

MIKLÓS VETŐ

Fénelon ou la puissance de l'idée de Dieu

L'historiographie cartésienne a consacré des bibliothèques à l'analyse et à la discussion de la preuve de Dieu par l'idée de l'infini qui constitue un moment essentiel de l'immense effort philosophique de Descartes. Or l'argument revient aussi chez les disciples, notamment chez ce cartésien tardif qu'était Fénelon. Les lecteurs de Fénelon ont toujours insisté sur l'importance de la notion de l'infini dans l'œuvre proprement philosophique de l'Archevêque de Cambrai. Au centre de cette œuvre se trouve le traité *Démonstration de l'existence de Dieu* et déjà P. Vernière avait fait remarquer que dans cet ouvrage « l'idée de l'infini [...] maniée en tout sens par un prodigieux génie dialectique, semble la pièce essentielle »¹. Plus récemment, Laurence Devillairs a publié un livre sur la pensée fénelonienne qui serait centrée autour du thème de l'infini². Devillairs montre avec brio comment Fénelon « augustinise » le philosophème cartésien, en transposant le thème de la présence de l'idée de l'infini en celui d'un Maître Intérieur, du Maître Intérieur qui ouvre l'âme à l'appel de Dieu qui incline la volonté à accueillir et à admettre la foi³. Or ce fléchissement d'un thème cartésien, à l'origine d'ordre proprement métaphysique, en direction de la volonté et de l'action, ne conduit pas pour autant à sortir du domaine proprement théorique. Il s'agit pour ainsi dire de prêter à la connaissance de Dieu une dimension existentielle, mais cela ne revient pas encore à enfreindre les frontières de la métaphysique. Or nous pensons, en fait c'est l'enjeu, le thème majeur de cette étude, que dans la réflexion de Fénelon, ce thème cartésien finit par conduire à un élargissement essentiel dans le domaine religieux et moral et ceci à travers le grand théologoumenon : on doit être prêt à renoncer à son salut par obéissance à Dieu.

Fénelon énonce sa doctrine à partir de la formule de Saint François de Sales. C'est « le bon plaisir de Dieu » qui est le principe directeur de la vie et de l'a-

¹ P. Vernières, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, PUF, Paris, 1954, p. 273.

² L. Devillairs, *Fénelon. Une philosophie de l'infini*, Cerf, Paris, 2007.

³ L. Devillairs, *Op. cit.*, p. 39 et passim.

gir de l'âme entièrement consacrée à Dieu : cette âme ne veut que ce que Dieu veut. Elle « aimerait mieux l'Enfer avec la volonté de Dieu que le Paradis sans la volonté de Dieu ». Par conséquent, « si, par imagination impossible, il savait que sa damnation était plus agréable à Dieu que sa salvation, il quitterait sa salvation et courrait à sa damnation »⁴. La célèbre querelle du Pur Amour se joue autour de cette définition qui est, évidemment d'ordre spirituel, théologique, mais qui a également une portée proprement philosophique et revient finalement à la question essentielle de la possibilité d'un amour désintéressé, donc en dernière instance, d'un vouloir et d'un agir altruistes⁵.

I. LA POSSIBILITÉ DE RENONCER AU SALUT ET D'AIMER DIEU POUR LUI-MÊME

L'imagination impossible devient « supposition » impossible chez Fénelon qui, attaqué par des théologiens de son temps, ne cesse de nuancer et de qualifier la formule empruntée à Saint François de Sales. L'écrivain chrétien ne peut qu'insister : toute discussion sur le désir du salut doit se déployer contre l'arrière-fond d'une thèse essentielle. À savoir, Dieu aime ses créatures et il veut leur salut. Par conséquent, et ceci indépendamment de toute velléité et de toute préoccupation personnelles, nous devons vouloir et viser notre salut. Or la nécessité et l'obligation universelle de vouloir son salut n'impliquent pas qu'on devrait le désirer comme une fin en soi. On doit vouloir son salut, mais non pas comme quelque chose qu'on veut pour soi-même. Le salut est l'objet de notre vouloir, mais non pas son motif (I 1021) : il est ce que la volonté doit viser mais cette intentionnalité nécessaire de notre vouloir ne répond pas encore à la question de son pourquoi. Le salut signifie la félicité, la béatitude, or il faut distinguer la béatitude *objective* de la béatitude *formelle*. La béatitude objective se rapporte à la réalité, la condition effective de la félicité, quand la béatitude formelle désigne la félicité en tant qu'elle est voulue par nous *pour* nous (I 1016). Cette distinction devrait pouvoir résoudre le dilemme théologique : la supposition impossible car inacceptable et illégitime de la renonciation du salut devient possible théologiquement dans la mesure où elle ne concerne pas la béatitude

⁴ Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, IX. iv. dans Saint François de Sales, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1992, p. 770, et Fénelon, *Maximes des Saints*, dans I, 1025. Nous citons les œuvres de Fénelon dans Fénelon, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. 1, 1983, t. 2. 1997 par I et II et le numéro de la page ; et dans Fénelon, *Œuvres Complètes*, 10 vol., J. Leroux et Jouby (éd.), Paris, 1848-1852 en indiquant le numéro du volume (1-10) et celui de la page.

⁵ Pour une meilleure compréhension de certains thèmes de cet article, nous nous permettons de renvoyer à notre *Fénelon, Pascal et les Jansénistes : perspectives d'une métaphysique de la volonté*, Paris, L'Harmattan, 2015 (à paraître).

objective qui est voulue par Dieu, mais la béatitude formelle en tant qu'elle est motif de notre vouloir.

