

Jardar Lohne

Le triomphe de la vertu

Étude sur les représentations d'une épistémologie morale dans le *Télémaque* de Fénelon

Thèse de doctorat artium

Trondheim, July 2007

Université des sciences et techniques de Norvège
Faculté des Lettres
Département de Lettres modernes



NTNU

Université des sciences et techniques de Norvège

Thèse de doctorat artium

Faculté des Lettres

Département de Lettres modernes

© Jardar Lohne

ISBN 978-82-471-6406-8 (version imprimée)

ISBN 978-82-471-6423-5 (version électronique)

ISSN 1503-8181

Thèses de doctorat à NTNU 2008:27

Imprimé par NTNU-trykk

Remerciements

Au terme de ce travail, je tiens à remercier tout particulièrement mon directeur de thèse, le Professeur Svein-Eirik Fauskevåg. Tout au long de cet itinéraire laborieux et lent qu'est l'élaboration d'une thèse, il a prodigué des conseils et exigé des éclaircissements indispensables au progrès des analyses ; je suis aussi très reconnaissant à Trude Kolderup, Kenneth Stoltz et Frederic Prawucki, qui ont tous eu la générosité de corriger ce travail en partie ou en entier. Leurs conseils m'ont permis des améliorations importantes, et pour le style, et pour la clarté de l'expression. Ayant bénéficié du grand support de ces personnages éclairés, je ne suis pas moins entièrement responsable de ce texte.

Le projet interdisciplinaire *Frihetens århundre* et la société *Norsk selskap for 1700-tallsstudier* ont largement contribué à susciter mon intérêt pour la littérature française des XVII^e et XVIII^e siècles. Tout en m'inspirant, ils ont fourni un climat amical indispensable à la recherche. Au quotidien, l'ambiance souriante du Département de Lettres modernes à l'Université des sciences et techniques de Norvège m'a fourni des conditions de travail excellentes.

Je tiens également à remercier *Norges forskningsråd*, dont le soutien financier a permis de réaliser ma recherche ; je suis également reconnaissant à *Nansenfondet* et à *Lise og Arnfinn Hejes legat*, dont les fonds supplémentaires ont permis des voyages nécessaires aux analyses.

Enfin, je voudrais adresser ma gratitude la plus haute à mes parents, dont le soutien a été sans réserve ; et surtout à ma chère Gunn-Helen, avec sa patience sans bornes.

Jardar Lohne
Trondheim, mai 07

Introduction

Pour vous, ô mon cher Télémaque,
je [Narbal] prie les dieux,
qui vous conduisent comme par la main,
de vous accorder le plus précieux
de tous leurs dons,
qui est la vertu pure et sans tache,
jusqu'à la mort.
(*Télémaque*, p. 43)

À la fin du XVII^e siècle, le monde des lettres célèbre la vertu avec un éclat sans pareil. La signification du terme, cependant, est équivoque. Si chaque écrivain et philosophe lui ont accordé des infléchissements particuliers, la plupart lui ont gardé son sens ancien de la force masculine de l'âme. Selon cette définition, la vertu, c'est la force, le pouvoir et la puissance ; c'est-à-dire que la vertu est ce qui amène le mérite. Plus largement, le terme de *vertu* indique le renoncement à l'égoïsmeⁱ pour renforcer l'entente entre les hommes, mais le terme comporte aussi une référence à la chasteté féminineⁱⁱ. À un niveau plus profond, le terme "vertu" dénote une manière d'agir conformément à la volonté supérieure.

Il se peut que ce soit ce champ sémantique aussi large que rempli de connotations positives et le manque de définition fixe qui ont assuré le succès éclatant du terme. Comme La Mothe Le Vayer le proclamait, "[j]amais personne raisonnable n'a douté que la vertu méritait d'être honorée" (1647:1). Mais il paraît que la vertu mérite plus que l'honneur, car elle s'érige en valeur principale pour toute cette fin de siècle. Selon les *Maximes* de Mme de Sabléⁱⁱⁱ, publiés l'année de sa mort (1678), "si l'on se fait valoir, ce ne doit être que par l'éminence de la vertu" (p. 253). Pour cette précieuse devenue janséniste, les "liens de la vertu doivent être plus étroits que ceux du sang", car "l'homme de bien est plus proche de l'homme de bien par la ressemblance des mœurs que le fils ne l'est de son père par la ressemblance du visage" ! (p. 249). Cette mise en valeur de la vertu est effectivement en cours depuis longtemps. Déjà en 1595, François des Rues^{iv} fait remarquer, dans *Les Marguerites Françaises*, qu'il "n'y a que la vertu qui rende un homme noble" (p. 17).

Mais quelle est cette vertu tant honorée ? La vertu se conçoit-elle uniquement par respect au Dieu chrétien, ou bien est-il possible que les païens puissent incarner une vertu véritable en conséquence de leur sagesse primitive^v ? Et que dire des propos véritablement choquants de Mandeville^{vi}, pour qui les vices des particuliers contribuent à la félicité publique, ce qui impliquerait que contrairement à une idée reçue, le vice ne s'opposerait pas nécessairement à la vertu ? Marc Fumaroli (2002:3) remarque même que le XVII^e siècle étend le sens classique de la vertu (discernement et volonté du bien) au domaine du beau, de

manière qu'apparaissent des “objets de vertu”^{vii}. La vertu n'a donc pas qu'un seul visage ; avec l'idée de la vertu, nous sommes face à un véritable éclatement de sens, accentué à la fois par la banalisation du terme et par son côté polémique.

L'enrichissement et la variation de la valeur sémantique de ce mot aussi courant risquaient ainsi de provoquer des confusions. Mais en même temps, ces facteurs d'incohérence possibles permettaient aussi de cumuler les bénéfices des zones sémantiques ainsi superposées. Comme tout le monde le sait, l'unanimité se fait aisément sur des mots à la fois vagues et prestigieux. Et comme presque tous les termes prestigieux, celui de “vertu” semble devoir beaucoup de sa diffusion et de son succès à l'imprécision dont il s'entourait, c'est-à-dire que l'indétermination paraît justifier l'unanimité ou la quasi-unanimité des adhésions. Que cette notion connaisse une certaine sous-détermination sémantique, n'implique cependant pas qu'elle ne peut être l'objet d'une étude précise et approfondie ; mais jointe à l'extrême diffusion et de la popularité de cette idée tirée du registre moral^{viii}, la variation à l'intérieur du terme nous force à le situer dans un contexte bien défini avant d'entamer son étude^{ix}.

L'objet de notre étude : le *Télémaque* de Fénelon

Ce que nous nous sommes proposé comme objet de notre étude sur la conception de la vertu, ce sont les *Aventures de Télémaque*^x, par François de Salignac de la Mothe-Fénelon^{xi}, publiées en 1699^{xii}. Ces aventures, écrites pour le duc de Bourgogne et son instruction royale, ont pour premier objet (selon notre interprétation du texte) d'instruire le jeune prince de la nature de la vertu et des moyens de l'acquérir. Comme nous allons le voir dans les chapitres qui suivent, l'acquisition de la vertu devient cruciale, du fait qu'il n'est bon roi qui n'est un roi vertueux ! Derrière le titre se trouve un récit de nature fictionnelle, qui tâche de faire suite aux quatre premiers livres de l'*Odyssée* homérique et décrit le chemin par lequel le jeune prince Télémaque devient vertueux, et, de ce fait, capable d'assumer la responsabilité royale.

Ce n'est pas une nouveauté que les écrits d'instruction destinés aux princes traitent de la vertu. En effet, le thème de la vertu se prolonge tout au long de la tradition des “miroirs” des princes ; déjà Ronsard écrivait en 1561 qu'un “roi sans la vertu porte le sceptre en vain ; qui ne luy est sinon un fardeau dans la main” (p. 1006). Cependant, l'objet de notre intérêt, c'est le fait que ce traitement de la vertu qui est celui de Fénelon s'adresse au lecteur dans une œuvre de nature purement *littéraire*. Et c'est cette manière qu'il a d'élever la notion de *vertu* en principe organisateur d'une écriture littéraire sous forme de morale qui nous intéresse dans cette thèse.

La conception de la vertu est aussi bien un concept de nature philosophique, pédagogique et théologique ; et dans ces contextes variés, la morale tend à être traitée dans un langage abstrait. Nous sommes d'avis que la littérature en tant que pratique textuelle peut intégrer et transformer les caractéristiques abstraites de la vertu en un ensemble plus lié au monde des hommes qu'à celui des idées pures. Voilà pourquoi la question principale que nous posons au texte est de savoir comment, et dans quelle mesure, la manière dont apparaît la conception de la vertu dans *Télémaque* est influencée par la pratique textuelle propre à la fiction littéraire. Une telle question amène en effet une réflexion plus générale sur les pratiques textuelles. Car quelles sont en effet les relations entre la prose fictionnelle et la systématisation théorique au sujet de la morale dans les divers textes conçus par Fénelon ? Il nous semble nécessaire de décrire brièvement les caractéristiques de l'écriture morale de Fénelon dans des textes caractérisés par leur nature plus théorique, afin de pouvoir ensuite saisir l'originalité de l'approche littéraire.

Les manières d'écrire la morale

La conception de la vertu, vu sa complexité et la prolifération de son usage, nous venons de le dire, n'est pas un objet d'étude facile. Cela vaut aussi chez Fénelon. La masse d'écrits de Fénelon sur le jansénisme, le quiétisme, les thèses occasionnalistes de Malebranche, et la querelle des Anciens et des Modernes constitue en effet une œuvre d'une extrême diversité ; elle fait apparaître la pensée de l'archevêque à l'intérieur de plusieurs contextes et histoires intellectuelles. Car les thèmes aussi variés que celui des idées pédagogiques du précepteur du duc de Bourgogne et celui de sa pensée politique sont représentés au sein de son œuvre. Ce qui est ajouté à la complexité, c'est que ces thèmes apparaissent dans des genres les plus variés, allant du dialogue des morts à la pureté du style caractérisant le traité érudit. Mais un lien existe entre ces textes, et c'est que les questions de morale sont toujours de premier ordre.

Ensuite, s'ajoute à la complexité intellectuelle le fait que Fénelon occupe une position charnière entre le XVII^e et le XVIII^e siècles, surtout entre les représentants de ces deux siècles que sont les rationalistes dans le sillage de Descartes au XVII^e et les penseurs des Lumières au XVIII^e. Loin d'opposer ces deux traditions, son œuvre témoigne de leur continuité ; elle suffirait, à elle seule, à lier ces traditions qui au premier abord diffèrent tellement. Pour une large partie, Fénelon se passionne pour les questions posées par les grands métaphysiciens du XVII^e. En même temps la forme qu'il utilise pour propager ses pensées prépare l'avènement des grands genres du XVIII^e siècle, notamment le conte et le roman philosophiques. En effet, l'idée d'une crise de la conscience humaine, que le livre de Paul Hazard a introduite, nous

paraît curieuse à la lumière des écrits de Fénelon^{xiii}, et surtout à la lumière de son chef-d'œuvre littéraire, le *Télémaque*. Avec ce chef-d'œuvre, l'“aboutissement de l'écriture classique” selon les mots de Françoise Berlan (1995:9), le prélat incorpore et transforme les thèmes et les formes anciens en une préfiguration du futur, de sorte que sa manière de traiter la morale forme école pour tout le siècle ; ainsi est-il, nous atteste Frédéric Rouvillois, que *Télémaque* devient le “livre de chevet du XVIII^e siècle” (1998:154).

Cette position charnière nous renvoie à la question des pratiques textuelles. Au XVII^e siècle, par leurs systèmes rationalistes, Descartes, mais surtout Spinoza, Malebranche et Leibniz ambitionnent d'expliquer ou déduire des systèmes moraux à partir de prémisses censées être indiscutables, dans des traités caractérisés par un niveau d'abstraction très élevée. La liaison de Fénelon avec cette tradition est claire, vu qu'il s'exerce aussi dans l'art du traité et dans la philosophie abstraite tout au long de sa carrière, de la *Réfutation du système du père Malebranche* à la *Démonstration de l'existence de Dieu*. C'est la manière qu'il a de décrire les fondements de l'agir moral de l'homme dans ces écrits qui va servir de toile de fond pour notre exposé de la vertu dans *Télémaque*. Car, comme nous allons le voir, dans ces écrits théoriques, il est assez timide quant à exprimer ce qu'il en tant que prélat considère être le fin fond de l'existence humaine. Pour le Fénelon des écrits théoriques, les vérités de la foi (qui servent de base à la morale) s'imposent comme des vrais *mystères*, dont la dernière raison n'est point accessible à l'homme vu les limites de son entendement.

Une de nos idées principales est que la pensée morale de l'archevêque de Cambrai trouve une expression plus heureuse dans son chef-d'œuvre littéraire, où il peut décrire son optimisme moral tout en prenant en considération les limites inhérentes à l'esprit de tout homme. L'intrigue de l'œuvre progresse en effet en prêtant attention à la particularité des exemples, à la singularité des détails et surtout aux effets qu'entraînent les décisions prises par les protagonistes du texte littéraire, décisions transformant les bonnes intentions qui les guident. Voilà pourquoi nous maintenons que *Télémaque* mène une discussion à la frontière des abstractions inhérente à la théorie morale et du caractère concret qui caractérise l'expérience des hommes.

Le Fénelon qui nous a capté est donc plus homme de préceptes et d'exemples que de principes moraux absolus, ceux-ci étant tirés d'une argumentation de nature ontologique et/ou théologique, caractéristiques du traité. Selon une des idées directrices de notre travail, les principes moraux dans *Télémaque*, tels qu'ils s'assimilent aux termes fondateurs du discours métaphysique à la fin du XVII^e siècle, s'avèrent sinon imprécis au moins sémantiquement

sous-déterminés et souples. Notre idée, c'est que cette souplesse s'introduit afin que la pensée morale puisse s'adapter au monde complexe qui est celui des hommes.

Ce que nous entendons montrer dans nos analyses du texte, c'est que la forme romanesque qu'utilise Fénelon s'adaptera parfaitement à la nécessité qu'il a ressentie d'illustrer la vérité des mystères de la religion et de la morale, et, qu'en ce faisant, il montre un chemin à suivre pour tout homme qui veut se rendre moralement bon. Cela se fait sans que pour autant il discrédite les vérités de la religion et de la morale en tant que mystères. Sa conviction que certains principes religieux et moraux ne peuvent être que vrais, et la nécessité qu'il éprouve de transmettre ces principes au futur souverain de la France, le conduit à inventer une nouvelle forme d'écriture, qui s'oppose à l'abstraction pure en matière de morale. Et c'est cette manière qu'il a d'écrire la morale dans le texte littéraire, à la lumière de la notion de *vertu*, qui est notre intérêt principal dans cette thèse.

Nous pensons donc que le texte de Fénelon traite les termes relatifs à la morale d'une manière qui diffère considérablement du maniement que ces mêmes termes subissent dans ses œuvres théologico-philosophiques. Cette position nous oppose ouvertement au point de vue de certains commentateurs^{xiv}, comme par exemple Marguerite Haillant, pour qui

[...] roman d'aventures, *Télémaque* ne l'est *que* pour éduquer le héros et, à travers lui, le duc de Bourgogne. (c'est nous qui soulignons) (Haillant, 1995:8)

Que *Télémaque* ne fonctionne *que* comme une transcription des thèmes que Fénelon expose plus clairement dans d'autres textes, et que ce texte ne fonctionne *que* comme un exposé pédagogique des idées théologiques et philosophiques de l'archevêque, voilà deux points de vue qui sont directement contraires au nôtre. C'est à la lumière de ce constat qu'il faut comprendre notre analyse de *Télémaque*. Sans succomber à la tentation d'établir une ontologie de substitution, le Fénelon de *Télémaque* s'efforce de penser et d'écrire pour les hommes embarqués dans ce monde empirique, où les principes moraux se manifestent dans leur réalisation concrète. Car, pour Fénelon, la réflexion éthique ne peut se séparer de la pratique morale.

Une conviction fondamentale a déclenché notre travail, notamment celle qu'il n'existe pas de pensée qui ne s'incarne dans une langue, dans des manières de parler, dans une combinatoire des éléments du sens. Refuser la linéarité du discours argumentatif – comme le fait Fénelon lorsqu'il décrit la vertu dans *Télémaque* – c'est nécessairement en appeler à un autre mode de production du sens que celui axé sur le discours analytique. Voilà une réflexion de nature épistémologique communément reçue au XVII^e siècle français. Comme le

dit Pascal dans une note à valeur plus générale : “les mots diversement rangés font un divers sens. Et les sens diversement rangés font différents effets” (*Pensées*, S645, p. 438). Dans notre étude, nous nous efforcerons de montrer qu’à travers les procédés textuels de Fénelon, la morale perd la fixité qu’elle possède comme système clos, s’ouvrant comme un domaine à explorer et à vivre. De la perte de cette fixité vient la difficulté de définir dans un langage abstrait ce que dénote le terme *vertu* ; comme nous allons le voir dans ce qui suit, définir ce que signifie le terme de vertu pour Fénelon est impossible. Ce terme abrite en effet une hétérogénéité sémantique qui nous force à un travail véritable pour saisir ce qu’est la vertu selon le précepteur romancier, un travail que nous entamons dans le chapitre suivant. Qu’une telle étude de la vertu selon Fénelon reste à faire devient clair si l’on fait un survol de la postérité qu’a connue l’œuvre, surtout si l’on prend en compte les points de vue qui dominent dans la recherche fénelonienne.

La réception de l’œuvre fénelonienne

Peu d’écrivains furent moins hommes de lettres que Fénelon.
(Carcassonne, 1946:99)

On ne collabore pas impunément avec un Fénelon ;
un tel nom rejette dans l’ombre ce qui l’environne
(Cherel, 1912:10)

La réception universitaire de l’œuvre fénelonienne ne répond pas, au niveau de la quantité, au rôle qu’a joué l’œuvre dans la tradition littéraire. Selon les renseignements de Jacques Le Brun, “les éditions [des *Aventures de Télémaque*], luxueuses ou populaires, les réimpressions, les traductions en toutes les langues, même les plus exotiques, dépassent”, depuis sa parution en 1699 “de beaucoup le millier, au point qu’aucune bibliographie exhaustive n’a pu encore en être dressé” (1995:7). À ce succès éclatant s’ajoute bien sûr une quantité de romans didactiques dans son sillage : “*Télémaque* est aussi à l’origine de plusieurs romans didactiques comme *Les aventures de Néoptolème* par Chansierges (1718), *Les Voyages de Cyrus* par Ramsay (1727), *Sethos* par l’abbé Terrasson (1731), *Le repos de Cyrus* par l’abbé Perneti (1732), *Le voyage du jeune Anacharsis* par l’abbé Barhélemy (1788), auprès desquels on peut nommer l’*Émile* de Jean-Jaques Rousseau (1762)” (Coulet, 1991:300). Et, d’après la recherche d’Erik Leborgne, nous pouvons également ajouter l’adaptation slovaque *Les aventures et expériences du jeune René*, que Josef Ignaz Bajza publia en Bohême (1785). Leborgne (1997:949) va en effet jusqu’à comparer l’influence de *Télémaque*, “tant au niveau esthétique qu’idéologique”, à celle de *Don Quichote*.

Vu l'immense lecture de l'œuvre, surtout aux XVIII^e et XIX^e siècles, l'abandon de la lecture de l'œuvre au XX^e siècle peut sembler bizarre. Toujours selon Jaques Le Brun, "une remarquable édition critique fut publiée en 1920 ; or la réalisation de ce véritable monument a coïncidé avec l'abandon de l'œuvre par le public ; les rééditions cessèrent, le livre, bientôt considéré comme presque illisible, n'eut plus qu'une destinée scolaire" (1995:7). À cet abandon de la lecture publique^{xv} correspond paradoxalement sa découverte par les spécialistes universitaires de diverses disciplines, aussi bien littéraires que politiques, philosophiques et religieuses. Tout de même, leur intérêt pour *Télémaque* ne correspond pas à son rôle influant dans l'histoire littéraire, surtout au XVIII^e siècle, importance attestée aussi bien par le nombre d'éditions, que par la notoriété de ses adeptes au "siècle philosophique", et au-delà (Mozart, Voltaire, Robespierre, Stendhal, Joyce pour ne citer que quelques-uns). Vu l'influence décisive de l'œuvre, la réception universitaire des XX^e et XXI^e siècles nous semble étrangement maigre, même en prenant en considération le renouveau de l'intérêt qui s'observe à la suite de la publication dans la collection de la Pléiade des *Œuvres* de Fénelon. Il nous semble donc avantageux, avant d'analyser la réception proprement dite, de réfléchir un peu sur la question de savoir pourquoi l'on ne lit pratiquement plus *Télémaque*.

Un style délaissé ?

Il peut sembler que ce sont les mêmes traits stylistiques qui donnaient au chef-d'œuvre fénelonien son statut de classique, qui lui donnent maintenant la réputation d'être ennuyeux et quasiment illisible. Deviner la raison de ce brusque changement d'opinion sur le style fénelonien reste dans les régions de la pure spéculation. Spéculation qui, cependant, s'impose à tout commentateur de l'œuvre. La proposition de Berlan à ce propos nous semble convaincante. Selon elle, la

...présence de Fénelon parmi les auteurs figurant au programme de l'agrégation est sans doute le signe d'une évolution enfin accomplie par la critique, longtemps prisonnière d'une esthétique exaltant l'individu et l'originalité (1995:9)

Selon cette pensée, aussi bien le grand public que les commentateurs ont abandonné la lecture de *Télémaque*, parce qu'ils n'y trouvent pas une pensée qui répondait à leurs goûts pour le génie. Ainsi, inversement, le renouveau de l'intérêt que la critique voue au chef-d'œuvre fénelonien peut donc s'expliquer par un changement d'orientation théorique, par un nouvel effort pour dépasser le culte de l'originalité qui imprègne la culture occidentale depuis le romantisme.

Pour notre part, nous pensons que jusqu'à un certain point, la place relativement modeste réservée à Fénelon dans les manuels pédagogiques tient aussi aux usages de la périodisation dans le domaine de l'histoire littéraire. Car, de manière prosaïque, l'absence d'intérêt pour *Télémaque* peut s'expliquer par le simple fait qu'il appartient à un tournant de siècle. L'on sait que ces périodes, parce qu'elles imposent une coupure artificielle, ne sont guère propices à une estimation exacte des événements littéraires. Ni les dix-septiémistes, qui la jugent trop tardive, ni les dix-huitiémistes, qui la jugent trop liée aux questions du siècle précédent, n'ont entamé en masse l'étude de *Télémaque*.

Plus remarquables que le peu d'intérêt pour l'œuvre littéraire, pourtant, sont les jugements d'ordre qualitatif que fait naître sa lecture. *Télémaque* est jugé insipide, voire illisible, et même un "voyage au bout de l'ennui" (Alter, 1986:363). D'autres sont plus explicites encore quant à ses qualités littéraires. Quant à l'admiration que lui vouent ses contemporains, un commentateur comme Antoine Adam ne peut s'empêcher de mettre en doute le mérite de l'œuvre : "Trop de mollesse se discerne dans le style, et trop d'indécision. [...] [Fénelon] était, comme Lamartine, étrangement dépourvu du don de voir les choses. [...] L'intérêt de *Télémaque* est grand. Mais il est dans la pensée qui s'y révèle beaucoup plus que dans son style trop aimable, dans la molle musique de ses phrases, dans la grâce trompeuse de ses récits" (1968:175-6). Paul Guth le propose comme somnifère, car "[a]ujourd'hui, *Télémaque* nous endort" (1981:410). Jeanne-Lydie Goré laisse, implicitement, entendre des propos semblables lorsqu'elle cite Mme du Deffand^{xvi}, affirmant que c'est "ennuyeux à mort" de lire *Télémaque*. Goré continue en citant toujours Deffand: "Son style est long, lâche ; il vise à une certaine onction qui n'a point de chaleur. Toujours des préceptes, des descriptions, point de sentiments, point de mouvement, point de passion" (1968:37), ce qui est probablement dû au "didactisme un peu ennuyeux" que Coulet affirme y retrouver (1991:298).

De telles affirmations au sujet d'une œuvre qui nous a tant passionné paraissent étrangement déplacées et quasiment inexplicables. Inexplicables, surtout par le simple constat de la qualité purement littéraire du texte : car, comme le dit Hillenaar, "[s]i toute l'Europe se passionne et s'attendrit en lisant ce roman, c'est qu'il a un corps, un langage, un style" (1994:68). Même Goedeville, un des critiques les plus intransigeants de l'œuvre à l'époque de sa parution, témoigne que "tout le monde trouve Télémaque admirable : jamais héros n'a paru sur la scène avec un succès plus universel. Il est fin, délicat, naturel, mystérieux, il enchante, que voulez-vous d'avantage?" (1700:6). Et, conclut ce commentateur, pour le

grand public, c'est la beauté du style et l'admiration pour son héros qui explique leur admiration de l'œuvre.

Pour notre part, c'est surtout par le contenu professé à travers son style et son langage, c'est-à-dire par la réunion de la réussite esthétique et de l'ambition d'une concrétisation de la vie vertueuse, par cet indomptable optimisme moral qui l'imprègne, que cette œuvre nous fascine. Le *Télémaque* est plus qu'une "matière à la mode pour les conversations" (*ibid.*) ; le chef-d'œuvre de Fénelon manifeste pour nous à la fois une volonté d'exprimer la bonté potentielle de l'homme, et une hauteur morale censée être accessible à l'homme. Par contraste avec les anthropologies et les morales (post-) modernes, *Télémaque* professe et convainc, par la force de l'exemple et par l'autorité de la tradition, que le chemin de la vertu peut effectivement mener à l'exaltation la plus pure de la bonté.

À côté de cette fascination d'ordre moral s'annonce inévitablement une réflexion esthétique de caractère historique et sociologique. Car comment comprendre le décalage entre l'avis du public contemporain (en compagnie de certains spécialistes de nos jours), et les réticences qu'éprouvent les lecteurs du temps moderne ? Selon Goré, c'est le décalage du temps et de la culture investie qui condamne la "vie secrète" et la "beauté" du texte romanesque "à devenir de plus en plus hermétiques et incommunicables" (1968:54). Goré explique donc l'"hésitation" contemporaine devant l'œuvre fénelonienne par un manque de culture humaniste chez l'homme moderne : l'hésitation "vient moins de ses défauts que de notre rupture avec ce monde dont nous avons perdu la clef par la disparition progressive de toute culture humaniste : Raphaël, Poussin, Le Brun, mais aussi Monteverdi, Lulli, Charpentier, La Fontaine, Racine." (*ibid.*). Fénelon appartenait à cette culture, nous explique-t-elle, il "puisait dans une fable qui pour eux était proche encore et riche d'émotions réelles" (*ibid.*). Plusieurs commentateurs nous attestent qu'il y excellait : "On croirait qu'il a vécu, au cours d'une existence antérieure, dans quelque contrée d'Arcadie dont la réminiscence le suit toujours" (Carcassonne, 1946:99) Étant donné que l'homme moderne ne se reconnaît plus dans la pensée culturelle qui imprègne l'œuvre littéraire de Fénelon, *Télémaque* lui paraît dépourvu d'intérêt en tant qu'exploration de la condition humaine. Aussi l'homme moderne aurait une difficulté à prendre du plaisir dans une lecture de *Télémaque*.

Le contexte historique des commentateurs peut ainsi, il nous semble, influencer sur les jugements de goût. Que ce soit parce que tel commentateur choisit délibérément d'ignorer certains traits stylistiques de l'œuvre littéraire puisqu'ils sont jugés démodés, ou qu'il soit puisque certains traits de nature plus idéologique lui déplaisent, le résultat de ce processus, dans le cas de *Télémaque*, c'est que l'œuvre de l'archevêque est mise dans la catégorie de

“classique illisible”. Les jugements de ce genre s’opèrent le plus souvent sans prendre en considération l’opinion que le public contemporain avait de l’œuvre, quelques vives fussent les discussions qu’elle a provoquées, et quelque attachante ait-on en trouvé la lecture. Ce n’est bien sûr pas notre opinion que le seul nombre des partisans d’une certaine œuvre nous assure de sa qualité, ou lui fasse mériter une place prépondérante dans les belles lettres. Bien qu’au XVIII^e siècle l’œuvre de Fénelon soit jugée chef-d’œuvre, il ne va pas de soi pour le lecteur du XXI^e siècle qu’il en donne la même appréciation.

Quant à nous, caractériser *Télémaque* comme une œuvre datée nous paraît étrange, de même que de lui reprocher d’avoir un “je ne sais quoi d’inachevé” (Carcassonne, 1946:99). Certes, en abordant ce texte, il faut accepter un certain dépaysement culturel. Pourtant, quant à nous, à plus de trois cents ans après sa parution, nous sommes d’accord avec Madaule, pour qui “[c]eux qui ont subi une fois dans leur vie la charme de Fénelon ne s’en peuvent plus tout à fait dépendre” (1966:399).

