



ISSN: 1699-4949

nº1, abril de 2005

Artículos

**Au commencement était le désir:
Fénelon ou le parcours du corps perdu**

Yolanda Viñas del Palacio
Universidad de Salamanca

Resumen

Partiendo del psicoanálisis y de la filosofía, este trabajo retoma la oposición entre piedad mercenaria y amor puro para abrir otros cauces a la lectura de Fénelon. En pleno auge de la ciencia, cuyo fin, así como el del “yo”, se encarga de anunciar, su obra surge como espacio de vacío y muerte, de desprendimiento y pérdida.

Abstract

Working from psychoanalysis and philosophy, this article takes up the opposition between mercenary and pure love in order to open up new paths to the reading of Fénelon. At a time when science was at its peak, his works announced its end, as well as that of the ego, and emerged as a space of emptiness and death, of detachment and loss.

Dans son effort pour soustraire l'expérience mystique au domaine du secret qui aurait dû être à jamais le sien, Fénelon a souvent recours au démystificateur *ne...que* (Barthes, 1992: 76). La même formule cerne la prière. «La prière n'est autre chose qu'un désir», lit-on dans *De la prière* (Fénelon, 1983: 875). Méthodes, règles et classifications avaient élevé l'oraison à la catégorie d'une science ou d'un art auxquels «bref» ajoutait une nuance pratique. Ramenée par la violence de la définition au devoir de signifier sans voiles ni ombres la nature de la relation à l'Autre, la prière ne saurait plus briser les mots pour les obliger à confesser le deuil qui les sépare de ce qu'ils montrent (Certeau, 1982: 150 y ss). Le désir ne trouve pas le langage; il le rend propre et simple, car l'Être se donne sans médiation.

Le désir oriente une errance qui fait éclater les catégories admises lorsqu'il s'agit de juger Fénelon. Humaniste ou philosophe, précurseur des Lumières ou garant de l'ordre établi, théiste ou mystique, peu importe. Qu'on lui refuse la condition d'homme de désir, et son œuvre manquera du souffle de l'unité. De cet élan qui fut le sien et sans lequel elle n'aurait pas vu le jour, on ne retrouve nul écho aujourd'hui, car les études qui lui sont consacrées, l'inscrivant dans plusieurs histoires (jansénisme et quiétisme, cartésianisme et malebranchisme, querelle des Anciens et des Modernes) et dans plusieurs registres (spirituel, apologétique, politique, philosophique), ne lui épargnent ni la multiplicité ni la dispersion. On rétorquera que «désir» étant pratiquement absent du lexique de l'Évêque, il ne saurait esquiver ces deux ennemies du projet créateur énoncé dès l'époque des *Dialogues sur l'éloquence*. Il ne faudrait toutefois pas oublier que «désintéressement», «indifférence», «mort de soi» et «amour pur» sont des traces du désir subsistant à l'intérieur de l'œuvre qu'il engendre et à travers celle-ci. L'ascèse qui la travaille et la justifie, signant la venue de l'Autre et des autres, lui confère la dignité de témoignage et la valeur du service. Dans la perspective chrétienne qui leur appartient en propre, l'un consiste à rendre présente, à la manière de l'image, la Vérité cachée, alors que l'autre se veut imitation de celui dont la vie et la mort annonçèrent la proximité du Père. Comme le Fils, Fénelon s'insurgera contre l'injustice (œuvres politiques), méprisera la vaine sagesse du monde (œuvres philosophiques) et fera retentir dans sa prière la déchirure du désir.

Fénelon nous apprend que l'être parfait ne peut agir que parfaitement et pour une fin parfaite, car son action et son intention ne sont point distinguées de lui. Ce Dieu qui ne saurait se proposer des fins étrangères à son essence, et dont la volonté ne peut être limitée du dehors, fait et veut tout pour lui, selon la *Lettre III bis*:

Il faut bien se garder de croire qu'il borne son dessein dans son ouvrage à notre bonheur, comme à sa fin dernière. Non, non, ce serait l'accuser d'un amour pour nous qui serait très imparfait. (Fénelon, 1997: 767)

