

## KÉNÔSE DU DÉSIR

*Deux lectures de Dante :*

*René Girard et Gérard Granel*

Depuis les années 60 se fait jour, d'abord dans la culture française et ensuite dans toute la pensée occidentale, la problématique de l'être humain comme sujet désirant. Lacan, Foucault, Deleuze, Lyotard, donnent à cette nouvelle idole le statut théorique que le Surréalisme lui avait déjà attribué dans la culture contemporaine en tant qu'absolue positivité, processus de production qui, comme l'affirment Deleuze et Guattari dans l'*Anti-Œdipe*, « déborde toutes les catégories idéales et forme un cycle qui se rapporte au désir en tant que principe immanent ». Cette sacralisation du désir est liée dans les mêmes années à la méditation sur le désir mimétique qui occupera toute la problématique anthropologique à venir de René Girard. La littérature, notamment le roman, fournit dans son livre *Mensonge romantique et vérité romanesque* de 1961 les premières indications sur le « désir triangulaire », avant de mettre en évidence dans les ouvrages suivants cette notion fondamentale pour comprendre les origines des institutions culturelles. Le désir est la preuve que l'homme est un être qui n'est ni autonome ni autosuffisant et qui dépend de l'Autre dans tout son devenir. Ce « défaut d'être », que le désir promet de combler, dérive de sa condition de finitude, de son ouverture à l'« être selon l'Autre », qui fait de l'Autre de soi un modèle que nous imitons et qui peut nous conduire à la rivalité et au désir de l'absorber. Le désir ne se concrétise pas, selon Girard, par une dynamique à deux termes, le sujet qui désire et l'objet désiré ; le désir de l'Autre dépend toujours d'un tiers, de quelqu'un qui nous ouvre le chemin du désir, de la société qui nous donne des valeurs et des modèles à désirer. C'est le triangle sujet-modèle-objet qui donne forme au désir, et ce jeu triangulaire est irréductible à la satisfaction du désir. À peine le sujet est-il en possession de l'objet que le désir se dirige vers une autre source qui prend sur elle la promesse du bonheur. L'homme est un être du désir, mais son désir est privé d'objet, car ce qu'il désire est l'« être », dont il se sent privé, et il voit l'autre comme possédant cette plénitude dont il est exclu. La *libido dominandi*, le désir du pouvoir selon les termes de saint Augustin, signale la relation originaire du désir et de la violence, s'inscrit dans la logique de la « volonté de puissance » des modernes, de la « question du mal » au centre de la problématique girardienne.

Comme le montre René Girard, les sacrifices étaient à l'origine de la société humaine, qui parvenait à limiter ainsi les effets de la violence, lors des crises du corps

social, par des rites sacrificiels, par des interdits rituels. La religion sacrificielle est le fondement même de la culture et des civilisations qui trouvaient leur équilibre en sacrifiant des innocents, désignés comme des boucs émissaires. Le christianisme va transformer totalement la logique sacrificielle qui prétend traiter le mal dans la société par la violence portée sur l'un ou plusieurs de ses membres. Il dénoncera le sacrifice et montrera aux hommes une nouvelle logique sociale et individuelle pour faire face au déferlement de la violence. Dans l'Ancien Testament, le mécanisme sacrificiel est déjà remis en question à travers les figures d'Abraham et de Job, mais c'est le Christ qui condamne les fondements des sociétés anciennes, le système du sacrifice de la victime pour apaiser la violence de la foule. Le Royaume de Dieu, annoncé par Jésus, met fin théoriquement à la logique du sacrifice, sans pour autant empêcher ses métamorphoses historiques, et il inaugure la possibilité du règne de l'amour, du pardon et de la réconciliation. « Le Royaume de Dieu », écrit Girard, « c'est l'élimination complète et définitive de toute vengeance et de toutes représailles dans les rapports entre les hommes ».

