





LA LIBRAIRIE DU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE

Collection  
dirigée par Maurice Olender



Jacques Le Brun

Le Pur Amour  
de Platon à Lacan

Éditions du Seuil

ISBN 978-2-02-129340-1

© ÉDITIONS DU SEUIL, SEPTEMBRE 2002

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

[www.seuil.com](http://www.seuil.com)

*à Annie*





## Un amour pur

Un des derniers grands débats théologiques et peut-être le dernier de l'histoire du christianisme (les débats ultérieurs seront ecclésiologiques, portant sur les pouvoirs et leur exercice dans l'Eglise) est ce que l'on a appelé la querelle de l'amour pur à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle : le 12 mars 1699, en effet, furent condamnées par le bref *Cum alias* du pape Innocent XII vingt-trois propositions tirées de l'*Explication des maximes des saints*, livre que Fénelon avait publié en 1697. Cette condamnation voulait mettre un terme à de vifs débats qui depuis plusieurs années avaient mobilisé en France, à Rome et dans toute l'Europe, catholique et même protestante, les théologiens, les philosophes et une opinion publique qui commençait à s'affirmer. Le bref d'Innocent XII condamnait la sainte indifférence, le désintéressement par rapport à la crainte d'un châtement et à l'espoir d'une récompense, le désintéressement vis-à-vis de notre salut en tant que notre propre salut, le détachement de notre propre intérêt dans la vie contemplative. Cette condamnation portait non pas sur un texte qui se serait contenté de décrire et de rendre compte d'expériences spirituelles ou d'états ainsi désintéressés, mais sur une œuvre qui tentait aussi d'en donner une « explication », d'en faire la théorie, de les justifier par les « maximes » des mystiques anciens et modernes.

La controverse du pur amour avait pour ainsi dire pris le relais des débats sur le quiétisme qui portaient sur la passivité dans la vie spirituelle, sur la cessation des actes ou la perpétuité d'un acte, sur l'annihilation des puissances de l'âme et les conséquences morales désastreuses qui étaient attachées à cette annihilation et à cette cessation. Le quiétisme attribué à Molinos avait été condamné en 1687 par la bulle *Cœlestis Pastor*.

Or l'amour pur mettait au centre du débat non pas la question de l'acte en tant que tel, mais celle du caractère désintéressé de cet acte, la notion d'indifférence marquant bien le passage d'une problématique à l'autre. Ainsi était jugé seul véritable un amour détaché de toute perspective de récompense et de tout intérêt pour soi, le critère de la validité, et même de la légitimité, de l'amour étant la perfection d'un détachement poussé jusqu'à la perte du sujet. Dans le cas de l'amour divin cette perte pouvait aller jusqu'à la radicale condamnation portée par celui qui était l'objet de l'amour, par Dieu : un Dieu qui damnerait celui qui l'aime serait par lui aimé plus purement que s'il le récompensait. Ce passage à la limite était la fameuse supposition impossible des mystiques : si, par une supposition impossible, Dieu ne récompensait pas, et même s'il condamnait à des peines allant jusqu'à celles de l'enfer l'homme qui l'aimait parfaitement et faisait sa volonté, cet homme aimerait Dieu autant que s'il le récompensait et lui offrait toutes les joies du paradis.

Le déplacement de la question de l'acte ou de la passivité à celle de l'amour pur était le fait de Fénelon, les questions de l'acte ou de la passivité n'étant pas à proprement parler résolues, mais dépassées (au sens où l'on « dépasse » une voiture) ; cependant il ne faudrait pas croire que le problème de l'amour pur ait été créé par Fénelon ; il était plutôt « inventé » par lui, au sens où l'on invente un trésor, une relique ou une épave, trouvé ou retrouvé par lui : peut-être découvrirait-il en lui-même une secrète harmonie avec cette conception de l'amour, mais surtout il découvrirait le total désintéressement exprimé dans un corpus, traditionnel, et remontant jusqu'à l'Antiquité, de textes spirituels, mais, ce qui était nouveau, il en faisait la question discriminante, et seule discriminante, entre ses adversaires et lui ; enfin il essayait de donner de cet amour paradoxal une « explication », donc de le rendre pensable par les théologiens et par les philosophes. En même temps, Fénelon était conduit à rassembler dans les données de la tradition tout un ensemble d'« autorités » qui justifiaient ses positions et sa défense du pur amour. Considérable travail de rassemblement de textes, servi par les résultats de deux siècles d'imprimerie qui rendaient accessibles les monuments de l'Antiquité et du Moyen Age et qui permettaient de connaître sans délai les expériences et les élaborations des spirituels modernes. Les *Justifications*