Le dessein, l'objectif direct, immédiat de l'*Explication des Maximes des Saints* (I 1001-1095) est de démontrer comment on peut et on doit aspirer à la béatitude, non pas par intérêt propre mais par obéissance et conformité à la volonté de Dieu. Or la distinction à laquelle elle aboutit, celle qui oppose la béatitude objective à la béatitude formelle, présente en un raccourci prégnant la problématique tout entière de l'amour de Dieu pour Dieu. La religion chrétienne demande au fidèle d'aimer Dieu pour Lui-même, non pas pour les biens qu'Il est susceptible de nous donner, pour les joies qu'Il peut nous procurer. Autant dire qu'elle nous oblige de chercher à obéir à sa volonté, à poursuivre ses préceptes et ses commandements, en se détournant de nous-mêmes, en mettant entre parenthèses nos propres intérêts, voire en s'y opposant. Or si les hommes « comprennent en général et superficiellement qu'il faut aimer Dieu plus que toutes les créatures [...] ils n'entendent point ce que veut dire aimer Dieu plus que soi-même, et ne s'aimer plus soi-même que pour lui » (I 657). C'est de cette opposition radicale entre l'amour désintéressé et l'amour intéressé de la divinité que surgit l'interrogation sur la possibilité même d'une religion authentique. L'*Explication*, présente la thématique de la doctrine du Pur Amour et en fournit les distinctions essentielles. Elle croit de ce fait avoir balayé le terrain de la discussion et clarifié les enjeux. Or avant de se lancer dans l'exposé détaillé des arguments, elle finit par lâcher : « L'unique difficulté qui reste est d'expliquer comment une âme pleinement désintéressée peut vouloir Dieu en tant qu'il est son bien » (I 1021). Et une dizaine d'années plus tard, au beau milieu d'un texte tardif, la *Lettre VII sur la vérité de la religion*, Fénelon croit pouvoir observer : « La religion ne nous présente rien que de conforme à la raison... L'unique point qui puisse révolter notre cœur est l'obligation d'aimer Dieu plus que nous-mêmes, et de nous rapporter entièrement à lui » (II 825). Le commandement d'aimer Dieu pour Dieu et non pas pour soi-même, est adressé à un être fini. Or si le fini n'est pas capable de « comprendre l'infini » (I 715), comment pourrait-il s'abandonner, se renier en sa faveur ? « La nature laissée à elle-même – lit-on dans un texte polémique de la Querelle du Pur Amour – [...] n'aime rien que pour elle-même » (3, 365). Dit d'une manière plus complète et plus articulée : « Si nous consultions la nature, nous aurions autant de répugnance à croire qu'il faut aimer Dieu par référence à nous-mêmes qu'à croire qu'on peut l'aimer dans les actes de charité sans motif de bonheur » (3, 358). Autant dire que la réflexion sur « la supposition impossible » finit par nous conduire à la problématique de la possibilité de l'amour véritable de Dieu. Et c'est ici qu'apparaît le thème d'inspiration cartésienne de l'efficace de l'idée de l'infini, à savoir de l'idée de Dieu.

II. LA PRÉSENCE DE L'IDÉE INFINIE DANS L'ÂME

L'argumentation fénelonienne se développe dans des textes dispersés, aussi bien spirituels-théologiques que proprement philosophiques. Le fini – c'est le point de départ de toute la discussion – doit se conformer à l'infini, l'adopter comme son objectif, le prendre comme référence, le considérer aussi bien comme l'objet que le motif de son action. Sans doute, cet agir ne paraît pas comme une possibilité intrinsèque de notre âme, il ne semble pas disposer de ressources naturelles en nous : on ne saurait assez répéter que le fini en tant que fini ne saurait comprendre l'infini ni ne lui subordonner ses aspirations. Le nerf, le véritable *leitmotiv* de la polémique anti-fénelonienne, notamment celle de Bossuet, revient à claironner que l'être humain ne saurait se donner que des fins qui lui plaisent, qui lui sont utiles, qui le servent. Bref, l'âme ne saurait poursuivre que des fins qui sont impliquées de par sa nature, et l'aliénation de soi, la désappropriation, le désintéressement qu'exige le Pur Amour, l'amour de Dieu pour lui-même ne sont tout simplement pas à sa portée. Or Fénelon entend renverser les données de la question. Il est, il ne saurait ne pas être d'accord, avec ses adversaires : les efforts de l'âme pour atteindre sa fin transcendante doivent être déployés à partir de et par ses propres ressources. Toutefois – et c'est ici que se situe le noyau de sa démonstration – précisément, l'âme *possède* ces ressources. Elles ne lui sont pas immanentes, néanmoins, elles se trouvent bel et bien en elle. L'âme ne pourra s'engager sur le chemin du Pur Amour qu'en vertu de quelque chose qu'elle contient en elle-même. Mais – voilà le paradoxe fécond de la démonstration – ce quelque chose qu'elle contient effectivement ne relève pas d'elle-même. Notre âme possède l'idée infinie de Dieu, d'une réalité absolument différente d'elle, et c'est en vertu de la présence de cette idée infinie en son sein qu'elle pourra accéder à l'*idéat* de cette idée, à savoir Dieu.

En analogie avec l'adage antique, seul « le semblable connaît le semblable », Fénelon semble enseigner que seul « le semblable accède au semblable » : on n'est capable d'aimer le Dieu infini pour lui-même qu'en vertu de la présence d'une idée de cette divinité infinie en nous. Je n'ai pas mis, certes, moi-même, cette idée différente de moi et qui m'est transcendante, néanmoins elle se trouve en moi, et elle seule permet que je sorte de moi, que je rejoigne son *idéat* transcendant. « Rien n'est si étonnant que l'idée de Dieu que je porte au fond de moi-même » (II 826). Je possède, nous possédons, chacun de nous dans son âme, l'idée de Dieu et « la clarté de son idée nous force à le préférer à nous-mêmes ». C'est une idée unique, une idée suprême « qui va jusqu'à détrôner le moi » (II 726). « Cette seule idée rend l'homme divin [...] met l'infini en lui ». Elle n'a pu être mise en nous « que par un principe infiniment supérieur à nous » (I 670). Or l'essentiel est moins l'origine de cette idée dans un ailleurs infini que son sens et sa portée pour nous, pour notre intelligence et pour notre volonté. Il fallait, certes, un principe infini transcendant pour loger dans notre

âme cette idée tellement hétérogène à notre naturalité, mais aussi et surtout, seul ce même principe transcendant, « l'Être infiniment parfait qui puisse comme objet par son infinie perfection [...] nous enlever hors de nous-mêmes, et nous préférer ce qui n'est pas nous à notre propre être » (*ibid.*). Ces textes proviennent d'une dissertation datant probablement de la même époque que l'*Explication* et qui en constitue le meilleur résumé et commentaire. Elle rassemble sur quelques pages d'une grande richesse conceptuelle les enjeux profonds de la discussion sur le Pur Amour et elle en indique ou plutôt implique la question principale. À savoir en quel sens l'idée infinie de Dieu peut avoir une efficace sur notre volonté ?