Ce n’est qu’à travers une étude approfondie, visant à dégager les structures d’une création littéraire et les situer dans sa période historique, que le critique peut juger de l’œuvre et en évaluer l’intérêt et la valeur artistique. Ces analyses ne pourront s’effectuer cependant que grâce à un œil critique qui reste favorable envers l’œuvre. La valeur littéraire d’une œuvre dépend en fin de compte non seulement des pratiques mises en représentation par l’individu créateur, mais aussi de la situation dans laquelle se trouve le lecteur de cette œuvre, et ce qui inspire sa recherche.

Des enseignements peu adaptés à notre époque ?

Une interprétation plus radicale peut aussi expliquer le peu d’intérêt suscité par *Télémaque*. Il s’agit de considérations de nature plus purement sociologiques et historiques, notamment celle de savoir si l’optimisme moral de Fénelon peut trouver résonance dans une société qui a vécu toutes les horreurs et les carnages du XX^e siècle. Car il est intéressant de noter que la diminution de la lecture de *Télémaque* correspond au traumatisme que connaît la civilisation occidentale à la suite de la première guerre mondiale. Bien que située dans un paysage païen, l’œuvre de Fénelon retrace l’image de l’homme rendu moralement responsable à travers une éducation chrétienne, et par cela, elle représente la continuité de la culture occidentale.

Pourtant, l’idée chrétienne d’une humanité morale devant Dieu semble s’effacer ou s’évaporer suite à l’expérience du gaz qu’ont connu les masses peuplant les tranchées. Car suite à cette expérience, l’on se questionne sur la possibilité même qu’il existe un ordre de nature morale au monde. Face à l’expérience de la guerre moderne, un optimisme moral

prônant l'accord de la vertu et du bonheur sous la protection d'un Dieu bienveillant, optimisme qui est celui de l'archevêque, semble perdre sa pertinence éthique pour un large partie des hommes du XX^e siècle.

En marge, il faut aussi ajouter que, malgré son esprit de réforme sociale, Fénelon est foncièrement conservateur. Ce conservatisme moral, qui est inhérent à tout écrivain qui manifeste si clairement son respect pour la tradition et l'autorité, peut avoir de quoi effrayer les esprits d'orientation révolutionnaire de notre siècle^{xvii}. D'autant plus enthousiasmant est à cet égard le renouveau de l'intérêt pour *Télémaque*, "mi-roman, mi-épopée" (Hillenaar, 1994:7), peut indiquer un renouveau des idéaux propres à Fénelon. Car à notre avis, l'optimisme moral du *Télémaque* a de la pertinence pour l'homme du XXI^e siècle !

La réception universitaire

Voilà donc des raisons qui peuvent expliquer le peu de lecture que connaît aujourd'hui cette œuvre tellement riche. Mais même si elle peut paraître limitée en quantité, la réception universitaire de l'œuvre fénelonienne – c'est-à-dire aussi bien les œuvres théoriques que l'œuvre littéraire – à la seconde moitié du XX^e siècle s'avère être parfois extraordinaire quant à sa qualité. Que cette réception soit de nature très hétérogène, répond à la diversité même de l'œuvre. Car Fénelon répand sa pensée par maintes voies. Non seulement est-il l'homme de lettres dont le pouvoir créateur nous est affirmé dans *Télémaque*, mais il est aussi théologien, philosophe et l'un des grands orateurs de France. Dans sa totalité, l'œuvre fénelonienne est bigarrée ; en raison de cette nature hétérogène, la réception diverge aussi bien quant aux traditions dans lesquelles l'œuvre est située, qu'aux méthodes qui sont appliqués dans l'analyse, et à la valeur esthétique qu'on lui attribue. Si hétérogènes que soient ces analyses, il est possible de distinguer cinq courants majeurs parmi elles.

Premièrement, les contemporains de sa parution voyaient dans *Télémaque* un roman à clefs. Citons Goré :

"Friand de "caractères", le public en effet cherchait des clefs à l'ouvrage. [...] Orchestrée par les publicistes de Hollande, l'opinion reconnaissait dans le "roman" de Fénelon toute l'histoire – et la petite histoire – contemporaine : non seulement Louis XIV et Mme de Maintenon, mais la marquise de de Montespan, Mlle de la Vallière – pourtant désormais bien oubliée dans son Carmel - , Henriette d'Angleterre, depuis longtemps disparue, Cromwell, Charles II, Louvois, dont le portrait sous le nom de Protésilas est le seul véritablement certain"(Goré, 1968:28).

Selon l'analyse de Goré, il semble évident que Fénelon s'est servi de modèles vivants pris à la Cour. Les lectures qui dans *Télémaque* voient une satire politique sous forme allégorique ont en effet fourmillé dès la parution de l'œuvre^{xviii}. Mais puisque notre motivation principale

pour étudier *Télémaque* est de saisir comment cette œuvre envisage le devenir moral, un effort pour démasquer les personnages de l'œuvre nous semble plus propice à des lectures de nature purement historique.

Deuxièmement, certaines caractéristiques de la structure romanesque de *Télémaque*, surtout celles liées aux relations entre le jeune prince et Mentor, ont provoqué bon nombre d'études d'une inspiration psychanalytique^{xix}. Il est tentant sur ce point de se rallier à l'avis de Jean Alter, affirmant à propos de *Télémaque* que "les lectures psychanalytiques se déconsidèrent par leur facilité même" (1986:365). Car, évidemment, il est possible de voir entre les personnages principaux plusieurs relations qui correspondent au registre des écoles de psychanalyse ; si nous ne suivons pas une telle voie d'interprétation, c'est qu'elle ne nous paraissent pas nous éclairer sur la question du devenir moral accessible à tout homme.

Troisièmement, la visée ouvertement politique de *Télémaque* est liée à l'histoire de la science politique. Au sein de l'intrigue, plusieurs formes de gouvernement sont exposées, discutées et plusieurs parmi elles sont rejetées, notamment la monarchie tyrannique. Mais, comme certains l'ont remarqué, le texte romanesque accuse une hésitation entre les sociétés de nature utopique (Bétique) et la monarchie bâtie avec le soutien de la noblesse (Salente reformé par Mentor). Notons bien que pour Mentor-Fénelon, comme nous allons le voir dans notre cinquième chapitre, Salente est la forme gouvernementale qui offre le modèle le plus apte pour rebâtir une société exemplaire. Aux yeux de Patrick Riley, "without doubt" les deux théories politiques de la France à l'aube du XVII^e siècle, c'est "Bossuet's *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture* (completed in 1704) and Fénelon's *Les aventures de Télémaque, fils d'Ulysse* (published in 1699)". (1994:XVII). Pour Riley, l'histoire de la transformation du jeune homme égoïste en roi exemplaire sert "(among other things) as a commentary on the bellicosity and luxuriousness of Louis XIV" (1994:I)^{xx}. Riley va jusqu'à dire que *Télémaque* est "the most important work of political theory of the *grand siècle* in France." (1994:I). Nous reviendrons plus loin aux analyses politiques de Fénelon ; mais c'est surtout pour mettre en lumière la manière dont sa pensée politique dépend de sa pensée morale.

Le quatrième type de lecture de *Télémaque*, celui qui est à notre avis le plus pertinent, est celui qui trouve dans ce roman une grande œuvre pédagogique d'ordre moral. En s'engageant dans cette voie d'interprétation, notre analyse va dans ce qui suit chercher à élucider certains aspects de nature épistémologique qui ont trait à l'évolution morale du jeune prince d'Ithaque. Nous nous pencherons plus loin sur une telle lecture, en l'occurrence celle de Robert Grandroute.

Enfin, le cinquième courant de lecture s'est occupé des textes de nature théorique, qui traitent des questions de philosophie et de théologie. Parmi ces lectures, ce sont surtout celles qui sont axées sur l'interrelation des textes purement théoriques avec le texte littéraire qui ont capté notre attention. Archevêque, Fénelon a une pensée qui s'est développée entre l'organisation conceptuelle offerte par le cartésianisme et l'augustinisme, et le mysticisme du pur amour, inspiré par Mme Guyon et saint François de Sales. Ce qui nous intéresse primordialement dans les lectures axées sur la position théologique de Fénelon, c'est la version du cartésianisme augustinien qu'il nous présente dans sa *Réfutation du système du Père Malebranche* et dans les autres textes du même registre philosophique. À notre avis, ce dernier écrit nous présente les esquisses d'une compréhension métaphysique de la vertu. C'est cette esquisse métaphysique de la vertu qui va nous intéresser dans l'analyse entreprise par Henri Gouhier au sujet de la philosophie fénelonienne.

Notre but est donc d'étudier la manière dont *Télémaque*, en tant qu'œuvre littéraire, reprend certains aspects de la pensée métaphysique et morale de Fénelon, notamment les relations entre le corps et l'esprit, les réflexions concernant les passions, la gloire et l'orientation de la vertu. Ce qui va être le point focal de notre intérêt, c'est la manière dont Fénelon en tant qu'écrivain remanie ces aspects, conformément à sa conception de la vertu, afin de développer de nouvelles configurations de sens, appuyées sur les aspects formels de l'œuvre littéraire.

Selon les mots de Goré (1968:34), “[l]’on a généralement peu insisté sur la structure assez complexe de l’œuvre : en fait, le *Télémaque* peut donner lieu à de très nombreuses lectures”. Si nous entamons ici une lecture axée sur la notion de *vertu*, c'est pourtant sans prétendre aboutir à un sens final de cette œuvre de la fin de l'âge classique. Deux études remarquables, sorties de la main de deux maîtres de la critique universitaire, nous ont orienté vers une perspective interprétative qui ouvre sur l'interrelation des aspects philosophico-théologiques et littéraires, et ces études nous ont beaucoup aidé dans la tâche d'y faire lumière.

Granderoute : la littérature au service de l'éducation princière

La première, l'étude magistrale de Robert Granderoute, *Le roman pédagogique de Fénelon à Rousseau* (1985), nous présente une lecture des aspects pédagogiques au sein de l'œuvre littéraire de Fénelon. Chez ce critique, c'est surtout la mise au point de la manière dont les idées féneloniennes d'ordre théologique et moral sont répandues dans *Télémaque* qui nous intéresse.

Le travail de Granderoute nous a inspiré énormément. Car c'est lui qui le plus clairement a mis en évidence les aspects formels à partir desquels dans *Télémaque*, en tant qu'œuvre littéraire, se construit la possibilité de transmettre au jeune duc de Bourgogne des connaissances et, par là, de faire développer chez lui les réflexions les plus diverses :

Enfant précoce, le duc de Bourgogne est, à douze ans, au-dessus de son âge et capable de s'initier aux plus sérieuses réflexions. C'est pourquoi Fénelon sent peut-être le besoin de dépasser la fable et le dialogue. Il lui faut une forme susceptible de recueillir les matières les plus graves et qui s'imposent à un élève de sang royal – susceptible d'embrasser et de couronner l'enseignement dispensé. Pour cela, Fénelon se tourne vers Homère, prince des romanciers... (1985:51)

Afin d'éduquer le prince de France, c'est le prince des romanciers qu'évoque Fénelon... l'image de Granderoute est belle, même si elle ne correspond que partiellement au contexte dans lequel nous situons notre lecture de l'œuvre de Fénelon. Et quand il s'agit des références à la culture hellénique qui appuie son inspiration d'écrivain, plusieurs études ont déjà été faites^{xxi}, et une étude supplémentaire dans cette direction n'entre pas dans notre projet. Par contre, ce que nous tirons de l'enseignement de Granderoute, c'est que la forme de *Télémaque* permet au précepteur de dépasser les limites de la fable et du dialogue afin de parvenir à un traitement des thèmes les plus sérieux.

En effet, le survol de la tradition que fait le commentateur porte à conclure que le traité devait être le choix d'élection pour le précepteur royal, car le traité est un genre qui appartient à une tradition qui s'étend “[d]e *L'Instruction de Monseigneur le Dauphin* de la Mothe Le Vayer, au *Portrait du Duc de Bourgogne* et *Avis pour ce Prince* de l'abbé Fleury, *L'Institution d'un prince* de l'Oratorien Duguet ou encore *L'Education d'un Prince* du janséniste Nicole”. De cette tradition de “miroir des princes”, il s'ensuit que “le traité semble le genre d'élection pour l'instruction des grands” (1985:52). Mais, comme le dit Granderoute, “qui dit traité dit austérité dogmatique, énoncé sec et rigoureux de préceptes et de principes, code aride de formules générales et abstraites.” (1985:52). À son avis, c'est donc surtout la rigidité asphyxiante qui souvent caractérise le genre du traité qui en détourne Fénelon, et non pas une réflexion de nature épistémologique.

Lorsqu'il examine la raison pour laquelle Fénelon choisit la forme littéraire, Granderoute évoque l'idée qu'il existe une interchangeabilité des figures de pensée entre les genres. Chez ce commentateur, les idées évoquées dans *Télémaque* semblent en effet correspondre à des idées-unités, à des ensembles conceptuels qui peuvent se transcrire d'un contexte textuel à un autre, sans que leurs sens s'altèrent sensiblement. Fénelon “dégage la matière pédagogique de ce cadre rigide et rebutant [du traité] et la fonde dans la trame souple et dense du roman” (1985:52), nous explique-t-il, et continue par dire que “*Les aventures de*

Télémaque cachent l’instruction sous le voile la fiction” (*ibid.*). Selon Grandroute, Fénelon amuse donc le jeune prince par la fiction afin de transmettre de façon ludique les idées qui sont autrement explicitées dans son œuvre philosophico-théologique.

Selon une telle ligne de pensée, Fénelon juge donc pertinent de traiter des idées transmises par la fiction de manière identique aux idées transmises par le traité. Un autre commentateur est encore plus explicite lorsqu’il proclame que le “style a pour tâche d’envelopper comme un bel habit bien drapé” le “message que le texte enseigne” (Hillenaar, 1994:68). Sans aucun doute, nous retrouvons les mêmes notions dans *Télémaque* que dans la philosophie morale, plus spécifiquement, celles de la *sagesse*, des *passions*, de la *gloire* et surtout de la *vertu*. Mais notre étude diverge de la voie choisie par Grandroute dans la réponse que nous apportons à la question de la transposition des notions morales d’un genre à un autre. Comme nous l’avons expliqué plus haut, à notre avis, la morale contenue dans *Télémaque* diffère de la morale exposée par le traité à cause de la disparité des caractéristiques formelles entre ces textes.

Grandroute n’est tout de même pas aveugle aux caractéristiques inhérentes au mode littéraire mis en œuvre par *Télémaque*. Ayant esquissé les attributs spécifiques au traité pris dans son sens rigoureux, il fait ressortir dans quelle mesure le héros éponyme du texte romanesque, Télémaque, se transforme au fil du récit. Car, l’action romanesque dans *Télémaque* dépeint la transformation que subit le jeune prince d’Ithaque en “profitant d’un de ses caractères propres – la durée – [caractère qui] décrit la lente évolution du disciple” (1985:70). Grandroute montre également de manière très claire comment le but de l’éducation que subit ce jeune homme est d’ordre *moral*. Et très habilement, il met au jour comment les sentiments éthiques et les actions morales de Télémaque se développent, au cours de l’action romanesque, en une direction de droiture morale. Par ce constat, le commentateur rend plausible que l’évolution morale du jeune prince d’Ithaque s’assimile à une purification qui peut servir de modèle à une évolution morale du prince de France. Et, dans un article plus récent, il conclut que “le récit [*Télémaque*] montre qu’une telle purification [...] passe par une série d’épreuves intérieures sans que le mouvement ascensionnel soit exempt de chutes et de reprises” (Grandroute, 2002:248). Autant dire que le mouvement moral de *Télémaque* n’est pas rectiligne. Cela semble impliquer que le développement moral décrit dans *Télémaque* se rapproche à une expérience commune, notamment celle que même pour les hommes bons, la trajectoire de leur développement éthique est sinueuse. Même si cet article a pour objet l’*amour* et son développement chez les

protagonistes féneloniens, il laisse entendre qu'une métamorphose identique à celle de l'amour se manifeste au niveau de l'évolution corporelle et morale du jeune protagoniste.

Granderoute accepte donc que la durée inhérente à la narration romanesque distingue ce genre (au sens large du terme) parmi les modes d'écriture, si bien que la narration romanesque devient le genre le plus propice pour montrer la lente évolution morale d'un être humain. Mais ce constat n'est point suivi de considérations de nature plus théorique ou épistémologique. Granderoute admet que l'interrelation de la forme et du contenu dans l'œuvre romanesque contribue à former une totalité dont la portée sémantique peut être tout autre que celle rendue possible par leur interrelation dans le traité. Mais lorsqu'il s'agit de décrire de plus près les caractéristiques qui distinguent ces deux modes d'écriture, le commentateur devient assez vague. Il ne précise pas ce qui lie l'enseignement moral et la transformation de Télémaque quand il déclare par exemple : "qu'il soit éclairé par les préceptes de Mentor ou qu'il tire l'enseignement de la vie même, Télémaque se transforme." (1985:70). Notre analyse, par contre, vise à mettre au jour que l'exposé de la transformation morale de Télémaque n'aurait pas été possible sans cette interrelation de la forme de l'œuvre et les idées traitées. Car ce que nous entendons montrer, c'est comment les aspects formels de l'œuvre (la durée en est une) permettent une mise en scène des idées clés qui est novatrice par rapport à des mises en scènes équivalentes qui auraient été possibles dans d'autres genres.

Par contre, lorsqu'il s'agit de concevoir le but de l'instruction du jeune prince d'Ithaque (et par suite celui de France), Granderoute s'avère très précis. *Télémaque* traite de l'éducation d'un prince, éducation visant l'acquisition de la vertu ; et "pour devenir un bon prince, il n'y a qu'un moyen : c'est d'acquérir la vertu" (Granderoute, 1985:76). Que le mot *vertu*, "dont la répétition obsédante dans le texte de Fénelon ne peut manquer de frapper le lecteur le moins averti", selon les mots de Phillip Wolfe (1986:386), soit un des termes clefs de l'œuvre nous est attesté par sa seule fréquence. À notre avis, c'est peut-être même le terme le plus important : à part sa fonction de pivot dans les considérations morales de l'œuvre, l'idée de la vertu organise même les observations socio-politiques les plus complexes.

La lecture de Granderoute met donc en évidence l'idée selon laquelle la vertu sert à déclencher l'action romanesque de *Télémaque*. Plus spécifiquement, Granderoute nous a clairement montré que la transformation du jeune prince constitue le thème fondamental de l'œuvre. Télémaque voyage tout autour du monde antique ; mais il entreprend aussi un voyage intérieur, qui est celui d'un adolescent impétueux devenant un jeune homme en train d'acquérir la vertu nécessaire à un roi. Cependant, malgré la pénétration de sa lecture, Granderoute ne nous fournit pas un vocabulaire assez précis pour saisir cette transformation

morale du jeune prince, de l'emportement enfantin vers la vertu adulte. Autrement dit, il ne parvient jamais à un exposé clair de cette force morale qu'est la vertu, et les manières dont l'homme peut s'approcher de cet idéal de morale pratique.

Que faut-il donc entendre par le terme “vertu”, utilisé dans le texte littéraire de Fénelon ? Granderoute ne définit jamais ce qu'il en entend. Afin de concevoir la spécificité de la vertu chez Fénelon, nous avons recours à une définition conventionnelle de la notion. Cette définition est cherchée dans le vade-mecum du vocabulaire moral recensé par le critique Blondel :

Le mot de vertu, dérivé du latin *virtus* qui désigne le courage et la force d'âme de l'homme (*vir*), a longtemps signifié [...] capacité à lutter contre les passions. La vertu est la force qui permet de résister à la tentation, donc une sorte de force morale qui fait tendre au bien. (1999:235)

La formule de Blondel, “une sorte de force morale qui fait tendre au bien” ne nous offre pas plus que Granderoute d'outils analytiques précis pour nous aider dans notre recherche ; en effet, “une sorte de force morale ” ne nous explique en rien ce qui constitue la nature de cette force. Et le fait que la vertu “fait tendre au bien” ne nous éclaire pas lorsque nous voulons savoir ce qu'il faut faire afin de devenir vertueux. Cependant, la définition préliminaire que présente Blondel a pourtant pour avantage qu'elle nous fait comprendre que le terme de vertu dénote un phénomène d'ordre psycho-philosophique. Psychologique, parce que l'idée de la vertu entend expliquer l'attitude psychique de l'homme rendu moralement bon dans son milieu physique et humain. Philosophique, parce la conception de la vertu implique une pratique orientée par une philosophie morale visant à déterminer la relation entre l'homme et Dieu. Ce sont là deux champs de réflexion, psychologie et philosophie, que Henri Gouhier traite dans son ouvrage *Fénelon philosophe*.

Gouhier : le complexe philosophico-théologique de Fénelon

La deuxième lecture de Fénelon qui a retenu notre intérêt, celle de Gouhier, est donc axée sur les aspects philosophiques et psychologiques de l'œuvre non-littéraire ; ces aspects sont éminemment importants dans le contexte qui est le nôtre, car, comme nous le verrons, ils déterminent le fond même de toute pensée morale. Au début de son travail, Gouhier (1977:9) cite la célèbre correspondance entre Fénelon et l'archevêque de Paris (*Correspondance*, tome II, p. 483). Celui-ci objecte de manière inflexible aux écrits féneloniens, qu'il juge être trop abstraits, que ” *le christianisme n'est point une école de métaphysique.*”. Fénelon riposte aussi catégoriquement : ” Tous les Chrétiens, il est vrai, ne peuvent pas être métaphysiciens ;

mais les principaux théologiens ont grand besoin de l'être^{xxxii}. Et tout au long de sa vie, Fénelon s'exerce effectivement dans la pensée métaphysique et philosophique.

C'est cette pensée que Gouhier se propose de dénicher dans son travail, sans pour autant prétendre que l'on trouve chez Fénelon une pensée philosophique "pure". En effet, bien que le fait même d'introduire une distinction entre métaphysique et théologie "signifie", selon Gouhier, "une certaine indépendance de la raison par rapport à la foi" (1977:13), il est néanmoins clair que "cette philosophie que l'on voudrait étudier pour elle-même n'existe sans doute pas pour elle-même dans la pensée de Fénelon" (*ibid.*). Gouhier en vient ainsi à exposer ce qu'il juge être, pour Fénelon, "une sorte de devoir philosophique en théologie" (1977:9). Car, selon le commentateur, la philosophie ne trouve sa place pour Fénelon que "sous-jacente à la théologie de la grâce" (1977:13)^{xxxiii}.

Ayant de cette manière identifié la spiritualité comme la clef de voûte de la pensée fénelonienne, Gouhier examine les relations existant entre la philosophie et la théologie de celui-là. Son analyse le porte à conclure que, même s'il existe une différence au niveau de la méthode respective des deux disciplines chez le précepteur du duc de Bourgogne, leur visée s'avère être identique :

Les écrits qui semblent [...] être réservés [à la philosophie], par exemple ceux qui sont publiés sous le titre *Démonstration de l'existence de Dieu*, sont dictés par une intention qui n'est pas proprement philosophique mais directement et explicitement apologétique. (1977:12)

Chez Fénelon donc, le but de l'activité philosophique ne diffère pas foncièrement de la visée des écrits sur la théologie. Leur intention commune est "directement et explicitement apologétique", et Gouhier continue par indiquer que si les pensées de nature philosophico-théologique sont dénommées *philosophie*, "c'est toujours avec cette réserve quant [aux] rapports [de la philosophie] avec l'apologétique chrétienne qui est celle de Fénelon" (*ibid.*). C'est avec cette réserve qu'il faut approcher les textes où nous entendons saisir comment Fénelon comprend l'attitude psychique de l'homme rendu moralement bon dans son milieu physique et humain, ainsi que les bases philosophiques d'une morale visant à établir la bonne relation entre l'homme et Dieu.

Avant d'entrer dans la pensée philosophico-théologique de Fénelon afin d'y trouver les fondements conceptuels de la vertu, il faut comprendre que cette pensée trouve son expression la plus aigüe durant deux querelles-phares de la fin du XVII^e siècle. Dans la première, c'est comme le protégé de Bossuet que Fénelon écrit contre le système du père Malebranche. Bossuet, "l'aigle de Meaux"^{xxxiv}, s'est déterminé à dresser la résistance de toute l'Église française contre les débordements de la philosophie moderne, et incite Fénelon à

répondre au “*Traité de la nature et de la grâce*”^{xxv}. Dans la seconde querelle-phare, la querelle du pur amour, c'est comme ennemi de l'évêque de Meaux que l'archevêque défend les thèses jugées “quiétistes”. En effet, aux positions de Fénelon dans ces querelles correspondent deux ensembles de positionnement, deux véritables complexes distincts de pensée.

Ici, c'est surtout la position de Fénelon quant au premier complexe, sur la nature de la grâce, qui nous intéresse. Ce choix peut avoir de quoi surprendre le lecteur averti ; car, dans la réception universitaire, ce sont les écrits sur le pur amour qui ont retenu le plus d'intérêt, et non pas ceux voués à la nature de la grâce divine. Mais à notre avis, dans ceux-là, Fénelon s'occupe principalement des questions de perfection et de parachèvement moral. Nous revenons plus amplement aux idées de l'archevêque quant au pur amour dans notre troisième chapitre, où nous traiterons la question de savoir si l'éducation morale selon Fénelon vise une existence morale entièrement pure.

Dans le contexte qui est le nôtre, ce sont plutôt les conditions de possibilité de l'agir humain et les possibilités mêmes qu'a l'homme d'orienter moralement ces actions qui nous concernent. Ces questions fondamentales sont traitées dans les textes sur la nature de la grâce.

La liberté de l'homme et la philosophie de la grâce

C'est avec une grande érudition que Gouhier décrit la philosophie de la grâce telle qu'elle s'exprime chez Fénelon, avant tout dans sa *Réfutation du système du père Malebranche*^{xxvi}. Le commentateur présente cette pensée comme étant déployée entre la liberté de l'homme, l'omnipotence divine et la grâce. Une telle grille de lecture se révèle éclairante, puisque c'est uniquement à travers elle que nous pouvons comprendre que, pour Fénelon, la question de la grâce s'observe à partir de deux points de vues indépendants. Ces deux points de vue sont celui de Dieu et celui de l'homme. En effet, comme nous le verrons, les manières de percevoir la grâce propres à Dieu et à l'homme respectivement, sont radicalement différentes. C'est effectivement au sujet de la perception de la grâce que va ressortir l'originalité propre à Fénelon apologiste, une originalité qui consiste en son recours au temps et à la causalité comme modes de penser propres à l'homme.

Ce qui incite la pensée fénelonienne, ce sont les problèmes classiques de la théologie chrétienne, telle qu'elle apparaît dans le sillage d'Augustin, notamment le problème de la relation entre la *liberté* de l'homme et sa *dépendance* du Dieu créateur. Comme nous le verrons, c'est cette question de la relation entre la liberté et la dépendance qui constitue la base conceptuelle même de la vertu.

Chrétien humaniste, Fénelon commence par le point de vue de l'homme, et le fait que l'homme se comprend en tant que *libre*. Car le disciple de Bossuet “reconnaît comme une donnée immédiate de la conscience le sentiment d’être libre et il le décrit comme une expérience d’une absence de contrainte.” (1977:64)^{xxvii}, selon les mots de Gouhier. Pourtant, la question est de savoir si ce sentiment de liberté est illusoire. C’est là une question de première importance, continue le commentateur, puisque sans liberté, l’homme n’a “plus de mérite ni de démérite, plus de remords, plus d’enfer” (1977:180). En effet, sans qu’il soit libre, l’homme ne peut être responsable d’aucun de ses actes. Et du manque de responsabilité s’ensuit qu’il ne peut pas être en état de recevoir ni blâme, ni éloge. Une telle absence de responsabilité implique donc que, sans liberté, il n’existerait plus de morale véritable.

Voilà le point où la question de la liberté humaine se développe en un discours métaphysique sur la *grâce*. Car le théologien catholique a besoin de la liberté dans sa description de la relation entre l’homme et Dieu ; en effet, sans que l’homme soit libre, il ne pourrait pas être blâmé pour le péché. Sans être blâmé pour le péché, l’on ne peut comprendre comment Dieu puisse distinguer les damnés et les sauvés. Et que la liberté humaine pose problème se voit clairement dès que nous considérons le point de vue qui est celui du Dieu créateur.