Si la quête des motifs divins s'avère vaine chez le Descartes soucieux de faire triompher la physique des causes efficientes (Gilson, 1982: 208 y ss), par son rejet du finalisme préconisé par le scolastique, Fénelon découvre la délicate et implacable jalousie divine. Le Dieu jaloux veut être trouvé ailleurs que dans l'expérience métaphysique. Ce chemin abrégé à la parfaite connaissance de la religion, l'évêque de Cambrai le sait semé d'embûches. Une telle voie paraît certes fort utile à refaire l'Infini (Gouhier, 1997: 131-137) et à briser le Cogito ébréché de Descartes, mais l'Un qui s'y donne immédiatement à la pensée pour l'inonder de sa présence, possède un visage menaçant. Son irruption étonne ou fascine, et l'abîme qu'il creuse entre son Tout et mon rien risque de m'engloutir. L'Être, Vérité irréductible au moi-connaissant qui se manifeste comme l'Autre en moi qui me soutient dans l'existence et par qui je suis, n'est donc pas désirable.

Quelles répugnances Fénelon n'a-t-il dû surmonter pour écrire la *Démonstration sur l'existence de Dieu!* Dans cette tentative pour retenir la métaphysique dans le camp théologique qu'elle commençait à désertir, son génie, qui n'a cessé de prêcher la proximité divine, ne pouvait que se sentir mal à l'aise. Aussi, c'est dans ces belles pages qu'il a dressé le constat de défaillance du savoir du siècle, auquel il reproche d'avoir éteint la sagesse. La rencontre avec Dieu ne peut donc avoir lieu qu'en cette zone où la religion s'explicité comme *religere*. Là, les différences, sans s'estomper, permettent l'avènement du Créateur et de la créature faite à son image. Pour qu'il y ait rapport, il faut donc que Dieu se manifeste sous des traits personnels et que le moi puisse se dire semblable à.

Ce rapport concerne la pensée et la volonté. La raison est certes bornée, mais sa limitation constitue une simple négation, non une privation. Il est en effet impossible de prouver que Dieu devait nous donner une faculté de connaître plus grande que celle dont nous sommes doués. Cet habile ouvrier n'est pas tenu de conférer à ses œuvres la perfection. Que l'objet des désirs soit mauvais ou même qu'ils soient sans objet, il n'en est pas moins vrai que leur existence même prouve assez la supériorité de la volonté, qui est de beaucoup la plus noble des facultés. Dieu peut la prévenir, l'exciter, la fortifier ou la persuader, mais la puissance de modification rend l'homme libre de son opération intime, égal donc à Dieu.

Comme le désir ouvre sur un manque, Dieu ne saurait convoiter la raison. Puisqu'il y trône en souverain, cette faculté hésite à se dire notre. Le vouloir, par contre, est emprunté et dépendant. L'orthodoxie et le mystère de la liberté, dont on ne pourrait sérieusement douter, exigent cet entre-deux de la volition, laquelle est tout ensemble passive et active.

Si le plaisir constituait le seul ressort de la volonté, comme le voudraient les libertins, le mérite et le blâme, l'Enfer et Dieu disparaîtraient. La liberté doit donc s'exercer dans le contrepoids des biens opposés. L'ordre suprême, manifesté aussi bien dans la création du monde que dans sa conservation, est à ce prix. La possibilité d'une relation avec le divin, aussi, comme le dit si bien la *Lettre II*. On y lit la révolte

du croyant contre le Dieu éloigné, hautain et indifférent qui ne daigne pas veiller sur le bien et sur le mal. On y découvre que l'image ternit lorsque, sous prétexte de sauvegarder la Toute-puissance, la demeure divine se situe dans l'espace infini, loin donc du cœur humain. Et on y admire l'effort de Fénelon pour combler la distance entre le Créateur et la créature. Depuis la Réforme l'abîme se creusait, qui signe la désacralisation d'un univers où la grâce, devenue simple instrument de guérison balisant l'éternité, ne rend plus à l'homme sa condition d'image. Image: prolongation analogique de la perfection du Fils qui entraîne l'ouverture à la vérité, la liberté pour le bien et la disponibilité pour construire l'histoire.