Dans la preuve cartésienne, l'idée de l'être infini partage l'infinité de son *idéat*⁶, mais Fénelon semble aller plus loin que le fondateur de la philosophie moderne. Il enseigne le caractère proprement infini de la représentation que nous avons de l'être infini, mais il met surtout l'emphase sur la présence, la présence « efficace » de cet être infini lui-même dans l'âme (II 617). Les développements féneloniens ne sont pas vraiment conséquents, ni toujours parfaitement univoques. Selon la première partie, plus tardive, de la *Démonstration*, la gloire de Dieu éclate mieux dans son « idée » que dans le spectacle pourtant inspirant, exaltant de la nature créée (II 509), quand les textes plus anciens qui datent de l'époque de la controverse sur le Pur Amour semblent professer une véritable présence réelle de la divinité dans l'esprit humain. Fénelon avance avec difficulté, il tâtonne en décrivant cette présence, en analysant *œ* qui est présent dans l'âme. Il se voit évidemment obligé de faire une distinction entre l'être infini lui-même et l'idée que j'en possède, entre le « premier » Dieu, c'est-à-dire « la divinité » elle-même et ce « second Dieu », son « image » qui est « un Dieu semblable en perfection au premier en perfection infinie » (II 617). Mais la distinction, aussi nécessaire qu'elle paraisse, s'efface quasiment devant l'intensité de l'expérience, de l'intuition religieuse. On constate en soi-même, en son âme la présence rayonnante, aigüe de l'idée de l'être infini et on est comme acculé à se demander, mais déjà sous forme d'une question de personne à personne : « cette idée que je porte au-dedans de moi-même [...] n'est-elle pas vous-même » (II 622s) ? Et la réponse s'énonce, s'impose avec une clarté puissante : ce n'est pas une simple idée, un contenu noétique que mon intelligence me représente, c'est l'être parfait, c'est le Dieu-Vérité, bref, c'est « vous-même que je connais » (II 620), c'est « vous, être infini qui vous montrez à moi » (II 655). Par conséquent, la *Démonstration*, ne peut que « conclure » avec force : « c'est l'être infiniment qui se rend immédiatement présent à moi, quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui » (II 618).

À la lumière de cette « conclusion », on ne sera pas surpris de lire les superlatifs sur l'influence de cette idée sur l'âme, sur l'efficace qu'exerce ce « second

⁶ Cf. L. Devillairs, *Op. cit.*, p. 54.

Dieu » sur l'esprit humain, pas seulement sur notre intelligence mais aussi sur notre volonté. Déjà dans le registre « théorique », l'idée manifeste une souveraineté sur l'âme, déjà l'idée en tant que telle, ce moment de la raison, apparaît « comme une lumière qui est en moi », tout en n'étant « point moi-même », mais « qui me corrige, me redresse » et joue le rôle d'« une règle qui me force même à juger » (II 600). L'idée de l'infini me comble aussi bien qu'elle me « surpasse » (II 556), elle m'« étonne », tout en me remplissant de « joie » (II 673). Et ces formules puisées dans les développements de la *Démonstration* trouvent leur pendant dans un sermon pour le jour de Saint Jean l'Évangéliste. La véritable théologie, la connaissance spirituelle de Dieu n'est pas « une froide et sèche spéculation », c'est plutôt « la toute-science [...] réservée » aux esprits « instruits par l'onction du pur amour ». Cette « bienheureuse science » nous « rassasie [...] de la vérité pure », elle ne « montre » pas seulement à notre âme « toute vérité en l'occupant de Dieu », mais elle « porte cette vérité [...] dans le fond de cette âme, pour n'être plus qu'une même chose avec elle » (I 936). Le théoricien du Pur Amour – fervent disciple de la Gnose de Saint Clément d'Alexandrie⁷ – reprend ici l'antique thème de la divinisation de l'homme. Dieu est présent en nous par son image, « cet infini qui nous remplit et qui nous transporte en lui » (II 616). Par son idée infinie, notre « volonté est ravie et entraînée » (II 743). L'âme est conduite à s'oublier, à sortir de soi, à s'abandonner et à se donner à Dieu.

Cette désappropriation de l'être humain est accomplie par la présence de l'idée de Dieu en son esprit, une présence qui est déjà « un miracle » en elle-même (II 759), mais comment expliquer l'influence de l'idée sur l'âme, l'efficacité suprême dont elle dispose par rapport à elle ? Au sens strict, il s'agit ici de la possibilité de « la supposition impossible », à savoir la renonciation à notre salut si c'était la volonté de Dieu. En réalité, la question est bien plus générale. Elle porte sur l'amour de l'homme envers Dieu pour Lui-même, et en dernière instance, elle recèle la problématique de l'amour de bienveillance au sens d'Augustin, de l'amour pratique que préconise Kant. La possibilité de cette impossibilité est à étudier à travers ses deux moments essentiels. D'abord comment l'âme est-elle rendue susceptible d'opter pour Dieu sans se référer à elle-même ? Ensuite, qu'est-ce qui dans l'idée de Dieu constitue le principe et le ressort qui fait que la volonté humaine peut se tourner vers Lui ?