Car ce qui pose problème au concept de la liberté humaine, c’est que la créature humaine n’existe que par Dieu ; c’est donc uniquement à l’aide de Dieu que l’homme peut avoir accès au bonheur et à la sagesse. Si donc Dieu accorde la grâce à un homme, c’est suite à la volonté moralement louable de celui-ci. Mais il faut reconnaître que cette volonté n’existe que suite à l’amour de Dieu. Peut-on de ce fait maintenir que l’homme est *libre* à vouloir le bien, ou pour dire autrement, est-ce l’homme ou Dieu qui veut et décide ? Comme le commente Gouhier, “en quoi le consentement et le vouloir dépendent-ils du *je* quand Dieu, selon le mot de saint Paul, ‘opère en [l’homme] le vouloir et le faire’ ? ” (1977:73). Qu’en est-il alors de la liberté de l’homme ? En effet, la manière dont Fénelon entend plaider pour concilier la liberté de l’homme et sa dépendance du Dieu créateur ne se comprend pas sans situer sa pensée dans le contexte intellectuel qui l’a provoqué.

Fénelon pélagien ?

L’importance des questions relatives à la grâce pour toute pensée théologique implique qu’autour de cette notion-clé se forme un champ de bataille préféré de disputes ecclésiastiques. L’adversaire proclamé de Fénelon tout au long de sa vie^{xxviii}, c’est le jansénisme, dans le sillage de l’*Augustinus* (1640) de l’évêque d’Ypres, Corneille Jansen

(Jansenius). Le point central de la doctrine que les adeptes de Jansen ont puisé dans cette œuvre, c'est que Dieu ne donne la grâce aux hommes ni pour honorer leurs actions vertueuses, ni pour leur bonne volonté dévote. Selon les jansénistes, donc, c'est Dieu omnipotent qui distingue les bienheureux et les damnés à sa volonté et non suivant les actions de l'homme, vu l'insignifiance de celles-ci pour le salut. Dieu octroie la grâce aux hommes à sa volonté, sans que cette volonté soit compréhensible pour l'homme^{xxix}. La grâce ainsi pensée ne peut être qu'entièrement *efficace* de la part de Dieu, car c'est Dieu seul qui fournit entièrement sa réalisation ; l'homme ne saurait échapper à sa déchéance innée que suite à l'intervention d'une puissance supérieure.

Contre les jansénistes, Fénelon est de l'avis que l'homme peut coopérer avec la puissance supérieure pour obtenir la grâce, de manière que chaque fois que nous nous efforçons de faire le bien, le secours de la grâce nous est donné pour le faire de la manière qui convient à notre salut. La grâce telle qu'il se l'imagine est de cette sorte *congrue* ; cela veut dire qu'elle nécessite la coopération de l'homme dans le processus de salut, en même temps que c'est Dieu qui la donne de manière suprême à sa volonté. Voilà où ressort une première manifestation du libre arbitre propre à l'homme, qui consiste en ce qu'il est libre à participer à son propre salut ou non. Pourtant, toute pensée qui prône que l'homme peut participer à son propre salut entre dans un véritable champ de mines théologiques. Le problème le plus sérieux est le suivant : en quoi la pensée de Fénelon diffère-t-elle des thèses de Pélagie, si vivement combattues par Augustin, Père de l'Église?

Pélagie, originaire d'Irlande, accentue, au détriment de la grâce divine, la puissance du libre arbitre propre à l'homme^{xxx}. Selon sa doctrine, le libre arbitre est donné à l'homme aussi bien que le pouvoir de distinguer entre le bien et le mal. Ainsi Dieu permet-il à l'homme de mériter par lui-même son salut, car la possibilité de désobéir à la Loi divine est la condition même de la liberté. Si Augustin condamne cette doctrine, c'est à cause de la surestimation de l'homme qu'il y voit, au détriment de la supériorité divine. Augustin, à la période de son anti-pélagianisme, avait en effet perdu beaucoup de confiance dans les capacités rationnelles et morales de l'homme ; et à ce stade de son développement intellectuel^{xxxi}, le Père de l'Église juge que le salut et l'accomplissement moral de l'homme dépendaient entièrement d'un miracle d'initiative divine, et non pas d'une autodétermination humaine quelconque.

Cette conception de la faiblesse de l'homme envers la puissance inégalée de son créateur que propose Augustin, suscite en effet une difficulté. Le problème, c'est qu'une telle proposition mène nécessairement à une forme de *déterminisme* et à une forme de dépréciation du statut propre à l'homme. Car si l'homme ne peut influencer sur son propre salut, il ressort que

seuls ceux qui sont *élus* ou *prédestinés* à un tel sort reçoivent la grâce. Telle est en effet la conception que les jansénistes ont puisée chez le Père de l'Église.

Comme nous venons de le voir, Fénelon s'attaque tout au long de sa carrière à ces positions jansénistes. Mais ce qu'il faut remarquer, c'est qu'il les attaque du point de vue de sa propre interprétation d'Augustin. Car l'idée de la grâce congrue, telle qu'elle apparaît dans les écrits de Fénelon, est effectivement autre que l'idée que Pélagé se fait de la grâce, selon laquelle l'homme est libre à poursuivre la grâce à son propre gré. En effet, comme le commente Gouhier, la position de Fénelon est conçue "sans chercher à atténuer la terrifiante logique du dogme [c'est-à-dire la doctrine de la prédestination], que saint Augustin oppose précisément à ces mêmes pélagiens quand ils la réduisent à la prescience de nos mérites." (1977:75). Le but de Fénelon semble être de reformuler les conséquences de la "logique du dogme", en ce qu'il insiste sur l'idée que la grâce *potentielle* pour chaque homme ne varie ni quantitativement, ni qualitativement. Pour Fénelon, Dieu veut effectivement la grâce pour tout homme. Tout de même, toujours selon Gouhier, "la grâce, quelque forte qu'elle soit, nous laisse, dans son actuelle opération, entre vouloir et ne vouloir pas" (1977:75). La réponse de Fénelon à la question de savoir comment la grâce agit pour produire le bon vouloir chez les élus sans le nécessiter, est selon l'exégèse de Gouhier comme suit : "les élus ne reçoivent [...] pas une grâce quantitativement ou qualitativement différente de celle que reçoivent les appelés" qui sont tout homme à qui est offert la grâce, "mais, dans [le] cas [des élus], le secours arrive à propos et exactement adapté à la situation qui le requiert" ! (1977:74).

Quelle est donc la différence entre ceux qui sont aussi bien appelés qu'élus, et ceux qui ne sont qu'appelés? Plutôt qu'au "volume" (la notion est la nôtre) ou à la "qualité", les différences quant à la grâce sont relatives à la situation de l'homme qui la reçoit. Sauvés sont ceux qui reçoivent la grâce d'une façon "exactement adaptée" à la situation qui la requiert ; l'homme ne peut se sauver par ses propres actions sans que ces actions sont accompagnées de la grâce divine. Pensée peu convaincante ? Une considération des aspects causaux et temporels de la pensée de Fénelon va éclaircir ces raisonnements et peut-être les rendre plus persuasifs.

Grâce, causalité, temporalité

Car nous voilà au point culminant de la pensée fénelonienne sur la nature de la grâce. Par le tour de force théorique qui est le sien, Fénelon maintient qu'il existe une différence entre la grâce donnée, telle qu'elle est perçue par Dieu, et la grâce reçue, telle que l'homme la perçoit. Comme nous venons de le voir, cette différence est ce qui vient atténuer la théorie de la

prédestination sous sa forme rigide, et nous la comprenons comme une différence de perspective. Voyons en quoi consiste la différence entre les perspectives de Dieu et de l'homme respectivement.

Le *crux* de la pensée fénelonienne, c'est que l'homme voit la grâce sous l'optique d'une causalité temporelle, tandis que Dieu existe hors de la temporalité de l'homme. Par conséquent, la causalité temporelle qui détermine la pensée des hommes ne nécessite pas Dieu^{xxxii}. Gouhier nomme cette distinction entre la temporalité des hommes et l'atemporalité de Dieu un "rapprochement avec l'Esthétique transcendantale" (1977:59) de Kant, en ce que Fénelon s'avère conscient du temps comme forme de notre pensée en tant que pensée humaine.

Dans le système (si l'on ose utiliser ce mot^{xxxiii}) que représente la philosophie fénelonienne de la grâce telle que la présente Gouhier, le point important est que l'existence de l'homme se déroule dans le temps. Par la perspective temporelle qui est la sienne, l'homme se sent libre et moralement responsable. De l'autre côté, comme nous le verrons dans ce qui suit, Dieu existe hors de cette perspective temporelle, et n'est donc pas soumis aux mêmes règles. La cohabitation de la liberté humaine et de la prévoyance et l'omnipotence divines s'expliquent par le fait que, dans la perspective de Dieu, la pensée passe d'un mode causal à un mode de constat, hors de la perspective temporelle et des relations causales telles que l'homme les conçoit par ses expériences d'ici-bas.

L'homme ne peut concevoir le monde que sous l'optique d'une causalité temporelle, et ce fait le distingue de Dieu :

Aux yeux de l'homme [...] l'opération de la grâce, passée ou futur, ne peut être pensée que dans le temps et à travers le schème causal qui implique un *avant* et un *après* ; s'il le détermine nécessairement, il n'y a plus de libre arbitre. Mais en Dieu, il n'y a pas de futurs contingents puisqu'il n'y a pas de futur : la grâce ne saurait être un épisode dans une histoire aux dates successives ; alors "faut-il s'étonner que son effet soit certain et indéclinable, puisque Dieu le voit déjà présent à ses yeux?". La nécessité est ici celle d'un *constat* et non celle d'une relation causale. (1977:74).

C'est ainsi que Gouhier comprend les relations entre la liberté humaine, l'omnipotence divine et la grâce dans l'œuvre de Fénelon. Car rien ne peut se passer dans ce monde sans que l'homme le comprenne comme ayant une cause, et en tant qu'un phénomène temporel. Pour l'homme, la causalité et la temporalité, comprise comme le système des relations entre entités en interaction dans le temps, organisent sa perspective du monde. Mais l'entendement divin n'est point limité par la causalité temporelle. Dieu peut cogiter sans avoir recours aux catégories temporelles et causales.

La conséquence de cette distinction entre les perspectives humaine et divine est la suivante : la prédestination dans la perspective de Dieu peut être autre que dans celle de l'homme. Car même si la grâce paraît prédestinée dans la pensée causale et temporelle de l'homme, il se peut qu'elle ne le soit point pour Dieu. Ce qui résume la pensée de Fénelon au sujet de la grâce, c'est le postulat selon lequel il déplace la logique de la grâce à un niveau hors d'atteinte pour la raison humaine. Quand il traite des limites de la raison humaine, Fénelon situe le fin fond du dogme catholique dans un au-delà qui n'est pas irrationnel, mais "non *rationalisable* à notre niveau", comme le formule Gouhier (1977:14). Selon le Fénelon de Gouhier, donc, il est possible de comprendre l'homme comme étant à la fois libre et dépendant dans une optique qui est celle d'un esprit supérieur. Mais dans la perspective où opère l'entendement humain, c'est là une rationalisation qui devient trop complexe.

La relation entre l'homme et la grâce divine est donc une relation de non-compréhension, dans le sens qu'il est impossible pour l'homme, avec sa pensée causale et temporelle, de véritablement comprendre Dieu, qui est hors de l'agencement du monde, un agencement qui consiste en des causes et du temps. À cause de cette impossibilité à aboutir à la perfection divine, Fénelon peut expliquer pourquoi la relation entre l'homme et Dieu devient une relation de *foi* plutôt que de compréhension rationnelle. Du point de vue de l'homme, le questionnement métaphysique se transforme en un silence chrétien devant les dogmes de la foi.

Ainsi Gouhier entend-t-il expliquer la pensée de Fénelon sur la nature de la grâce en ayant recours à une mise en perspective du sentiment humain de la temporalité. Le commentateur hésite, cependant, quant à s'exprimer sur *le bien-fondé* de cette pensée. L'homme peut-il vraiment, tel que se l'imagine Fénelon, comprendre son existence, sa liberté et le fait d'être un sujet moral uniquement en fonction d'une temporalité terrestre?

De la métaphysique aux mystères

Voilà le grand objet du monde entier,
où Dieu, comme dans un miroir,
se présente au genre humain.
Démonstration de l'existence de Dieu,
1, *L'Art de la nature*, 1997:592

À notre avis, la solution fénelonienne au problème de réconcilier la liberté humaine et la prévoyance divine, c'est-à-dire de maintenir que les deux ne peuvent être réunies que par intelligence supérieure, ne le résout pas dans un sens strict. Du point de vue de l'homme, même dans l'analyse raffinée propre à Fénelon, ce que Gouhier appelle "la terrifiante logique du dogme" se retrouve toujours comme le noyau incontournable de la réflexion.

Mais il faut comprendre la situation dans laquelle se trouve Fénelon. Catholique fervent, il se peut que ce qu'il considère être sa plus grande tâche soit d'explicitier quels domaines de la réflexion humaine doivent être réservés à la foi. En conséquence, il peut souligner l'importance du dogme de l'Église en ce qu'elle est la seule autorité en matière de foi. Et pour Fénelon, il existe des limites à ce qui est rationnellement connaissable pour l'homme. Au dehors de ces limites, la raison ne peut plus, et doit se taire. C'est avec ce constat que finit le projet de Gouhier, qui, chez Fénelon, voulait dégager les structures philosophiques.

Voilà également le constat qui donne le signal de départ de notre projet. En effet, notre intérêt dans cette thèse commence là où celui de Gouhier se termine. Pour lui, le projet était de dégager les éléments de ce qui est rationalisable dans la pensée théorique de Fénelon. Pour nous, ce sont les limites de cette pensée théorique et leur transgression éventuelle qui fascinent. Afin d'explorer les zones de démarcation entre le connaissable et l'inconnaissable, passons à la *Démonstration de l'existence de Dieu*, plus spécifiquement à la première partie intitulée *L'Art de la nature*, où Fénelon décrit quels sont les bornes propres à l'esprit humain.

Dans l'œuvre théologico-philosophique de Fénelon, les limites de la réflexion sont marquées par le mot *mystère*. C'est à ce mot que Fénelon a recours lorsqu'il exprime sa certitude du fait que la liberté et la dépendance coexistent, bien qu'elles soient logiquement inconciliables pour l'esprit humain :

Rassemblons maintenant ces deux vérités également certaines : je suis dépendant d'un premier être dans mon vouloir même, et néanmoins je suis libre. Quelle est donc cette liberté dépendante ? Comment peut-on comprendre un vouloir qui est libre, et qui est donné par un premier être ? [...] *Un être si imparfait et si emprunté ne peut donc être que dépendant. Comment est-il libre ? Quel profond mystère !* Sa liberté, dont je ne puis douter, montre sa perfection ; sa dépendance montre le néant dont il est sorti. (*Œuvres*, vol. II, p. 573-74, c'est nous qui soulignons)

L'union de la liberté et de la dépendance, ce que dans ce qui suit, nous appellerons le paradoxe de la *liberté dépendante*^{xxxiv}, constitue un mystère qui dépasse les limites de notre compréhension rationnelle. "Dieu" écrit Fénelon également dans un de ses opuscules spirituels non publié de son vivant^{xxxv}, "nous propose beaucoup de vérités qui sont au-dessus de notre faible raison". (*Œuvres*, vol. I., p. 765). Cela étant, "il faut croire les mystères sans les comprendre" (*ibid.*), c'est-à-dire sans les comprendre par voie de raisonnement abstrait ; car "notre faible raison est vaincue par la haute, souveraine et incompréhensible sagesse de Dieu". (*ibid.*).

Pourtant, ce qui nous frappe en lisant Fénelon, c'est que ces limites de la connaissance ne sont pas aussi absolues qu'il le prétend dans des passages cités ci-dessus. Les limites sont

effectivement *perméables*, en ce que l'homme peut saisir plus par d'autres voies que par celle de la réflexion abstraite. Voyons comment.

Des mystères de la réflexion pure à la deuxième voie

Il est impossible pour la raison humaine de saisir par la pensée abstraite comment peuvent coexister la liberté et la dépendance de l'homme. Être créé et imparfait, il n'y a donc point d'homme, maintien Fénelon, qui puisse suivre la logique divine, éminemment simple et parfaite, au point de concilier liberté et dépendance. Cependant, le fait que l'explication de cette coexistence nous dépasse n'implique pas que l'hypothèse de leur union ne soit pas bien fondée. Fénelon postule effectivement leur coexistence, mais il proclame en même temps qu'elle ne peut devenir rationnellement compréhensible qu'à un niveau spirituel plus haut. La proposition de la liberté "empruntée et dépendante" devient paradoxe ou mystère pour l'homme, sans que Fénelon pour autant admette de la situer hors du domaine rationnel. Voilà donc la pensée de Fénelon à la frontière entre le compréhensible et l'incompréhensible.

Fénelon parsème son œuvre par de formules telles que "[c]e que j'appelle moi ou mon esprit, est infiniment éloigné de l'infinie perfection" (*Démonstration de l'existence de Dieu*, 1997:613), des formules qui répètent l'idée des faiblesses caractérisant l'entendement humain. Loin de préconiser un anti-intellectualisme, Fénelon accentue toutefois les bornes des capacités intellectuelles caractéristiques de l'homme^{xxxvi}. L'être créé ne peut jamais accéder à la sagesse de l'être créateur. Face à la relation entre l'homme et le fin fond des vérités divines, il vaut mieux à l'être créé "avouer son impuissance d'expliquer ce profond mystère" (*Réfutation du système du père Malebranche*, 1997:501), que tenter d'y pénétrer. Fénelon, dès ses premiers essais en matière de métaphysique jusqu'aux dernières tentatives de combattre le jansénisme à la fin de sa vie, maintient que les mystères de la religion restent toujours des mystères pour l'homme et doivent être traités en tant que tels. Pourtant, certaines escarmouches d'avant-postes en matière de métaphysique sont bien nécessaires afin de fortifier le dogme de l'église et d'écarter les hérésies les plus flagrantes. Mais le fin fond de la religion dépasse nécessairement les limites de la raison humaine, ce qui assure chez Fénelon le rôle prépondérant de la Tradition telle qu'elle est enseignée par l'Église et les écrits des Pères de l'Église.

Cependant, comme Fénelon le proclame dans l'introduction de la *Démonstration de l'existence de Dieu*, il existe une autre voie à suivre que celle de l'abstraction théorique, une deuxième voie, dont l'imperfection la rend praticable pour l'homme :

Mais il y a une autre voie moins parfaite, et qui est proportionnée aux hommes les plus médiocres. Les hommes les moins exercés au raisonnement, et les plus attachés aux préjugés sensibles, peuvent d'un seul regard découvrir celui qui se peint dans tous ses ouvrages. La sagesse et la puissance qu'il [Dieu] a marquées dans tout ce qu'il a fait, le font voir comme dans un miroir à ceux qui ne peuvent le contempler dans sa propre idée. C'est une philosophie sensible et populaire, dont tout homme sans passion et sans préjugés est capable. (*Œuvres*, vol. II, p. 509)

Il existe donc une autre voie que celle de l'abstraction la plus pure, une deuxième manière de saisir l'évidence des vérités de la foi, et celle-ci convient à tout homme. Fénelon propose que tout homme voie dans la nature, dans tous les ouvrages fait par Dieu, ce qu'il ne peut contempler "dans sa propre idée". Les merveilles de la nature constituent donc une sorte de "miroir", où l'homme peut contempler la bonté et les volontés divines. Cette autre voie, nous la dénommons la *deuxième voie* de la réflexion.

Au premier regard, cette deuxième voie ne semble destinée qu'"aux hommes les plus médiocres", c'est-à-dire, aux hommes qui ne sont pas exercés dans l'art de raisonner logiquement. Qu'il existe une alternative à la cognition abstraite s'avère être très utile, car, en effet, "la métaphysique est une science dont très peu d'esprits sont capables" (*Œuvres*, vol. II, p. 419). Il s'agit de la deuxième manière de concevoir la bonté divine, et Fénelon dénomme cette manière de passer de l'observation à la compréhension une "philosophie populaire". Par "philosophie populaire", nous entendons une réflexion à partir d'impressions sensibles : l'homme part de l'observation de la perfection, de "[I]a sagesse et [de] la puissance" dans la nature au constat que cette perfection ne peut venir que d'un esprit supérieur. "Je ne puis voir un tableau" dit Fénelon dans un opuscule apologétique, "sans juger que la main d'un peintre en a mélangé les figures et les couleurs" (*Œuvres*, vol. I, p. 757). De l'infinie perfection qu'il reconnaît dans la nature, Fénelon constate l'infinie perfection de son créateur ; car "toute la nature marque la puissance qui l'a formée" (*ibid.*, p. 758).

La réflexion de Fénelon sur la relation entre la philosophie abstraite, la "première voie", et une "philosophie populaire", identique à la deuxième voie, est surtout exprimée dans le passage de la *Démonstration de l'existence de Dieu* que nous venons de citer. D'après l'extrait cité, il paraît à première vue que la deuxième voie ne soit réservée qu'aux hommes de faibles capacités intellectuelles. Mais notre raisonnement au sujet de la possibilité qu'a l'homme en tant qu'être créé de parvenir à une compréhension des volontés de Dieu, montre que cette voie, en apparence moins parfaite que celle de la métaphysique pure, semble être la seule praticable pour tout homme qui veut bien comprendre l'ouvrage de Dieu. La deuxième voie semble être la seule praticable, puisqu'elle est en accord avec la nature impure de tout homme, impureté qui l'écarte de la pureté de la première voie.

Qu'il existe une alternative à la réflexion pure a la conséquence suivante pour l'épistémologie : si l'on propose qu'il existe une autre manière de cognition que celle de l'abstraction pure, il s'ensuit qu'il peut exister une autre manière de comprendre la relation entre la liberté de l'homme et sa dépendance de Dieu. Car dans la nature, dans le monde des hommes, l'homme se reconnaît à la fois libre et dépendant. Nous venons de voir que, pour Fénelon, il est impossible de démontrer selon l'abstraction métaphysique la liberté et la dépendance de l'homme. Cela n'exclut pas pour autant que la liberté et de la dépendance coexistent au sein de la vie humaine. À l'aide de l'idée d'une deuxième voie de réflexion, et c'est là une idée-clé de notre thèse, Fénelon est en état de concevoir la coexistence de la liberté et de la dépendance, et de cadrer intellectuellement cette coexistence de manière convaincante.

De la deuxième voie à la littérature

[Philoclès] n'avait dans sa grotte que
les instruments nécessaires à la sculpture,
et quelques livres, qu'il lisait à certains heures,
non pour orner son esprit, ni pour contenter
sa curiosité, mais pour s'instruire en se délassant
de ses travaux et pour apprendre à être bon.
Télémaque, p. 187

C'est accompagné de cette idée d'une deuxième voie de réflexion que nous abordons le texte littéraire et la manière dont Fénelon y met en situation la vertu. Ce que nous entendons faire dans les chapitres qui suivent, c'est de montrer par quels procédés l'homme dans *Télémaque* peut saisir ce qu'est la vertu et par cela se rendre vertueux ; comme nous le verrons, c'est là un développement qui nécessite que l'homme puisse comprendre conjointement sa liberté et sa dépendance.

Ce qui est frappant dans *Télémaque*, c'est que les problèmes qui sont conçus comme insurmontables et mystérieux dans les écrits plus théoriques de l'auteur, s'effacent et cessent d'être problématiques dans le monde des hommes tel qu'il est présenté dans *Télémaque*. En effet, l'œuvre littéraire semble dépasser ce qui paraît mystérieux dans les fondements de la morale, en ce qu'il ne représente pas ces mystères en tant que mystères. Même si la structure de l'œuvre est clairement axée sur des notions similaires à celles de l'œuvre non-littéraire, il n'y a pas de référence au terme "mystères" au sein du texte littéraire, même dans des contextes où la liberté de l'homme et sa dépendance des dieux sont discutées^{xxxvii}. Dans le texte littéraire, Fénelon décrit une image réfléchissant la bonté divine, c'est-à-dire la réalité en tant que reçue par l'homme ; et dans le miroir, le monde moral apparaît comme cohérent. Une

telle cohérence est frappante en comparaison avec l'incohérence que nous avons vu apparaître dans la pensée abstraite.

Voilà ce qui nous indique une première compréhension de la configuration conceptuelle et formelle de *Télémaque* au sujet de la vertu. La conception fénelonienne de la deuxième voie nous permet de proposer l'hypothèse selon laquelle *Télémaque* organise l'idée de l'écrivain quant à la moralité de l'homme en sa relation avec l'organisation du monde à travers la trame de l'imagination créatrice. Cette trame littéraire focalise sur certains phénomènes du monde des hommes afin de les fixer et de les faire apparaître plus clairement. Par son interprétation littéraire du monde, *Télémaque* devient exemplaire en ce que cette interprétation fixe certains traits du monde en les soulignant par des exemples concrets. Cette fonction exemplaire de la narration est évoquée dans l'œuvre romanesque elle-même, où les protagonistes soulignent que la narration présente des exemples d'une conduite à suivre dans le monde. C'est Mentor qui explique au roi Philoclès le rôle efficace de la narration pour établir de bonnes mœurs chez les habitants de son pays :

Vous avez déjà vu [...] les maximes de gloire et de vertu dont on remplira les âmes des enfants, presque dès le berceau, par le chant des grandes actions des héros. (*Télémaque*, p. 193)

“Le chant des grandes actions des héros”, voilà les exemples à suivre que donne le texte littéraire. L'œuvre de Fénelon est donc édifiante dans un sens didactique : c'est une œuvre qui présente au lecteur les exemples à suivre, des exemples qui “remplir[ont] les âmes” à la manière des grandes épopées païennes. Par la technique littéraire de la focalisation sur des héros de valeur exemplaire, et par celle de l'évaluation de cas et de situations concrètes, *Télémaque* filtre l'image du monde à travers la trame de l'intrigue, si bien que celle-ci forme une exemplarité morale destinée à convaincre le lecteur de la nécessité d'un développement moral, et que ce développement est réalisable pour tout homme.

Le procédé d'évolution morale dans *Télémaque* consiste au premier abord en une idéalisation des héros, exemples de vertus. Cette idéalisation semble renforcée par le milieu antique, où se situe l'action, et qui en souligne l'exemplarité. Une telle idéalisation en exemples n'empêche pas Mentor d'insister sur les faiblesses de tout homme :

Les plus grands hommes ont, dans leur tempérament et dans le caractère de leur esprit, des défauts qui les entraînent, et les plus louables sont ceux qui ont le courage de connaître et de réparer leurs égarements. Pensez-vous qu'Ulysse, le grand Ulysse, votre père, qui est le modèle des rois de la Grèce, n'ait pas aussi ses faiblesses et ses défauts? (*Télémaque*, p. 156)

L'exemplarité n'empêche pas la perspective réaliste de l'œuvre, dans le sens où ce qui caractérise surtout l'homme c'est sa faiblesse. L'évidence de la faiblesse humaine est

frappante, vu la partie infiniment petite des hommes qui sont qualifiés de vertueux ou de sages par Mentor. La leçon la plus importante à tirer de l'œuvre, se déduira de cette présentation des faiblesses humaines : celles-ci ne rendent jamais impossible une quête de la bonté morale. Ainsi, l'idéal moral de l'œuvre n'est pas forcément celui de l'homme parfait, mais plutôt celui "qui [a] le courage de connaître et de réparer leurs égarements". Ainsi Fénelon souligne-t-il la valeur de l'effort pour faire le bien. L'œuvre de Fénelon nous fait donc voir à la fois la faiblesse de l'homme et sa grandeur possible. Dans *Télémaque*, Fénelon ne méconnaît nullement le clair-obscur propre à de nombreuses situations humaines. Il comprend, et sympathise avec, les hésitations légitimes que l'être humain pourra éprouver devant la complexité des données sur lesquelles doivent prendre appui ses décisions les plus importantes.

L'étude de la vertu et l'homme rendu moralement bon

Granderoite a montré qu'une idée centrale dans *Télémaque* est celle-ci : pour devenir bon prince, il n'y a qu'un moyen, "acquérir la vertu" (1985:76). Ce commentateur a bien observé que la vertu du jeune prince se développe par une lente évolution, que la durée de l'intrigue romanesque sert à montrer. À cela s'ajoute la lecture de Gouhier, qui nous a convaincu que l'idée de la vertu chez Fénelon dépend de la volonté libre de l'homme, car la liberté de la volonté est en effet la condition de possibilité de toute action morale. Gouhier, dans son exégèse des écrits féneloniens sur la grâce, nous explique que, à partir de la perspective de l'homme, la volonté libre ne peut se comprendre qu'en tant que phénomène temporel. Que la temporalité du développement moral soit essentielle est dès lors indiscutable.

Nous avons dit que notre intérêt commence là où celui de Gouhier s'arrête. Pour lui, la morale pratique semble être dérivée du complexe théologico-philosophique pur. Mais cette même morale pratique semble en effet être hors de son questionnement. Il se peut que ce soit ce manque d'intérêt qui donne à sa définition de la vertu sa simplicité ; pour le Fénelon de Gouhier, "la vertu, c'est [...] le vouloir devenu bon" (1977:72). Si nous comprenons bien la position de Gouhier, la vertu serait donc à comprendre en tant qu'habitude de bien faire ou en tant qu'état de volonté stable. Selon une telle conception, la vertu ne semble pas représenter un problème dans la pensée fénelonienne.