Les biens finis n'ayant qu'une apparence de bonté, seul Dieu est en mesure d'exciter la volonté. Or, outre le péché et/ou l'erreur qui faisaient trembler Descartes, il existe des résistances et des incertitudes que le jugement se déclare impuissant à vaincre. Connaître et aimer ne se conjuguent plus ensemble. Aussi l'élan vers le Très-Haut ne commence que là où l'on a fait l'expérience de la vanité du monde et de notre faiblesse. Dès lors le «desengaño», *leitmotiv* du baroque, pénètre dans la sphère de la grâce. La *Lettre VI*, sur les moyens donnés aux hommes pour arriver à la vraie religion, souligne la parenté entre manque et quête du divin. Là un sentiment d'impuissance, un désir d'être, un penchant à trouver au-dessus ce qu'on cherche en vain au-dedans, une tristesse sur le vide du cœur et une disposition sincère à croire qu'on se trompe, rythment le passage du péché à la justification. Fénelon ne l'attribue pas à la nature ou aux seules lumières de la raison. Comme nul homme ne possède la constance, la règle, la modération ou la défiance pour se corriger, il faut bien croire avec saint Augustin qu'un premier attrait de la grâce provoque la perte d'illusions qui comblaient l'horizon existentiel.

C'est alors, et seulement alors, que l'âme saisie au vif par le vide, s'apprête au renoncement. Renoncement: déchirure frayant la voie dite spirituelle qui sonne le glas du plaisir parce que pointant vers la mortification du cœur? Fénelon, impitoyable avec la part d'amour-propre masquée de piété, ne veut nullement accepter que le renoncement soit vécu sous le régime de l'échange. Un tel sacrifice, nécessairement gratuit ou désintéressé, répugne aussi à la logique finaliste de l'âme qui, à l'abri de la Loi, prétend s'attirer la bienveillance divine et par conséquent le salut. Le vice n'épouvante pas Fénelon. Il craint au-dessus de tout les âmes qui, croyant la vertu un escompte, s'adonnent à une telle pratique pour échapper à la charité. En cette eau calme que la grâce ne réussit pas à transpercer, elles se mirent complaisantes; en cette eau que l'Autre ne trouble pas, elles s'aiment et périssent. Blessure divine qui prive l'homme de ce qu'il n'a jamais eu pour le faire accéder au désir, l'amour n'est que la puissance de rester fidèle et à ses limites et à sa différence, et ainsi le dit *De la nécessité de connaître et d'aimer Dieu*:

Dieu se met, pour ainsi dire, entre moi et moi, il me sépare d'avec moi-même, il veut être plus près de moi par le pur amour que je ne le suis de moi-même. (Fénelon, 1983: 701- 702)

D'après la psychanalyse, la séparation relève du Père, ce détenteur de la loi qui défend à l'enfant, pour le contraindre à devenir ce qu'il est, d'être ce qu'il n'est pas. «Castration» désigne cette opération symbolique liée à un désir et concernant un organe. La foi dit «retrancher». Au-delà des termes, science et spiritualité s'accordent: la puissance paternelle ou divine et l'interdit qui les manifeste dépouillent de la toute puissance imaginaire faisant ainsi éclore le manque-à-être libérateur du désir d'être.

Sans en soi ni pour soi, car seul Dieu est, et à lui seul tout est dû, la créature subit une désappropriation vivifiante. La grâce, loin de la diminuer, lui indique et l'espace et le but qui lui ont été assignés depuis toujours et qu'elle méconnaissait à cause de l'aveuglement du péché. Absent de soi, le moi se saisit comme don et s'exprime comme offrande d'une dépossession ou don de ce qu'il n'a pas parce qu'emprunté. Délogé de l'être et de l'avoir qui ne l'ont pas échu en partage, la créature peut témoigner d'une Présence qui échappe à la contrainte de la représentation. Celui qui par elle et en elle se manifeste, est et n'est pas Celui qui est. Dans ce non-lieu de l'hors soi qu'est le moi mort à l'amour-propre, Dieu se présente comme dans un miroir.

Rien de plus simple que cette spiritualité qui agit à la manière divine: par coupure et séparation. La piété se dénude pour rendre transparente la volonté suprême, laquelle exige de consentir, par un acte d'abandon non réfléchi, à la condition d'image. L'image n'aspire pas à la fidélité, car il est dans sa nature de pointer un écart. Lorsque celui-ci s'amenuise, comme dans le système de Malebranche, le péché et la justification perdent leur sens. Fénelon plaide avec l'Église pour un Dieu qui n'a pas choisi le plus parfait. La création dévoile un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi; un art, en somme, qui confesse sa limite parce que le néant est une borne voulue et imposée par le Créateur. De ce sceau, Il a marqué son Fils et les âmes qu'il hérite avec le don du pur amour.