de Mme Guyon, recueil de citations antiques, médiévales et modernes, sont en grande partie dues à la collaboration de leur auteur avec Fénelon, et les très nombreux documents rassemblés dans les fonds Fénelon de la Bibliothèque nationale et des Archives de Saint-Sulpice donnent aujourd'hui encore à l'historien une idée du travail accompli.

La recherche d'« autorités » et de « justifications », considérées comme des « témoignages », est une démarche naturelle chez des gens devant se défendre contre des adversaires qui les accusent de « nouveauté », voire d'hérésie, et qui, au sens propre, leur font un « procès » : procès devant l'archevêque de Paris pour Mme Guyon, procès devant le Saint-Office pour Fénelon. Mais cette démarche de type juridique n'est pas seulement le naturel recours d'accusés à la recherche de preuves et de témoins. Certes, la recherche des *auctoritates* renvoie à un *auctor*, à un garant ultime qui, depuis un passé proche des origines, couvrirait de son « autorité » les élaborations modernes ; et les *justificationes*, geste de « faire juste », de « déclarer juste », *justum facere*, sont en rapport avec un *ius*, un droit, et ont pour effet de créer ou de mettre en lumière la justesse et la justice des thèses contestées. Mais il y a plus que le recours à des pratiques judiciaires dans le rassemblement d'autorités et la mise en place de justifications. C'est aussi la démarche de toute la théologie moderne, comme c'est celle de la naissante science des textes et celle des recherches historiques à l'époque moderne. En chaque cas, il s'agit de rendre lisible et d'approcher l'*auctor* dernier derrière le rassemblement des *auctoritates*, le texte original dans l'immédiateté idéale de son surgissement hors de l'esprit de l'*auctor* et de l'intention de l'*Auctor* premier qui est Dieu, et de retrouver une vérité postulée à l'origine. Ainsi l'autorité renvoie au passé, à l'Antiquité : les « saints » dont on postule que seraient porteuses d'autorité les « maximes » seront de préférence proches d'une « origine ». Transmis de main en main, exhumé et chargé peu à peu par la répétition, lesté d'être manié et utilisé pour rendre compte, le dossier biblique et patristique à la fois s'étoffe et cristallise en certains « lieux » textuels (citations, lieux communs, scènes emblématiques, thèmes poétiques ou romanesques) et théologiques, alors que d'autres, possibles à nos yeux, ne révèlent pas la pertinence d'un usage.

A partir de ces débats du XVII<sup>e</sup> siècle et de la condamnation des

efforts de Fénelon pour élaborer une théorie cohérente de l'amour pur, nous avons été conduit à opérer un double mouvement. En amont, nous devons analyser les arguments et les autorités sur lesquels pouvaient s'appuyer ces tentatives de théorisation : de Platon et de la Bible jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, des textes et des exemples étaient invoqués au cours des débats où les protagonistes pouvaient reconnaître de premières formulations ou de premières incarnations de cet amour parfait et paradoxal. En aval, nous devons nous demander si la brutale condamnation de 1699, qui avait pour toujours refoulé dans l'Église catholique la réflexion sur la nature et la pureté de l'amour (alors que l'Église luthérienne réagissait de la même façon contre les défenseurs piétistes d'un amour pur), signifiait la simple disparition de cette problématique. L'enquête ne consistait plus à chercher des autorités ou des exemples, mais à étudier le destin d'un pur amour que les Églises ne prenaient pour ainsi dire plus en charge. Notre hypothèse était que l'idée d'un amour pur totalement désintéressé, au moment où elle était rejetée du champ de la théologie et de la spiritualité, ne pouvait disparaître purement et simplement mais qu'elle avait dû être reprise en d'autres champs, la littérature, en particulier le roman, la philosophie et, plus tard, la psychanalyse. Bien entendu, cela impliquait de radicales mutations dans la conception de l'amour pur, et ce n'était que profondément transformé qu'il pouvait être reconnu dans les œuvres de Kant, de Schopenhauer, de Sacher-Masoch, de Freud ou de Lacan.