Pourtant, à notre connaissance, il n'existe pas une définition claire de ce qu'est la vertu dans les écrits de Fénelon^{xxxviii}. Notre étude du texte littéraire vise à remplir cette lacune^{xxxix}, car nous ambitionnons d'exposer une idée de la vertu qui est tout autre que celle que

s'envisage Gouhier. Car en effet, sa définition nous paraît trop simple. Prenons plutôt au sérieux la remarque de Jankélévitch dans *Le paradoxe de la morale*, où il maintient que

... la vertu n'est en aucun cas une habitude : car, à mesure qu'elle devient habituelle, la manière d'être morale se dessèche et se vide de toute intentionnalité ; elle devient tic, automatisme et radotage d'un perroquet vertueux ; ... (1981:11)

Sans nier l'élément d'habitude ou de constance dans la vertu^{xl}, nous constatons que, dans *Télémaque*, la vertu s'acquiert, se transforme, qu'elle transforme l'homme, qu'elle peut se dégrader avec l'âge, en somme, qu'elle n'est pas entièrement habituelle, et qu'elle n'est surtout pas vidée d'intentionnalité, à l'instar d'une action qui se produit sans contrainte. Même une action en parfaite correspondance avec la vertu n'est vertueuse que si elle découle d'un effort pour faire le bien^{xli}. L'œuvre littéraire de Fénelon nous montre une vertu plus complexe que celle dénotée par la simple définition de Gouhier, en somme, la morale dans *Télémaque* est autre que celle que ce commentateur trouve dans l'œuvre théologico-philosophique de l'archevêque.

Pourtant, pourquoi traiter de la question de la vertu dans une œuvre littéraire ? Comme le commente Le Brun, “Bossuet, une génération plus tôt, avait composé de solides traités d'histoire, de politique, de logique, de philosophie pour servir à l'éducation du dauphin, père du duc de Bourgogne [...] Fénelon pouvait se contenter d'utiliser ces manuels” (1995:8). “Pourquoi Télémaque” se demande Goré en suivant la même direction de pensée, et son interrogation vise exactement les questions de nature générique : “[q]uel mystérieux instinct a conduit Fénelon à situer en pleine légende des vérités qui s'adressaient à l'héritier présomptif de la France ? ” (1968:28). Plusieurs expressions textuelles autres que celle qui est fictionnelle, que ce soient des simples préceptes, des traités ou des discours religieux, ne sauraient-elles transmettre un message semblable à celui de *Télémaque* ? Quelles sont en effet les qualités propres au texte littéraire, qualités qui incite Fénelon à le choisir pour exprimer sa pensée morale ?

À notre avis, la vertu dans *Télémaque*, souple et complexe, paraît compréhensible dans une autre manière que celle que Gouhier trouve dans les autres écrits de Fénelon. Comment comprendre cette différence ? La conclusion qui s'impose est que ce sont les traits formels de l'œuvre littéraire qui permettent de développer et de transmettre une autre image de vertu que celle transmise par les traités étudiés par Gouhier. Autrement dit, notre idée est que la forme même du texte littéraire permet d'autres manifestations de sens que ne fait le traité, et peut ainsi présenter une idée plus compréhensible de la vertu.

Aussi bien l'éducation du prince, dont l'objet est de le faire vertueux, que la fréquence du mot "vertu" dans le texte nous convainc que la *vertu* constitue un des thèmes principaux de l'œuvre. Il importe ici de noter que Fénelon use de la notion "vertu" dans un sens propice pour celui qui veut se rendre moralement bon ; à travers nos analyses du texte, nous montrerons comment une lecture de *Télémaque* – mieux que la lecture d'un traité – peut éclairer le chemin qu'il faut suivre pour l'homme voulant devenir vertueux. Nous avons choisi d'étudier la morale dans *Télémaque* afin de pouvoir capter la complexité d'une notion rendue plausible grâce à l'écriture fictionnelle, plus proche de l'expérience humaine. La vertu dans sa fonction littéraire nous donne à croire que cette vertu est tout autre que celle conçue par la métaphysique pure. Voilà pourquoi une étude de la *vertu* dans *Télémaque* en tant qu'œuvre littéraire peut nous aider à apprendre comment l'homme peut se rendre moralement bon.

L'étude de la vertu littéraire reste à faire

Ce qui précède indique la pertinence interprétative qui est la nôtre dans ce travail : l'interprétation de la vertu que nous entreprenons se situe au croisement d'une théologie de la grâce et de la liberté humaine, de la philosophie métaphysique et des particularités de la forme littéraire qui est celle de *Télémaque*. Cela dit, il est évident qu'à son point de départ, notre analyse se distingue du chemin communément choisi dans les études centrées sur les relations qui existent entre la littérature et la morale des XVII^e et XVIII^e siècles. À en croire Jean Lafond,

[I]e problème des rapports qu'entretiennent au XVII^e siècle littérature et morale n'est communément abordé qu'au regard de la moralité du théâtre et de l'opposition rhétorique de *l'instruire* et du *plaire*. (Lafond, 1996:291)

Fénelon souligne lui-même dans ses divers écrits qu'il faut capter l'imagination des enfants, et les instruire d'une manière amusante. Pourtant, comme l'a remarqué Albert Delplanque, le "*Télémaque* ne s'adresse [pas] à un enfant, mais à un jeune homme" (1930:91) ; le besoin d'une instruction riante semble à ce stade dépassé. Plus qu'un questionnement sur "l'opposition rhétorique de *l'instruire* et du *plaire*", notre analyse essaie de comprendre comment et par quels moyens *Télémaque*, en tant que pratique textuelle, peut aboutir à d'autres configurations sémantiques que celles mises en avant par le traité métaphysique. Ensuite, nous tâcherons de savoir comment ces autres configurations de sens peuvent inciter l'homme à une existence morale. Par une telle lecture, nous espérons pouvoir aider à remplir

le vide laissé par les études féneloniennes qui mettent l'accent sur la relation entre *plaire* et *instruire*.

Nous sommes donc proches du programme proposé par Lafond (1996:291), programme qui maintient qu'il sera plus intéressant et même plus spécifique d'étudier

...le problème des relations de la littérature, entendue comme telle, et de la morale qui lui correspond : dans quelle mesure une esthétique littéraire suppose-t-elle une morale qui lui correspond, dans quelle mesure la littérature est-elle ou n'est-elle pas justifiée?

que d'étudier uniquement l'opposition existant entre *plaire* et *instruire*. Notre projet s'attachera à une pensée mise en scène et affirmée par la forme littéraire, une forme visant une configuration sémantique spécifique au niveau de la morale. L'étude du texte fictionnel a donc pour but de tirer au clair l'organisation formelle qui soutient l'enseignement moral que dispensent *Les aventures de Télémaque*.

Chapitre 1 : L'idée de la vertu dans *Télémaque*

Comment l'homme peut-il devenir vertueux ? Voilà la question qui guide notre lecture de *Télémaque*. Pourtant, pour examiner cette question, il nous faut d'abord une bonne compréhension de ce que Fénelon entend par "vertu" dans cette œuvre littéraire. Car si l'on n'est pas capable d'expliquer en quoi consiste le fait d'être vertueux, comment l'homme peut-il envisager de le devenir ?

Le romancier archevêque, nous l'avons dit, ne définit jamais ce qu'est la vertu dans *Télémaque* (et, à notre connaissance, nullement ailleurs). Cependant, même s'il n'y définit jamais clairement l'essence de la vertu, Fénelon fait apparaître la question de son principe au grand jour dans son chef-d'œuvre. C'est lors de leur voyage vers Ithaque, tout à la fin de l'œuvre, que Mentor explique à Télémaque la nécessité de bien connaître la vertu :

*On ne cesse de parler de vertu et de mérite, sans savoir ce que c'est précisément que le mérite et la vertu. Ce ne sont que de beaux noms, que des termes vagues, pour la plupart des hommes, qui se font honneur d'en parler à toute heure. Il faut avoir des principes certains de justice, de raison, de vertu, pour connaître ceux qui sont raisonnables et vertueux. Il faut savoir les maximes d'un bon et sage gouvernement, pour connaître les hommes qui ont ces maximes et ceux qui s'en éloignent par une fausse subtilité. En un mot, pour mesurer plusieurs corps, il faut avoir une mesure fixe. Pour juger, il faut tout de même avoir des principes constants auxquels tous nos jugements se réduisent. (*Télémaque*, p. 312, c'est nous qui soulignons)*

Mentor explique au jeune prince d'Ithaque que la morale de l'homme dépend d'une mesure fixe sans laquelle nous ne pourrions pas distinguer la vertu du vice. Sans cette mesure fixe, la vertu n'est qu'un beau nom, un terme vague. Le lecteur averti remarquera ici que cette mesure fixe concerne aussi bien le mérite que la vertu. Cependant, il existe une différence de nature fondamentale entre la vertu et le mérite. Car la vertu est la force morale derrière les actions louables, tandis que le mérite est la reconnaissance qui suit ces actions. Le mérite se rapporte donc à la vertu comme le font aussi tant d'autres qualités estimables : sans vertu, il n'y a par exemple pas de gloire et pas d'honneur. Haillant a bien vu ce trait caractéristique de l'œuvre. Lorsqu'elle examine le système des valeurs de *Télémaque*, cette commentatrice souligne que "la gloire, par exemple, n'est pas une valeur en soi, elle dépend de la vertu, elle se mérite par la vertu." (1995:69)

Le passage cité suggère qu'à la suite de son affirmation, Mentor nous fasse connaître par une formule précise ce qu'est la vertu. Le sentiment qu'une telle suite serait naturelle se renforce par la localisation de l'extrait dans le texte. Car le passage se trouve tout à la fin de l'œuvre, un endroit qui semblerait idéal pour un tel apogée thématique. Nous, lecteurs, sommes donc tentés de voir dans la mention d'une mesure fixe l'annonce d'une telle définition. Mais la définition implicitement promise n'arrive jamais. Le discours de Mentor sur la

nécessité de savoir ce qu'est la vertu, donc d'en saisir l'essence, tourne brusquement vers l'*orientation* ou la tendance de la vertu :

Il faut savoir précisément quel est le but de la vie humaine et quelle fin on doit se proposer en gouvernant les hommes. Ce but unique et essentiel est de ne vouloir jamais l'autorité et la grandeur pour soi ; car cette recherche ambitieuse n'irait qu'à satisfaire un orgueil tyrannique : mais on doit se sacrifier, dans les peines infinies du gouvernement, pour rendre les hommes bons et heureux. Autrement on marche à tâtons et au hasard pendant toute la vie, on va comme un navire en pleine mer, qui n'a point de pilote, qui ne consulte point les astres, et à qui toutes les côtes voisines sont inconnues. Il ne peut faire que naufrage. (Télémaque, p. 312-13, c'est nous qui soulignons)

Si Mentor hésite à définir en termes abstraits ce qu'est la vertu, il est explicite lorsqu'il décrit la “ fin [qu'] on doit se proposer”, c'est-à-dire son orientation. Clairement et sans façon il dit au jeune prince d'Ithaque que la vertu, c'est “le but de la vie humaine”, à côté du mérite. Et ce but, cette “mesure fixe”, c'est de “ne vouloir jamais l'autorité et la grandeur pour soi”. Cependant, le fait de connaître que c'est la vertu qui est ce “but de la vie humaine” ne nous indique que très peu sur ce qu'est son essence. Voilà pourquoi nous vouons le présent chapitre à dépasser les apparences, pour arriver à une première compréhension de ce noyau du comportement moral que Fénelon ne définit jamais.

Le triomphe de la vertu

Dans notre introduction, nous avons vu comment Granderoute a identifié la vertu comme le pivot de toute réflexion morale dans *Télémaque*. Ensuite, la lecture pénétrante qu'a faite Gouhier de la pensée philosophico-théologique chez Fénelon nous a convaincu que l'idée de la vertu découle de l'idée que le libre arbitre de l'homme s'exerce dans le temps. Mais ce commentateur a également montré que la condition d'être créé qui est celle de l'homme rend difficilement concevable l'épanouissement moral d'un libre arbitre temporel. Nous avons vu que création implique dépendance, et que cette dépendance est contradictoire à l'idée de la volonté libre. Car, comme le dit Fénelon dans sa *Démonstration de l'existence de Dieu*, l'homme qui contemple les vérités dernières voit qu'il est “dépendant d'un premier être dans [son] vouloir même” (*Œuvres*, vol. II, p. 573). De la réflexion métaphysique et théologique résulte donc l'idée, paradoxale, d'une volonté temporelle qui est à la fois libre et dépendante. Dans les textes philosophico-théologiques de Fénelon, cette idée d'une liberté dépendante est qualifiée de *mystère*¹.

De ce constat de mystère découle effectivement des effets consternants, du fait qu'il semble s'opposer à la possibilité même qu'a l'homme de comprendre comment il doit agir et donc de se développer moralement (dans un sens pertinent du terme). Car pour qu'un acte

soit qualifié de *moral*, il doit être exécuté librement ; sans liberté, on ne pourrait penser ni responsabilité, ni imputabilité. Mais comment l'homme peut-il agir moralement si sa liberté de faire le bien dépend des ordonnances divines ?

Ce qui nous attire dans la conception de la vertu telle qu'elle s'observe dans *Télémaque*, c'est que dans cette œuvre littéraire Fénelon *dépasse* en quelque sorte les difficultés conceptuelles liées à une prise d'ensemble de la liberté de l'homme et de sa condition d'être créé. Il est en effet étonnant de voir que dans *Télémaque*, liberté et dépendance coexistent, sans que contradiction apparaisse. La liberté de l'homme et sa condition d'être créé et dépendant y apparaissent simultanément, sans que le romancier fasse recours au mot "mystère" pour décrire leur coexistence. Dans cette œuvre littéraire, l'homme agit et épanouit sa volonté libre afin de se développer moralement, sans pour autant nier sa condition de créé et donc dépendant des dieux.

Voilà donc le constat qui déclenche notre étude. Et l'hypothèse qui dirige ce travail, c'est que *Télémaque*, en tant qu'œuvre littéraire, parvient à manier le paradoxe de la liberté dépendante à un tel point que l'évolution morale n'est plus impensable. La transformation du jeune Télémaque, d'un adolescent impétueux en un jeune héros vertueux, est le meilleur exemple de la possibilité même de développement moral. Au début chronologique de l'action romanesque, Télémaque est décrit en des termes peu flatteurs. À ce stade, il n'"n'écout[e] que [sa] passion" (*Télémaque*, p. 9), sa "jeunesse imprudente" est caractérisée par sa "présomption" ; en effet, il se plaint lui-même d'être "dans un âge où l'on n'a ni prévoyance de l'avenir, ni expérience du passé, ni modération pour ménager le présent" (*Télémaque*, p. 10). Télémaque n'est pas "assez sage pour ne parler jamais par vanité", en effet, il "parl[e] sans prudence" (*Télémaque*, p. 45) ; à l'égard de ces erreurs, Mentor les juge "indigne[s]" du "fils du sage Ulysse" (*Télémaque*, p. 16).

À la fin de l'intrigue, le ton qui caractérise les descriptions du jeune héros est tout autre. Au bout de son périple, après avoir subi les épreuves les plus rudes, "sur son visage une majesté fière" (*Télémaque*, p. 265), Télémaque s'est hissé en modèle idéalisé du jeune homme vertueux :

Son action n'avait rien d'impétueux ni de précipité. Il était doux, tranquille, patient, toujours prêt à écouter les autres et à profiter de leurs conseils, mais actif, prévoyant, attentif aux besoins les plus éloignés, arrangeant toutes choses à propos, ne s'embarrassant de rien et n'embarrassant point les autres, excusant les fautes, réparant les mécomptes, prévenant les difficultés, ne demandant jamais rien de trop à personne, inspirant partout la liberté et la confiance. Donnait-il un ordre, c'était dans les termes les plus simples et les plus clairs. Il le répétait pour mieux instruire celui qui devait l'exécuter. Il voyait dans ses yeux s'il l'avait bien compris. Il lui faisait ensuite expliquer familièrement comment il avait compris ses paroles et le principal but de son entreprise. Quand il avait ainsi éprouvé le bon sens de celui qu'il envoyait et qu'il l'avait fait entrer dans ses vues, il ne

le faisait partir qu'après lui avoir donné quelque marque d'estime et de confiance pour l'encourager. Ainsi tous ceux qu'il envoyait étaient pleins d'ardeur pour lui plaire et pour réussir. Mais ils n'étaient point gênés par la crainte qu'il leur imputerait les mauvais succès, car il excusait toutes les fautes qui ne venaient point de mauvaise volonté. (*ibid.*)

Douceur, tranquillité, patience, dynamisme, prévoyance, simplicité, clarté, générosité... la description de Télémaque adulte résume toute la gamme des qualités censées caractériser l'homme éminemment vertueux selon l'idéal de Fénelon. D'un jeune homme impétueux, le prince s'est transformé en un exemple de vertu. Ce triomphe de la vertu témoigne de la possibilité qu'a l'homme de saisir en quoi consiste l'acte vertueux, et par conséquent devenir moralement bon dans l'univers littéraire qui est celui de Fénelon. Considérons d'abord ce que signifie être vertueux dans l'œuvre littéraire.

L'homme vertueux selon Fénelon

Paul Bénichou, dans son œuvre sur les *Morales du grand siècle*, remarque que ce qui définit les écrivains du XVII^e siècle, c'est moins "leur préférence pour le beau ou pour le vrai, que pour le cas plus ou moins grand qu'ils font de la vertu humaine" (1948:12). À partir de cette intuition générale, le commentateur identifie trois courants majeurs de pensée morale à l'époque :

Qui veut simplifier doit au moins distinguer trois centres d'intérêt : une morale héroïque, qui ouvre un passage de la nature à la grandeur, et en définit les conditions ; une morale chrétienne rigoureuse qui donne au néant la nature humaine toute entière ; enfin une morale mondaine, à la fois sans illusions et sans angoisse, qui nous refuse la grandeur sans nous ôter la confiance (*ibid.*).

Il faut d'abord comprendre que le mot "morale" selon ce commentateur est d'une signification assez étendue ; par ce mot, Bénichou entend toute la gamme des valeurs et des modes de vie qui sont jugés positifs au sein des courants idéologiques qu'il examine. Bien sur, cette gamme est largement tributaire du milieu social et religieux des partisans. Au cœur de l'argumentation de Bénichou se trouve le postulat que les divergences entre les positions qu'il décrit ont pour origine leur valorisation respective de la nature humaine. Car selon la conception qu'on se fait de la condition humaine, les écrivains du grand siècle traitent la manière qu'a l'homme de répondre aux problèmes essentiels de la vie et de la conduite humaine.

La morale prêchée dans *Télémaque* n'appartient rigoureusement à aucune des catégories proposées, mais elle se rapproche le plus de la première, la morale héroïque. Ce système de valeurs survient dans "l'atmosphère de l'orgueil, de la gloire, de la générosité et du romanesque aristocratiques" (*op.cit.*, p. 17) selon Bénichou. En effet, lorsqu'il expose ce qui caractérise l'homme vertueux, Fénelon semble magnifier les idéaux qui caractérisaient

son enfance périgourdine. Le futur archevêque grandit, nous le rappelons, dans une famille noble, sinon appauvrie, du moins privée de l'éclat de leur richesse et de leur influence d'antan. Une certaine nostalgie semble idéaliser son souvenir, et dicte une moralité idéale fondée sur la magnanimité du héros vertueux et la réévaluation et élévation de l'ancienne noblesse dans l'État monarchique.

Car dans *Télémaque*, le lecteur rencontre "l'individualisme noble" et "l'esprit d'aventure" (*op.cit.*, p. 19), caractéristiques de la "morale héroïque" selon Bénichou. Ainsi, les nymphes de Calypso reconnaissent dans le prince d'Ithaque une "noblesse" et une "grandeur" (*Télémaque*, p. 29) qui surpassent largement celle de la plupart des hommes, et Mentor est "bien aisé" de reconnaître en son élève une "noble ardeur" (*Télémaque*, p. 127) pour se doter de gloire. Vers la fin de l'action romanesque, Télémaque apparaît effectivement "avec une autorité qu'on n'avait jamais vue en nul autre" (*Télémaque*, p. 281) ; en effet, ce qui caractérise les grands héros, c'est qu'en eux, "tout paraît héroïque" (*ibid.*) ; ils se hissent par leur attitude extraordinaire, du fait que leur "grand courage" l'ont mises "au-dessus de toutes [leurs] souffrances" (281). Également, ce que le titre de l'œuvre nous indique, tout le texte est axé sur un certain esprit d'aventure. Les aventures servent de pivot à l'action romanesque ; et même, dans des passages voués à l'évaluation et à l'analyse discursive, les personnages principaux se racontent sans cesse leurs exploits et leurs aventures, sources d'instruction, d'éloge ou de blâme.

Pourtant, que le texte littéraire valorise l'individualisme noble et l'esprit d'aventures n'implique pas qu'il adhère à toutes les caractéristiques de cette morale "héroïque" que décrit Bénichou. Car ce commentateur reconnaît un "goût de l'outrance" (*op.cit.*) et de l'extravagance, et un "grandissement moral de l'orgueil" (*op.cit.*, p. 19) dans les œuvres qui mettent en scène la "morale héroïque" (il s'agit en premier lieu du théâtre de Corneille). Au lieu de souscrire à ces valeurs, Fénelon fait ressortir un engagement étonnant pour assurer la frugalité et la sobriété des dirigeants. Ainsi la "fougue" (*op.cit.*, p. 15), qui selon Bénichou est promulguée dans la morale "héroïque", est modérée et calmée dans *Télémaque* par l'autorité d'une sagesse divine :

Semblable à un coursier fougueux qui bondit dans les vastes prairies, que ni les rochers escarpés, ni les précipices, ni les torrents n'arrêtent, qui ne connaît que la voix et la main d'un seul homme capable de le dompter, Télémaque, plein d'une noble ardeur, ne pouvait être retenu que par le seul Mentor. (*Télémaque*, p. 210)

La sagesse divine refroidit la chaleur débordée, et soumet l'homme à une autorité extérieure. Cette frugalité et cette soumission à une volonté divine prônées par le romancier font

rapprocher son œuvre de ce que Henri Bremond, dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, exposait sous le nom d’“humanisme dévot”ⁱⁱ. Cet humanisme religieux, tirant sa source dans l’humanisme de la Renaissance, insiste sur la possibilité qu’a l’homme de s’améliorer moralement par l’exercice des commandements de l’Église. Il ne s’agit pas d’un mouvement homogène, mais Fénelon fait partie de ceux qui – sous l’étendard de la vertu théologique qui est l’espérance – s’oppose à la théologie luthérienne et janséniste, ou à toute autre doctrine prônant la prédestination. Bénichou remarque à ce sujet l’opposition existant entre l’idéal chevaleresque et une pensée qui prône l’assujettissement de tout homme aux commandements de l’Église, entre la loi chrétienne et les valeurs issues spontanément de l’individualisme noble. Car le “christianisme portait en lui un principe d’universalité et de contrainte, une loi d’en haut opposable à l’orgueil des grands, et qui pouvait permettre à l’Église de jouer le rôle de régulateur universel” (p. 107).

Dans *Télémaque*, ces deux visions du monde, l’exaltation du moi héroïque et la soumission imposée par le christianisme, visions qui sont d’apparence contradictoires, s’amalgament. Leur alliance se remarque effectivement à plusieurs reprises ; de manière particulièrement clair pouvons-nous l’observer au point culminant de la lutte entre Télémaque et le méchant roi Adraste. Lorsque le jeune prince d’Ithaque se lance à la bataille, “le courage” luit “dans ses yeux” (*Télémaque*, p. 272). Cependant, sa vaillance noble face aux dangers vient effectivement de sa crainte des dieux : car “[c]elui qui ne craint point les dieux craint la mort. Au contraire, celui qui les craint ne craint rien qu’eux” (*Télémaque*, p. 274). Car au bout du terme, ce sont les dieux qui sont les véritables juges du bien et du mal. Effectivement, en vrai prince chrétien, au terme de la lutte dont il sort le vainqueur, Télémaque épargne Adraste (en un premier tour) pour laisser les dieux déterminer de son sort. Voilà donc une sorte de sublimation religieuse de la morale héroïque. Selon Bénichou, un tel amalgame n’est pas si rare que l’on pourrait le croire, car les deux idéaux sont voisins à certains égards. Comme il le commente, “[d]ans la chevalerie, la gloire humaine et la charité chrétienne s’accordent jusqu’à un certain point” (*op. cit.*), car la gloire de l’homme peut s’ériger à partir d’actes de miséricorde.

Il faut distinguer la conception de la morale qui résulte de cet amalgame entre l’idéal chevaleresque et chrétien, de celle “chrétienne rigoureuse” à laquelle réfère Bénichou (p. 170) comme le deuxième centre d’intérêt. Cette morale rigoureuse est en effet celle prônée par le “parti janséniste”, qui “conduit à ses dernières conséquences l’opposition du ciel et de la terre” (*ibid.*). Fénelon, dans ses écrits théologiques, se fait une autre idée de la condition humaine que cette séparation totale de l’humain et du divin. Pour l’archevêque, la condition

de l'homme le situe comme quelque chose entre tout et rien, car, en tant qu'être créé, il incarne une bonté potentielle. Également, dans l'œuvre littéraire, la vertu qu'incarne peu à peu. Le jeune prince appartient à une zone intermédiaire entre la concupiscence et la sainteté, c'est-à-dire que l'homme peut s'approcher de la bonté divine ; nous reconnaissons là une doctrine essentiellement optimiste.

Il faut donc reconnaître dans les représentations de l'homme vertueux dans *Télémaque* une prise de position idéologique. Pour le romancier, des valeurs tirées de sa sphère sociale et culturelle sont élevées en critère pour juger si une action est vertueuse ou non. C'est une morale clairement marquée par l'ancienne noblesse du romancier, tempérée par sa position ecclésiastique. Effectivement, aux vertus caractérisant la morale héroïque (gloire, amour purifié, magnanimité, volonté de sacrifice), s'ajoutent des vertus théologiques (foi, espérance, charité) : et toutes ces vertus particulières s'enchevêtrent et se soutiennent mutuellement pour former l'idéal du héros vertueux qui est celui de Fénelon. Ainsi, vers la fin de sa maturation morale, Télémaque se caractérise par "l'esprit de sagesse et de prévoyance, la valeur intrépide et la douce modération" (*Télémaque*, p. 153), et c'est la conjonction de ces excellences qui fait de lui un exemple de vertu.

Il ne suffit pourtant pas de répertorier les caractéristiques extérieures du héros vertueux pour saisir véritablement ce qu'est la vertu fénelonienne, car même la liste la plus exhaustive ne nous explique pas comment l'homme peut devenir vertueux, et c'est ce devenir vertueux qui constitue le véritable objet de notre analyse. Les valeurs concrètes sont particulières au milieu social et historique propres à Fénelon ; pourtant, la manière dont le jeune prince accède à la vertu peut nous instruire, à un niveau plus profond et toujours actuel, sur les conditions de possibilité d'amélioration morale. Il faut donc toujours reconnaître qu'à la base de toutes ces valeurs louables qui sont attribuées au héros vertueux chez Fénelon, se retrouve la dialectique paradoxale entre liberté et dépendance. Les hommes dans *Télémaque* dépendent des dieux en tout. En effet, ils dépendent des dieux jusque dans leur vertu même, la vertu étant "le plus grand don des dieux" (*Télémaque*, p. 240). Mais comment peut-on être généreux – vertu primordiale dans la culture noble – si l'on n'est pas libre de l'être ? Et si l'homme dépend des dieux en tout, comment peut-il réellement être libre ? Paradoxe véritable, puisque le terme "liberté" indique un état sans contrainte, tandis que le vouloir des dieux serait en tout point capable d'assurer le bon agir de l'homme. Ainsi, au-dessous des considérations des vertus spécifiques qui sont louées dans l'œuvre romanesque, au croisement de l'éthique et de l'épistémologie, se retrouve un problème plus profond. Celui-ci peut être

formulé ainsi : comment peut-on comprendre le devenir vertueux d'un être libre *et* dépendant ?

Ce chapitre vise à obtenir une première compréhension de la manière dont les hommes dans l'univers romanesque incarnent la vertu. Nous allons voir comment les deux termes clefs pour saisir le devenir vertueux dans l'œuvre fénelonienne sont effectivement celui de la dépendance et celui de la liberté. Car dans *Télémaque*, le thème de la liberté de l'homme, aussi bien que celui de sa dépendance des dieux se glissent au sein même de l'action romanesque.