Se penser devient dès lors impossible à l'homme capable pourtant de concevoir l'infini. L'insoutenable tension que rythme *ni...ni*, l'installant nulle part, car la perfection n'est pas sa patrie et le néant ne se veut pas demeure, frappe sa raison d'impuissance. L'anthropologie fénelonienne, conforme en tout aux Écritures et à la tradition patristique, échappe ainsi aux rigueurs jansénistes et réformées et à l'innocence d'une certaine théologie post-tridentine. Le «milieu» pascalien l'indiffère aussi. Une telle vision de l'homme ne se soutient que dans et par une tension qui n'a de cesse le temps de cette vie. Tension sans relâche: tel est le désir que Fénelon récupère pour la foi.

Le désir muselé aussi bien par l'augustinisme de Luther et Jansénius que par la néo-scholastique, parce qu'on ne saurait soutenir la misère de notre condition ou la nature pure sans étouffer cet élan vers l'ailleurs, s'était réfugié dans la théologie affective. Fénelon l'y recherche, mais la tâche pastorale qu'il se devait de remplir l'emportant, il a prêché la simplicité de la vie chrétienne, qu'il réduit au seul amour.

L'amour estompe la subtile psychologie chère à la mystique et ne se laisse pas endiguer parce qu'il condamne à l'errance. Hors des cheminements besogneux des doctrines, des sciences et des méthodes pour faire oraison où l'homme croit étancher à jamais sa soif d'absolu, le Dieu qui veut être adoré en esprit et en vérité se fait sentir à l'âme.

Amour: visibilité du désir creusé par la faille de la finitude là où le besoin s'épuise parce qu'abouti à son faite. Le besoin, ce tout premier attrait de la grâce qui met l'âme en équilibre entre les créatures et le Créateur, apaise la douleur de la borne et rassasie la faim de se trouver chez soi. Aussi l'oraison qu'il engendre est-elle mercenaire. C'est une consolation, une fuite, et le Dieu auquel elle s'adresse, le nécessaire objet qui comble un vide et caresse avec douceur celui qui en fait son refuge. Le besoin a un goût de propriété, d'après Levinas:

Il s'ouvre sur un monde qui est pour moi; il retourne à soi. Même sublime, comme besoin de salut, il est encore nostalgie, mal du retour. Le besoin est le retour même, l'anxiété du Moi pour soi, égoïsme, forme originelle de l'identification, assimilation du monde, en vue de la coïncidence avec soi, en vue du bonheur. (1972: 45)

«Retour» revient sans cesse sous la plume de Fénelon, comme si la répétition, litanie incantatoire, pouvait conjurer la fascination de soi qui empêtre aussi bien les âmes encore attachées à leur propre plaisir que celles dont l'excès de zèle fait sombrer dans de cruelles mortifications. La piété sèche qu'elles pratiquent sous prétexte de vigilance est un calque presque parfait du vrai renoncement. À ceci près: le cœur y manque qui se refuse au désir. Artisanas d'une éternelle macération, ces âmes font semblant de perdre ce qu'elles n'ont jamais eu (la soif de Dieu), de sorte que le retour se double chez elles de retournement. Elles renoncent, alors que *De la nécessité de connaître et d'aimer Dieu* leur avertit qu'on ne sort pas de soi sans l'attouchement divin. Ainsi ces créatures étouffent-elles le désir, lequel ne vient pas avant la mort, parce qu'il en est l'acte. Cette déchirure infligée par l'Autre dont on ne vise plus à se satisfaire; ce stigmatisme qui exige et entraîne la dépossession et de l'objet convoité et de la convoitise, est le lieu du paradoxal accomplissement de la différence, dans laquelle et par laquelle le Tu et le moi communient. S'il en était autrement et que la mort venait en premier, Dieu en créant l'homme, c'est-à-dire en le désirant pour ce qu'il est (être de désir), n'exigerait pas autre chose que la non-réalisation de son œuvre. Il suffirait alors de se détruire avec acharnement pour faire le méritoire aveu de son existence et pour que le divin se manifeste. Une telle spiritualité vit un dilemme insoutenable et tragique: ou le moi se réalise conforme à la volonté suprême, ce qu'il n'a pas le droit de faire sans offenser le divin, ou il se nie, et de cette dissolution, Dieu se trouve glorifié.

