-même¹⁹.» La *moria* est considérée comme un accès privilégié à la vérité de la kénose, qui est le plus grand paradoxe du christianisme. «Lui qui était vraiment divin, il ne s'est pas prévalu d'un rang d'égalité avec Dieu, mais il s'est vidé de lui-même en se faisant vraiment esclave, en devenant semblable aux humains ; reconnu à son aspect comme humain, il s'est abaissé lui-même en devenant obéissant jusqu'à la mort – la mort sur la croix²⁰.»

La résurrection apparaît folle pour quiconque ne connaît pas la Bonne Nouvelle, et entend parler de cette histoire via la bouche de quelqu'un d'autre pour la première fois. En d'autres termes, seulement ceux qui se fient aux premières apparences, de par une certaine prédisposition (folie naturelle), sont dignes d'une véritable spiritualité.

De plus, la *moria* n'est pas seulement portée par le Christ, mais par l'ensemble de ceux qui participent à cette folie divine. Saint-Paul se proclame lui-même fou, et rappelle à tous le message du Christ menant la guerre contre les orgueilleux et sceptiques de ce monde. «Sages, malheur à vous²¹ !» Les pauvres, démunis, et fous de ce monde sont maintenant ceux qui prennent part à la vérité, et doivent dès lors commander à ceux qui commandent. En effet, la

moria paulienne n'est pas une simple invitation à la spiritualité, mais un véritable impératif moral : « Que celui d'entre vous qui paraît sage devienne fou pour être sage²² ! » Les chrétiens n'hésitent surtout pas à suivre ce discours normatif, souvent sans le savoir. « Ils prodiguent leur bien, négligent les injures, supportent la tromperie, ne font aucune distinction d'amis et d'ennemis, ont en horreur le plaisir, se rassasient de jeûnes, de veilles, de larmes, de labeurs et d'humiliations ; ils ont le dégoût de la vie, et l'impatience de la mort ; en un mot, on les dirait privés de tout sentiment humain, comme si leur esprit vivait ailleurs que dans leur corps²³. » Ainsi semble revenir un contraste fort entre la nature et le divin, où la *moria* n'est plus le simple penchant chrétien de la *stultitia*, mais son opposition.

En effet, si la *stultitia* s'identifie à la vie en accordant beaucoup d'importance aux plaisirs du corps, la *moria* privilégie la séparation du corps et de l'âme, et la prédominance de la dernière instance sur la première. « Les gens pieux [...] négligent tout ce qui touche au corps et sont ravis tout entiers par la contemplation des choses invisibles²⁴. » Tout comme le platonisme, le christianisme reconnaît une transcendance de la Vérité et du Réel. De plus, celle-ci peut être partiellement expérimentée par le fou, celui-ci n'ayant pas exactement le sens de la réalité sensible, et oubliant parfois qu'il a un corps. Mais cette négation des choses visibles n'est pas pour autant identique à une métaphysique des principes rationnels du monde, comme il pourrait sembler à première vue. La séparation du monde sensible et intelligible permet plutôt une forme d'extase, qui n'est pas autre chose que la folie divine. « Mania est employé par Platon pour désigner les formes de folie bénéfique et divinement communiquée pendant laquelle l'âme se dégage du corps, ou du moins s'efforce de le faire²⁵. » L'ivresse simple et naturelle de la *stultitia* (comme l'ivrognerie) est remplacée par une extase supérieure imprégnée de la folie de Dieu. Alors que la folie naturelle correspond à l'immanence du sensible, la folie divine participe pour sa part à la transcendance d'une vérité supérieure, toutes deux étant l'expression d'une même Folie, qui ne se présente jamais des deux côtés à la fois. Toutefois, la transition entre le plaisir vulgaire et l'extase de l'esprit ne va pas de soi, et l'hiatus entre la *stultitia* et la *moria* reste pour le moins notable. C'est pourquoi une légère

digression sur Épicure pourrait permettre de tracer une perspective complémentaire à ce qui a été dit précédemment. La résolution du problème réside en partie dans la critique du stoïcisme à partir d'une forme hétérodoxe d'épicurisme défendu par Érasme.

À l'instar de la célèbre expression de Whitehead selon laquelle la pensée occidentale n'est qu'une série de notes de bas de page de Platon, on pourrait ajouter comme corollaire que l'éthique occidentale n'est qu'une série de bas de page de Zénon²⁶. Cependant, la *physis* (Nature) d'Épicure peut être opposée au *nomos* (lois) des stoïciens, tous deux prétendant au titre de principe du bonheur. Si le plaisir est ce qui anime le désir et procure le bonheur, et que la raison doit se mettre au service du plaisir, alors la raison ne doit pas être centrée sur l'ordre des connaissances, mais sur les nécessités du monde sensible. C'est pourquoi la *stultitia* est en grande partie compatible avec l'épicurisme et permet d'écarter le stoïcisme sous cet angle. Or, malgré le fait que l'homme est heureux lorsqu'il jouit plus qu'il ne souffre, il existe cependant une hiérarchie des biens. Les mauvais plaisirs, la plupart du temps issus du corps et des opinions vaines, doivent être éliminés parce qu'ils occasionnent à long terme plus de souffrance, tandis que les bons plaisirs, issus de l'esprit, doivent être cultivés avec soin. Dieu peut dès lors être introduit dans ce système moral, et procurer du bonheur à celui qui s'y consacre. « Since God is the *summum bonum*, he is the greatest pleasure ; since nothing is more wretched than a guilty conscience, nothing is happier than a clear conscience²⁷. » Le chrétien, qui se réjouit en Dieu et évite les faux plaisirs (péchés), peut ainsi être considéré comme un merveilleux épicurien. Par ailleurs, l'épicurisme ne plaide pas pour un hédonisme exacerbé, mais pour l'ataraxie, et c'est pourquoi il est grandement compatible avec la foi et la folie du chrétien. La *voluptas*, pouvant être simultanément défendue par la folie naturelle et la folie divine, permet donc de contredire la *virtù* stoïcienne.