Comme l'écrira dans *Signes* Maurice Merleau-Ponty, l'un des philosophes majeurs de notre temps : « La confrontation avec le christianisme est l'une des épreuves où la philosophie révèle le mieux son essence ». Dans l'un des textes de la fin de sa vie, *Loin de la Substance, jusqu'où ? Essai sur la kénôse ontologique de la pensée depuis Kant*, Gérard Granel revient sur cette épreuve endurée par la philosophie dans sa proximité à la théologie, faite à la fois de dissensions dans leurs histoires respectives et de radicales remises en cause des principes, et il précise :

« D'origine, la "kénôse" est le mouvement par lequel Dieu se vide de sa divinité dans le mystère de l'incarnation. Affecté d'un indice ontologique, et non plus théologique, le terme veut indiquer en premier lieu la direction – mieux vaudrait sans doute dire le destin – de la pensée moderne chez Kant et chez Husserl, et en second lieu l'orientation du questionnement heideggérien. »

Les recherches contemporaines en philosophie et en théologie mettent l'accent sur la notion d'« évidemment », rétablissant une parenté certaine avec le concept chrétien de kénôse, de consentement à la condition de finitude que le Christ a voulu partager avec la créature. Cette notion de « vacuité de l'être », nous la trouvons aussi à l'œuvre dans le texte fondamental d'Ernst Bloch *Athéisme dans le Christianisme*, dans la notion d'« absentement de Dieu » de Levinas, dans la déconstruction de la métaphysique et des principes rigides de l'onto-théologie chez Derrida et Granel, dans l'œuvre de Michel Henry avec sa problématique de l'Incarnation et dans la méditation de Jean-Luc Marion dans son livre *Dieu sans l'être*, mais également chez le théologien belge Adolphe Gesché, qui affirme, dans son texte « Le manque originaire », la parenté rénovée de la

théologie et de la philosophie contemporaine, à travers le « Vide comme donnée première, fait primordial de la divinité ». À tous ces noms, il faut ajouter le théoricien de la « pensée faible » (*pensiero debole*), le philosophe italien Gianni Vattimo qui s'est fait, depuis les années 80, le défenseur du nihilisme interprété comme sortie de la métaphysique de la Substance, le partisan d'un nouveau culturalisme prenant radicalement ses distances par rapport à toute la tradition philosophique occidentale.

Dans un article du journal *La Stampa* de septembre 2002, il écrit :

« Maintenant que Dieu est mort, nous voulons que vivent beaucoup de dieux. Nous voulons pouvoir nous déplacer librement, sans aucune rondeur classique, parmi plusieurs canons, beaucoup de styles – d'habillement, de vie, d'art, d'éthique – vivant comme un authentique devoir éthique et religieux la “thlipsis”, le tourment de la multiplicité. »

Dans une prose romantique soutenue, propre du style de la pensée de Vattimo, l'annonce hautement problématique de Nietzsche « Dieu est mort, et c'est nous qui l'avons tué » devient une rengaine. Si les sociétés anciennes cherchaient, par le biais d'interdits, de *tabous*, à empêcher le désir « libre » de se fixer où il l'entendait et d'éviter ainsi le jeu dangereux des crises mimétiques, la modernité, quant à elle, a mis en avant la libération des interdits et des règles, l'affirmation du désir mimétique par le biais du rejet des différences. Le christianisme de Vattimo est affecté par la « maladie de la sensibilité », comme l'écrivait Proust à propos de Madame Verdurin ; il s'apparente plutôt au néo-paganisme *new wave* : il y a des dieux, c'est-à-dire des « idoles » partout, et la banalisation du divin débouche sur un « érothéisme » généralisé. Vattimo évoque la théologie de la kénôse, mais privée de l'acte christique, de la décision libre de partager la condition finie de la créature.

Depuis son livre *Traditionis traditio* de 1972, Gérard Granel instaure un rapport critique au christianisme, il s'attache à dégager la véritable spiritualité chrétienne des hypothèques lourdes héritées de la philosophie et de son historicité et n'ayant rien à voir avec la foi, depuis la patristique grecque jusqu'à la scolastique médiévale. Grand livre sur une pensée libre du divin, qu'il ne faut pas confondre avec la « libre pensée » de notre époque, c'est l'éthique chrétienne, la lecture fidèle dans sa jeunesse de Charles Péguy, plus qu'un gauchisme universitaire, qui motive le refus de Granel de faire un cours universitaire sur la morale au moment où l'armée française torture en Algérie. L'héritage chrétien de la dimension charnelle de la pensée, jamais véritablement délaissée par Granel, lui a sans doute procuré au plus haut point son art du discernement, qui, comme l'affirmait Ignace de Loyola, sait saisir la présence divine dans le monde quotidien, l'accompagnant fidèlement afin de devenir le « *maestro di color che sanno* » – le « maître de ceux qui savent » – (Dante).