La rigidité conceptuelle qui caractérise l'abstraction métaphysique dans les écrits théologico-philosophiques de Fénelon ne permet pas de concilier liberté et dépendance. Dans son œuvre littéraire, par contre, nous remarquons une toute autre souplesse. Notre idée, c'est qu'une telle malléabilité peut venir du fait que la liberté et la dépendance observables dans cette œuvre se conçoivent avec l'expérience concrète de l'homme qui agit moralement dans le monde des hommes, et non pas avec l'abstraction d'une déduction logique. Notre ambition est donc de capter l'ordre conceptuel suscité par la perspective de l'homme dans le monde, afin d'être mieux en état de saisir ce qu'est le phénomène d'ordre moral dénoté par la notion de la *vertu*. Commençons par voir comment les deux thèmes constitutifs de la vertu, la liberté de l'homme et sa dépendance de la volonté divine, apparaissent au sein même de l'action romanesque.

Dépendance

La liaison entre la sagesse divine et le but de la vie morale de l'homme, nous la nommons *l'ancrage divin* de la vertu. C'est sur ce lien entre la moralité de l'homme et la sagesse divine que nous commencerons notre examen.

Le périple de Télémaque dans le monde antique montre à quel point les sociétés d'alors considèrent les dieux comme les maîtres de la moralité des hommes. Car, dans ce monde où vivent les hommes, on accepte communément qu'il existe un lien étroit entre les commandements des dieux et l'agir vertueux de l'homme. Que les dieux soient les juges de la moralité des actions, et que les hommes dépendent en tout d'eux apparaît au sein de l'œuvre littéraire comme une vérité transmise à travers les générations. Les peuples les mieux policés ont en effet inscrit dans leurs mœurs mêmes que la volonté divine détermine en quoi consiste la bonté morale. En Crète, société exemplaire, "l'émulation pour la vertu" qui s'enseigne dans les écoles publiques, est due à "la crainte des justes dieux" (*Télémaque*, p. 59). Également, à Tyr, les personnes véritablement vertueuses reconnaissent que les dieux ont un "soin"

particulier “de ceux qui hasardent tout pour la vertu” (*Télémaque*, p. 42), et que cette vertu est la vertu véritable qui a les dieux pour objet. Ainsi en est-il du roi Idoménée, roi de Salente, qui s’est trompé sur la nature véritable de la vertu, reconnaît en Mentor un “sage vieillard envoyé par les dieux pour réparer toutes [ses] fautes” (*Télémaque*, p. 134) en le ramenant à la vertu véritable. Reconnaisant sa dépendance des dieux, Télémaque proclame qu’il va “où [l]’appelle la volonté des dieux” (*Télémaque*, p. 208).

Le romancier est très explicite lorsqu’il décrit, par la bouche de Mentor, combien la vertu de l’homme dépend des dieux. C’est d’après ses leçons que Télémaque comprend que la “vertu”, c’est “le plus grand don des dieux” (*Télémaque*, p. 240)ⁱⁱⁱ. Comme nous le verrons dans ce qui suit, qui dit don, dit dépendance. Et à quel point la vertu des hommes dépend des dieux devient clair lors d’une visite par Télémaque dans les abysses des morts.

C’est dans le quatorzième livre que le jeune prince, craignant que son père ne vit plus, se décide à le chercher dans l’au-delà. Cette recherche s’effectue par la descente dans une grotte sulfureuse. À ce point de l’intrigue, Télémaque avait cherché Ulysse dans presque tous les coins de la Méditerranée sans le trouver. La descente devient dès lors l’ultime effort afin de parvenir à la vérité quant au destin de ce héros paternel. À un niveau thématique, plus intéressant pour notre travail, le monde souterrain se révèle être le lieu de la vérité suprême quant à l’orientation de la vertu.

Télémaque se rend à la caverne d’Achérontia^{iv}, connue comme point d’accès au royaume de Pluton. La descente n’est pas à la portée de tous. À peine le jeune prince se trouve-t-il auprès de la grotte “qu’il entend[...] l’empire souterrain mugir” (*Télémaque*, p. 236). Et l’expérience continue d’être effrayante : “La terre trembl[e] sous ses pas. Le ciel s’arm[e] d’éclairs et de feux, qui sembl[ent] tomber sur la terre” (*ibid.*). Sous l’influence de ces scènes terribles, “[l]e jeune fils d’Ulysse sent [...] son cœur ému et tout son corps” devenir “couvert d’une sueur glacée” (*ibid.*). Le courage du jeune prince suffit-il? Notre héros, qui est devenu courageux et fort à travers l’action décrite, peut-il affronter ce lieu terrifiant? C’est avec la satisfaction des lecteurs d’un roman d’aventures que nous lisons que “son courage se soutient” (*ibid.*), et qu’ainsi l’action romanesque peut se poursuivre. Peu après, “la fumée épaisse qui rendait l’entrée de la caverne funeste [...] se dissip[e]” (*ibid.*), et Télémaque peut s’enfoncer dans “les ténèbres horribles” (*ibid.*). Son courage lui a montré digne de visiter les abysses, et par conséquent de connaître la vérité sur le sort de son père.

Évidemment l’expédition est dangereuse. Par sa descente, Télémaque s’expose aux dangers des enfers. Il est impératif que le jeune prince franchisse ces obstacles, car l’opération est doublement importante ; non seulement elle permet à Télémaque de chercher

son père dans les abysses, mais elle permet également au prince de chercher l'évidence des vérités morales. Car, dans le monde des hommes, les conceptions qui servent à distinguer le bien et le mal ne sont pas entièrement claires. La descente aux enfers permet au jeune prince de sortir du monde trompeur et opaque des hommes et de parvenir à la clarté et à la pureté des vérités divines.

Là-bas, le jeune prince va très vite apprendre que dans le monde des vivants, “[l]es hommes, ne jugeant des vices et des vertus que par ce qui les choque ou les accommode, sont aveugles et sur le bien et sur le mal” (*Télémaque*, p. 241). Par contre, dans le monde souterrain, “une lumière divine renverse tous leurs jugements superficiels ; elle condamne souvent ce [que les hommes] admirent, et justifie ce qu'ils condamnent” (*ibid.*). Dans le monde des hommes, il est très difficile de distinguer clairement entre le bien et le mal, du fait que les principes fondateurs de la vertu sont inaccessibles aux hommes. Mais dans ce monde des morts, la vérité supérieure en matière de morale est accessible au jeune homme^v ; dans le royaume des morts, la superstition et les jugements hâtifs sont dispersés par la lumière étincelante de la vérité divine.

Télémaque entre dans la grotte et bientôt, il se trouve aux bords du Styx. Après le passage de la rivière, il obtient de Pluton la permission de chercher son père dans ces mondes souterrains. Visiteur curieux, il traverse le Tartare, le lieu des condamnés, d'où il “sortait une fumée noire et épaisse, dont l'odeur empestée donnerait la mort si elle se répandait dans la demeure des vivants” (*Télémaque*, p. 239-40). Là, il voit le tribunal où “l'inflexible Minos” (*Télémaque*, p. 238), roi légendaire et parfait^{vi}, et deux autres rois infligent des jugements aux ingrats, impies, hypocrites, et, surtout, aux mauvais rois. Minos, fils de Zeus et d'Europe est d'abord celui qui succède à Astérion sur le trône de Crète. Mais il est surtout celui qui fonctionne comme roi idéal dans *Télémaque*^{vii}. Mort, il est érigé au rang des dieux, et dirige le tribunal où est jugée la conduite des hommes. En tant que “juge des Enfers” (*ibid.*), Minos proclame des verdicts qui peuvent enseigner aussi bien au jeune prince qu'au lecteur averti des leçons morales qui sont d'ordre absolu.

Télémaque, avide d'apprendre, assiste à une séance du tribunal. Le procès traite d'un homme qui ne connaît pas son crime :

Télémaque, voyant les trois juges qui étaient assis, et qui condamnaient un homme, osa leur demander quels étaient ses crimes. Aussitôt le condamné, prenant la parole, s'écria:
- Je n'ai jamais fait aucun mal. J'ai mis tout mon plaisir à faire du bien. J'ai été magnifique, libéral, juste, compatissant. Que peut-on donc me reprocher? (*Télémaque*, p. 241)

Arrivé devant le tribunal ultime, l'accusé se défend donc en alléguant qu'il a agi de manière juste envers les hommes. En cela, il prétend avoir rempli son devoir d'homme sur la terre.

Aux yeux du tribunal, rien ne pourrait être plus faux. Pour Minos, plus "les crimes sont impunis et excusés sur la terre, plus ils sont dans les Enfers l'objet d'une vengeance implacable, à qui rien n'échappe" (*Télémaque*, p. 241). La libéralité et la justesse envers les hommes sont les vertus dont se réclame l'accusé ; cependant, ce sont exactement celles qu'on lui reproche.

Voilà où ressurgit le thème de la dépendance des dieux. Minos explique à l'accusé que sa faute est la plus fondamentale de toute faute possible. À la lumière de l'orientation divine de la vraie vertu, ces vertus dont se réclame cet homme (magnanimité, libéralité, justesse, compassion) sont fausses. En effet, toutes les vertus qui ont l'humanité pour but et pour fin sont condamnées :

Alors Minos lui dit:

- On ne te reproche rien à l'égard des hommes. Mais ne devais-tu pas moins aux hommes qu'aux dieux? Quelle est donc cette justice dont tu te vantes? Tu n'as manqué à aucun devoir vers les hommes, qui ne sont rien; tu as été vertueux: mais tu as rapporté toute ta vertu à toi-même, et non aux dieux, qui te l'avaient donnée; car tu voulais jouir du fruit de ta propre vertu et te renfermer en toi-même. Tu as été ta divinité. (*Télémaque*, p. 241)

L'accusation du tribunal est claire : ce que l'accusé appelle sa vertu est rapportée à lui-même et aux besoins des hommes. Aux yeux du tribunal, rapporter la vertu à sa propre gloire, c'est devenir sa propre mesure. Les bonnes actions n'ont aucune valeur si elles n'ont pas la gloire des dieux pour fin. Par l'exercice de cette "justice" dont l'accusé se vante, il est même, selon les mots de Minos, devenu sa propre divinité car il est devenu personnellement la mesure de tout jugement moral. Aux yeux des juges, devenir sa propre mesure est le pire des crimes. L'homme qui entend trouver le principe de la vertu en soi ou même dans l'humanité entière nie le vrai fondement de la vertu, qui est la gloire des dieux à qui tout est dû :

Mais les dieux, qui ont tout fait, et qui n'ont rien fait que pour eux-mêmes, ne peuvent renoncer à leurs droits. Tu les as oubliés, ils t'oublieront. Ils te livreront à toi-même, puisque tu as voulu être à toi, et non pas à eux. Cherche donc maintenant, si tu le peux, ta consolation dans ton propre cœur. Te voilà à jamais séparé des hommes, auxquels tu as voulu plaire. Te voilà seul avec toi-même, qui étais ton idole. Apprends qu'il n'y a point de véritable vertu sans le respect et l'amour des dieux, à qui tout est dû. Ta fausse vertu, qui a longtemps ébloui les hommes faciles à tromper, va être confondue. (*Télémaque*, p. 241)

La vertu de cet homme libéral, juste et compatissant est fausse puisqu'elle s'est rapportée aux hommes plutôt qu'aux dieux. Puisque tout est dû aux dieux, "qui ont tout fait et qui n'ont rien fait que pour eux-mêmes", tout homme leur doit plus qu'il doit aux autres hommes et à lui-même.

Et c'est au moment de sa condamnation définitive que la lumière de la vérité, “lumière divine”, qui n'est que partiellement visible pour les vivants, perce les yeux de l'homme condamné. Ce n'est pas un réveil confortable qu'endure cet homme qui se considérait comme vertueux :

A ces mots, ce philosophe, comme frappé d'un coup de foudre, ne pouvait se supporter soi-même. La complaisance qu'il avait eue autrefois à contempler sa modération, son courage et ses inclinations généreuses, se change en désespoir. La vue de son propre cœur, ennemi des dieux, devient son supplice: il se voit, et ne peut cesser de se voir. Il voit la vanité des jugements des hommes, auxquels il a voulu plaire dans toutes ses actions. Il se fait une révolution universelle de tout ce qui est au-dedans de lui, comme si on bouleversait toutes ses entrailles. Il ne se trouve plus le même; tout appui lui manque dans son cœur; sa conscience, dont le témoignage lui avait été si doux, s'élève contre lui et lui reproche amèrement l'égarement et l'illusion de toutes ses vertus, qui n'ont point eu le culte de la divinité pour principe et pour fin. Il est troublé, consterné, plein de honte, de remords, et de désespoir. (*Télémaque*, p. 241-242)

La conscience que le condamné prend de ses fautes le bouleverse. Confronté à la vérité divine, il voit que toute action vertueuse est sans valeur si elle n'a pas la gloire des dieux pour son but et sa fin^{viii}.

Les mondes souterrains deviennent de cette manière le lieu de la vérité nue. Le besoin qu'a Télémaque d'y chercher le sens strict et rigoureux des dogmes nous indique que la vérité morale n'est pas entièrement concevable sur terre. Voilà pourquoi l'aventure de Télémaque dans l'au-delà nous porte à conclure que ce n'est que dans l'au-delà que la vérité est accessible dans son état pur et entièrement simple. Nous avons vu comment, face aux rigueurs de cette vérité morale, l'homme condamné “se voit, et ne peut cesser de se voir”. Ce que le condamné, “ce philosophe”, appelait vertus se révèlent être “égarement” et “illusion” puisque leur motivation était de nature terrestre et non pas divine. Dans son existence terrestre, cet homme se croyait vertueux. Pourtant, la vertu doit avoir “le culte de la divinité pour principe et pour fin”^{ix}. La description de la descente de Télémaque aux enfers permet donc à Fénelon de révéler pour les lecteurs la prééminence de toute vérité divine sur les vérités humaines, et combien l'homme dépend des dieux jusque dans ses actions vertueuses.

Après la “tristesse noire” (*Télémaque*, p. 243) du Tartare, Télémaque entre dans les Champs Élysées, dans la “douce et pure lumière du séjour des héros” (*Télémaque*, p. 245). Là, il contemple avec délice la félicité dont jouissent les hommes justes, et surtout les bons rois, qui, pendant leur vie, ont sagement gouverné les hommes. C'est dans ce monde de félicité qu'il rencontre le roi Arcésius. Ce roi, son bisaïeul, lui assure qu'Ulysse est vivant et qu'il reprendra bientôt l'autorité dans Ithaque, où son fils doit régner après lui. Télémaque sort de la cave enrichi d'une meilleure compréhension des liens existant entre le don divin, la vertu de l'homme, et le sort de celui-ci après la mort. La vraie vertu transcende ce monde, et,

étant orientée vers les dieux, signale la dépendance divine de l'homme. Dans notre deuxième chapitre, nous examinerons de plus près combien les hommes dépendent des dieux : et comment, très concrètement, les dieux dirigent les actions des hommes sur terre, privant l'homme d'influence sur sa propre situation d'être.

À l'arrière-plan de l'action romanesque nous discernons donc la leçon que nous pouvons résumer comme suit : seule l'action faite en obéissant aux commandements des dieux est véritablement vertueuse. Nulle action n'est véritablement vertueuse sans être conforme à la loi divine. Mais si le vertueux doit faire ce que les dieux veulent qu'il fasse, comment concevoir la liberté humaine, fondement à titre égal de la vertu ?

Liberté

Dans notre introduction, nous avons vu comment l'idée de dépendance s'oppose à l'idée de la liberté. Pourtant, dans *Télémaque*, les hommes se reconnaissent libres au même titre que dépendants des dieux, avec cette certitude intime qu'offre la vie pratique. Philoclès, par exemple, jouit de sa "douce liberté, dont la sagesse de [ses] livres [l]'apprend à faire un bon usage" (*Télémaque*, p. 188). Avec le sentiment intime de la liberté va le sentiment que l'homme est libre de s'améliorer moralement. Examinons de plus près la manière dont les hommes conçoivent la nature de leur liberté.

Lorsqu'il visite l'île de la Crète, Télémaque participe à l'élection du nouveau roi crétois. L'élection du roi prend la forme d'une compétition (nous reviendrons plus amplement à ce concours dans notre troisième chapitre), qui sert à évaluer qui parmi les prétendants au trône est le plus fort et le plus sage.

Pour évaluer la sagesse des prétendants, les juges, les "plus illustres et les plus sages d'entre les Crétois" (*Télémaque*, p. 65), les interrogent sur l'idée qu'ils ont de la liberté. Plus spécifiquement, la question que les juges posent aux prétendants est de savoir qui est le plus libre de tous les hommes. Les prétendants répondent tous différemment :

Les uns répondirent que c'était un roi qui avait sur son peuple un empire absolu et qui était victorieux de tous ses ennemis. D'autres soutinrent que c'était un homme si riche, qu'il pouvait contenter tous ses désirs. D'autres dirent que c'était un homme qui ne se mariait point, et qui voyageait pendant toute sa vie en divers pays, sans être jamais assujéti aux lois d'aucune nation. D'autres s'imaginèrent que c'était un Barbare, qui, vivant de sa chasse au milieu des bois, était indépendant de toute police et de tout besoin. D'autres crurent que c'était un homme nouvellement affranchi, parce qu'en sortant des rigueurs de la servitude il jouissait plus qu'aucun autre des douceurs de la liberté. D'autres enfin s'avisèrent de dire que c'était un homme mourant, parce que la mort le délivrait de tout et que tous les hommes ensemble n'avaient plus aucun pouvoir sur lui. (*Télémaque*, p. 66)

Les opinions sur l'ultime degré de la liberté divergent. Pour certains, l'idéal de la liberté est le victorieux qui domine entièrement ses ennemis, et dont la volonté est supérieure. D'autres rêvent d'être riches, afin de pouvoir contenter leurs désirs sans restriction. Pour d'autres encore, les plus libres des hommes sont le voyageur et celui sans société, qui vivent sans les bornes imposées par la civilisation, ce qui leur donne la liberté de faire exactement ce qu'ils veulent. Ce qui unit les propos des prétendants au trône, c'est d'abord qu'ils considèrent que la liberté consiste en l'absence de contrainte. Les candidats reconnaissent tous que les cadres de la vie humaine imposent des limites quant aux possibilités d'action de chacun. Mais également, ce qui est le plus important dans le contexte qui est le nôtre, les prétendants au trône de la Crête reconnaissent tous que l'homme peut s'affranchir de ces limites du fait qu'il est libre. Cette certitude ne fait pas partie d'une systématisation métaphysique qui la situerait dans une totalité conceptuelle, certitude qui vaut donc par son caractère singulier. Leur conviction est néanmoins incontestable. Un sentiment intime de la liberté ne leur permet ainsi pas de se poser la question si leurs agissements dans le monde sont réellement libres !

Que l'homme soit libre se voit aussi dans le récit de l'expédition de Télémaque dans les enfers. Car, si le "philosophe" est condamné, c'est parce qu'il a eu la possibilité de choisir autrement. À la base des délibérations morales de l'homme s'observe une véritable liberté de choix. En effet, "sans liberté", l'homme est forcément "sans vertu" (*Télémaque*, p. 83).

Dépendance et liberté

Dans notre introduction, nous avons vu comment Fénelon souligne les limites de l'esprit humain dans les textes philosophico-théologiques. Du fait que ses capacités intellectuelles soient limitées, l'être humain ne peut pas concevoir de manière abstraite l'union de la liberté et de la dépendance. Cette union lui paraît de ce fait paradoxale, ce qui dans les traités théologiques mérite d'être appelé un *mystère*.

Que l'union de la liberté et de la dépendance se situe à un niveau hors d'atteinte de la raison humaine n'implique pourtant pas que l'hypothèse de leur union soit mal fondée. Selon le Fénelon de Gouhier, tel que nous l'avons vu dans notre introduction, il est possible de comprendre l'homme comme à la fois libre et dépendant dans une optique qui est celle d'un esprit supérieur. Fénelon situe la coexistence abstraite de la liberté et de la dépendance dans un au-delà qui n'est pas irrationnel, mais "non *rationalisable* à notre niveau", comme le formule Gouhier (1977:14). Dans la perspective où opère l'entendement humain, donc, c'est là une rationalisation abstraite qui devient trop complexe. Toujours est-il que les hommes se reconnaissent à la fois libres et dépendants dans l'univers romanesque qui est celui de

Télémaque. Que la liberté et la dépendance apparaissent ensemble dans *Télémaque* et permettent aux hommes de devenir vertueux implique donc que leur union se manifeste dans le monde des hommes, et que cette union se conçoit d'une manière qui n'est pas purement abstraite.

Dans le livre IX, les chefs des Manduriens, peuple sage, illustrent comment le texte littéraire juxtapose la liberté des hommes et leur dépendance des dieux :

Ce que nous estimons, c'est [...] la liberté, [...] l'amour de la vertu, la crainte des dieux
(*Télémaque*, p. 129).

Ces hommes se considèrent libres, même si leurs actions sont dirigées par leur crainte des dieux. Ils conçoivent ainsi une union de leur sentiment de liberté et de leur crainte des dieux, une union qui ne paraît pas susciter paradoxe. Et c'est sur cette compréhension conjuguée de la liberté et de la dépendance que se base leur "amour de la vertu".

La possibilité même de cette coexistence distingue l'univers conceptuel qui caractérise l'action romanesque de l'univers conceptuel qui caractérise les traités théologico-philosophiques. Dans les textes de nature théorique, nous avons vu comment l'abstraction métaphysique aboutit au paradoxe de la liberté dépendante. Dans *Télémaque*, nous observons très concrètement que liberté et dépendance coexistent, et que leur coexistence est reconnue parmi les hommes.

Au sein du texte littéraire, il n'y a aucune contradiction à affirmer simultanément la liberté de l'homme et sa dépendance des dieux. À notre avis, le double constat n'apparaît pas comme paradoxal *parce que les deux affirmations se basent sur l'expérience qu'a l'homme dans le monde*. Au même titre que les hommes se reconnaissent libres, leurs expériences les convainquent qu'ils dépendent en tout des dieux, "à qui tout est dû" (*Télémaque*, p. 241). Ainsi, à la place de l'abstraction des idées pures s'installe une vérité de nature plus concrète, qui est sans cesse assimilée au palpable. Les leçons que Mentor donne au jeune prince, par exemple, se "grav[ent] dans son cœur, comme un savant sculpteur imprime les traits qu'il veut sur le marbre" (*Télémaque*, p. 292).

L'homme qui découvre la vérité est puni pour les actions jugées mauvaises qu'il a faites sur terre lorsqu'il a eu le point de vue des hommes comme l'échelle des valeurs, par conséquent le principe motivateur de ses actions, et non pas celui des dieux. Remarquons comment la "révolution universelle", la punition de l'homme, est décrite dans un langage physique. La vérité n'est point uniquement une figure abstraite, elle agit physiquement, directement. Cela est évident du fait qu'elle "boulevers[e] toutes [les] entrailles" de l'être

humain en tant que condamné. Il est en effet frappant de voir à quel point la figure de la vérité agit physiquement :

La vérité, qu'ils [les damnés] ont craint de voir, fait leur supplice. Ils la voient, et n'ont des yeux que pour la voir s'élever contre eux. Sa vue les perce, les déchire, les arrache à eux-mêmes. Elle est comme la foudre. Sans rien détruire au-dehors, elle pénètre jusqu'au fond des entrailles. Semblable à un métal dans une fournaise ardente, l'âme est comme fondue par ce feu vengeur. Il ne laisse aucune consistance, et il ne consume rien. Il dissout jusqu'aux premiers principes de la vie, et on ne peut mourir. On est arraché à soi. On n'y peut plus trouver ni appui, ni repos pour un seul instant. On ne vit plus que par la rage qu'on a contre soi-même, et par une perte de toute espérance, qui rend forcené. (*Télémaque*, p. 244)

La vérité cesse d'être une entité abstraite pour prendre la figure de la foudre. Les souffrances subies après enfin avoir vu la vérité sont comparées à un "métal dans une fournaise ardente". La description de sa souffrance tire son vocabulaire du corps physique ; et le feu vengeur de la vérité pénètre l'homme "jusqu'au fond des entrailles".

Le langage où est mêlé l'abstrait et le concret au sujet de la morale correspond à un phénomène qui revient souvent et à plusieurs niveaux dans cette œuvre littéraire de Fénelon. Car la vérité morale n'y prend pas simplement la figure d'une abstraction contemplative et pure. En effet, le noyau même de toute la pensée morale semble caractérisé par un mélange du divin et du terrestre, elle se manifeste comme mi-abstraite, mi-pratique. C'est comme si, jusque dans la lumière purifiée des souterrains, la morale était marquée par l'existence terrestre de l'homme, celui-ci caractérisé par de l'hétérogénéité et de l'impur. Il y a toujours une sorte d'hétérogénéité (ou d'impureté si l'on veut) inhérente aux expressions de la pensée morale.

Suite à ce constat, nous proposons une grille interprétative selon laquelle la différence entre les traités de nature théoriques et le texte littéraire découle d'une différence de perspective. Car, dans l'œuvre littéraire, ce sont des situations concrètes et non pas des principes abstraits qui suscitent des délibérations de nature morale. Dans ces délibérations, la réflexion morale prend la situation concrète comme le point de départ. Nulle formule n'est aussi répandue dans *Télémaque* que le "voyez" des personnages importants, qu'ils usent pour introduire une réflexion morale à partir de circonstances spécifiques. C'est le cas d'Idoménée, roi de Salente, qui utilise sa propre vie pour faire élucider certains problèmes : "Vous voyez", ce roi dit-il à Télémaque et Mentor, "ce que fait l'habitude d'être flatté" (*Télémaque*, p. 149). "Voyez Pygmalion" (roi de Tyr), dit Narbal le phénicien au sujet des tentations que rencontre tout roi, "il est le jouet d'une femme sans pudeur" (*Télémaque*, p. 42). Télémaque lui-même utilise l'exemple de la guerre de Troie pour souligner les effets désastreux des longues guerres : "D'ailleurs les longues guerres entraînent toujours après elles

beaucoup de désordres. Les victorieux mêmes se dérèglent pendant ces temps de confusion. Voyez ce qu'il en coûte à la Grèce pour avoir triomphé de Troie, elle a été privée de ses rois pendant plus de dix ans" (*Télémaque*, p. 67-68). Nous voyons là que, plutôt que de partir d'une théorie universelle et abstraite, la réflexion morale dans *Télémaque* cherche ce qui est généralisable dans l'expérience concrète.

La réflexion morale dans les écrits théologico-philosophiques voit la liberté et la dépendance en tant qu'idées abstraites, générales. Dans le texte littéraire, la liberté et la dépendance sont évoquées par des exemples concrets, qui sont tous singuliers mais dont les leçons sont généralisables. Les péripéties de l'action romanesque permettent à l'écrivain de décrire une multitude de situations où sont suscitées des délibérations de nature morale. De cette manière, idée à laquelle nous reviendrons plus amplement dans notre cinquième chapitre, le choix de genre sert à forger et à structurer la pensée. Car l'abstraction systématique qui caractérise les traités fait forcément naître l'ambition d'un ordre synthétique, globalisant. À cet ordre abstrait se substitue dans le texte littéraire, une réflexion à partir de la singularité de l'expérience personnelle. Le poids mis sur l'expérience singulière donne à la morale sa nature concrète. Et dans le monde concret où vivent les hommes, ce qui entraîne le paradoxe dans la pensée métaphysique, la conjonction de la liberté et de la dépendance, se conçoit sous le nom "vertu" sans que contradiction apparaisse. Pour mieux saisir à quel point cette base conceptuelle de la vertu est novatrice, rappelons très brièvement ses sources dans l'histoire des idées.

Vertu et connaissance

L'histoire de l'idée de la "vertu" est d'une complexité qui décourage toute tentative de survol. Cependant, qui s'intéresse à la vertu doit constamment prendre en compte son histoire. En effet, à un niveau plus profond que celui des valeurs concrètes de la chevalerie tempérée par l'autorité religieuse (louées dans l'œuvre littéraire), il existe notamment une affinité ou une parenté entre la vertu telle qu'elle apparaît dans *Télémaque*, et les conceptions de la vertu dans la tradition classique. Située à l'aube de l'âge hellénique, l'action romanesque reprend (pourtant sans référence directe) des figures de pensée essentielles qu'ont élaborés les maîtres-penseurs grecs ; pour autant le romancier les manie d'une manière qui témoigne des circonstances caractérisant la production du texte.

Il faut "*savoir [...] précisément*" ce qu'est "*la vertu*" (*Télémaque*, p. 312), proclame Mentor au jeune prince d'Ithaque, en une sorte de déclaration de programme pour ce texte littéraire. Toutes les aventures qui arrivent à Télémaque, en effet, ont pour but la

connaissance de la vertu. Une telle insistance sur l'idée de la vertu en tant qu'entité intelligible rapproche le texte de Fénelon des positions socratiques et platoniciennes, en premier lieu celle retenue du *Protagoras*, qui décrit la vertu en tant que connaissance du bien.