Goûter Dieu, c'est ce que ne sauraient faire ni les âmes occupées de leur propre satisfaction, ni les martyres du grattage spirituel. *Sur la simplicité* enseigne que

celles-ci s'encloîtent dans leur vaine sagesse, folle sagesse du siècle qui ne confie rien à Dieu, car elle veut tout faire par elle-même afin de se contempler dans ses œuvres. Les autres, sous l'emprise du besoin, sont gourmandes. Comme elles manquent de hardiesse et de fidélité pour se perdre, elles tombent facilement dans le découragement, dépit et désespoir de l'orgueil lâche. Elles méconnaissent certes ce que *Sur la prière* énonce sans ambiguïté: que l'oraison, quelle que soit d'ailleurs la ferveur qui l'inspire, est toute en privation:

La prière n'est pas une douce sensation, ni le charme d'une imagination enflammée, ni la lumière de l'esprit qui découvre facilement en Dieu les vérités sublimes, ni même une certaine consolation dans la vue de Dieu. (Fénelon, 1983: 609).

L'oraison répugne de même aux sacrifices qui plongent dans la gêne et le scrupule. Elle est simple, parce qu'attentive à la seule volonté divine, et libre. Lorsque l'âme ne se soucie plus de «se composer avec art», et qu'elle se livre à l'Esprit; lorsqu'elle ne veut rien, n'espère rien et ne ménage rien qui puisse troubler ses desseins, la crainte servile disparaît, et avec elle l'impuissance et le désarroi de «l'activité salutaire». Les auteurs spirituels parlent alors d'humiliation. L'oraison de quiétude est humiliante, contrairement aux autres formes de la prière, où aucune des représentations qui peuplent l'imagination et l'entendement ne va au gouffre, procurant ainsi à l'orant une assurance qui n'est jamais que la sienne. On parle à Dieu et à soi-même, on réfléchit, on raisonne, on connaît distinctement qu'on agit, qu'on opère avec la grâce les actes qui exercent l'activité de l'esprit et de la volonté, ce qui réjouit le cœur d'où naissent les satisfactions intérieures, qui toutes saintes qu'elles sont par elles-mêmes, n'ont pas empêché les spirituels de s'écrier qu'elles ne plaisent pas à Dieu. Par contre, dans l'oraison désintéressée, les âmes suivent, sans la prévenir, l'action de la grâce. Aussi sont-elles indifférentes à entreprendre des actes distincts ou indistincts, directs ou réfléchis. *L'Explication sur les maximes des saints* nuance que dans l'extrémité des épreuves, Dieu ne leur laisse que les actes directs dont elles n'aperçoivent ensuite aucune trace.

Cette épreuve qui met l'âme dans l'impossibilité d'agir, Dieu lui ôtant la consolation et la complaisance de la prière pour la purifier de tels attachements et pour l'humilier en lui faisant ressentir son peu de mérite lorsqu'Il ne la soutient pas; cette épreuve qui sert à détruire le fonds de l'amour-propre et où la pénitence se réduit à porter dans une paix très amère la colère divine, les spirituels l'ont comparée aux souffrances des réprouvés. Fénelon, accusé à tort de pratiquer une piété non-christocentrique, la place cependant dans la perspective de la filiation. Au Calvaire, trouble involontaire et invincible où rien ne la rassure ni lui découvre ce que Dieu se plaît à lui cacher, l'âme divisée d'avec elle-même regrette son abandon.

La chair expire clamant l'abandon de Dieu, auquel elle ne s'adresse plus comme à l'Objet capable d'éteindre son feu d'absolu. Elle l'appelle Père, car seule la dé-

chirure du délaissement révèle cette dimension de l'Autre et par conséquent de soi. Ou, pour parler comme la psychanalyse: si le lieu de dépendance n'est pas rompu, l'enfant ne peut prendre la taille de fils et, par là même, constituer son géniteur en père. Si le temps, l'espace et la connaissance ne sont pas marquées de la cicatrice d'une rupture, c'est que l'homme est toujours protégé et nourri par un autre qui est tout pour lui et pour lequel il est tout. Pour dire je et parler en son propre nom; pour posséder sa vie et son histoire, il faut en somme que cet autre devienne l'Autre radicalement différent, inaccessible et hors d'atteinte.