Telle est la double enquête, remontant puis descendant le temps, que nous avons menée. En tout cas, le point central, celui à partir duquel une longue histoire prenait sens, était le débat qui marqua le catholicisme à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Non pas que les arguments échangés à cette époque fussent tous décisifs ou que de plus pertinents ou de plus pénétrants ne pussent être apportés sur les questions qui divisaient alors théologiens, spirituels, philosophes et hommes de lettres, mais c'est alors pour la première fois qu'avec l'*Explication des maximes des saints* de Fénelon, et les textes qui répondaient aux objections contre cet ouvrage, les notions de pureté et de désintéressement de l'amour étaient au centre d'une importante controverse, et faisaient l'objet d'une véritable élaboration théorique.

Refoulées du champ de la théologie, les tentatives théoriques se

manifesteront ailleurs : Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique* opérera une véritable translation de la théologie à la philosophie ; Schopenhauer, analysant dans *Le Monde comme volonté et comme représentation* les plus profondes pulsions vitales en l'homme, renouera avec une tradition qui, par-delà la querelle du pur amour et l'œuvre de Jansenius, remonte à l'Antiquité chrétienne, et suscitera chez Freud bien des échos. Au début du <sup>xx</sup>e siècle, le père Pierre Rousselot consacre une synthèse au *Problème de l'amour au Moyen Age* qui, malgré ou à cause de son caractère systématique, éclaire d'une vive lumière les débats modernes sur la pureté de l'amour. D'autres tentatives théoriques virent le jour en notre siècle, extrêmement révélatrices de la façon dont l'idée de l'amour pur n'a cessé de travailler la pensée occidentale : la systématique et discutable opposition par Anders Nygren d'*Erôs* et *Agapê*, l'élaboration présentée par Henri Bremond sous le nom de « Métaphysique des saints », celle que Denis de Rougemont a présentée dans son essai à succès *L'Amour et l'Occident*. Cependant, le nombre même de ces tentatives a pour effet de multiplier nos questions, mettant en lumière à la fois la plasticité de la notion de pur amour et les difficultés, pour ne pas dire l'impossibilité, d'en rendre compte de façon rigoureuse.

Un regard rétrospectif sur l'histoire de cette notion et sur les tentatives récurrentes pour en élaborer une théorie nous conduit à poser conjointement deux propositions en apparence contradictoires : d'une part, l'exigence insistante pour en élaborer un système, en donner une justification théorique, fonder le pur amour sur une théologie ou une philosophie et, d'autre part, l'impossibilité d'y parvenir sans mettre en cause, voire ruiner les fondements de cette théologie ou de cette philosophie, comme si l'inévitable théorisation révélait une contradiction au cœur même de l'amour pur, son caractère paradoxal, et conduisait à terme à la destruction de cet amour.