Nous n'allons pas faire l'exposé de ce texte en forme de dialogue, à la fois très complexe (ce qui nécessiterait une analyse approfondie, dépassant largement le cadre de ce travail) et massivement étudié (ce qui rendrait une telle analyse non justifiée). Il nous est toutefois essentiel de rappeler l'idée primordiale défendue par le dialecticien. Car tout en se prétendant dénué de tout savoir en questionnant le sophiste éponyme du dialogue, le Socrate de Platon se fait en effet le porte-parole d'une série de thèses, dont la principale est l'accord entre *vertu* et *connaissance*.

Socrate assimile en effet la vertu à la connaissance des biens véritables pour l'homme, ou, plus spécifiquement, la manière dont on distingue les biens véritables de ceux qui ne sont bons qu'en apparence. Faisant partie intégrante de la théorie des idées, l'essence de la vertu est en effet pour lui une échelle de valeurs, servant à distinguer le bien du mal. C'est là une intellectualisation de la morale ; le savoir moral se base sur la mesure et l'estimation, et l'échelle des valeurs sert de principe d'évaluation. Qu'il possède la connaissance de cette échelle est donc ce qui caractérise le vertueux ; et la recherche d'un tel savoir abstrait s'effectue selon Socrate par la méthode dialectique, consistant à interroger sur l'essence des phénomènes.

L'insistance sur le caractère idéal de cette échelle fait que la conception de la vertu professée par Socrate se rapproche d'une perspective temporelle ou spatiale, dans le sens où la vertu sert à distinguer le plus grand parmi les biens, même s'il est plus éloigné et, donc, peut sembler minuscule dans la perspective immédiate. Ce qui caractérise le vertueux est donc qu'il sait distinguer le plus grand parmi plusieurs biens, même si ce bien ne se présente pas comme tel à première vue. Selon Koyré, Socrate

...esquisse l'idée toute benthamienne d'une sorte d'axiologie mathématique, art ou science de mesure des satisfactions ou des valeurs morales. (1962:52)

Suite à une telle interprétation, ce que Socrate appelle "la vertu" s'avère être un processus d'identification parmi plusieurs biens afin de parvenir au plus grand. D'une telle vertu-calcul dérive ensuite les vertus spécifiques, vu que le calcul s'exerce dans des contextes variés et où l'agent moral est reconnu comme étant courageux, généreux etc.

Une connaissance concrète

Une idée de la vertu en tant que connaissance est à l'origine de notre perspective essentialiste quant à la vertu dans *Télémaque*. Il faut toutefois reconnaître que, dans l'œuvre littéraire, la quête du véritable bien ne s'effectue pas uniquement en tant que recherche abstraite à partir de problèmes langagiers. Pour devenir un homme vertueux, le jeune prince doit aussi apprendre à *faire* le bien au lieu de seulement connaître ce que signifie le bien ultime^x. Et l'insistance sur ce *faire*, l'action face aux problèmes moraux, se fait valoir dans des situations concrètes, où le héros est mis à l'épreuve. Les aventures que Télémaque a endurées sont parfois pénibles et difficiles à endurer ; mais elles sont indispensables à sa maturation morale, du fait que c'est l'expérience du monde qui lui enseigne la bonne conduite. Mentor dit à ce sujet au jeune prince que les "plus sages leçons d'Ulysse ne vous seront pas aussi utiles [...] que les peines que vous souffrez en le cherchant" (*Télémaque*, p. 323). Par conséquent, lorsque Mentor enseigne Télémaque, ce n'est pas seulement avec des préceptes ou des reproches, mais aussi par des "expériences sensibles" (*Télémaque*, p. 325).

L'insistance sur l'acte s'observe aussi dans les parties théoriques de l'enseignement. En effet, "les maximes de gloire et de vertu", qui structurent la bonne éducation morale, se basent toutes sur "le chant des grandes actions des héros" (*Télémaque*, p. 193), car le vertueux se reconnaît davantage à sa conduite qu'à sa réflexion. Lorsque Télémaque renonce au trône de Crète (aventure à laquelle nous revenons dans notre troisième chapitre), il donne le conseil suivant aux Crétois :

[C]herchez un homme qui ait vos lois écrites dans le fond de son coeur et dont toute la vie soit la pratique de ces lois ; que ses actions, plutôt que ses paroles, vous le fassent choisir. (*Télémaque*, p. 71)

La bonne action est louée à un tel point qu'elle semble prévaloir sur le bon raisonnement. Contrairement à la position prônée par Socrate, la bonne pensée ne suffit donc pas pour devenir un meilleur homme dans l'univers romanesque de *Télémaque* ; il faut que l'on s'exerce dans la vie pratique, car les délibérations morales ne sont véritablement solides qu'à partir de problèmes palpables. Ainsi Télémaque peut-il "compr[endre] par expérience" ce qu'il a "souvent ouï dire à Mentor" (*Télémaque*, p. 48-49). De manière encore plus explicite, Mentor explique à Télémaque la force formatrice de l'expérience: "[I]es dieux vous ont conduit comme par la main jusqu'au bord de l'abîme, pour vous en montrer toute la profondeur, sans vous y laisser tomber. Comprenez maintenant ce que vous n'auriez jamais compris si vous ne l'aviez éprouvé." (*Télémaque*, p. 90). Après le discours de son précepteur, Télémaque confirme le besoin qu'il a de l'expérience pour saisir la leçon morale de manière

propre : “- J'éprouve, s'écriait-il parlant à Mentor, ce que vous me disiez et que je ne pouvais croire, faute d'expérience” (*Télémaque*, p. 94). Suite à de tels propos, il nous paraît justifié de dire que la connaissance de la vertu se conçoit et se saisit le mieux à travers l'acte même. Chez Fénelon, l'acte devient producteur de connaissance morale, car à travers l'acte, l'agent moral peut éprouver les conséquences de ses choix. Dans ce qui suit, nous verrons comment cette idée – que l'acte même est une condition nécessaire pour le devenir moral de l'homme – nous éclaire au sujet de la nature de la vertu fénelonienne.

Action, faiblesse de la volonté et habitude

Dans *Télémaque*, la morale s'observe effectivement du point de vue de l'homme agissant. Grâce aux péripéties de l'intrigue, le romancier parvient à montrer comment les délibérations morales se présentent à l'homme par des exemples matériels d'agir moral, des cas qui sont tous particuliers et difficiles. Ce n'est qu'après coup, après que les événements se sont produits, que Mentor évalue les actions du jeune prince, et lui explique ce qu'il faut faire, c'est-à-dire qu'il transforme l'action particulière en une leçon générale de morale. “[A]pprenez une autre fois à parler plus sobrement” (*Télémaque*, p. 46), proclame-t-il par exemple après que Télémaque a raconté avec une vivacité superflue ses aventures à Calypso. Ce va-et-vient entre l'action et l'évaluation morale est en effet une force motrice de l'intrigue. Télémaque est mis à l'épreuve ; il échoue ; mais Mentor ne blâme pas le jeune prince. Le précepteur veut plutôt que la faute commise serve de leçon ; ainsi dit-il à Télémaque : “[j]e n'ai garde de vous reprocher la faute que vous avez faite. Il suffit que vous la sentiez et qu'elle vous serve à être une autre fois plus modéré dans vos désirs.” (*Télémaque*, p. 10). Nous voyons la portée épistémologique de l'acte dans l'œuvre littéraire. L'action sert à montrer les limites de la bonne conduite, à partir de cas particuliers qui sont tous généralisables. Dans notre cinquième chapitre, nous traiterions de cette oscillation entre le particulier et le général de manière plus exhaustive.

La vigueur avec laquelle Fénelon insiste sur l'action et les cas particuliers semble évoquer la théorie morale du fondateur du Lycée. Car, au lieu de mettre tout son effort dans une recherche d'un bien en soi purement intellectuel, Aristote se soucie des affaires humaines, sujettes au changement et à l'irrégularité, relatives à l'homme. Afin de contredire la thèse d'une vertu-connaissance dans le sens platonicien, Aristote se lance dans l'analyse de l'homme ayant une volonté faible, l'*acratique*^{xi}. Cet homme a une connaissance claire du bon choix, sans pour autant que sa volonté soit prête à le faire. Évidemment, pour toute position

de théorie morale qui soutient l'existence de l'acratie, l'idée d'une vertu-calcul n'est pas suffisante pour exécuter la bonne action.

Pour contrer l'effet d'une volonté faible, Aristote souligne que l'homme doit travailler pour s'habituer à faire le bien, afin de faciliter le bon choix. L'analyse aristotélicienne des bonnes habitudes comme le fondement de la conduite morale a eu une grande influence au XVII^e siècle français, siècle "profondément aristotélicien" selon les mots de Roger Zuber (1997:300). La définition de Bossuet ((1722)1990:75), pour qui "[l]e bon usage de la liberté quand il se tourne en habitude s'appelle *vertu*", porte ainsi les traces d'un aristotélisme manifeste. Pour l'évêque de Meaux, l'idée d'une vertu-habitude semble renvoyer à l'idée d'une volonté stable, une fois mise au point. Fénelon se montre par contre plus hésitant quant aux bénédictions des habitudes.

Le thème des bonnes habitudes tient une place importante dans *Télémaque*, et le précepteur insiste sur le fait que les bonnes habitudes souvent facilitent l'action vertueuse ; Mentor est le premier à souligner comment l'homme doit travailler pour être "exercé à la vertu" (*Télémaque*, p. 69), car il faut que le cœur s'y "fortifie" (*Télémaque*, p. 120). Toutefois, à maintes reprises le romancier évoque les dangers liés à la sclérose d'un discernement moral figé, gouverné par l'habitude. Le romancier souligne comment les habitudes peuvent devenir des "chaînes de fer" (*Télémaque*, p. 180), empêchant les actions véritablement bonnes. "[E]nchaîné" par ses habitudes, l'homme peut devenir semblable "aux arbres dont le tronc est rude et noueux", ce qui fait qu'ils "ne peuvent presque plus se plier eux-mêmes" (*Télémaque*, p. 217). Voilà donc le danger des habitudes selon Fénelon ; car l'humanité de l'homme implique qu'il ne peut pas être "tout à fait le maître" (*Télémaque*, p. 156) de ses habitudes, et de ce fait, les habitudes cessent d'être une assurance de la bonne conduite.

Il faut donc reconnaître que la pensée fénelonienne se montre plutôt sceptique quant aux bienfaits des habitudes, outil privilégié pour éviter la faiblesse de la volonté. Un bref exposé d'un personnage dont la conduite est truffée d'erreurs, sert à montrer jusqu'où l'analyse morale de Fénelon se distingue effectivement de celle d'Aristote dans son fondement même. Et ce personnage, Idoménée, ancien roi de Crète et roi de Salente, est celui dans *Télémaque* qui ressemble le plus à l'acratie aristotélicien.

Le roi, dans un entretien avec Mentor, admet qu'il a fait des fautes graves, et il explique pourquoi il les a faites. Car "empoisonné[es]" (*Télémaque*, p. 149) par la "flatterie" (*ibid.*), ses passions ont été excitées, ce qui l'a amené à exalter sa propre personne. Mais dans son explication, Idoménée souligne que la raison profonde de ses fautes, ce n'est ni les

mauvais conseillers, ni la flatterie qui l'a suivi dès son enfance : toutes ses fautes sont dues au fait qu'il ne connaissait point la véritable vertu :

Enfin j'avais une raison pour m'excuser en moi-même de ma faiblesse; c'est que je ne connaissais point de véritable vertu (*Télémaque*, p. 177)

Les choses qu'il a faites, il les a faites par manque de connaissance, et non pas à cause d'une volonté faible. De même, à mesure que Télémaque s'égaré de la vertu lors de son séjour à Chypres, ses "yeux commen[cent] à s'obscurcir" (*Télémaque*, p. 51), c'est-à-dire qu'il n'est plus en état de distinguer le bon choix du mauvais. Nous voyons donc que malgré les similarités avec l'exaltation de la volonté à la manière d'Aristote, le texte littéraire insiste sur la relation entre vertu et connaissance ; les fautes sont commises à cause d'un manque de discernement.

L'imperfection de la connaissance amène une imperfection de la vertu humaine

De l'analyse qui précède, il y a deux conclusions à tirer. Premièrement, nous avons mis au clair comment, sous les apparences de valeurs concrètes qui composent la vertu fénelonienne, le vertueux se caractérise par le fait qu'il sait comment il faut agir et il agit en conséquence dans une situation concrète. Car, à partir de l'évidence textuelle, nous pouvons conclure qu'il existe un accord entre la connaissance du bien et l'action vertueuse dans *Télémaque*. Pourtant, et c'est là notre deuxième point, la connaissance du bien n'est pas accessible par la seule voie de raisonnement abstrait seul : la véritable vertu ne surgit que dans l'interaction avec le monde physique où le vertueux éprouve qu'il est à la fois libre et dépendant. Cet élément physique donne un caractère propre à la vertu fénelonienne, du fait qu'elle incorpore l'expérience sensible en tant que source de savoir. Notre analyse se tourne par ce constat vers la nature de ce savoir.

Il faut d'abord se rendre compte que la connaissance en matière de morale chez Fénelon se caractérise par son caractère imparfait. Avec *Télémaque*, Fénelon nous présente une vertu que les protagonistes recherchent et atteignent, mais sans jamais la consommer entièrement. Ce manque d'achèvement est dû au fait que même les "plus grands hommes ont dans leur tempérament et dans le caractère de leur esprit, des défauts qui les entraînent" (*Télémaque*, p. 213). Même Ulysse, modèle de vertu, et exemple de celui qui essaie de "réparer ses égarements" (*ibid.*), ne peut pas entièrement se décharger de "ses faiblesses et ses défauts" (*ibid.*). Que la faiblesse est inhérente à l'existence de même cette figure exemplaire nous indique que tout homme a des faiblesses dans son jugement, qui menacent de le jeter hors du "chemin de la vertu" (*Télémaque*, p. 157). Dans l'œuvre de Fénelon, le cheminement vers la

perfection se double ainsi du constat que l'homme qui vit et agit dans le monde ne peut jamais devenir entièrement parfait. La raison en est que la perfection est une caractéristique propre au divin.

Pour un commentateur comme Pomeau, c'est Mentor en tant qu'exemple parfait et irréprochable qui est le personnage le plus intéressant de l'œuvre :

Contre l'ordinaire, le roman du couple pédagogique vaut ici surtout par le personnage du précepteur. Lucide, exerçant sans défaillance une sagesse qui 'n'a rien d'austère ni d'affecté, le guide de Télémaque est aussi irréprochable que l'exige son emploi. (1971:175)

Mais à notre avis, Mentor n'a pas beaucoup d'intérêt quant au développement de la morale exactement à cause de cette sagesse exercée sans défaillance que Pomeau souligne ; Mentor, par sa perfection divine, se hisse au-dessus des imperfections inhérentes à tout homme.

Par contre, le jeune prince d'Ithaque nous fournit un exemple de développement moral au sujet d'un homme clairement marqué par ses imperfections, du fait que la progression de l'intrigue nous dévoile l'évolution du jeune prince. Pour tout lecteur, il est évident que *Télémaque* est conçu à la fois pour plaire au jeune prince de Bourgogne et pour l'instruire. À la recherche de son père, Télémaque s'aventure tout autour de la Méditerranée. Mais, comme Jasinski l'a remarqué, cette recherche du père perdu se double d'une recherche de développement intérieur. Par l'action romanesque, la transmutation intérieure de Télémaque se hisse au premier niveau thématique:

Ainsi se poursuit, s'accomplit dans le déroulement des "aventures" un immense travail intérieur : et c'est une des valeurs dramatiques du récit, non la moindre. On peut se plaire à suivre Télémaque dans ses années d'apprentissage, à la voir éprouver ses premières émotions d'homme et prendre peu à peu possession de lui-même. Que l'on compare à ses troubles d'adolescent au livre VI avec l'aveu de sa passion pour Antiope au livre XVII : on admirera les qualités de justesse, de mesure, de fermeté affectueuse et déférente encore mais sûre d'elle-même, auxquelles il est venu. Télémaque s'exprime en termes parfaits. Désormais il se connaît. Il sait où il va. Que de chemin parcouru ! (Jasinski, 1981:199)

Les résultats de ce bouleversement intérieur se manifestent partout vers la fin de l'œuvre. Le jeune prince apprend à reconnaître ses mauvais choix, et, de plus en plus, il s'en souvient et en tire profit quand il est confronté à des situations analogues. Fénelon ne présente donc ni la bonne pensée, ni les sentiments chevaleresques comme des qualités innées de l'homme ; pour lui, ces qualités sont sujettes à être dirigées et affinées. Par les leçons de Mentor aussi bien que par celles qu'il tire de ses expériences dans le monde, Télémaque devient vertueux au cours de l'action romanesque ; mais cette vertu n'est pas égale à la perfection qui caractérise Mentor.

Le texte insiste en effet à plusieurs reprises sur la manière dont l'imperfection inhérente à l'homme conditionne son ascension morale. Mentor, par exemple, souligne à Télémaque qu'«[u]n roi, quelque bon et sage qu'il soit, est encore homme. Son esprit a des bornes, et sa vertu en a aussi» (*Télémaque*, p. 156). Nous voyons donc comment le thème des bornes de l'entendement humain – qui occupe tant de place dans l'œuvre de nature théorique – fait également partie intégrante de la pensée morale prônée par l'œuvre littéraire.

Au sujet des limites de l'entendement humain et de la connaissance véritable en matière de morale, il est évidemment très tentant de voir en *Télémaque* l'expression littéraire de la pensée de saint Augustin^{xii}, dont la doctrine a profondément influencé Fénelon. Pourtant, nous nous gardons bien de faire de l'œuvre littéraire une transposition de la théologie de l'archevêque, véritable faille méthodologique. Car, et c'est un sujet auquel nous reviendrons plus amplement dans notre troisième chapitre, il ne faut surtout pas réduire *Télémaque* à la mise en récit des doctrines mystiques et théologiques de l'archevêque. Évidemment, il ne faut pas croire que Fénelon se soit débarrassé de l'énorme charge métaphysique que la morale a fini par acquérir après vingt siècles de judéo-christianisme. L'intrigue est incontestablement truffée de références à l'Écriture sainte et aux écrits des pères de l'Église^{xiii}. Mais le temps où se déroule l'action romanesque est tout de même situé avant la Révélation. Nous ne trouvons également aucune référence à la Chute, point de départ des analyses augustinienne.

Ici encore, une certaine prudence s'impose donc au sujet des relations entre l'œuvre littéraire et la théologie, ce qui ne nous empêche pas d'affirmer que pour les hommes du texte littéraire, leur statut d'être créé implique qu'ils sont imparfaits. Dès que nous reconnaissons que la vertu fénelonienne se base sur la connaissance, nous comprenons que c'est la faiblesse des capacités intellectuelles de l'homme qui l'empêche d'atteindre à une parfaite compréhension de la vertu. L'acquisition de la vertu est par conséquent l'acquisition d'une connaissance imparfaite. Nous pouvons donc affirmer que pour les hommes du texte littéraire, le statut d'être créé implique qu'ils sont imparfaits. Et de cette imperfection découle l'imperfection de leur vertu.

Vertu et littérature

Dans notre introduction, nous avons posé la question suivante : pourquoi Fénelon utilise-t-il l'œuvre littéraire pour exposer le devenir vertueux de l'homme ? Pourquoi ne fait-il pas simplement recours au genre du traité ou même aux manuels pédagogiques ? Nous sommes maintenant parvenus à une première réponse.

Résumons. Pour le romancier archevêque, aucune définition issue de l'homme ne peut concilier liberté et dépendance. La difficulté de définir ce qu'est la vertu et comment l'on peut parvenir à devenir vertueux amène à multiplier les illustrations de conduite vertueuse. Plutôt qu'une parfaite maîtrise des situations, ou une connaissance entière du bien en soi, le chemin de la vertu chez Fénelon va à la conquête de certitudes partielles. Car à travers des exemples, l'homme peut observer l'agir moral dans le monde, et par cela embrasser la diversité des cas particuliers où opère la vertu. Dans ces cas, l'homme agissant peut se reconnaître à la fois libre et dépendant des dieux. Également, la multiplicité des exemples que donnent les aventures permet de délimiter en quoi consiste la conduite vertueuse, et donc d'établir la frontière entre le vice et la vertu. Voilà pourquoi *Télémaque* insiste tellement sur la mise en avant de situations concrètes, où le héros est mis à l'épreuve.

À notre avis, le choix de la forme romanesque est d'une portée considérable. Il peut s'interpréter comme une décision de nature épistémologique, liée à un rapport nouveau au savoir et à l'expérience, qui interdit toute totalisation systématique. Car, comme le commente Parmentier, "[r]efuser la linéarité du discours argumentatif, c'est nécessairement en appeler à un autre mode de production du sens" (2002:312). En effet, l'enseignement moral dans *Télémaque* diffère, par sa forme même, de l'ordre convenu, aristotélicien et linéaire, qui est celui des traités abstraits. La nature concrète et hétérogène qui caractérise les enseignements de l'œuvre littéraire contrebalance la rigueur conceptuelle des traités théologico-philosophiques de Fénelon, caractérisés par des ensembles conceptuels exhaustifs et bien définis. L'ambition de clarté conceptuelle caractérisant les traités signale une ambition de perfection qui vient d'une perspective englobante, une perspective d'en haut. Les péripéties de l'intrigue dans l'œuvre romanesque servent par contre à montrer la morale du point de vue de l'homme agissant. Au même titre, l'univers conceptuel du texte littéraire est sinueux et toujours insaisissable dans son intégralité pour les personnages. Ainsi, lorsque Fénelon avec *Télémaque* insiste sur l'imperfection et la nature rudimentaire de tout savoir humain, surtout au sujet de la vertu, il présente sa pensée dans une forme qui valorise le particulier et le point de vue de l'homme. Voilà donc pourquoi l'œuvre littéraire est particulièrement apte à montrer comment l'homme peut accéder à une connaissance morale malgré son imperfection intrinsèque. Dans les chapitres à venir, nous allons voir comment la mise en scène de la lutte et des efforts pour parvenir à la connaissance authentique en matière de morale peut dévoiler la nature de la vertu tant recherchée.

Fénelon moraliste?

Avec *Télémaque*, Fénelon propose un idéal de la morale, ou plutôt du devenir moral. Cela distingue son projet de ceux des *moralistes* français du XVII^e et XVIII^e siècles^{xiv}. À suivre la définition de Jean Lafond, le “moraliste est un homme d'une morale qui est d'abord et essentiellement descriptive” (1992:II). La quête des moralistes du mobile vertueux de toute action tend en particulier à établir que la vertu est rarement poursuivie pour elle-même. Toujours selon les mots de Lafond, “l'intention désintéressée s'accompagne le plus souvent, sinon toujours, d'un mobile personnel qui n'a rien à voir avec la vertu” (1992:XXII). Qu'attendre d'un moraliste ? “Ni une morale ni une psychologie [...] mais une anthropologie philosophique à la recherche d'une nature humaine sous la diversité de ses manifestations”, nous affirme Jean Lefranc (2002:344).

Pour Fénelon, la morale existe positivement en tant que connaissance et elle s'enseigne. De ce fait, plutôt que moraliste, Fénelon est *moralisateur*, dans le sens où il professe une morale normative ; le jeune Télémaque ne doit pas s'accommoder avec un quelconque comportement loué par les habitants d'une cité. Télémaque doit devenir *vertueux*, et c'est là une connaissance universelle. Nous n'ignorons évidemment pas les analyses qui montrent comment des descriptions des moralistes s'ensuit une normativité, elles sont “discrètement normative[s]” selon les mots de Jankélévitch (1981:28)^{xv}. Mais dans le cas de Fénelon, la rhétorique de persuasion est explicite, ouverte, presque agressive ou propagandiste. Pour lui, la morale n'est pas un jeu de salon ou de société ; la bonne morale doit gouverner toute action humaine. Apprendre et enseigner ce qu'est l'action vertueuse devient alors la tâche la plus importante pour tout homme.

L'œuvre fénelonienne se distingue aussi de celle de la plupart des moralistes par son *optimisme* moral. L'analyse régressive des mobiles personnels mène les moralistes à un négativisme de la morale ; rarement, selon bon nombre d'entre eux, la vertu est poursuivie pour elle-même. “Nos vertus ne sont”, comme l'affirme La Rochefoucauld de manière célèbre dans son épigraphe à la quatrième édition de ses *Réflexions ou sentences et maximes morales*, “le plus souvent, que des vices déguisés” (1992(1675):134). Ou pire encore ! L'ancien frondeur proclame dans sa *Réflexion* numéro 171 que “[I]es vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer” (*op. cit.* p. 149) Il ne faut pas confondre ce pessimisme – qui se veut réaliste – avec une position ennemie de la vertu ; mais l'analyse de l'intention ne cesse pas de découvrir que l'intention désintéressée s'accompagne le plus souvent d'un mobile égoïste qui n'a que peu à voir avec la vertu proprement dite. Avec les

moralistes, la morale entre dans ce qui est appelé l'ère du soupçon qui aboutit à son terme logique avec le scepticisme de Nietzsche ; dans ce sens le plus cynique, moderne, la morale n'existe pas en tant que catégorie générique, sinon sous forme de mutations infinies qu'utilise l'homme pour imposer sa volonté aux autres.

Le romancier veut par son art et son *éthos* persuader de l'existence de la morale. Il n'est pas parmi ces "prêcheurs de vertu" que dénonce l'abbé d'Ailly, qui sont "ordinairement de grands fanfarons et de grands fourbes" (1992(1678):269). Fénelon a grand soin de la pratique de la vertu, et il entend, comme nous allons le voir dans les chapitres suivants, donner par son œuvre littéraire des cadres pour que l'homme puisse penser la morale.

Chapitre 2 : La connaissance de la vertu

C'est par une sagesse pleine de bonté que les dieux cachent aux faibles hommes leur destinée dans une nuit impénétrable. Il est utile de prévoir ce qui dépend de nous, pour le bien faire; mais il n'est pas moins utile d'ignorer ce qui ne dépend pas de nos soins et ce que les dieux veulent faire de nous.
(*Télémaque*, p. 123)

Afin de cerner les caractéristiques de la vertu telle qu'elle apparaît dans *Télémaque*, nous venons d'étudier comment cette conception morale apparaît dans le texte littéraire. Nous avons pu conclure que le terme *vertu* se réfère à une capacité morale qui s'apprend, mais dont l'essence véritable échappe à l'homme lorsqu'il se sert de ses propres facultés de raisonnement abstrait. De ce fait, la question s'impose de savoir comment l'homme peut accéder à la connaissance de l'agir vertueux. Car même si son essence est indéfinissable par voie de l'abstraction, toute action vertueuse dépend d'une compréhension empirique et pratique de ce qu'est la vertu.

Dans ce chapitre, nous examinons comment le texte littéraire met en scène les manières dont les hommes peuvent acquérir de la connaissance morale, et à quel point cette connaissance est adaptée aux facultés limitées de l'homme.

Préceptes et discours moralisants

La source de connaissance la plus prépondérante en matière de morale dans *Télémaque*, ce sont les discours de Mentor. Ces discours sont le plus souvent professés après qu'un problème ou un défi particulier s'est présenté, et le jeune prince apprend à partir d'eux ce qu'il faut faire dans des situations similaires à celle où il se trouve. Prenons pour exemple le discours que le précepteur tient à Télémaque dans le XVII^e livre, un discours qui occupe à lui seul presque trois pages du texte littéraire. Après avoir disséqué les fautes commises par Idoménée, roi de Salente, l'analyse de Mentor porte sur l'organisation d'une société frugale et vertueuse. Cependant, plus significatif que le contenu idéologique du discours – résumé assez conventionnel de la politique pratique telle que Fénelon la prône dans ses écrits politiques¹ – est la description de la manière dont le jeune prince reçoit la leçon de son précepteur :

Télémaque écoutant ce discours comme un homme qui revient d'un profond sommeil. Il sentait la vérité de ces paroles et elles se gravaient dans son cœur, comme un savant sculpteur imprime les traits qu'il veut sur le marbre, en sorte qu'il lui donne de la tendresse, de la vie, et du mouvement. (*Télémaque*, p. 292)

L'enseignement se "grav[e] dans son cœur" ; cela signifie qu'il est reçu de manière achevée, sans que mot échappe, et semble en effet former directement la manière dont pense Télémaque. Également, lorsque le jeune prince reçoit dans l'au-delà la leçon que lui donne Arcésius – son bisaïeul que Télémaque rencontre dans les champs Élysées – cette leçon entre dans son cœur même :

Pendant qu'Arcésius parlait de la sorte, ces paroles entraient jusqu'au fond du cœur de Télémaque, elles s'y gravent comme un habile ouvrier, avec son burin, grave sur l'airain les figures ineffaçables qu'il veut montrer aux yeux de la plus reculée postérité. (*Télémaque*, p. 250)

La leçon de son arrière-grand-parent entre intégralement au "fond du cœur" du jeune prince, où elle s'imprègne comme des "figures ineffaçables", des dogmes qui continuent à être vrais jusqu'à "la plus reculée postérité". Dans les deux cas, le discours de Mentor et celui de Arcésius – qui transmettent tous les deux des vérités éternelles – il semble donc que nous avons affaire à un modèle de communication d'apparence mécanique, dans le sens où le message communiqué n'est aucunement modifié par le passage du destinataire au destinataire.