La possibilité d'obéir à une loi qui est opposée à notre tendance innée de s'aimer nous-mêmes et de se préférer à tout autre ne saurait être affirmée qu'à l'horizon d'un principe immanent comme ce « sentiment » rationnel, a priori que sera le respect chez Kant. Or Fénelon n'entreprind jamais la déduction, même

⁷ Cf. surtout *Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie. Opuscule inédit de Fénelon*, P. Dudon (éd.), Beauchesne, Paris, MCMXXX (réimpression *La Tradition secrète des mystiques*, Dominique et Murielle Tronc (éd.), Arfuren, Paris-Orbey, 2006).

pas la monstration d'un tel principe. Contrairement à ces contemporains, un Malebranche ou certains théologiens jansénistes qui dissertent sur la douceur que la grâce inculque dans l'esprit, le rendant de cette sorte enclin à prendre position pour des volitions et des actions qui dépassent l'amour propre natif, voire s'y opposent, Fénelon ne fournit que des bribes de théories qui nous permettraient de comprendre « le mécanisme » du pur amour. L'auteur du livre probablement le plus important sur Fénelon, Robert Spaemann rappelle Kant qui va apostropher comme « vulgaire » toute tentative de fonder sur l'expérience la philosophie morale, et il cite la Lettre à Bossuet *Sur la Charité* selon laquelle la simple interrogation concernant la possibilité du Pur Amour est tout simplement « indécente »⁸. Sans doute, l'écrivain chrétien sait qu'à la suite du péché originel, on éprouve le besoin de l'émotion, du sentiment pour pouvoir tourner vers Dieu (I 32 *sq.*), qu'il faut recourir à des pratiques sensibles « pour renouveler et faciliter » sa présence (I 732). Or, instruit par l'expérience comme la foi, on est fermement convaincu que « Dieu sait bien rendre la sensibilité pure » (I 607), et que, généralement parlant, il nous a créés apte au « plaisir exquis d'aimer généreusement et sans intérêt » (I 608). Pour d'aucuns – y compris nombreux prélats et théologiens catholiques – le Pur Amour qui dépend de l'aptitude à aimer sans intérêt propre, est « impossible et chimérique » (I 660). Or nonobstant la réalité sombre de l'amour propre, du caractère naturellement intéressé de l'homme, l'histoire religieuse et morale de l'humanité atteste que « l'amour pur est de tous les temps »⁹. En l'absence d'une théorie du sentiment moral a priori¹⁰, Fénelon croit pouvoir recourir au fait universel d'une rationalité morale s'imposant à l'esprit et à la volonté des hommes. Personne ne saurait « nier – écrit-il dans une de ses réponses à Bossuet – que la raison même montre aux hommes [...] que Dieu est infiniment parfait et aimable ». Voire, « Peut-on douter » – même sous le régime du péché – « que l'homme n'ait une inclination ou *propension naturelle* pour ce bien suprême, quand la raison le lui représente » (2, 621) ?

Toutefois, Fénelon ne fait guère d'efforts pour expliquer le mécanisme, le fonctionnement de cette propension. S'il va plus loin que Descartes en posant l'idée de l'infini en nous comme principe et ressort de l'amour de Dieu, il se contente – comme le fondateur de la philosophie moderne – de renvoyer à son objet intentionnel pour l'exposer et l'expliquer¹¹. L'auteur de l'*Explication des*

⁸ 3, 358 dans R. Spaemann, *Fénelon. Reflexion und Spontaneität*, 2.éd. Klett-Cotta, Stuttgart, 1990, p. 269.

⁹ *Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie*, p. 181

¹⁰ Voir toutefois R. Spaemann qui parle d'une véritable « preuve ontologique » par l'idée du Pur Amour, équivalente à un « a priori éthique » *Op. cit.*, p. 53 n.

¹¹ Voilà une formulation caractéristique, puisée d'une lettre à Chanut : « la méditation de [...] l'infinité [...] de la toute-puissance [...] de Dieu [...] de sa providence [...] remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême que [...] se joignant entièrement à [Dieu] de volonté, il l'aime si parfaitement qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que [sa] volonté soit faite », Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, AT IV, 608s.

Maximes des Saints ne cesse de donner les raisons pourquoi l'amour désintéressé de Dieu doit être possible. En et par la création, Dieu pour ainsi dire s'aliène de lui-même, et l'amour désintéressé, l'amour pur ne fait que l'imiter. On critique la théorie du Pur Amour, celui qui commande d'aimer Dieu pour lui-même, or si Dieu n'était pas à aimer avant tout autre bien, c'est-à-dire pour Lui-même, il ne serait pas alors le Bien absolu donc la règle de notre amour de tous les autres biens (2, 661). Autant dire qu'une mise en question de l'amour désintéressé, c'est-à-dire de l'amour de Dieu pour lui-même, rendrait impossible l'explication de tout autre amour, donc de toute obligation morale. Évidemment, Fénelon ne se contente pas de cette déduction pour ainsi dire indirecte de l'amour désintéressé de la divinité. Il prodigue des textes où à défaut d'une explication de son mécanisme, c'est-à-dire par ses principes intrinsèques, immanents, il entend résoudre la problématique, répondre à l'interrogation par le renvoi à une source transcendante. « Ce ne peut être qu'un principe infiniment supérieur à nous qui ait pu nous enseigner à nous élever ainsi entièrement au-dessus de nous-mêmes » (I 670). Aimer Dieu – écrit-il – est une idée tellement sublime qu'elle « ne peut venir que de Dieu seul » (II 759). Dieu ne cesse de nous prodiguer des dons divers, mais « le plus pur de tous les dons de Dieu, est de n'aimer ses dons que pour lui, sans se chercher soi-même » (I 589). « Le grand principe de saint Augustin – écrit-il dans un des textes de la controverse sur le Pur Amour – est de n'aimer que Dieu dans l'homme » (3, 159). Le Nouveau Testament enseigne : celui qui en moi aime Dieu, c'est Dieu lui-même. Et l'Archevêque de rappeler cet enseignement : « L'amour de Dieu est Dieu même en nous »¹². Autrement dit : « L'amour [...] est bien plus Dieu que nous. C'est Dieu qui s'aime lui-même dans notre cœur »¹³.