De plus, il est intéressant de remarquer que l'*Éloge de la folie* a été grandement inspiré par *L'Utopie* de Thomas More, dans laquelle se retrouve la défense d'un épicurisme soudé à la foi chrétienne. Les Utopiens utilisent la raison pour distinguer les bons plaisirs des mauvais, et se contentent d'être heureux sans nuire à autrui. Ils

rejetent l'ascétisme borné des stoïciens, méprisant les plaisirs sains offerts par la nature. Ceci illustre la grande similarité des deux auteurs quant à la critique d'une sagesse détournée de la nature humaine et de la foi chrétienne. Ce long extrait, écrit par More, aurait pu tout aussi bien être composé par la prose satirique d'Érasme :

Mépriser la beauté du corps, [...] épuiser son corps à force de jeûnes, [...] rejeter avec mépris les autres douceurs de la nature, [...] pour une vaine ombre de vertu se détruire sans profit pour personne, avec l'idée de pouvoir supporter plus aisément un revers de fortune qui peut-être n'arrivera jamais : voilà ce qu'ils [*les Utopiens*] estiment être le comble de la folie, l'acte d'une âme méchante avec elle-même et suprêmement ingrate envers la nature, puisqu'elle la congédie avec tous ses bienfaits, comme si elle rougissait d'avoir cette dette envers elle²⁸.

Pour terminer, la *stultitia* et la *moria* doivent être distinguées soigneusement afin de préserver l'unité entre la nature et la parole de Dieu. Ainsi, même si l'*Éloge de la folie* est parsemé de nombreuses contradictions propres à sa structure ironique et paradoxale, il est intéressant de ne pas laisser ces problèmes tels quels, comme s'ils étaient évidemment insolubles. Le discours de la Folie, malgré son style éclectique et apparemment inconsistant à certains moments, relève d'une cohérence plus profonde qu'il suffit de mettre à jour. C'est pourquoi la critique de la sagesse se fait d'un double point de vue, celui de la nature et celui du divin, en redonnant crédit aux insensés de ce monde. La *stultitia* et la *moria*, opposés idéaux entrelacés dans un processus de co-production perpétuelle, sont donc les deux visages d'une même folie défiant l'orgueil de la rationalité humaine. Si la folie païenne est une fabulation de la nature rendant possible l'amour de soi et d'autrui, la folie du Christ est ce qui permet d'atteindre la suprême folie, qui est à la fois extase et vérité. Cet article a donc tenté d'exposer comment l'*Éloge de la folie* écartèle la rationalité entre l'expérience spontanée de la nature et l'appel paradoxal du crucifié, et pourquoi cette *origine* et cette *fin* de l'agir humain ne sont au fond qu'une seule et même chose.

Après tout, si la folie critique la raison et sa prétention à la vérité, c'est pour mieux dégager une vérité plus fondamentale, à savoir celle de la vie elle-même, qui ne se laisse apercevoir qu'en la vivant, et non en y réfléchissant. « La folie n'a pas tellement affaire à la vérité et au monde, qu'à l'homme et à la vérité de lui-même qu'il sait percevoir²⁹. »

-
1. Érasme, *Éloge de la folie*, traduction par Pierre de Nolhac, Paris, GF Flammarion, 1964, §IV.
 2. *Ibid.*, §IX.
 3. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, pp.127, 137, 146.
 4. Citation de Sophocle par Érasme, *Éloge de la folie*, §XII.
 5. *Éloge de la folie*, §XXV.
 6. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, pp.41-42.
 7. Walter Kaiser, *Praisers of Folly: Erasmus, Rabelais, Shakespeare*, Cambridge, Harvard University Press, 1963, pp.51-83.
 8. *Éloge de la folie*, §XII.
 9. *Ibid.*, p.69.
 10. Jean-Claude Margolin, *L'idée de nature dans la pensée d'Érasme*, Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1967, p.9.
 11. Lynda Gregorian Christian, «The Metamorphosis of Erasmus' Folly» dans *Journal of History of Ideas*, Vol.32, No.2, April-June 1972, p.289.
 12. *Ibid.*, p.290.
 13. Saint-Paul, *Épître aux Corinthiens*, I, I, 25.
 14. *Éloge de la folie*, §LXV.
 15. *The Figure of Socrates in Erasmus' Work*, p.7.
 16. *The Metamorphosis of Erasmus' Folly*, p.292.
 17. *Ibid.*, p.293.
 18. *Éloge de la folie*, §LXV
 19. M.A. Screech, *Érasme, l'Extase et l'Éloge de la folie*, traduction J. Chambert, Paris, Desclée, 1991, p.51.
 20. Saint Paul, *Épître aux Philippiens*, II, 6.
 21. Évangile selon Saint Luc, XI, 42,43.
 22. Saint-Paul, *Épître aux Corinthiens*, III, 18.
 23. *Éloge de la folie*, §LXVI.
 24. *Ibid.*, §LXVI.

Commentaires

25. Érasme, *l'Extase et l'Éloge de la folie*, p.87.
26. *Praisers of Folly*, p.53.
27. *Ibid.*, p.79.
28. Thomas More, *L'Utopie*, traduction de Marie Delcourt, Paris, GF Flammarion, 1997, pp.184-185.
29. *Histoire de la folie à l'âge classique*, p.42.