Remarquons pourtant que lorsque Arcésius donne sa leçon, il "paraissait animé d'un feu divin" (*ibid.*). Cela nous indique effectivement que cette manière de transmettre une leçon de manière intégrale est d'un caractère propre au divin. Télémaque lui-même proclame que ce sont des "paroles divines" qui "entrèrent jusqu'au fond de mon cœur" (*Télémaque*, p. 21). Que ce soit la parole divine ou d'inspiration divine qui se transmet de manière directe et intégrale nous indique que c'est là un cas particulier.

Modifications au modèle de la communication

Le précepteur du duc de Bourgogne n'imagine évidemment pas l'échange langagier et pédagogique sous l'optique d'une simple théorie de correspondance mécanique. Car, comme nous allons le voir, force est de distinguer entre ce qui est *dit* par l'autorité morale, et ce qui est véritablement *compris* par le destinataire dans l'univers romanesque. Deux considérations servent à modifier l'idée selon laquelle les hommes dans *Télémaque* sont susceptibles d'absorber de manière entière la connaissance professée.

Premièrement, il semble être une condition pour la bonne communication que le protagoniste soit prêt à recevoir les leçons. La leçon professée à un élève qui n'est pas mûr n'est pas reçue par celui-ci, car il lui faut de l'expérience pour qu'il saisisse la vérité de la

leçon. Tel est par exemple le cas lorsque le roi Idoménée reconnaît Mentor, et explique à cette divinité habillée en homme qu'ils se sont déjà rencontrés :

Vous souvenez-vous du voyage que vous fîtes en Crète et des bons conseils que vous me donnâtes ? Mais alors l'ardeur de la jeunesse et le goût des vains plaisirs m'entraînaient. Il a fallu que mes malheurs m'aient instruit pour m'apprendre ce que je ne voulais pas croire. (*Télémaque*, p. 120)

Idoménée reconnaît donc la sagesse des conseils que lui a donnés Mentor, mais cette sagesse n'est comprise qu'après-coup, c'est-à-dire après que l'expérience pratique l'a convaincu de leur justesse. Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, la plupart des leçons ne sont véritablement efficaces qu'après avoir été éprouvées en pratique, même si ces enseignements viennent de la bouche d'un Dieu tel que Mentor-Minerve.

La *seconde* raison atténuant l'idée d'une transmission directe entre le précepteur et l'élève est que l'instruction – ce qu'observe Télémaque lorsqu'il visite les différentes sociétés – se passe le plus souvent entre hommes. Les dieux ne parlent pas tout le temps directement aux mortels, en effet, s'ils parlent, ils ne le font que dans certaines circonstances délicates. En premier lieu, ce sont les hommes, et non pas les dieux, qui sont censés instruire leur prochain sur les bonnes mœurs. Ces leçons se transmettent par le chant des grands hérosⁱⁱ, s'institutionnalisent dans des écolesⁱⁱⁱ, et sont transmises dans des livres de sagesse^{iv}. Une conséquence qui découle du caractère proprement humain de ces moyens d'instruction morale est que les leçons sont marquées par les faiblesses inhérentes à tout homme. Car du fait que l'homme n'est pas parfait, il s'ensuit que les leçons qu'il donne à autrui ne peuvent pas non plus être parfaites.

Puisque l'homme se caractérise par sa faiblesse intrinsèque, il faut, pour qu'il se tienne sur le bon chemin, qu'il reçoive de l'aide des dieux. Et en effet, une grande partie de l'intrigue est vouée à la façon dont les dieux aident les hommes dans leur progression morale. Même le grand Ulysse a besoin d'assistance continue. Comme le dit Mentor au sujet de celui-là : “[c]ombien de fois Minerve l'a-t-elle retenu ou redressé, pour le conduire toujours à la gloire par le chemin de la vertu!” (*Télémaque*, p. 156-57). Ce qui nous occupera dans ce qui suit, c'est la manière dont les dieux manifestent leur volonté aux hommes, et comment cette communication influence les capacités d'agir moral propres à ceux-ci.

Car la supériorité intellectuelle des dieux soulève un problème d'apparence impénétrable. Si nous acceptons d'abord que les dieux agissent selon une logique qui dépasse les capacités intellectuelles de l'homme, et si nous acceptons que le bonheur de l'homme dépend du fait qu'il agit conformément aux desseins divins, comment l'homme peut-il comprendre ce que les dieux veulent, et par cela devenir vertueux? Comment comprendre la

relation entre les protagonistes féneloniens et les dieux que les protagonistes doivent honorer par leurs actions ? Il faut qu'il existe un lien entre les dieux qui déterminent la morale, et les hommes qui doivent agir moralement. Dans l'œuvre littéraire de Fénelon, ce lien est assuré par la *fortune*.

La fortune omnipotente

Dans le monde où vivent les hommes dans *Télémaque*, les dieux manifestent leurs volontés aux faibles mortels par l'usage de la fortune. Puisque la volonté des dieux détermine la morale, l'étude de la fortune s'impose à toute tentative de comprendre ce qu'est la vertu dans cette œuvre littéraire.

La fortune est perçue comme la volonté des dieux, et c'est une force qui décide des destinées des hommes. Par ses actions, elle tourmente les hommes ; mais ses coups permettent aussi que ceux-là manifestent leur valeur^v. Les défis et les troubles sont même plus chers aux grandes âmes que le bonheur, puisque la vertu ne se manifeste jamais avec autant d'éclat que dans l'adversité. De ce fait, les pouvoirs de la fortune deviennent à la fois une expression de la dépendance de l'homme, tout en montrant jusqu'à quel point l'homme peut se rendre vertueux en exerçant sa liberté.

D'un premier abord, le récit nous donne clairement l'impression que cette liberté ne vaut pas beaucoup face aux pouvoirs de la fortune : Télémaque se plaint que "les dieux [n'aient] aucune pitié de nous" (*Télémaque*, p. 16), c'est-à-dire que les dieux par la fortune le tourmente sans qu'il y puisse rien opposer. La fortune, émanant des dieux, se "joue [...] des desseins des hommes" (*Télémaque*, p. 14). Télémaque en est aussi le jouet, comme Calypso le fait remarquer au jeune prince d'Ithaque :

Tu [Télémaque] ne te réuniras avec lui [Ulysse] en Ithaque qu'après avoir été le jouet de la plus cruelle fortune. (*Télémaque*, p. 89)

En effet, Mentor qualifie aussi la fortune de "cruelle" lorsqu'il encourage Télémaque au moment où celui-ci est en train de succomber aux machinations de Venus et de Neptune. De même, la fortune "persécute" (*Télémaque*, p. 6) et "maltrait[e]" (*Télémaque*, p. 118) l'homme. Sans citer toutes les situations où se retrouvent des mots tels que "cruel" et "persécuter" attachés à l'activité de la fortune, nous pouvons sans plus conclure que la dureté de la fortune constitue un fil rouge dans l'œuvre.

Toutefois, au cours de l'action romanesque, nous voyons que la fortune ne sert point uniquement à dégrader l'homme. Télémaque atteste à propos de son voyage imminent

d’Egypte à Ithaque qu’il “admir[ait] les coups de la fortune, qui relève tout à coup ceux qu’elle a le plus abaissés” (*Télémaque*, p. 25).

Lors de la séparation entre Télémaque et Mentor, il est clair que la fortune peut même se montrer favorable au jeune prince. En témoigne sa rencontre avec Adoam. Celui-ci est le frère du phénicien Narbal qui avait aidé Télémaque lors de son séjour à Tyr. Adoam déclare qu’il ne sera pas moins utile au jeune prince que ne l’avait été son frère :

- Sachez, Télémaque, que la *fortune favorable* vous confie à un homme qui prendra toutes sortes de soins de vous. Je vous ramènerai dans l’île d’Ithaque avant que d’aller en Epire, et le frère de Narbal n’aura pas moins d’amitié pour vous que Narbal même. (*Télémaque*, p. 97, c’est nous qui soulignons)

Selon Adoam, c’est à la fortune qu’est due leur rencontre, et c’est grâce à elle que Télémaque peut être ramené à Ithaque. La fortune qui unit Télémaque et Adoam, leur est favorable, n’étant plus cruelle. La promesse de ramener le jeune prince à l’île de sa naissance ne sera pourtant pas tenue à cause de diverses circonstances. Mais le passage cité suffit pour souligner que le propre de la fortune réside dans sa capacité d’abaisser et de relever les hommes à son gré, donc de décider de leurs destinées.

La fortune domine donc la vie des mortels jusqu’à en régler leur sort, et les décisions de la fortune restent toujours suprêmes. Effectivement, l’auteur parseme l’œuvre de formules comme “les dieux ont résolu sa perte” (*Télémaque*, p. 9) et “[il] ne dépend pas de nos soins [...] ce que les dieux veulent faire de nous” (*Télémaque*, p. 123), toutes renvoyant au pouvoir que les dieux exercent par l’intermédiaire de la fortune.

L’idée d’une fortune omnipotente implique pourtant un problème d’ordre moral qu’il est de première importance d’éviter pour l’écrivain chrétien. Un des problèmes essentiels qui oriente le texte littéraire peut être formulé ainsi : si la fortune commande toute action humaine, si l’homme ne peut rien contre ses pouvoirs, nulle place ne serait accordée à la liberté humaine. Sans que l’homme soit libre, sa responsabilité morale ne peut pas s’admettre. Le problème lié à l’idée d’une fortune toute-puissante réside donc dans le fait que la toute-puissance sert d’antithèse à toute morale humaine : sans que l’homme ait le pouvoir d’influencer sa propre condition d’être, aucune morale au sens courant du mot n’est possible.

Ulysse, maître de la fortune

Toujours est-il que les relations entre l’homme et les dieux ne sont pas aussi univoques qu’elles apparaissent au premier coup d’œil. Voilà ce qui nous attire et intrigue dans la conception fénelonienne de la fortune : l’intrigue exhibe la fortune comme un pouvoir qu’ont les dieux sur la conduite humaine, mais sans que ce pouvoir soit omnipotent. Pour l’être

humain, il est toujours possible de guider sa destinée, de l'arracher aux pouvoirs de la fortune. Dans *Télémaque*, le roi Ulysse exemplifie ce pouvoir propre à tout homme, "Ulysse, que la fortune ne peut abattre" (*Télémaque*, p. 17). Ulysse est subséquemment un personnage qui exemplifie une certaine ambiguïté qui reste inhérente aux relations entre l'homme et la fortune. En tant qu'exemple de héros vertueux, le roi d'Ithaque affirme aux autres personnages la possibilité de croissance morale. Le caractère exemplaire de ce protagoniste, qui est quasiment absent de l'action romanesque, vient du fait qu'il remplit deux fonctions essentielles, pourtant bien distinctes, dans l'œuvre fénelonienne.

Premièrement, Ulysse est père, c'est-à-dire qu'il représente ce qui est humain et donc proche de la condition impartie aux êtres humains dans l'univers romanesque. Mentor souligne la faiblesse humaine de ce héros :

Si Minerve ne l'eût conduit pas à pas, combien de fois aurait-il succombé dans les périls et dans les embarras où la fortune s'est jouée de lui! (*Télémaque*, p. 156)

Même Ulysse, souverain exemplaire, a donc besoin de l'aide des dieux pour surmonter les problèmes dont la fortune l'accable. C'est le sage Mentor qui souligne la faiblesse d'Ulysse, venant de son humanité, lorsqu'il proclame à Télémaque : "Pensez-vous qu'Ulysse, le grand Ulysse, votre père, qui est le modèle des rois de la Grèce, n'ait pas aussi ses faiblesses et ses défauts ?" (*ibid.*).

Deuxièmement, Ulysse est distant aussi bien par son absence de l'action romanesque que par la perfection qu'il incarne en tant qu'idéal, étant quasiment parfait et élevé en modèle de l'homme vertueux. Philoctète, héros de Troie et fondateur d'une ville sur la côte d'Afrique, souligne son caractère supérieur :

Je le [Ulysse] voyais semblable à un rocher, qui, sur le sommet d'une montagne, se joue de la fureur des vents et laisse épuiser leur rage, pendant qu'il demeure immobile (*Télémaque*, p. 206)

Rocher immuable, le roi d'Ithaque s'est hissé au-dessus des médiocrités de la condition humaine, pour devenir maître de sa propre existence. Le fait qu'Ulysse est roi ne fait que souligner l'admiration que l'on doit avoir de son exemplarité ; Fénelon laisse apparaître à de multiples occasions que les rois sont vulnérables, à cause de leur position élevée, c'est-à-dire que la perfection que l'on retrouve dans un roi est d'autant plus remarquable qu'elle est rare. Leur position les expose à de graves dangers, puisque "c'est l'autorité qui met tous les talents à une rude épreuve et qui découvre de grands défauts" (*Télémaque*, p. 155), comme Mentor nous le fait comprendre.

Voici donc la double nature d'Ulysse : son statut de père le rapproche de la faiblesse humaine, son statut d'idéal l'en éloigne. Les deux caractéristiques d'Ulysse, faiblesse en tant qu'être humain et perfection morale en tant que modèle, illustrent la double condition de l'homme fénelonien. En tant qu'homme, Ulysse rend humaine la norme morale que prêche l'œuvre fénelonienne, en tant qu'idéal, il incarne un niveau moral qui s'avère pratiquement inaccessible. Il est humain, mais en même temps il est l'homme que la fortune ne peut abattre, incarnant par cela la possibilité même d'existence morale.

L'exemple d'Ulysse montre que malgré les pouvoirs de la fortune, l'homme peut l'affronter et la surmonter en devenant vertueux. Du fait que les pouvoirs de la fortune sont surmontables découle l'idée que la liberté de l'homme existe, et par là même, qu'il est possible de se rendre moralement responsable. Dans l'œuvre de Fénelon, l'exemple du roi d'Ithaque nous assure ainsi de l'existence morale de l'homme sans pour autant prétendre que sa morale n'ait pas ses limites.

La question centrale, et qui structure cette partie de notre lecture de *Télémaque*, peut dès ce constat être posée : comment l'homme peut-il, à l'image du roi d'Ithaque, secouer le joug de la fortune et devenir le maître de sa propre existence? Si l'homme est le jouet des dieux, comment se fait-il qu'Ulysse ne se laisse pas abattre par les coups de la fortune? L'importance de ces questions se voit au moment où nous voyons Mentor affirmer à Télémaque qu'il est possible de se rendre maître de la fortune : "Il faut, par votre patience et par votre courage, laisser la cruelle fortune, qui se plaît à vous persécuter." (*Télémaque*, p. 118).

Afin de comprendre par quels moyens l'homme peut passer d'un état à l'autre, de la dépendance totale des dieux à une indépendance relative, nous faisons un pas en arrière pour considérer une étape cruciale dans le développement historique de la notion de la *fortune*. Ce pas en arrière nous est nécessaire afin de pouvoir expliquer comment peuvent coexister dépendance et indépendance par rapport à la fortune dans l'œuvre littéraire de Fénelon.

Fortune aveugle et épistémologie morale : une perspective comparative

Dans *Télémaque*, comme dans *La République* de Platon, la politique ne se dissocie pas de la morale (ce que nous verrons dans notre troisième chapitre, où nous traitons de l'élection du nouveau roi de Crète). La politique s'avère même subordonnée à la morale, ce qui est, comme Grandroute (1985:73) le souligne, une "conception totalement opposée à celle qu'a définie Machiavel dans son ouvrage [*Le Prince*] (la politique fondée sur l'intérêt exclusif)".

À quel point la morale et la politique sont enchevêtrées dans *Télémaque* se voit clairement dans l'éducation politique du jeune souverain à venir. Selon Granderoute (*op. cit.*, p. 74), "Mentor-Fénelon entend précisément faire de son disciple l'anti-prince de Machiavel", et Hillenaar (1994:21) souligne qu'avec *Télémaque*, nous sommes "à l'extrême opposé des théories d'un Machiavel". Granderoute (*op. cit.*, p. 90) va jusqu'à faire de Fénelon le précepteur anti-machiavélique, perspective sur laquelle nous nous enchaînerons et développons ci-dessous : "Avec l'image du roi 'père du peuple' – ce fut, on s'en souvient, le surnom de Louis XIV –, Fénelon fait rentrer l'éthique dans la politique d'où le Machiavel du *Prince* l'avait chassée".

Comment comprendre cette manière qu'a Fénelon de réintroduire la morale dans la politique, réintroduction mise en œuvre par l'intermédiaire de la notion de la vertu, après le clivage établi par Machiavel^{vi} ? Pour appréhender toute l'importance de cette réintroduction, il nous paraît nécessaire de parcourir brièvement les arguments qui ont chassé toute considération éthique des actions du prince chez Machiavel. Comme nous allons le voir, c'est la notion de la fortune qui met en mouvement la pensée politique chez Machiavel. La conception machiavélique de cette notion essentielle de la pensée morale fournit une toile de fond sur laquelle nous exposerons ensuite la fonction de la fortune chez Fénelon.

La fortune chez Machiavel

Dans la pensée de Nicolas Machiavel (1469-1527), il n'existe pas de qualités morales intrinsèques, préexistantes et désintéressées. Du fait qu'il élimine toute morale proprement dite résulte une conception du monde qui fonctionne uniquement à partir d'un intérêt qui est propre à chaque individu. Le bureaucrate florentin développe cette idée d'un fonctionnement amoral du monde dans son chef-d'œuvre de théorie politique qu'est *Le Prince* (1513).

La conséquence la plus importante de cette idée d'un monde dénué de morale intrinsèque est l'établissement d'une différence radicale entre les gens qui agissent selon l'*être* du monde et ceux qui agissent selon son *paraître*. Ce qui est communément nommée morale relève chez Machiavel d'un conventionnalisme qui idéalise le monde. Selon Machiavel, celui qui se croit dans un monde moral, idéal, se trompe fondamentalement sur l'ordre des choses, agissant toujours selon l'image qu'il se fait du monde au lieu d'agir dans le monde réel. Par conséquent, il lui sera impossible d'agir en accord avec les réalités empiriques parmi lesquelles il se meut. Afin de souligner les troubles auxquels se heurte nécessairement l'homme qui, en idéalisant le monde, en a une fausse image, Machiavel maintient qu'"un homme qui veut en tous les domaines faire profession de bonté, [...]

s'écroule au milieu de gens qui ne sont pas bons" (*Le Prince*, ch. XV, p. 148). Si l'on veut se tenir à flot, il faudra démasquer le monde pour le voir tel qu'il est, et non pas tel qu'il devrait être.

En marquant une différence entre le monde réel et le monde idéal, entre la politique et l'éthique, Machiavel entend saper les fondements de toute prétention à une influence morale quelconque dans le domaine de la politique. La leçon la plus importante que veut transmettre le Florentin, théoricien de la force politique, est que la politique se pratique dans le monde empirique et non pas dans un état idéal quelconque. Il ne suffit cependant pas seulement de constater que tous les hommes ne sont pas bons. Pour dominer la vie politique, il faut "apprendre à pouvoir ne pas être bon" (*Le Prince*, ch. XV, p. 148), et ensuite mettre en pratique un cynisme qui n'a rien à voir avec la morale. Le prince qui veut consolider entre ses mains le pouvoir doit apprendre "à en user et n'en pas user selon la nécessité" (*ibid.*).

Mais comment l'homme (en occurrence le prince) peut-il savoir quand il faut user ou non de son pouvoir? C'est en cultivant en soi une perspicacité qui sait attendre les bonnes circonstances auxquelles conviennent au plus haut degré l'usage du pouvoir. Voilà où entre en jeu la conception de la fortune chez Machiavel. Car la fortune, c'est l'élément qui crée de bonnes circonstances ; connaître le fonctionnement de la fortune conduit par conséquent à pouvoir saisir les possibilités qui s'offrent. Voilà comment la fortune s'est érigée en concept-clé.

La fortune-fleuve

Au lieu d'ériger un système ontologique caractérisé par sa rigueur conceptuelle, Machiavel base sa pensée sur un réseau de métaphores visant à tirer au clair la nature propre de la relation existant entre l'homme et la fortune. La métaphore la plus importante dont il se sert pour dépeindre la fortune, c'est celle du *fleuve*. Le Florentin évoque la puissance violente du fleuve, plus précisément son caractère inévitable et invincible manifesté lors des inondations:

Je la [la fortune] compare à un de ces fleuves impétueux qui, quand ils se mettent en colère, inondent les plaines, abattent les arbres et les édifices, enlèvent de la terre ici, la déposent ailleurs. Chacun fuit devant eux, tout le monde cède à leur élan, sans pouvoir nulle part y faire obstacle. (*Le Prince*, Ch. XXV, p. 173)

Nulle construction humaine ne peut s'élever contre les excès de l'eau. La force du déluge rend toute résistance futile.

Toujours est-il que les choses changent lorsque la perspective temporelle change. Au moment du déferlement, rien ne peut échapper aux flots bouillants du fleuve. Mais après le

flux violent, les hommes doués savent construire des mécanismes de protection contre la force des eaux:

Bien qu'ils soient ainsi faits, il n'en reste pas moins que les hommes, quand le temps est calme, pourraient y pourvoir et par des levées et par des digues, de sorte que, s'ils venaient ensuite à gonfler, ou bien ils s'en iraient par un canal, ou bien leur élan ne serait pas aussi violent et aussi dommageable. (*Le Prince*, Ch. XXV, p. 173)

Le résultat des efforts est que les eaux sont dirigées vers d'autres terrains. Soit que les dommages ne soient pas là aussi graves, soit que les terrains ravagés appartiennent à autrui, de toute façon l'homme qui se protège contre les inondations est épargné par les dévastations. Par conséquent, celui qui n'a pas fait construire des digues se retrouve inondé. Et, nous affirme Machiavel, les effets de la fortune ressemblent fortement aux phénomènes qui se produisent lors des inondations :

Il advient de même de la fortune, qui manifeste sa puissance là où il n'y a pas de vaillance préparée pour lui résister, et qui donc tourne son élan là où elle sait que l'on n'a fait ni digues ni levées pour la contenir. (*Le Prince*, Ch. XXV, p. 173-4)

Comme pour se protéger du fleuve en colère, il faut construire des digues contre la fortune. Si nous passons de la métaphore du fleuve à l'idée de la fortune, nous pouvons conclure à l'impossibilité de changer la nature de la fortune, et d'empêcher que son action frappe aveuglément. Cependant il est possible pour le rusé de se mettre à l'abri, ou pour ainsi dire, de faire construire des barrières servant à se protéger contre ses excès les plus violents, les dirigeant ailleurs.

La fortune-averse dans *Télémaque*

Au premier coup d'œil, la conception fénelonienne de la fortune ressemble à celle de Machiavel. Pour Fénelon aussi, la fortune semble aveugle dans la mesure où, aux yeux de l'homme, l'homme ne peut prévoir les actions de la fortune dans le monde. Le vieux roi Nestor qualifie même la fortune d'aveugle au sujet du méchant roi Adraste, lorsqu'il souligne que "[j]usqu'ici *l'aveugle fortune* a favorisé ses plus injustes entreprises." (*Télémaque*, p. 147, c'est nous qui soulignons). Pourtant, même si elle apparaît aveugle lorsqu'elle provoque des ravages dans la vie des hommes, il est clair que les protagonistes féneloniens considèrent les actions de la fortune comme le résultat de volitions divines. Considérons un exemple dans le texte littéraire.

En conséquence des machinations de Neptune et de Vénus, Télémaque et Mentor arrivent dans la colonie que l'ancien roi de Crète, Idoménée, a fondée sur la côte d'Afrique, Salente. Après que Mentor a appris au roi comment mener la politique extérieure pour

défendre sa patrie, et comment organiser l'État pour qu'il remplisse les vrais besoins du peuple, Télémaque est envoyé pour faire la guerre. Salente et les autres colonies grecques mènent en alliance une guerre contre les forces dauniennes, celles d'une nation qui mène une politique agressive sous son roi Adraste envers les états voisins. Ce n'est pas un combat facile, vu que, selon Nestor, le roi des Dauniens "serait un roi accompli, si la justice et la bonne foi réglaient sa conduite. Mais il ne craint ni les dieux, ni le reproche de sa conscience" (*ibid.*). Le caractère du souverain assure la solidité des troupes qu'il commande :

Il se sert de toutes sortes de moyens pour contenter son ambition : la force et l'artifice, tout lui est égal, pourvu qu'il accable ses ennemis. Il a amassé de grands trésors. Ses troupes sont disciplinées et aguerries. Ses capitaines sont expérimentés. Il est bien servi, il veille lui-même sans cesse sur tous ceux qui agissent par ses ordres. Il punit sévèrement les moindres fautes, et récompense avec libéralité les services qu'on lui rend. Sa valeur soutient et anime celle de toutes ses troupes. (*ibid.*)

Télémaque assiste dans le conflit du côté des alliés. Lors de cette guerre, le jeune prince mène une attaque de manière victorieuse, jusqu'à ce que les dieux trouvent le succès du prince un peu trop facile. Les maîtres de l'Olympe décident de lui refuser la victoire. Pour le faire, ils créent un orage qui sépare l'armée des alliés de celle des Dauniens. Les protagonistes conçoivent effectivement cet orage comme le résultat de volitions divines :

Mais Jupiter ne voulait pas donner au fils d'Ulysse une victoire si prompte et si facile. Minerve même voulait qu'il eût à souffrir des maux plus longs, pour mieux apprendre à gouverner les hommes. L'impie Adraste fut donc conservé par le père des dieux, afin que Télémaque eût le temps d'acquérir plus de gloire et plus de vertu. Un nuage que Jupiter assembla dans les airs sauva les Dauniens. Un tonnerre effroyable déclara la volonté des dieux. On aurait cru que les voûtes éternelles du haut Olympe allaient s'écrouler sur les têtes des faibles mortels. Les éclairs fendaient la nue de l'un à l'autre pôle, et, dans l'instant où ils éblouissaient les yeux par leurs feux perçants, on retombait dans les affreuses ténèbres de la nuit. Une pluie abondante qui tomba dans l'instant servit encore à séparer les deux armées. (*Télémaque*, p. 224)

Ce qui annonce la volonté des dieux, c'est "un tonnerre effroyable", suivi par une "pluie abondante" qui "servait encore à séparer les deux armées". La raison de l'action divine est la considération que le jeune prince Télémaque a encore à apprendre sur l'art de gouverner les hommes, et qu'une victoire trop facile pourrait l'amener à se voir invincible lors de la guerre. Nous reviendrons à la fin du chapitre à la fonction éducatrice qu'a la fortune dans de tels cas, mais remarquerons déjà comment la volonté de Jupiter se manifeste parmi les hommes en tant que force de nature physique.

Il est remarquable de constater à quel point nous sommes proches de la description machiavélienne de la fortune-fleuve, à cela près que Fénelon utilise la métaphore de l'*averse*, plutôt que celle du fleuve. Cela étant, la similarité des conceptions sert à mettre au clair ce qui les distinguent. Car au-delà de leur similarité, la fortune selon Fénelon ne se distingue de la fortune selon Machiavel que par le fait que les protagonistes féneloniens à tout moment

reconnaissent l'intention divine qui se cache derrière les ravages. Comme nous allons le voir, cette différence détermine quelle digue l'homme peut construire contre les excès de la fortune.

Pour se mettre à l'abri de la fortune : la *virtù*

Pour Machiavel, la barrière que l'homme peut ériger contre les effets désastreux de la fortune dans la vie des hommes est la *virtù*. D'origine latine (*virtus*, "force d'âme", "qualités viriles", "mérite" ou "qualité"), le terme désigne chez Machiavel "l'ardeur indispensable aux hommes politiques (*virtuosi*)" si les hommes veulent "résister aux coups de la Fortune (déesse des Hasards) et même, éventuellement, l'emporter sur elle" (Bec, 1996:XCIV). La *virtù* du prince lui permet de gouverner les hommes, de conserver le pouvoir, et cela, malgré les coups de la fortune.