Nous devons revenir sur le paradoxe qui est peut-être constitutif de tout amour pur. En tout cas, il rend inévitable, et décourage en même temps, toute tentative de synthèse théorique. C'est pourquoi nous préférierions l'appeler « configuration » plutôt que « théorie » ou « système », en prenant le mot en son sens très précis d'ensemble de *figures* successives et partielles dont la réunion et l'organisation

rendent lisible ce qu'est un amour pur, sans nécessairement faire preuve ou faire sens. Ces figures sont des exemples, au sens médiéval aussi bien que moderne du terme, images parlantes qui parlent à côté de la théorie et qui font voir ce qui ne peut être élaboré ou soutenu dans la rigueur du raisonnement. Elles s'expriment aussi en des « lieux », lieux textuels, citations, lieux communs, thèmes littéraires, *topoi* artistiques. Enfin, malgré la proximité entre les deux notions, nous préférons ici parler de figures plutôt que d'expériences car la notion d'expérience, comme nous le montrons, est fort ambiguë et risquerait de faire croire qu'une sorte de donné irréductible, isolable et peut-être même sensible, constituerait la référence solide de toute réflexion. En tout cas, la théorie n'est pas le résultat d'une opération intellectuelle *sur* des expériences et contrôlée *par* des expériences; la théorie est elle-même une des formes de l'expérience (la « pratique », la « science des saints », la « mystique », la « théologie mystique »), et, par un effet en retour, le concept exerce son action sur l'expérience même; à cause de la théorie, se mettent en place des interrogations et des pratiques, et c'est aussi la théorie qui informe l'expérience : s'il n'y a d'expérience, pour nous, qu'à travers un compte rendu, une parole, des écrits, des témoignages, une notion comme le pur amour constitue peu à peu le vocabulaire et la syntaxe selon lesquels peut se dire (et se dit seule) cette expérience, renvoyant à l'in-signifiante d'autres discours de, ou sur, cette expérience qui pourraient être tenus avec un autre vocabulaire et une autre syntaxe.

Donc, parler de configuration nous impose une réflexion sur ce qu'est une figure. Une figure, c'est à l'origine la « forme plastique », *figura* en rapport avec *ingere*, façonner, avec *factor*, le statuaire qui travaille sur la matière ou l'auteur qui travaille sur les mots, avec *fictio*, l'action de façonner et celle de feindre. *Figura*, c'est la chose façonnée, la structure, la forme, le genre littéraire ou la « figure » de style, en tout cas une chose construite ou la construction de quelque chose<sup>1</sup>, une forme plastique et mouvante, ce qui, dans l'interprétation dite figurative, s'oppose, en y répondant, à la *veritas*, mais qui, tout en prenant appui sur elles et en étant tendue vers un accomplissement à venir, s'écarte de la *littera* et de l'*historia*. Ainsi « figure » peut avoir plusieurs sens entre lesquels nous devons choisir ou que nous devons concilier, car il en va de ce que nous entendons ici par « figures du pur amour ». La « figure »,

ce peut être le rôle joué par un personnage historique, mythique ou littéraire, un masque (c'est aussi un des sens de *figura*) qui pour ainsi dire habille ou recouvre, cache et laisse deviner, à travers sa réalisation ou sa fiction, la « pureté » d'un amour ; ce peut être aussi une « pré-figuration » de ce qui fonde cette pureté de l'amour, comme dans le domaine de la foi Moïse est figure de Jésus-Christ. La figure, en ses deux sens, offre dans la réalisation passée, historique ou mythique, ce qui essaie de se dire dans le présent, ou bien elle annonce la vérité du présent. Mais la figure ne peut être qu'ambiguë et discutable : ce n'est qu'un récit et des mots, l'une des images et des phrases énigmatiques qui apparaissent dans les rêves ou dans les visions et dont le message caché ne se dégage que dans l'interprétation, dépend de cette interprétation ; c'est le futur qui donne le sens du passé, ou crée ce sens. Seule une forme, une image qui est un masque, s'impose dans le tranchant de son équivoque et de son indétermination ; les messages sont multiples, toujours à créer, et seule l'expérience de qui « découvre » la figure, donc le *hic et nunc* de l'interprète, permet de privilégier un message parmi ceux qui pourraient être élaborés à partir de la figure. Il y a ainsi au cours du temps un continuuel mouvement de mise à l'écart de messages, des résurgences et des refoulements. Des significations de la figure sont sans cesse niées, ou recouvertes. Ainsi se fait, au fil des siècles, tout un travail sur les figures qu'offrent les documents de la tradition, et même ce qui est repéré comme impossible ou illégitime dans le legs de ces documents peut et doit être objet de l'interprétation ; le geste même de mettre à l'écart tel texte, telle figure en désignant l'importance.