Face à un Dieu dont il attend toujours une réponse ou un secours, l'homme s'expose à la solitude de la demande. Loin d'apaiser sa soif, elle l'attisera davantage (Leclair, 1959: 389). Leurré d'abord par les délices de la grâce qui promet de parer au désenchantement du monde et aux limites du moi, l'orant découvre, quand il est instruit par la souffrance, que ses vœux se heurtent contre le silence divin. Lui manifestant par son mutisme qu'Il ne lui portera pas secours, Dieu lui fait savoir qu'Il est Père. Comme tel, Il ne protège pas de tout risque, mais jette dans le risque inaliénable de la vie. La règle Père = Pouvoir paraît sans valeur: Dieu ne peut et ne veut rien contre la faiblesse humaine, qu'Il exige aux siens d'assumer sans conditions. Dès lors, prier et avoir ne font que s'exclure. L'oraison s'accomplit dans la perte et des illusions qui l'ont allumée et des dons qui l'ont enflammée. Et si elle rencontre le rien, c'est parce qu'elle n'est pas le lieu d'une quelconque déification, mais celui où l'on boit jusqu'à la lie le calice de l'humain.

On ne boit pas ce calice sans se dépendre des illusions qui autrefois conduisirent à l'autel et sans accepter d'être désormais privé de Dieu. Voilà qui éclaire la nature du renoncement, lequel n'a rien à voir avec la fuite de l'existence ou l'abandon du plaisir. Il démasque, bien au contraire, l'évasion dans un monde imaginaire ou trop précocement surnaturalisé où certaines âmes rêvent de faire leur salut. Aussi le vrai renoncement ne guerroye-t-il pas contre la vie; il est la vie même. Sous le nom d'amour pur ou désintéressé, il se reconnaît à ce que la présence de Dieu n'est plus vécue comme une occupation/préoccupation obsédante, et à ce que l'on perd le goût de la prière. Nous percevons cette ligne de force mise en relief par les plus grands maîtres de la spiritualité dans la tradition de l'Église là où Fénelon vient à parler de l'oraison véritable comme de celle justement que l'on peut quitter ou différer, qui, en toute rigueur des termes, n'est pas nécessaire.

La tentation du dépassement de soi dans la prière est d'autant plus subtile que le bouleversement qui l'atteste ne va pas sans la secrète jouissance de s'offrir et d'offrir une image valeureuse parce que souffrante. Or, lorsque l'âme s'oublie et qu'elle ne cherche plus à plaire, elle acquiert la liberté des enfants de Dieu, que Fénelon oppose au libertinage effréné des enfants du siècle. Elle se reconnaît au fait que le lien qui attachait l'orant à son prie-Dieu est rompu. On comprend dès lors que l'oraison ne demande ni science, ni méthode, ni réflexion, ni raisonnement. La disposition du cœur suffit, qui n'exige qu'un peu de temps qu'on peut partager entre Dieu et les

créatures. *De la prière*, où furent écrites des lignes vigoureuses sur le détachement, renvoie à l'œuvre.

Au rêve ou à la contrainte de la prière correspond la besogne; à la prière de désir, l'œuvre. Écho du manque-à-être, désert de dessaisissement et de mort dont Blanchot fait «le lieu vide où s'annonce l'affirmation impersonnelle» (1999: 50), l'œuvre témoigne par sa présence de l'absence de Dieu, qu'elle sert humblement. Service qui découle, comme Fénelon ne cesse de le répéter, de l'amour pur. «Désintéressement» le caractérise, qui évoque, d'après Mino Bergamo (1999: 161-268), le contexte du capitalisme naissant auquel la mystique s'est opposée. Or, ce privatif révèle la nature du désir, lequel réclame l'ombre pour fleurir. Dans la nuit de la connaissance et de la volonté, lorsque la foi retrouve le Dieu absent et que l'espérance se vide de l'espoir; lorsqu'on ne voit plus et qu'on n'ose plus attendre, la rencontre a lieu qui est possession dans la dépossession, union dans la désunion. Le désir ouvre l'espace de l'absurde et de la foi. Non pas l'un ou l'autre, mais l'un et l'autre. La ligne de partage ne passe pas entre les termes; elle les perce au cœur pour que la folie engendre la sagesse.