Sans doute, pour le penseur chrétien qu'était Fénelon la réitération de la doctrine scripturaire sur « l'Esprit qui gémit » en nous, revient en fait à une ébauche de justification de ses positions à partir de la théologie biblique. Or, l'Archevêque de Cambrai entend également rendre compte de son enseignement en théologie naturelle. S'il ne veut ou s'il ne peut pas conduire cette entreprise sur le plan de l'épistémologie, il pourra en esquisser une conception métaphysique. Au lieu de montrer comment Dieu agit dans notre vouloir, il centre sa discussion, son exposé sur la structure ontologique de la divinité qui appelle et rend possible le Pur Amour. Dans ses textes proprement philosophiques, mais aussi et surtout dans ses écrits théologiques et dans sa correspondance, Fénelon revient incessamment sur la notion de l'idée de l'infini ou de l'idée de l'être infini pour comprendre sous quel aspect elle représente l'objet intentionnel du Pur Amour et sous quelle condition elle « devient » efficace pour notre vouloir.

¹² *Correspondance de Fénelon*, Jean Orcibal (éd.), Klincksieck-Droz, Paris-Genève, 1972–, t. XII, p. 286.

¹³ *Correspondance de Fénelon*, t. X, p. 114.

L'Archevêque de Cambrai se livre avant tout à une polémique de théologie spirituelle, mais cette théologie est de par sa nature aussi de la philosophie. Bossuet l'attaque à partir de la perspective du bon sens, de la raison naturelle pour démontrer le caractère impossible, chimérique de ses théories, alors Fénelon sera amené de recourir dans sa démarche à la raison humaine en général, à l'expérience morale de chaque jour, et sur un plan historique, au témoignage de l'Antiquité classique, des grands écrivains du Paganisme gréco-romain pour illustrer le bien-fondé, la validité universelle de ses positions de théologie spirituelle.

Bossuet et les autres opposants de l'enseignement du Pur Amour insistent lourdement sur l'égoïsme inné de notre esprit, sur l'impossibilité où nous nous trouvons de vouloir *contre* nos intérêts et nos inclinations. Or au beau milieu de la dissertation *Sur le Pur Amour*, Fénelon procède à une digression essentielle pour prouver à travers les faits élémentaires de l'existence morale, l'aptitude innée des hommes à se dépasser, à sortir d'eux-mêmes, bref, la possibilité inscrite dans notre âme de devenir « étrangère » à elle-même (Cf. I 1044). La digression s'intitule *Témoignage des païens* et commence par des remarques sur l'amitié. « Chacun veut dans la société de ses amis, être aimé, sans motif d'intérêt ». On veut être aimé « par pure inclination, par estime, par admiration. L'amitié est si jalouse et si délicate, qu'un atome qui s'y mêle la blesse ; elle ne peut souffrir dans l'ami que le don simple, et sans réserve du fond de son amour ». Bref, « Celui qui aime ne veut, dans le transport de sa passion, qu'être aimé pour lui seul » (I 664). Sans doute, les hommes ne suivent guère ce principe magnifique, ne mettent pas en pratique ce que rappelle pourtant leur conscience, mais « enfin ils l'ont cette idée de l'amitié pure » (I 665), ils l'ont comme un *memento*, un idéal, un critère. En dernière instance, et ceci en dépit de nos affections égarées, de nos engouements impurs, bref, de la domination de l'amour propre dans notre vie, nous savons et nous sentons que l'amour véritable ne doit pas viser son objet pour des raisons qui vont au-delà de lui, mais en et pour lui-même¹⁴. Et ce qui définit l'amour dans ses instances, ses manifestations particulières, secondaires, vaut *a fortiori* pour son objet suprême. C'est un consensus de la raison morale : ceux qui veulent être amis du Souverain Bien pour l'amour du Souverain Bien « sont véritablement philosophes » (2, 487). Même les Épicuriens, ces « hommes les plus *aliénés de la vie de dieu* et les plus ensevelis en eux-mêmes, ont eu l'idée d'un amour de ce qui est parfait en soi, sans y chercher aucun rapport à notre utilité » (3, 356). En fait, chaque homme a une aptitude innée à aimer le bien pour lui-même et Fénelon renvoie à Cicéron citant le *Phèdre* : « si nous pouvions voir de nos propres yeux la beauté de la vertu, nous serions ravis d'amour

¹⁴ D'une manière paradoxale, même l'amour de soi finit par servir comme exemple de cette théorie de l'amour pur. Cicéron : « notre ami nous » doit être « cher par lui seul, sans aucun motif, comme nous sommes chers à nous-mêmes sans aucune espérance qui nous excite à cet amour. L'amour-propre est [...] en ce sens le parfait modèle de l'amour désintéressé », I 666.

par son excellence » (I 666). Des prélats et des théologiens catholiques récusent jusqu'à sa possibilité l'amour de Dieu pour lui-même, quand les Païens, les Grecs et les Romains qui, privés de la connaissance de « Dieu infiniment parfait », ne possédant qu'« une idée abstraite et confuse de l'ordre, de la justice, de la vertu » ont su faire preuve d'abnégation, d'héroïsme, ont été capables de renoncer à ce qui leur importait pourtant le plus. Si l'on en croit Bossuet et ses partisans, aucun homme, même le chrétien, ne saurait aimer Dieu que pour la béatitude qu'il devrait lui octroyer. Or les anciens Grecs et Païens, ces hommes privés de la lumière de l'enseignement de Jésus-Christ, « sans être sérieusement persuadés d'aucune béatitude future, n'ayant rien de réel devant les yeux que la vie présente, croyaient qu'on devait sacrifier sans ressource cet unique bien pour la justice, pour la vérité [...] » (2, 496).