On voit quelles conséquences entraîne, dans une enquête sur la configuration du pur amour, le fait de partir d'un certain nombre de figures historiques, mythiques, littéraires ou plastiques, d'images et de textes. Si nous prenons comme objet de notre travail un certain nombre de ces *ficiles figurae*, de ces figures d'argile que nous découvrons et que nous élaborons, et qui ont joué pour des générations, et jouent encore pour l'historien, le rôle de fictions permettant de penser l'impensable, le rôle d'artifices permettant la construction d'une « configuration », c'est en pensant que ce dont on parle lorsque l'on parle de « pur amour » ne prend sens que de son rapport à ces figures. Elles sont des exemples en ce sens qu'elles montrent du doigt une vérité, sans que cette vérité s'y épuise. Un

fait historique, c'est-à-dire attesté par des textes ou des documents, s'y donne comme fiction de vérité; et un montage, littéraire, artistique ou théâtral, est reconnu comme indice de cette vérité.

La multiplicité des figures partielles du pur amour ne fait ainsi que refléter la multiplicité des « expériences », des « vies » dont ces figures reprennent et mettent en évidence quelque trait. Les élaborations théoriques sur le pur amour sont étroitement liées à la singularité des cas particuliers. Ce n'est pas un hasard si les tentatives théoriques furent particulièrement pressantes, et parurent nécessaires à l'époque moderne, en un temps qui vit un extraordinaire développement de la biographie spirituelle : des vies de saints, de religieux et de religieuses, ou de pieux laïcs se multipliaient, répondant à des exigences sociales et institutionnelles, mais surtout rendant lisibles une par une les expériences. Non par une sorte de vérité statistique qu'établirait leur plus grand nombre, mais par l'effet de la juxtaposition, les cas individuels apparaissent dans leur singularité et forment avec les autres des séries jamais closes, toujours ouvertes à d'autres cas ressemblants mais différents. Même si la multiplication des textes biographiques modernes permet des études sérielles, ce n'est pas au titre de la série mais au titre des individualités qui forment série que l'on aborde la multiplicité des figures. Les figures modernes, plus nombreuses pour différentes raisons (conditions sociales et ecclésiales, usage de l'imprimé, attente d'un public, exigences de contrôle institutionnel, valorisation sociale, etc.), ne sont pas foncièrement d'une autre nature que les figures antiques, dispersées et hétérogènes, à partir desquelles les modernes tentent de s'autoriser. Il s'agit dans l'un et l'autre cas d'expériences de « saints » : « saints » non pas au sens de la « canonisation » mais au sens d'une autre canonicité, celle qui désigne des expériences susceptibles de faire figure ou exemple; et « expériences » non pas au sens où nous atteindrions un irréductible « vécu », vérifiable comme « vécu », mais au sens où tout le travail d'une « écriture » a donné le statut d'« expérience » à des témoignages d'ordres différents<sup>2</sup>. De ces « expériences » sont tirées des « maximes », fragments ou éclats de théorie, qui entre eux ne font pas système, mais peuvent supporter un incessant effort pour élaborer des systèmes.

Il ne faudrait donc pas considérer que la configuration à laquelle a été donné le nom de pur amour, que ce rassemblement



ou cette construction d'images et d'exemples ne serait que la traduction plus ou moins partielle d'un amour primitif et parfait, ou tend à constituer une totalité ou une universalité. Il y reste toujours quelque chose d'improvisé ou d'incomplet, de toujours ouvert, susceptible d'accroissement ou de choix selon la subjectivité de chacun, son histoire, sa culture. C'est même souvent le hasard de la controverse, ce sont d'improbables détours à travers les temps et les civilisations qui ont amené telle image ou tel exemple à jouer un rôle dans l'élaboration de cette configuration.