C'est de l'oxymore qu'il faut partir pour cerner la nature ineffable de l'œuvre, un je ne sais quoi qui, à l'orée de la modernité, refuse toute utilité en souvenir d'Eros, ce fils de Poros et de Penia qui, de Platon à Lacan, de Fénelon à Francis Ponge, corrode la loi de l'échange de la morale et de l'amour. Dépouillée du retournement du retour parce que forgée là où trône en maître incontesté le «frui» que Lacan à la suite de saint Augustin (Le Brun, 2002: 305-331) veut domaine de la jouissance de l'Autre, l'œuvre affiche son extraordinaire vacuité. Aussi présente-t-elle, sans représenter, le sans en soi et le sans pour soi qu'elle est, et, ce faisant, elle reprend, pour le dépasser, le topos de la «vanitas» qui fait fortune à la Contre-Réforme. Il ne s'agit plus d'exhiber la futilité du savoir, de l'avoir et du mérite; il ne s'agit plus de dire/redire un lieu commun, car l'œuvre est justement le non lieu où la représentation s'épuise. Ce qu'elle montre, si jamais elle montre quelque chose, c'est l'espace vide, désert, qui est celui de l'image, et l'image, condition de la créature transpercée par le divin, parle de ce moins que rien qui reste quand il n'y a rien. A la différence de la scène mystique, l'image ne donne ici rien à voir. Espace que Dieu a retamé, l'œuvre est image qui escamote la rhétorique, encore à l'usage, de l'«ostentatio vulnerum» (Rodríguez de la Flor, 1999: 233-250) et par là articule le paradoxe d'une chair qui jouit dans l'absence du plaisir. «Hoc est corpus meum»: telle est la formule mystique qui à travers les protocoles de l'extase, de la possession, de la torture et des stigmates réussit à représenter et à dire ce qui peut être représenté et dit sur le sexe (Trías, 1978: 64-79). Avoir un corps: voilà la passion des fous de Dieu subvertie par Fénelon, le désir qui l'habite entraînant une lutte contre soi-même où il faut perdre le corps. A corps perdu: l'expression doit être prise au pied de la lettre car la victoire sur le moi exige qu'on perde le corps. A la devise mystique, l'Évêque peut alors opposer le «consummatum est» du Verbe en croix. L'œuvre, comme l'Esprit, jaillit du flanc ouvert du

Fils. Elle advient par le sacrifice qui consume/consomme le corps langagier de l'oratoire sacrée, de la science du pur amour et de la métaphysique. De cet effondrement, qui est celui de l'art d'aimer, de l'art de prêcher et de l'art de s'élever au-dessus des forces agissant sur l'univers, nous parle Fénelon à l'orée du XVIII^e siècle, et sa voix annonce la catastrophe du désir, ce par quoi les systèmes s'abîment et les sciences s'épuisent. La difficulté de ranger l'Évêque dans une quelconque catégorie tient au fait qu'il a poussé jusqu'à ses dernières conséquences l'expérience du vide que Cioran définit comme «la liquidation de l'aventure du je» (1981: 260). Ce désastre incomparable, cet engloutissement bienheureux d'être sans aucune trace d'être, Fénelon l'étend aux fondements qui permettent de parler de Dieu et de l'aimer. L'œuvre qui en résulte pointe cette déperdition; elle est déperdition.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BARTHES, ROLAND (1992): *Le degré zéro de l'écriture*. Paris, Seuil (Points).
- BERGAMO, MINO (1992): *La science des saints: Le discours mystique du XVII^e siècle en France*. Grenoble, Jérôme Millon.
- BLANCHOT, MAURICE (1999): *L'espace littéraire*. Paris, Gallimard (Folio).
- CERTEAU, MICHEL DE (1982): *La fable mystique XVI^e-XVII^e siècle*. Paris, Gallimard.
- CIORAN, ÉMILE (1981): «L'indélivré» in *Hermès. Le vide. Expérience spirituelle en Occident et en Orient*. Paris, Deux Mondes, pp. 257-280.
- FÉNELON (1983-1997): *Œuvres*. Edición de Jacques Le Brun. Paris, Gallimard (Pléiade)
- GILSON, ÉTIENNE (1982): *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris, Vrin.
- GOUHIER, HENRI (1997): *Fénelon philosophe*. Paris, Vrin.
- LE BRUN, JACQUES (2002): *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil (Le Librairie du XXI^e siècle).
- LECLAIR, SERGE (1959): «L'obsessionnel et son désir». *Évolution psychiatrique*, nº 3, pp. 388-417.
- LEVINAS, EMMANUEL (1972): *L'Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, FERNANDO (1999): *La péninsule métaphysique. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid, Biblioteca nueva.
- TRÍAS, EUGENIO (1978): «La invención cristiana de la voluptas». *Revista Hiperión*, nº 2, pp. 64-79.