III. L'IDÉE DE LA BEAUTÉ INFINIE DE DIEU

La philosophie morale, toutes les disciplines que Kant désignera comme relevant de la raison pratique, préconisent comme l'exercice normatif de la volonté l'action de viser son objet intentionnel comme il est en lui-même. Et cette visée de l'objet *en* lui-même doit se dédoubler avec l'inclination vers cet objet *pour* lui-même. L'objectif central, le but suprême de la réflexion de Fénelon c'est de montrer que l'homme est capable d'aimer Dieu en lui-même, avec l'exclusion de toute autre fin. Si chez Descartes, la démonstration de l'existence de Dieu se fait à partir de la présence de son idée en tant qu'idée de l'infini dans notre âme, chez Fénelon c'est l'amour de Dieu, plus précisément notre amour de Dieu en et pour lui-même qui est à expliquer à partir de la présence de son idée dans notre âme. Il s'agit chez les deux penseurs de l'idée de Dieu en tant qu'infini, mais l'infinité dans les *Méditations métaphysiques* paraît d'une acception assez différente de celle qu'elle possède dans les textes sur le Pur Amour. L'infini chez Descartes a un sens essentiellement théorique quand, chez Fénelon, sa vérité est d'ordre pratique. L'infinité désigne Dieu mais elle le désigne sous un regard particulier, à savoir selon sa *perfection*. Les définitions crépitent : il faut aimer Dieu « comme [...] parfait en lui-même sans rapport à nous » (I 1562) et inversement, ceux qu'ils l'aiment vraiment, à savoir « les parfaits sont uniquement [...] dévoués à Dieu » (I 1567). En dernière – mais aussi en première instance – c'est « l'essence infiniment parfaite de Dieu » qui est l'objet du Pur Amour (3, 165).

Envisager de cette sorte l'infinité sous l'aspect de la perfection, tout en en conservant le sens et la portée proprement ontologique, en fléchit la conception, l'acception en direction pratique. Écoutons la formule qu'on vient de citer à partir d'une variante de l'*Explication* selon son intégralité « l'amour de charité [...] regarde Dieu [...] comme *bon et* parfait en lui-même sans rapport à nous » (I

1562)¹⁵. En ontologie, le bien ou la bonté est un transcendantal à savoir une face ou un aspect de l'être qui le traduit et l'exprime selon son intégralité. En théologie naturelle, il est la divinité, entrevue à partir de son essence de fin ultime et de principe de communication de soi. Le bien ou la bonté sont alors la face de Dieu qu'il tourne vers le monde, si l'on veut c'est Dieu en tant qu'il est pour le monde. Dieu est le Souverain Bien, ce qui est « bon absolument en lui-même » (I 1566), voire « l'unique bien » (II 655). Et la dissertation *Sur le Pur Amour* croit pouvoir énoncer comme une véritable évidence qu'au gnostique, au praticien du Pur Amour, « il ne [...] faut, pour aimer ce qui est parfait en soi, qu'en connaître la perfection » (I 660).

Or est-ce que c'est tellement évident ? Est-ce que la connaissance de l'infinie perfection de Dieu suffit pour provoquer l'adhésion sans réserve de l'âme, est-ce que la compréhension de son infinie bonté doit pouvoir entraîner, arracher notre consentement inconditionnel ? Sans doute, il y a des textes où Fénelon exulte : « peut-on vous connaître, ô mon Dieu, et ne vous pas aimer » (I 803) et inversement, des formules où l'Archevêque cite Saint Jean « Dieu est amour » pour le commenter : « celui qui ne l'aime point ne le connaît point » (I 698). Or la belle et féconde rhétorique de l'écrivain spirituel cache deux difficultés fondamentales propres à la preuve du Pur Amour à partir de l'idée infinie. D'abord, il y a le paradoxe de base de toute doctrine d'amour de bienveillance, en l'occurrence de notre amour de Dieu. Dieu est le Souverain Bien et on doit l'aimer en tant que tel, donc pour sa bonté, pour sa bonté en elle-même, non pas en tant qu'elle nous « regarde ». Mais précisément, la bonté de Dieu est son ouverture vers, sa relation à ce qu'il n'est pas Lui-même : à savoir la création et les créatures¹⁶. S'il en est ainsi, alors le précepte fondateur de la doctrine de l'Amour c'est d'aimer Dieu sous son aspect d'être pour autre que lui-même, d'être pour nous, mais sans que cette condition d'être-pour-nous puisse se référer à nous, se rapporter à notre « intérêt »... Autant dire qu'il faudrait aimer Dieu en tant qu'il est pour nous mais non pas *parce qu'il est pour nous*. La seconde difficulté mais qui découle de la première concerne la possibilité, si l'on veut le comment, de cet amour pur qui est exigé de nous. La Bonté de Dieu est à aimer pour elle-même, mais elle est à aimer par un être autre que Dieu. Elle doit comporter, elle doit receler un attrait pour la créature, paraître devant lui, s'imposer à lui comme un appel qui lui est adressé. Autant dire que la bonté de Dieu, prise et considérée en elle-même, pour pouvoir être aimée par la créature doit être *aimable*. Le Pur Amour vise Dieu en lui-même, mais la volonté ne peut être « ravie » par l'idée

¹⁵ Nous soulignons.

¹⁶ Pour la théologie chrétienne, la bonté de Dieu, de Dieu Trinitaire, signifie d'abord sa bonté, c'est-à-dire son amour pour lui-même. Cependant si Fénelon considère la gloire de Dieu comme le principe et la fin de tout son agir *ad extra*, il ne thématise guère l'amour de Dieu donc sa bonté pour lui-même comme le paradigme de tout amour et de toute bonté.

de Dieu que dans la mesure où elle se rapporte à Dieu en tant qu'Il est aimable, et cette amabilité est la beauté.