C'est d'ailleurs ce qui fait à la fois la faiblesse et la force de ce que nous nommons « pur amour » ; faiblesse, l'impossibilité d'être pensé théologiquement, de se définir par rapport aux dogmes incontournables de la théologie, et force, le fait de ne pas être limité au discours « scientifique » des théologiens et de faire son bien de tous les aspects de l'expérience humaine et de la culture, de dépasser les limites d'une confession religieuse et même celles de « la » religion.

Nous avons étudié un certain nombre de ces images et de ces exemples : ils peuvent être en apparence bien éloignés des expériences « modernes » des mystiques dont Fénelon voulait expliquer les maximes. Ils sont tirés du fonds commun de la culture antique ou biblique, tel dialogue de Platon sur le sujet de l'amour, tel personnage antique comme Alceste ou Decius Mus, tel verset de l'Ancien ou du Nouveau Testament, ils peuvent reprendre la réflexion de saint Augustin sur les catégories de l'usage et de la jouissance entre lesquelles s'articule toute action humaine ; ils peuvent être une nouvelle, une anecdote imprévue, un geste symbolique, une image pieuse qui circule d'Orient en Occident, tout comme une élaboration philosophique aussi grandiose que celles de Kant et de Schopenhauer. Il n'y a pas de nécessité dans le choix des objets appelés à devenir figures ; ils sont pour ainsi dire à portée de main, attendant d'être recueillis. On ne peut donc parler de « sources », comme si une doctrine moderne était tirée de doctrines antérieures. C'est même plutôt du contraire qu'il s'agit : la figure qui fait autorité peut être reconnue après la doctrine qu'elle éclaire, et celle qui nous en apparaît dérivée ne s'y reconnaîtrait sans doute nullement. Un seul trait semble être commun à toutes ces figures, la difficulté ou l'impossibilité à être expliquées, la façon dont, appelant la glose, elles se dérobent à l'imposition d'un

sens acceptable : ce sont des versets bibliques qui, pour ainsi dire, découragent l'exégèse, comme le vœu de Moïse ou l'anathème de saint Paul, ou bien des récits qui, malgré leur place canonique, révoltent toute morale, comme le sacrifice d'Isaac ou celui de la fille de Jephthé. Ce sont des images, des récits ou des scènes romanesques qui, comme des emblèmes, présentent une énigme répétée, énigme de l'image ou de l'anecdote dépourvues de signification patente, énigme des fragments de textes que sont les citations en diverses langues qui accompagnent ces images, enfin énigme du rapport entre les citations et les images, le lecteur ayant la tâche de construire selon sa culture, son travail, sa perspicacité un système de rapports entre les unes et les autres ; mais les sens ainsi dégagés sont toujours provisoires, susceptibles d'être complétés et remis en cause suivant l'intervention d'autres lecteurs. C'est que, comme nous l'avons dit, ces figures sont celles de « témoins » qui doivent être interrogés pour dévoiler une vérité ou des fragments de vérité et que la « tradition » qui s'est constituée au cours des débats de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et que Bossuet désignait avec ironie comme la « Tradition des nouveaux mystiques », est créée ou reconnue dans l'après-coup, décentrée par rapport à ce que les théologiens reconnaissent comme « tradition ». Les témoignages invoqués par l'une et par l'autre de ces traditions peuvent être semblables, mais, en ce cas, ils n'ont pas la même « fonction » dans la tradition théologique et dans la tradition de l'amour pur. Ces témoignages constituent, selon la représentation fantasmatique des hommes du XVII<sup>e</sup> siècle, une « chaîne » ininterrompue depuis l'origine jusqu'à l'aujourd'hui, une *catena Patrum*, une *catena aurea*, le long de laquelle se transmet de main en main la vérité de l'amour. Même si l'anachronisme ou l'imposture généalogique ne manquent pas de se glisser dans cette représentation imaginaire de la tradition, cette représentation a beaucoup à nous apprendre : c'est du présent que surgit, rétrospectivement, après coup, une vérité de l'origine, non repérée et non repérable avant que le présent (celui d'un âge moderne où se développent les sciences des textes et de l'histoire, celui de Fénelon, celui de la controverse théologique) n'ait permis d'élaborer et de poser en termes modernes la question de l'amour. Il n'y a pas dans cette lecture anachronisme ou imposition forcée de signification, mais surgissement du procès même de la lecture (celle des hommes du