Du christianisme, Granel a gardé la radicalité du choix prenant ses distances avec l'ontologie traditionnelle de la Substance comme principe certain et absolu et de la métaphysique de la conscience des modernes. Granel essaie de penser la logique du développement de la production dans la société moderne à travers Marx, en liaison avec la question de la technique développée par Heidegger, c'est-à-dire le déploiement commun de la technologie, de la science, de la programmation productive et consumériste. L'être comme production, selon Granel, marque le destin de l'époque qu'est la nôtre.

Dans les années 70 et 80, René Girard est aux U.S.A., protégé d'une certaine façon du « tourbillon infernal » et du mimétisme universitaire français des années de l'après 68 qui va entraîner Granel dans son sillage. Toute la pensée de René Girard trouve son centre irradiant dans la mise en évidence d'une « kénose du désir » à l'intérieur de la tradition chrétienne afin de briser la très ancienne relation de la violence et du désir. Le chant V de *l'Enfer* de Dante donne à plusieurs reprises l'occasion à Girard de méditer sur le rapport entre la violence et le désir. Paolo Malatesta et Francesca da Rimini sont les deux figures historiques que Dante trouve condamnées à la peine infernale dans le cercle des luxurieux. Francesca était l'épouse de Gianciotto, frère de Paolo, et l'amour adultérin des deux personnages sera puni par Gianciotto par leur mise à mort.

Il faut se souvenir que l'histoire des deux amants que la tourmente infernale entraîne sans répit est devenue l'un des thèmes majeurs de la littérature occidentale et que le romantisme a fait de ces personnages qui ne cessent de s'aimer même en enfer l'archétype de l'amour-passion triomphant des lois du monde. George Sand et Alfred de Musset feront leur voyage en Italie sur les traces mimétiques de Paolo et Francesca, et ils établiront pour tout le XIX<sup>e</sup> siècle les clichés de l'amour spontané et forcément libérateur, et à travers eux, un *cogito* désirant qui délivre les amants des lois divines et humaines. Comme le note René Girard, « en plaquant sur le poème un désir non contaminé d'altérité qui n'y figure pas et qui n'existe pas, le *mensonge romantique* trahit le poète autant que faire se peut ».

Tout se joue en effet, dans le poème de Dante, sur le rôle du livre, comme *exemplum* dans la naissance et les vicissitudes du désir chez Paolo et Francesca. Accompagné de Virgile, bien silencieux dans ce tête-à-tête de Dante et Francesca, le poète questionne la femme :

« *Ma dimmi : al tempo d'i dolci sospiri, / a che e come concedette Amore / che conosceste i dubbiosi disiri ?* » – « Mais dis-moi : au temps des doux soupirs, / à quoi et comment amour te fit-il / connaître les douteux désirs ? » (118-120).

L'amour des deux personnages qui se retrouvent condamnés à la peine infernale est d'abord pour Dante une question essentielle, à la fois théologique et poétique :

« Lorsque j’entendis ces âmes blessées, / je baissai la tête, et la tins baissée / jusqu’à ce que le Poète me dit : “Que penses-tu ?” / Je répondis : – Hélas ! / que de doux pensers, quel ardent désir / a mené ceux-ci au douloureux passage ! » (109-114).

Dans cette question, tout l’enjeu créateur du poète est convoqué. Depuis la *Vita nuova* de 1295, l’amour pour Béatrice est vu par Dante comme source de bonheur humain et promesse de salut éternel. La vision post-féodale de l’amour que Dante et les autres poètes italiens du « *dolce stil nuovo* » ont suscitée, contribuant à la *fondation poétique de la réalité* dans la langue italienne, préalable à toute fondation politique de la nation, a été l’exemple majeur dans la culture occidentale de l’interrogation sur la dimension de vérité de la parole et de la promesse du bien absolu, dimension liée à la possibilité du mal radical également contenu dans la parole. La dimension tragique entre passion et morale, éthique et désir, accompagne le voyageur Dante en quête du sens, voyage qui lui aussi peut être un « vol fou » comme celui d’Ulysse dans le chant XXVI de *L’enfer*, mû par le désir singulier d’imposer son savoir et son ingéniosité, mais aussi un voyage conduit par « *amor che move ‘l cielo e l’altre stelle* » – l’« amour qui meut le ciel et les autres étoiles » – dont parle le dernier vers du *Paradis* (XXII, 145), sur lequel se conclut la *Divine Comédie*.