L'aimable se trouve pour ainsi dire à mi-voie entre le bon et le beau. Il se rapporte à la bonté en elle-même, en désigne et signale la nature, entraîne l'attention vers elle, quand la beauté exprime la propriété essentielle de la perfection de paraître, de rayonner. L'amabilité que comporte l'idée infinie de Dieu reçoit sous la plume de Fénelon tous les composants essentiels de Dieu en tant qu'objet intentionnel du Pur Amour. Dieu doit être aimé pour lui-même, non pas pour son « décret libre et gratuit » qui nous appelle à la félicité, à la béatitude. Sinon, « une chose accidentelle est la seule chose qui nous rend Dieu aimable » (3, 355). Or « l'essence infiniment parfaite de Dieu doit être immédiatement aimable pour elle-même » (3, 165). Sans doute, il se trouve beaucoup de choses, de dons divers de la divinité dont on peut affirmer qu'ils sont plaisants, attirants, précieux et de ce fait provoquent notre inclination, méritent notre affection, mais le vrai gnostique sait qu'« en aimant Dieu », il aime « ce qui est uniquement aimable »¹⁷.

Si l'aimable est une épithète par excellence de l'idée de Dieu en tant que perfection, bonté, c'est la *beauté* de Dieu qui apparaît finalement comme le principe et le ressort propre de notre amour de Dieu pour lui-même. La philosophie classique de l'Occident n'a pas été capable d'élaborer un concept cohérent et déterminé du beau qui ne devient un transcendantal de la scolastique qu'avec Jacques Maritain. Depuis les Anciens, notamment des platonismes de diverses obédiences, le beau apparaît dans la proximité du bon, la beauté est associée à la bonté. Chez Fénelon également, la beauté n'est pas seulement un synonyme de la perfection mais aussi de la bonté. Même dans le texte canonique de la doctrine du Pur Amour, l'*Explication des Maximes des Saints*, le beau et le bon paraissent strictement équivalents : « l'objet formel de la charité – annonce le quatrième article de ce traité – est la bonté ou la beauté de Dieu prise simplement et absolument en elle-même » (I 1021). Le beau reste associé le plus souvent au bien, même s'il est présenté de temps en temps comme synonyme de la perfection ou de l'infinité. Évidemment, le beau dont dissertent les écrits féneloniens ne relève pas de ce que Kant appellera « beauté seconde » : mais de la beauté première, celle de Dieu qui ne peut être qu'absolue. Les épithètes ou adjectifs en superlatifs désignent cette beauté primordiale. Le discours enflammé de l'écrivain spirituel s'exclame « Ô beauté, ô bonté infinie » (I 716). Une variante de la dissertation *Sur le Pur Amour* appelle l'homme sur le chemin vers Dieu à n'adopter « aucun autre motif que celui d'aimer uniquement en elle-même et pour elle-même la souveraine beauté de Dieu » (I 1561). Un

¹⁷ *Le Gnostique*, p. 183 et inversement, « si Dieu par impossible ne nous était pas la raison d'aimer, il ne nous serait point aimable. Alors il ne serait plus Dieu, alors on ne devrait point l'aimer » 3, 224.

opuscule spirituel exalte « l'éternelle beauté qui ne vieillit point et qui empêche de vieillir tous ceux qui n'aiment qu'elle » (I 748). Et dès *L'éducation des Filles*, Fénelon parle de « l'âme » comme « l'image de la beauté immortelle de Dieu » (I 130). Cependant en dernière instance, ces textes éloquentes, magnifiques ne disent encore rien qui permettrait de distinguer clairement la beauté des autres « perfections » de Dieu. Ce n'est qu'à partir d'une formule emporte-pièce de Saint François de Sales que la réflexion fénelonienne pourra parvenir à présenter une ébauche de description eidétique du beau en tant que tel.

Fénelon se trouve au beau milieu de la polémique sur le Pur Amour et il présente une véritable anthologie de textes des grands auteurs chrétiens pour expliquer et défendre ses positions. Il s'agit de définir et de démontrer la nécessité et la possibilité d'un amour désintéressé, et l'Archevêque de Cambrai en appelle à un passage du traité sur *l'Amour de Dieu* de Saint François de Sales : « Il faut tacher de ne chercher en Dieu que l'amour de sa beauté, et non pas le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour »¹⁸. Contrairement à la plupart de ses descriptions et des démonstrations de l'amour désapproprié, de l'amour sans intérêt qui bannissent la quête du plaisir¹⁹, dans ce texte que Fénelon considère comme reflétant sa propre pensée la plus intime et la plus propre, voilà qu'on trouve l'évocation du plaisir. Sans doute, on n'a pas l'intention d'entrer dans une discussion d'ordre épistémologique du plaisir chez le correspondant de Madame Guyon, on n'invoque ce thème que pour montrer comment l'on peut être entraîné quasi-naturellement à aimer Dieu sans pour autant que cet amour soit intéressé, égoïste. Autrement dit, on essaye de présenter les éléments d'une démonstration de la possibilité d'une « pure complaisance en l'éternelle beauté indépendamment de la béatitude qui nous revient » (2, 496).

Les écrits sur le Pur Amour ne cessent de rappeler que si l'idée de l'infini comble le cœur et l'entraîne l'homme vers un amour désintéressé c'est en raison de sa vérité, de son excellence, de sa bonté. Or comment ce qui mérite notre adhésion inconditionnelle parvient à ébranler effectivement l'esprit et arracher son adhésion ? Sans se donner explicitement la tâche de faire même une ébauche d'esthétique surnaturelle, à savoir une étude des conditions et des ressorts de la réception, d'une réception *efficace* de l'idée de l'infini, les textes de Fénelon contiennent néanmoins quelques contributions éparses à cette problématique, et surtout la dissertation *Sur l'Amour Pur* présente des références aux structures de notre être qui nous prédisposent à répondre à l'attrait de l'Idée. Le Gnostique veut « faire le bien uniquement par l'amour du beau » (2, 302), le théoricien du Pur Amour découvre, émerveillé une « pente de l'âme pour sortir de ses bornes étroites et pour aimer hors d'elles le beau infini » (I 668). Féné-

¹⁸ *Traité de l'Amour de Dieu* IX. X, Saint François de Sales, *Œuvres*, p. 787, cité par Fénelon dans 3, 259.