XVII<sup>e</sup> siècle, celles des hommes des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, et aussi la nôtre) d'un objet historiographique nouveau, réel, de plus en plus solide et de plus en plus réel. En un sens, c'est dans les textes de Mme Guyon, de Fénelon, de Gerberon, des nombreux auteurs et lecteurs qui les entourent, que prend figure et recueille ses antiques figures, que devient indubitable et irréversiblement actuelle la configuration de l'amour pur. En effet, la question de l'amour pur est *la figure moderne* de la question de l'amour, posée déjà dans le monde grec et inscrite au cœur du message socratique, reprise dans le christianisme, s'il est vrai que la théologie trinitaire élabore avec l'amour personnel du Père et du Fils un modèle qui est aussi la source de son efficace.

Les figures que nous étudions sont ce que nous pouvons appeler des figures théoriques, au sens où des fragments de théorie y sont lisibles, mais il s'agit de théories qui ne peuvent pas ne pas susciter la contradiction et conduire à d'inacceptables conséquences; le passage à la théorie réalise une sorte de forçage, ou d'excès, dégageant de la figure ce qui n'y est que latent. Ainsi la position d'un amour pur, c'est-à-dire d'un amour sans récompense, dont les seuls critères de validité seraient une parfaite indifférence à la récompense ainsi que l'acceptation, voire l'attente, de la perte de son objet, amour qui mettrait sa jouissance dans la ruine de toute jouissance, a-t-elle d'importantes conséquences sur la doctrine des fins dernières essentielle au christianisme, sur celle de la rétribution, sur la possibilité même d'une action morale. Si la perspective des fins dernières est brouillée, le pouvoir de l'Eglise risque de s'effondrer puisque rien n'est attendu ou n'est demandé de cette Eglise, et que le seul arbitraire divin accorde le salut. Malgré ces conséquences ruineuses, l'amour, dans sa pureté, doit se penser comme détaché de tout espoir de récompense, comme totalement désintéressé, comme s'adressant à l'objet pour lui-même.

Qu'il y ait hétérogénéité des figures et que, malgré tout, les figures soient rassemblées en une même configuration ne doit pas néanmoins nous conduire à penser qu'il y aurait derrière les formes historiques ou artistiques une sorte de réalité isolable, d'amour pur primitif réfracté en formes diverses. Il n'est pas possible de penser un amour pur éternel qui émergerait, même pour être aussitôt refoulé, au cours des siècles. Nous parlerions alors d'une sorte d'idéal de l'amour, irréalisé sinon par éclats ou

étincelles, mais toujours visé et écarté. Cette perspective métaphysique laisserait supposer que les contradictions repérées ne sont pas inévitables puisque d'un point de vue supérieur, celui de Dieu, elles pourraient être réduites. Il semble bien au contraire que l'on ne puisse à si bon compte résoudre les apories de l'amour pur, en distinguant un noyau commun de doctrine et les traductions imparfaites de cette pensée. Ce n'est pas seulement dans l'ordre de l'image ou de la forme qu'il y a hétérogénéité entre les figures, c'est aussi dans la pensée qui s'exprime en elles et qui ne peut être réduite à l'unité. Même sur ce plan de la pensée il n'y a peut-être pas grand-chose en commun entre la théologie implicite des textes de Râbià ou de Hallâj et l'image du monde que nous présente la *Griselda* de Boccace, et ce n'est peut-être qu'au prix d'une assimilation bien forcée qu'on peut les réduire aux théories de Jansenius, de Saint-Cyran ou de Fénelon.