La réponse de Francesca aux questions de Dante ne laisse aucun doute sur la dimension imitative qui dirige les deux êtres :

« Un jour, par plaisir, nous lisions / les amours de Lancelot ; comment l’amour l’enserra / de ses liens ; nous étions seuls et sans aucune défiance. / Plusieurs fois cette lecture attira nos regards l’un vers l’autre / et décolora notre visage ; mais un seul moment nous vainquit. / Quand nous lûmes comment les riantes lèvres désirées / furent baisées par un tel amant, celui-ci, qui jamais de moi ne sera séparé, / tout tremblant me baisa la bouche / Gallehaut fut pour nous le livre et celui qui l’écrivit / ce jour nous ne lûmes pas plus avant. » (*Enfer*, 127-138).

Les amours de Guenièvre et Lancelot du roman médiéval du cycle de *Lancelot du Lac*, amours attisés par Gallehaut, chevalier ennemi d’Arthur et mari de Guenièvre, jouent le rôle de modèle mimétique dans la naissance de la passion amoureuse de Paolo et Francesca. Gallehaut est à la fois l’agent de la passion de Guenièvre et de Lancelot, l’auteur d’une parole qui a une bien plus vaste portée, c’est-à-dire l’écrivain, comme le nomme Francesca, qui induit le désir coupable. Le désir se développe à partir d’une parole insidieuse, Paolo et Francesca imitent les amours décrits dans le roman, Guenièvre et Lancelot sont à leur tour les victimes d’un texte écrit bien avant eux. Le baiser qui réunit les deux amants est un baiser « livresque », échec de toute conception de la passion comme choix libre et absolument originaire, et que Francesca, dans la

grande et terrible lucidité que donne la mort, confirme : « *quel giorno più non vi leggemmo avante* » (« ce jour-là nous ne lûmes pas plus avant »). La poésie de Dante opère donc une fusion entre philosophie et théologie, non seulement de la philosophie de « l'École » mais aussi d'autres penseurs médiévaux, depuis Alain de Lille à Albert le Grand, des philosophes arabes au néo-platonisme. La complexité de la philosophie médiévale est chez lui présente, sans qu'il y ait à proprement parler une adhésion dogmatique à une seule école de pensée, ni à l'averroïsme, ni au thomisme.

Dans l'un de ses derniers textes, *Désir / Césure : le deuxième cercle de l'Enfer (Dante)*, publié à titre posthume dans la revue *Po&sie* en 2001, Gérard Granel convoque à son tour l'épisode de Paolo et Francesca du chant V. Ce texte resté inachevé a été repris dans le dernier recueil de textes du philosophe (*Apolis*, T.E.R., Mauvezin, 2009), sous le titre : *Un désir d'enfer* :

« On trouvera ici, attachées aux paroles de Dante – dans le célèbre récit de Francesca da Rimini, au chant V de l'*Enfer* –, des questions qui flottent comme des rubans. Deux. Sur l'un est écrit le mot "Désir", sur l'autre "Enfer". » (p. 135).

Ce texte de Granel n'est pas une plage lyrique, un intermède poétique raffiné qui interrompt sa réflexion sur les enjeux de la pensée à l'époque de la dissolution du « monde » dans la logique infernale de la production infinie. Dans ce texte en effet se joue la dernière rencontre avec l'un des poètes qui ont jalonné l'existence en pensée de Gérard Granel, expérience depuis toujours nourrie par la parole poétique qui n'a jamais été pour lui de l'ordre du supplément esthétique de la pensée, mais de l'ordre de la « lutte de la langue *contre* la langue », du conflit entre l'« universel reportage » (Mallarmé) et le rôle véridatif du langage, de l'art de briser le langage devenu catachrèse pour en extraire les éclats du sens.

Le conflit entre le mensonge et la vérité est le centre obscur de tout le parcours de la pensée granélienne. Le texte inachevé de Granel sur le thème du destin d'Éros se configure comme une remarquable variation, entendue au sens musical que le philosophe pratiquait au plus haut point dans son écriture. Éros et non Agapé, le désir devient dans ce texte la puissance erratique qui ne cesse de rencontrer le corps, pour aussitôt l'esquiver « en tant qu'il est ce que la peinture découvre dans le monde, à savoir qu'on ne peut ni le voir ni l'avoir, et trouver là même, dans ce négatif même, le courage de détailler du regard, et dans toutes ses articulations, le trait de son retrait ». Puissance négative, « inlassable promenade où le désir avance, sans aller nulle part », le désir chez Granel semble déjouer les pièges du subjectivisme exacerbé propre aux modernes, et permettre de « briser toutes les évidences du discours sur le corps et l'âme, l'amour, l'identité, en faisant apparaître la "trahison" là où elle a son lieu : dans la « proposition de toutes ces positions de concept ».