¹⁹ Cf. « votre plaisir doit être de demeurer privé de tout plaisir », I 676.

lon ne cesse d'annoncer : « La souveraine beauté de Dieu [...] excite » l'amour désintéressé, désapproprié (I 1561). « Le beau universel [...] enlève le cœur » de l'homme, « le beau immobile » le « ravit [...] à lui-même » (I 667). Et toutes ces actions violentes, ces exodes, ces transports amoureux sont comme appuyés et produits par des mouvements de la sensibilité. La pensée de l'amour désintéressé « suffit seule pour faire frémir l'amour propre » (I 669)²⁰. C'est en vertu de cette disposition miséricordieuse de la Providence qu'on saura obéir au grand précepte qui nous demande de « s'abîmer dans l'amour simple du beau infini » (I 669). Autant dire que dans les limites de sa finitude, notre nature elle-même serait capable d'être mue par l'idée infinie de Dieu, apparaissant sous la forme de sa beauté parfaite.

IV. PERSPECTIVES D'HISTOIRE DE PHILOSOPHIE

La Supposition Impossible, le renoncement à son salut si c'était bien la volonté de Dieu, a été traité par Fénelon – après Saint François de Sales et d'autres auteurs moindres – quasi parallèlement sur le plan théologique et sur le plan philosophique. Or dans son acception d'origine proprement théologique, elle cessera d'être un thème majeur de discussion. Avec l'effacement de l'École Française de spiritualité et à une époque qui n'a guère d'estime ni d'intérêt pour la problématique du quietisme en général et celle du Pur Amour en particulier, la distinction entre le désir de la béatitude formelle et l'aspiration à la béatitude objective cessent d'occuper les esprits. Certes, le thème ne disparaît pas complètement et il fera l'objet d'exposés intéressants et substantiels dans la théologie calviniste de la Nouvelle Angleterre du XVIII^e siècle tardif²¹, en attendant qu'il fasse une éclatante réapparition au beau milieu du XX^e siècle chez Simone Weil. On n'a qu'à rappeler la célèbre phrase d'une de ses lettres : « S'il était concevable qu'on se damne en obéissant à Dieu et qu'on se sauve en lui désobéissant, je choiserais quand même l'obéissance »²² ! Sans doute, la prose fulgurante de l'écrivaine des *Cahiers* ne fait pas école et l'idée de la renonciation au salut par obéissance à la divinité ne revient guère dans la littérature spirituelle contemporaine. Cependant si la Supposition Impossible ne paraît pas comme un thème d'actualité théologique, elle ne demeure pas moins un paradoxe excessif certes, mais combien signifiant et fécond, en fait, un véritable paradigme de l'amour de Dieu en et pour lui-même. Elle n'entre plus dans la formulation de la théologie spirituelle sur le plan des notions, mais elle pourrait continuer à en

²⁰ Cf. « Pourquoi frémissez-vous au seul nom d'un amour qui ne donne plus ce soutien [celui de la béatitude formelle] d'intérêt », I 663.

²¹ Cf. M. Vető, *La Pensée de Jonathan Edwards*, 2. éd. L'Harmattan, Paris, 2007, pp. 485-490.

²² S. Weil, *Attente de Dieu*, La Colombe, Paris, 1950, p. 17.

inspirer la réflexion. Il en va autrement pour le rôle que peut jouer cette clef de voûte de la théorie du Pur Amour dans le registre philosophique. Bien plus que sa postérité théologique, ce sont les potentialités, les implications *philosophiques* de la Supposition Impossible qui semblent avoir une portée pour l'histoire de la pensée postcartésienne-prékantienne.

La Supposition Impossible reçoit une relecture, obtient une réinterprétation à travers une ébauche d'esthétique spirituelle-morale, ou plus précisément, d'une réflexion sur la beauté spirituelle en tant que principe et ressort de la réaction, de la réponse humaine à l'appel de l'idée de l'Infini. La Supposition Impossible comprise comme prescription de la conformité à la volonté de Dieu recèle la problématique de l'obéissance à une loi extérieure, voire opposée aux intérêts du moi et la philosophie du XVIII^e siècle fera face à cette problématique à travers la position d'un sentiment moral. Le sentiment moral surtout chez les philosophes britanniques, notamment Hutcheson comme le sentiment spirituel chez le grand théologien américain, Edwards l'attestent : l'époque pré-kantienne comprend que la simple rationalité, le caractère obligatoire de la loi morale ne suffisent pas en assurer l'attraction, la force d'entraînement effectives. Seul un *sentiment* permet à l'esprit de s'arracher à lui-même, de se mettre au service d'un précepte qui en lui-même manque de ressort inné, si l'on veut de pente immanente pour sortir de soi-même. Or les moralistes anglais et le théologien américain ne sont pas encore en mesure de développer une doctrine cohérente et complète sur la disposition intrinsèque de l'esprit à un agir qui ne découle pas de ses intérêts naturels. Cela ne pourra avoir lieu que dans la philosophie pratique de Kant où le sentiment a priori du *respect* permettra d'effectuer la médiation nécessaire entre la Loi Morale, principe universel et normatif de la volonté d'une part, les inclinations naturelles de l'homme d'autre part. Si les deux plus importants interprètes contemporains de Fénelon ne manquent pas de le situer contre l'arrière-fond des perspectives kantienne²³, c'est que le grand philosophe de la volonté qu'était ce cartésien tardif, a enseigné des principes qui anticipent et préfigurent des moments essentiels de la Critique de la Raison Pratique. La théorie du Pur Amour est un monument magnifique de la théologie spirituelle, mais elle vaut aussi comme un jalon signifiant du devenir de la philosophie de la volonté.

²³ J. Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, Paris, 2002, pp. 213-233 ; R. Spaemann, *Fénelon, passim* ; voir aussi M. Vetö, *La Naissance de la volonté*, L'Harmattan, Paris, 2002, pp. 78-104.