Ce n'est pas la même *Griselda* chez Boccace, chez Pétrarque ou chez Perrault, ce n'est pas la même femme à la cruche chez Joinville et chez Jean-Pierre Camus, ni le même roi abdiquant chez Shakespeare et chez Fénelon. Ce qui instaure ou construit une parenté entre ces figures et en fait des éléments d'une même configuration, ce n'est pas un substrat éternel, une sorte de donné initial (par exemple, la nature de l'homme aux prises avec soi-même, avec les autres et avec ses images de la divinité), que l'on se contenterait de reconnaître à telle ou telle époque. Il s'agit bien plutôt d'une instauration renouvelée qui retravaille les figures de la tradition, une instauration que l'on peut comprendre comme un travail : travail textuel qui transforme ce qui se transmet, qui en retranche ou y ajoute, qui déplace les temps et les lieux, qui joint à la figure ou au texte le commentaire, qui élabore aussi un édifice rhétorique ou persuasif pour transformer la figure en argument pour une cause religieuse et/ou politique, exaltation d'une doctrine de l'amour, essai pour peser sur une politique. Mais ce travail est toujours imprévisible : qui eût pu prédire le succès de la figure, certes touchante mais au tragique bien peu grandiose, de *Griselda*, ou de l'anecdote de la femme à la torche, sorte de rébus bien élémentaire ?

La nature même de cet amour pur implique un certain mode d'expression des avancées théoriques qui tendent à en rendre compte. Cet amour est paradoxal et son expression théorique

Georges Perec, *Cantatrix sopranica L. et autres écrits scientifiques*.  
Georges Perec, *L. G. Une aventure des années soixante*.  
Georges Perec, *Le Voyage d'hiver*.  
Georges Perec, *Un cabinet d'amateur*.  
Georges Perec, *Beaux présents, belles absentes*.  
J.-B. Pontalis, *La Force d'attraction*.  
Jean Pouillon, *Le Cru et le Su*.  
Jacques Rancière, *Courts Voyages au pays du peuple*.  
Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*.  
Jacques Rancière, *La Fable cinématographique*.  
Jean-Michel Rey, *Paul Valéry. L'aventure d'une œuvre*.  
Jacqueline Risset, *Puissances du sommeil*.  
Denis Roche, *Dans la maison du Sphinx. Essais sur la matière littéraire*.  
Charles Rosen, *Aux confins du non-sens. Propos sur la musique*.  
Israel Rosenfield, «*La Mégalomanie*» de Freud.  
Francis Schmidt, *La Pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân*.  
Michel Schneider, *La Tombée du jour. Schumann*.  
Michel Schneider, *Baudelaire. Les années profondes*.  
Jean Starobinski, *Action et Réaction. Vie et aventures d'un couple*.  
Antonio Tabucchi, *Les Trois Derniers Jours de Fernando Pessoa. Un délire*.  
Antonio Tabucchi, *La Nostalgie, l'Automobile et l'Infini. Lectures de Pessoa*.  
Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne*.  
Emmanuel Terray, *Une passion allemande. Luther, Kant, Schiller, Hölderlin, Kleist*.  
Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*.  
Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique*.  
Jean-Pierre Vernant, *L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines*.  
Nathan Wachtel, *Dieux et Vampires. Retour à Chipaya*.  
Nathan Wachtel, *La Foi du souvenir. Labyrinthes marranes*.  
Catherine Weinberger-Thomas, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*.  
Natalie Zemon Davis, *Juive, Catholique, Protestante. Trois femmes en marge au XVII<sup>e</sup> siècle*.

RÉALISATION : PAO ÉDITIONS DU SEUIL  
IMPRESSION : NORMANDIE-ROTO S.A.S. À LONRAI (61250)  
DÉPÔT LÉGAL : SEPTEMBRE 2002. N° 29851 (02-0000)