Le désir joue ici le rôle du « mensonge au sens extra-moral » (Nietzsche), mimant toutes les positions et n'en ayant aucune en propre. À aucun moment le texte ne fait mention de la double lecture du désir, du mimétisme qui caractérise le poème de Dante. L'inachèvement du texte de Granel, son silence sur les derniers vers du chant V et la syncope de Dante, mettent en évidence l'équivoque ontologique au soir de sa vie : le désir nomade semble posséder toutes les caractéristiques métaphysiques de la « production infinie », hypertrophie des sens et de l'imagination qui définit l'ère totalitaire, prenant possession des âmes et des cultures dans notre histoire mondialisée, ce que Granel n'a cessé de penser et de dénoncer.

Revenons donc au texte de Dante. Après la révélation de Francesca, Dante est saisi de malaise :

*« Pendant que l'un des deux esprits parlait ainsi, / l'autre pleurait, si bien que de pitié / je m'évanouis comme si je mourais ; / et je tombai comme tombe un corps mort (caddi come corpo morto cade). » (139-142).*

La syncope qui ouvre dans la vie l'expérience de la mort, est motivée par la *pietas*, par le partage amoureux (*agapè*) qui révèle en un éclair la condition commune de finitude des êtres, le sens de la limite (*peras*) qui relie la philosophie grecque et la pensée chrétienne. La *libido sciendi*, pour employer l'autre terme du désir chez saint Augustin, c'est-à-dire le désir de connaître qui avait motivé le dialogue de Dante avec Francesca, bute sur ses propres limites, sur le *skandalon* de la condition finie de l'être et la limitation de ses réponses. Tout se passe comme si la pensée des modernes ne retenait du désir, encore une fois, qu'une seule détermination, celle que saint Augustin appelait la *libido sentiendi*, le désir sensible qui réduit tout être à une détermination corporelle, détermination qui est en fait spécifique à la culture du néo-paganisme post-moderne. La richesse ternaire dans la philosophie de saint Augustin de la notion de désir subit donc aujourd'hui une *reductio ad unum*. La dernière rencontre de la pensée de Granel avec Dante se fait sur le chemin de Damas, elle est l'*analogon* de l'évanouissement qui saisit Dante après les éclaircissements de Francesca, elle est l'évocation visible de la fulgurance du réel, telle que nous la donne à voir de tous nos yeux et sans retrait le tableau du Caravage *La Conversione di Paolo* de la Cappella Cerasi di Santa Maria del Popolo à Rome.

Dans la reconnaissance des liens qui unissent la méditation chrétienne aux interrogations de la pensée moderne, se fait jour, malgré les dénégations et les incompréhensions, la question de l'unité de la pensée occidentale, celle de la profonde relation entre les bouleversements produits par le christianisme sur les religions anciennes et la nouvelle forme-monde née de la technique moderne. « Le développement de la technique n'est pas la cause – il est déjà l'effet de cet allègement de la substance

humaine, se vidant de ses nocturnes pesanteurs » (Levinas, *Difficile liberté*). La question qui se pose à l'homme d'aujourd'hui est de savoir comment faire pour que le désir, trace de l'altérité dans la "personne", puisse être compatible avec le désir d'autrui. L'instauration du droit, de la dimension universelle de la justice, s'oppose à la logique primitive de la vengeance, dont la version moderne, la « lutte des classes », est une logique particulière de la *libido dominandi*. Dieu se « vidant », il a comme corrélat l'histoire privée de ses absolus (progrès, totalité, utopies des meilleurs des mondes, etc.). Comme le rappelait Hannah Arendt, la politique est une denrée rare dans l'histoire de l'humanité, mais c'est elle qui permet de ne pas diaboliser la technique en faisant à nouveau appel aux démons de la Terre, du Corps et du Lieu. La politique est indissociable d'une conception du désir étrangère à la logique du ressentiment, au registre de la puissance et de l'impuissance, et qui n'oublie pas le principe de justice, mais qui lui redonne au contraire son sens kénotique, qui pense donc la justice comme accueil de la révélation d'autrui.

*Riccardo Pineri*

Tahiti, novembre 2014