Nous avons vu que Machiavel distingue entre l'*être* et le *paraître* du monde ; selon lui, celui qui agit selon l'idée que le monde est gouverné par un esprit supérieur et bienveillant se trompe fondamentalement sur l'ordre des choses. Par conséquent, il est condamné à perdre contre un adversaire qui agit selon l'être du monde. La distinction entre l'être et le paraître du monde amène à conclure que, pour le Florentin, il n'existe pas une intentionnalité divine derrière les actions de la fortune.

Le manque d'intention assure l'aveuglement de la fortune ; elle n'est pas conçue selon une idée supérieure, et ne vise par conséquent pas un but de nature supérieure. La fortune machiavélique frappe aveuglement, sans poursuivre un but quelconque. L'aveuglement de la fortune explique qu'il est possible pour les *virtuosi* de se protéger ; c'est le fait même que les actions de la fortune ne sont pas dirigées contre un homme spécifique qui assure la possibilité de pousser ses forces vers d'autres. La fortune va "là où il n'y a pas de vaillance préparée pour résister" (*op.cit.*) ; en principe, la fortune frappe partout, aveuglement, mais plus facilement là où l'homme n'est pas préparé.

Voilà pourquoi l'examen de l'histoire prend une position centrale dans la pensée de Machiavel. À travers l'histoire, l'homme peut examiner la manière dont la fortune agit. L'examen des agissements de la fortune fournit aux *virtuosi* une connaissance de son fonctionnement, et par cela leur fournit d'une connaissance qu'ils peuvent utiliser pour se protéger contre les effets de cette force aveugle.

Le point essentiel ici, c'est que la fortune selon Machiavel est d'ordre profane ; par conséquent, aucune des mesures mises en œuvre pour résister aux forces de celle-là ne sont orientées vers les sphères célestes.

De la fortune aveugle à la fortune divine – de la *virtù* à la vertu

Nous avons vu jusqu'à quel point la fortune fénelonienne ressemble à la fortune machiavélienne. Similarité trompeuse, car combien nous sommes loin de la conception machiavélienne de la fortune aveugle, contre qui l'homme peut se protéger par des moyens terrestres, par des ruses visant à diriger les ravages de la fortune vers les autres ! Puisque l'homme fénelonien considère la fortune comme un des moyens dont les dieux disposent pour contrôler le monde, il s'ensuit qu'elle est guidée par une intention divine. C'est effectivement cette intention divine qui nous permet de dire que les protagonistes féneloniens affrontent une fortune de nature *hétérogène* ; elle apparaît sur terre en tant que phénomène physique, imprévisible et capricieuse, mais issue de la volonté divine, et les hommes ne négligent pas la volonté divine qui se cache derrière ses actions^{vii}.

Partout à travers l'action romanesque, les protagonistes considèrent les dieux comme responsables des tourments infligés par la fortune. Nous pouvons voir cela par exemple au moment de la tempête qu'Idoménée et ses hommes rencontrent à leur retour de Troie :

Idoménée, fils de Deucalion et petit-fils de Minos, dit-il, était allé, comme les autres rois de la Grèce, au siège de Troie. Après la ruine de cette ville, il fit voile pour revenir en Crète. Mais la tempête fut si violente, que le pilote de son vaisseau et tous les autres qui étaient expérimentés dans la navigation crurent que leur naufrage était inévitable. Chacun avait la mort devant les yeux, chacun voyait les abîmes ouverts pour l'engloutir. Chacun déplorait son malheur, n'espérant pas même le triste repos des ombres qui traversent le Styx après avoir reçu la sépulture. Idoménée, levant les yeux et les mains vers le ciel, invoquait Neptune : 'O puissant Dieu, s'écriait-il, toi qui tiens l'empire des ondes, daigne écouter un malheureux!' (*Télémaque*, p.60)

Idoménée reconnaît que c'est Neptune, dieu des mers, qui est à l'origine de leur mésaventure. Il comprend que c'est ce dieu qui suscite la fureur de la fortune, et que cette force agit contre son vaisseau. Nous voyons par cela que, pour les protagonistes féneloniens, les intentions divines contrôlent le monde dans lequel vivent les hommes, en se servant des phénomènes naturels.

Que la fortune fénelonienne soit de nature hétérogène a d'importantes conséquences au sujet de la conception de la vertu que développe le précepteur. L'idée de la fortune change, et l'idée de la vertu change en conséquence. En la comparant avec la *virtù* de Machiavel, nous comprenons que la vertu fénelonienne se charge d'un poids moral qui n'existe pas chez le Florentin. Dès que la fortune chez Fénelon est censée être la manifestation des volontés divines, la vertu se charge de morale proprement dite. La *virtù*, nous l'avons vu, est ce que Machiavel introduit en tant que force que l'homme doué use afin de s'opposer à la fortune et de contourner ses effets. Les stratégies qu'utilisent les *virtuosi* dans leur défense se basent sur l'expérience du monde qu'ont les hommes instruits. Nous

avons également vu comment Ulysse représente l'homme que la fortune ne peut abattre ; le héros vertueux peut surmonter la fortune dans l'univers romanesque de Fénelon. Mais il serait impossible même pour ce héros de se protéger uniquement par des ruses et des astuces qu'il a apprises en étudiant le monde matériel. Dès ce constat, la question suivante s'impose : comment l'homme peut-il se protéger contre les coups de la fortune ? Pour comprendre quels sont les moyens de protection dont chaque individu dispose, il faut d'abord se rendre compte que le pouvoir des dieux dépasse de loin celui de l'homme.

Le pouvoir des dieux sur l'homme

C'est Mentor lui-même qui nous assure du pouvoir des dieux. Après que leur vaisseau a fait naufrage, Télémaque et le sage précepteur se retrouvent dans l'eau, sans autre secours que le mât du navire :

Nous nous conduisions nous-mêmes sur ce mât flottant. C'était un grand secours pour nous, car nous pouvions nous asseoir dessus, et s'il eût fallu nager sans relâche, nos forces eussent été bientôt épuisées. Mais souvent la tempête faisait tourner cette grande pièce de bois, et nous nous trouvions enfoncés dans la mer: alors nous buvions l'onde amère, qui coulait de notre bouche, de nos narines et de nos oreilles ; nous étions contraints de disputer contre les flots pour rattraper le dessus de ce mât. Quelquefois aussi une vague haute comme une montagne venait passer sur nous, et nous nous tenions fermes, de peur que, dans cette violente secousse, le mât, qui était notre unique espérance, ne nous échappât. (*Télémaque*, p. 77)

Voilà l'état de péril où se trouvent les deux protagonistes. C'est dans cette situation affreuse que Mentor souligne comment les dieux peuvent tout sur l'homme. Le précepteur assure Télémaque que, même dans la situation la plus affreuse, "la main de Jupiter" pourrait aisément les sauver, parce que toute la nature est soumise au pouvoir des dieux suprêmes :

Croyez-vous, Télémaque, que votre vie soit abandonnée aux vents et aux flots ? Croyez-vous qu'ils puissent vous faire périr sans l'ordre des dieux ? Non non ; les dieux décident de tout. C'est donc les dieux, et non pas la mer, qu'il faut craindre. Fussiez-vous au fond des abîmes, la main de Jupiter pourrait vous en tirer. Fussiez-vous dans l'Olympe, voyant les astres sous vos pieds, Jupiter pourrait vous plonger au fond de l'abîme ou vous précipiter dans les flammes du noir Tartare. (*ibid.*)

Puisque les dieux peuvent tout sur l'homme, ils sont toujours plus à craindre que les circonstances dans lesquelles se trouvent les hommes dans le monde physique. Mentor juge ainsi la situation la plus terrible comme propice pour souligner la prééminence des dieux sur la condition des hommes.

Cette prééminence des dieux est maintes fois répétée à travers l'intrigue, et c'est une primauté qui s'observe à partir de phénomènes naturels. Mentor déclare à Nestor que ce sont les " vents, ou plutôt les dieux, [qui ont] jeté [Télémaque] sur cette côte comme il voulait retourner à Ithaque" (*Télémaque*, p. 137). Également, lors d'un des conflits auxquels

participe Télémaque, c'est "un tonnerre effroyable [qui] déclara la volonté des dieux" (*Télémaque*, p. 224).

Mais encore plus révélateur que ces déclarations du pouvoir qu'ont les dieux sur l'homme, et même plus symptomatique que le discours de Mentor, est la manière dont les malfaiteurs sont traités au sein de l'intrigue. En effet, la circonstance qui exprime le plus clairement la domination totale des dieux est celle où l'homme qui agit uniquement pour répondre aux défis terrestres finit par être châtié.

L'homme puni sur terre ; Adraste

Dans notre premier chapitre, au sujet de la descente de Télémaque dans les enfers, nous avons déjà vu un exemple de l'homme qui est puni dans l'au-delà. Maintenant, nous exposons comment l'homme peut être aussi puni sur terre, par l'exemple du méchant roi Adraste. Cet ignoble profite de circonstances favorables au cours de la belligérance que nous avons mentionnée plus haut. Mais il s'en sert sans pour autant faire l'éloge des dieux, et sans agir conformément à leurs volontés. C'est le cas lorsqu'une averse horrible, déclenchée par les maîtres de l'Olympe, interrompt la bataille entre les alliés (dont fait partie Télémaque) et les forces d'Adraste :

Adraste profita du secours des dieux, sans être touché de leur pouvoir, et mérita, par cette ingratitude, d'être réservé à une plus cruelle vengeance. (*ibid.*)

Adraste se tire de la bataille qu'il était en position de perdre, sans pour autant en remercier les dieux. Mais le succès qu'éprouve le méchant roi n'est que de courte durée. C'est Jupiter lui-même qui proclame la brièveté des succès qui suivent les méchants lors d'une des premières batailles de la guerre, où Adraste quasiment annihile l'armée alliée :

Vous voyez en quelle extrémité sont réduits les alliés. Vous voyez Adraste qui renverse tous ses ennemis. Mais ce spectacle est bien trompeur. La gloire et la prospérité des méchants est courte. Adraste impie et odieux par sa mauvaise foi ne remportera point une entière victoire. (*Télémaque*, p. 220)

La prévision de Jupiter sera consommée, car à la fin de la guerre, après beaucoup de crimes et de mauvaises actions, l'armée d'Adraste est écrasée. Même si sa perte est effectuée par des hommes (par l'armée des alliées), elles ont pour raison les commandements divins, et elle est perçue comme étant le résultat des managements de la fortune. Comme le disait Jupiter, les victoires des méchants ne sont que temporaires.

Le romancier porte sa description de la bataille à son paroxysme en faisant opposer Télémaque et Adraste dans une bataille homme à homme. À la rencontre de Télémaque,

aguerri et vertueux, l'impie tremble : “Adraste touchait enfin à sa dernière heure. Il court forcené au-devant de son inévitable destin. L'horreur, les cuisants remords, la consternation, la fureur, la rage, le désespoir, marchent avec lui” (*Télémaque*, p. 272).

En effet, l'horreur frappe le méchant roi au moment où la bataille entre les deux armées culmine :

A peine voit-il Télémaque, qu'il croit voir l'Averne qui s'ouvre et les tourbillons de flammes qui sortent du noir Phlégéthon prêtes à le dévorer. Il s'écrie, et sa bouche demeure ouverte sans qu'il puisse prononcer aucune parole, tel qu'un homme dormant, qui, dans un songe affreux, ouvre la bouche et fait des efforts pour parler. Mais la parole lui manque toujours, et il la cherche en vain.
(*ibid.*)^{viii}

Le visage d'Adraste, c'est comme “un visage où la mort est déjà peinte”, pour reprendre la formule qu'utilise Fénelon dans son *Dialogue sur l'éloquence* (*Œuvres*, vol I, p. 35). Tel qu'un homme qui meurt de manière effroyable, il essaye de crier sans pouvoir prononcer mot.

Dans le combat qui suit entre les deux combattants, c'est le jeune prince vertueux qui remporte la victoire. Nous reviendrons plus amplement à ce passage dans notre cinquième chapitre, mais nous pouvons déjà conclure qu'un homme méchant souffre et meurt horriblement. Après que le roi battu a rompu sa promesse de se réformer, en essayant d'abattre le prince d'Ithaque avec un dard caché, Télémaque “enfonce son glaive” (p. 274) au cœur du roi, et le “précipite dans les flammes du noir Tartare” (*ibid.*)^{ix}, ce qui est jugé être un “digne châtement de ses crimes” (*ibid.*). L'exemple d'Adraste nous montre que l'homme qui agit sans respect pour les dieux est puni, non uniquement dans les enfers comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, mais aussi par les détresses dont la fortune l'accable dans la vie terrestre.

Ce qui précède nous permet de percevoir à jour une évidence décisive sur laquelle s'appuie l'enseignement moral de l'univers fictionnel de Fénelon : celui qui agit contre la volonté des dieux est aussi puni sur terre par la force féroce de la fortune. Il s'agit en effet d'un axiome indispensable aux enseignements du texte, que les méchants, donc ceux qui agissent contre la volonté des dieux, sont punis sur terre. Tel est par exemple le cas avec le soupçonneux et cruel roi Pygmalion de Tyr, qui meurt empoisonné ; sa maîtresse Astarbé, est “brûlé[e] à petit feu” (*Télémaque*, p. 102) pour la châtier de sa conduite immorale ; Métophys, qui trompe son roi par avarice est “condamn[é] à une prison perpétuelle” et privé de “toutes les richesses qu'il possédait injustement” (*Télémaque*, p. 25), etc., les exemples fourmillent. Même si ces punitions sont effectuées par des hommes, elles sont reconnues avoir pour origine et raison des commandements divins.

Machiavel proclame, nous l'avons vu, que l'homme doit agir conformément à l'ordre du monde réel et non par respect d'un ordre de nature idéal. Mais dans l'univers fénelonien, les mauvais hommes, qui ne reconnaissent pas la volonté divine derrière les actions de la fortune, ne connaîtront jamais ce qu'est la vraie vertu puisqu'ils ne reconnaissent pas son ancrage divin : c'est le jeune prince Télémaque lui-même qui conclut que "les méchants ne peuvent comprendre la pure vertu." (*Télémaque*, p. 264) Voilà pourquoi ce que Machiavel appelle *virtù*, assimilée à un pouvoir détaché de l'ordre divin, un savoir-faire dans un monde sans dieux, ne serait jamais reconnue en tant que vertu parmi les protagonistes vertueux de Fénelon. Des affirmations de l'omnipotence divine, il paraît clair que l'homme ne peut faire comme les *virtuosi* machiavéliens, c'est-à-dire, par l'analyse du monde et par leur ruse faire construire un barrage pour se défendre contre les caprices de la fortune. La fortune dans *Télémaque* frappe sans pitié, là où les dieux le veulent; et les faibles humains ne peuvent se protéger que pour assez peu de temps. Ce constat nous amène à nous interroger sur la fonction de la fortune au sein de l'univers fictionnel.

Dans *Télémaque*, la fortune sert à instruire les hommes en général

Dès le début, nous avons pu constater qu'interpréter ce que les dieux veulent faire par la fortune est difficile. Nous l'avons même qualifiée d'*aveugle*, sans pour autant que les protagonistes féneloniens se méprennent sur le fait qu'il existe une intention divine derrière ses actions. Que les coups de la fortune semblent impossibles de prévoir pour l'homme tourmenté, " telle est la faiblesse et l'inconstance des hommes" (*Télémaque*, p. 196).

Dans l'univers romanesque de Fénelon, les dieux agissent selon une logique qui existe sans pour autant que son fonctionnement soit entièrement prévisible pour l'homme sur terre. Cette logique supérieure peut exister puisque les dieux "surpassent de loin en connaissance tous les hommes" (*Télémaque*, p. 3), car l'homme se caractérise par le fait que son "esprit a des bornes" (*Télémaque*, p. 156). En effet,

[l]es immortels rient des affaires les plus sérieuses qui agitent les foibles mortels, et elles leur paraissent des jeux d'enfants. Ce que les hommes appellent grandeur, gloire, puissance, profonde politique, ne paraît à ces suprêmes divinités que misère et foiblesse. (*Télémaque*, p. 113-14)

Même pour le meilleur des hommes, les raisonnements divins dépassent largement leur entendement. De ce fait, nous pouvons induire qu'une logique dernière dirigeant le monde peut exister sans pour autant qu'il soit possible que l'homme parvienne à la comprendre à fond. Voilà ce qui pose problème. Nous avons plus haut conclu que le vertueux agit selon les commandements divins. Cela veut dire que les hommes ont besoin de connaître la volonté des

dieux pour savoir comment ils doivent agir. Mais comment saisir cette volonté si elle est l'expression d'une logique qui dépasse l'entendement des hommes ? Nous voilà au point où se manifeste la véritable fonction de la fortune fénelonienne.

Notre idée, c'est qu'avec la fortune, les dieux communiquent aux hommes ce dont ceux-ci ont besoin pour leur croissance morale. Par l'intrigue, le romancier parvient à dresser un tableau qui montre comment ce qui est puni est le vice, et ce qui est honoré est la vertu. Nous avons vu que le vertueux est celui qui agit selon la volonté des dieux. Du fait que les dieux punissent les actions qui sont contre leur volonté, l'homme parvient à saisir la volonté divine de manière *indirecte*. La volonté divine, par le biais de la fortune, instruit l'homme de ce qu'il ne faut pas faire. Elle dresse donc une norme de conduite vertueuse. Puisqu'elle châtie le vice, la fortune sert à instruire sur la bonne conduite.

Ainsi, même si le principe de la vertu dépasse l'entendement humain par sa simplicité même, la fortune permet la transmission d'une connaissance empirique et pratique d'exemples de conduite vertueuse aux hommes. Les actions de la fortune servent donc à convaincre les hommes vertueux dans *Télémaque* qu'ils vivent dans un monde essentiellement moral, où le vice est puni, et où la vertu est honorée.

L'homme a besoin de la fortune pour s'épanouir moralement

Il sera toutefois inexact de voir dans la fortune uniquement un moyen qu'utilisent les dieux pour communiquer leur volonté aux faibles mortels, comme un simple canal d'éclaircissements sur la bonne conduite. En effet, l'homme a besoin de la fortune, du fait que c'est elle qui incite à sa croissance morale. Sans éprouver les troubles causés par la fortune, l'homme n'aura pas la capacité en lui-même de développement moral. L'exemple du jeune roi Bocchoris d'Égypte illustre comment la vertu de l'homme ne se développe que face à la fortune :

Il [le roi Bocchoris d'Égypte] ne savait ni réparer ses fautes, ni donner des ordres précis, ni prévoir les maux qui le menaçaient, ni ménager les gens dont il avait le plus grand besoin. Ce n'était pas qu'il manquât de génie. Ses lumières égalaient son courage, mais *il n'avait jamais été instruit par la mauvaise fortune*, ses maîtres avaient empoisonné par la flatterie son beau naturel. Il était enivré de sa puissance et de son bonheur; il croyait que tout devait céder à ses désirs fougueux : la moindre résistance enflammait sa colère. (*Télémaque*, p. 27, c'est nous qui soulignons)

La faute du prince n'est pas qu'il est doté d'une intelligence bornée. La cause de sa vertu manquante est que la fortune l'a épargné. Sans être bouleversé par la fortune, l'homme ne peut pas acquérir et fortifier sa vertu^x.

L'exemple de Bocchoris nous fait voir que les protagonistes de l'œuvre considèrent qu'il est possible d'apprendre la bonne conduite par les tourments de la fortune. Cet apprentissage s'avère être la fonction la plus importante de la fortune, puisque c'est à cause de ce redressement moral que l'homme peut agir vertueusement au monde. Mentor est explicite quant à nous assurer que la fortune n'est point uniquement malveillante et vengeresse, mais qu'elle sert plutôt à édifier moralement l'homme. Mentor nous explique au livre XVIII sa fonction éducatrice :

Voilà à quoi servent les malheurs de la vie. Ils rendent les princes modérés et sensibles aux peines des autres. Quand ils n'ont jamais goûté que le doux poison des prospérités, ils se croient des dieux, ils veulent que les montagnes s'aplanissent pour les contenter, ils comptent pour rien les hommes, ils veulent se jouer de la nature entière. Quand ils entendent parler de souffrance, ils ne savent ce que c'est. C'est un songe pour eux. Ils n'ont jamais vu la distance du bien et du mal. L'infortune seule peut leur donner de l'humanité, et changer leur cœur de rocher en un cœur humain. (Télémaque, p. 316, c'est nous qui soulignons)

Tout à travers l'action romanesque, nous observons comment les dieux intriguent pour assujettir Télémaque aux plus durs coups de la fortune. En effet, que la vertu du prince augmente à mesure qu'il dépasse les tourments de la fortune, constitue le moteur même de l'intrigue.

La vertu dans *Télémaque* est une vertu païenne

Telle est donc la relation entre l'homme et la fortune dans l'univers romanesque de Fénelon. La fortune, c'est la force d'origine divine qui punit les méchants et élève les bons. Qui plus est, lutter contre la fortune constitue une partie essentielle dans l'éducation morale des hommes. Sans être éprouvé par la fortune, nul homme ne peut devenir vertueux.

Fénelon s'imagine-t-il une telle relation entre les dieux et les hommes, entre la fortune et le destin de ceux-ci, hors du monde romanesque ? Sûrement pas. Il faut reconnaître que l'action romanesque dans *Télémaque* est située juste après la fin de la guerre de Troie, comme une suite aux quatre premiers livres de l'*Odyssée* homérique. Ce choix de contexte historique a pour avantage d'introduire le jeune prince de Bourgogne aux paysages classiques, aux héros et aux cultures de l'Antiquité. La culture gréco-latine, sous des formes à la fois prépondérantes et disputées, encadre et inspire les idéaux de presque toute pensée culturelle du XVII^e siècle^{xi}. La connaissance des mœurs et coutumes antiques, des pratiques littéraires et mythes fondateurs de l'époque, s'avère donc essentielle à un jeune prétendant au trône. Pourtant, le choix de situer l'intrigue romanesque dans une époque lointaine pose problème pour le romancier chrétien, du fait que l'action est placée dans un paysage *païen*.

Que Fénelon situe l'action romanesque dans l'Antiquité hellénique, a des conséquences au sujet de l'idée de la vertu, l'idée pivot de l'œuvre. Car, puisque l'esprit de l'homme est faible, il ne peut pas se passer d'assistance en matière de morale. Dans les écrits de nature théologique de l'archevêque, l'Église sert de garant de savoir en matière de morale, et donne aux chrétiens l'autorité dont ils ont besoin pour se tenir sur le bon chemin. Dans *Télémaque*, située à l'aube de l'âge classique, donc bien avant la Révélation, l'Église n'existe pas encore, et, de ce fait, elle ne peut pas assurer la limite entre ce qui est moralement louable, et ce qui ne l'est pas. À notre avis, c'est pour répondre au besoin d'autorité que Fénelon introduit la fortune au sein du texte romanesque, comme l'organe dont les dieux se servent pour transmettre leur vision de la morale.

Le monde moral

L'univers conceptuel du texte romanesque s'éloigne ainsi de l'univers conceptuel des traités et des écrits philosophico-théologiques. Cependant, même si nous reconnaissons la disparité entre le monde fictionnel de *Télémaque* et les positions de Fénelon-archevêque, il faut toutefois reconnaître ce qui lie les deux visions du monde qui figurent dans les deux œuvres respectivement. Voyons en quoi consiste cette ressemblance.

Pour le théologien érudit, l'esprit de l'homme est trop faible pour qu'il puisse saisir par sa force propre la simplicité éminente qui dirige l'univers, et il a donc besoin d'assistance en sa quête de purification morale. Dans les ouvrages spirituels, Fénelon souligne comment l'Église est là pour déterminer en quoi consiste la véritable morale, et pour assurer et soutenir l'ascension morale de l'homme^{xii}. Pour convaincre les hommes du bien-fondé des enseignements de l'Église, Fénelon propose ce que nous avons dénommé la *deuxième voie* de la réflexion. Dans son œuvre apologétique, Fénelon conclut à l'existence et aux attributs de Dieu à partir des merveilles de la nature ; pour le théologien, il est impossible que de telles merveilles qu'il y voit existent sans une science supérieure. Du fait que les traces du législateur omniscient s'y observent, les traces de son ordonnance morale s'y observent également, ce qui confirme l'enseignement de l'Église. Voilà pourquoi il paraît légitime de maintenir que l'observation de la nature peut servir à former l'homme moralement. Il faut donc reconnaître que le monde dans lequel vit l'homme, ce monde "où Dieu comme dans un miroir, se présente au genre humain" (*Œuvres*, vol. II, p. 592), est essentiellement *moral*^{xiii}.

Pour le précepteur romancier, la fortune, agissant dans le monde, est une source de connaissance concrète en matière de morale. Nous avons interprété les manifestations de la fortune comme une manière de dépasser le problème des sources de la connaissance morale

de l'homme, ce qui pose problème dans le monde avant la Révélation. Puisque la fortune est perçue comme la volonté divine qui agit sur la terre, éprouvant les hommes, punissant les mauvais et louant les vertueux, cette force sert à instruire les hommes. Et du fait que la fortune sert à transmettre les volontés des dieux aux hommes, elle noue la conduite des hommes aux commandements divins. De l'examen de la fortune et du rôle qu'elle joue dans l'univers fictionnel nous pouvons conclure que le monde dans lequel agissent les personnages romanesques se caractérise par le fait qu'il est essentiellement *moral*.

À notre avis, la ressemblance entre les deux manières de conceptualiser la relation entre l'homme et le monde dans lequel il vit révèle une conviction profonde chez Fénelon. Dans les deux cas, les écrits théologiques et le texte romanesque, Fénelon souligne à quel point l'ascension morale des hommes dépend de l'interaction avec le monde physique dans lequel ils vivent. La morale est de cette manière sans cesse assimilée au palpable, au monde concret et matériel, et elle se conçoit dans l'optique de l'homme périssable, agissant sur terre.

Dans notre cinquième chapitre, nous reviendrons plus amplement à la dialectique entre la loi morale (divine) et l'action vertueuse (terrestre) ; mais il est déjà clair que la manière dont Fénelon souligne l'interaction entre l'agent moral et le monde dans lequel il vit l'éloigne de la pensée cartésienne, qui a pour but de chercher des principes universels à partir de la seule raison humaine. Comme le commente de manière très juste Ehrard, malgré "l'importance de certains thèmes cartésiens dans la pensée de Fénelon, l'abstraction géométrique de la science mécaniste lui reste passablement étrangère" (1981:94), et surtout, ajoutons-nous, il est étranger aux implications morales d'une telle science. Afin de mieux saisir la singularité de la démarche fénelonienne et les conséquences qu'a cette démarche au sujet de la connaissance de la morale, esquissons brièvement l'ambition cartésienne en matière de morale^{xiv}.

L'esprit cartésien et la morale

Comme on le sait, on a coutume de distinguer chez Descartes deux tendances ou directions de réflexion morale distinctes. La première est celle d'une "parfaite morale", la deuxième, celle d'une "morale par provision"^{xv}. Puisqu'elle met le mieux au clair l'importance de la perspective fénelonienne de l'homme dans le monde, nous nous restreignons à l'exposé de la morale cartésienne en tant que but de l'existence humaine, la "parfaite morale". L'exposé le plus clair de cette pensée, et auquel nous basons notre analyse, se trouve dans la "Lettre-préface" à ses *Principes de Philosophie*.

Selon Descartes, la créature douée de raison doit s'avancer dans toutes les connaissances pour mieux distinguer le vrai d'avec le faux. La quête de connaissance passe par un système de déduction logique à partir d'axiomes incontestables :

[L'homme] doit [...] étudier la logique, non pas celle de l'École, car elle n'est, à proprement parler, qu'une dialectique qui enseigne les moyens de faire entendre à autrui les choses qu'on sait, ou même aussi de dire sans jugement plusieurs paroles touchant celles qu'on ne sait pas, et ainsi elle corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente ; mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore ; et, parce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'il s'exerce depuis longtemps à en pratiquer les règles touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques. (*Principes*, 1953:565-6)

La logique de l'École scolastique "enseigne les moyens de faire entendre à autrui les choses qu'on sait", c'est-à-dire, que Descartes la considère comme une sorte de rhétorique. Par contre, selon lui, par l'usage de la méthode, l'homme peut "apprend[re] à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore". La nouvelle logique est ainsi *productrice* de savoir.

L'usage de la méthode raisonnée procure la connaissance du monde. En effet, la méthode sert tellement bien à procurer de la connaissance qu'il ne semble pas exister une limite intrinsèque à son usage. Pour Descartes, pouvoir connaître par l'usage de la raison et de la méthode implique, et voilà le *crux* de l'argumentation, qu'il n'existe aucune borne à ce que l'homme peut connaître. Théoriquement, et c'est l'idée qui structure toute la "Lettre-Préface", l'homme peut *tout* connaître par l'usage de la méthode.

Ce qui rend cette pensée pertinente dans le contexte qui est le nôtre, c'est que la logique cartésienne, en tant que productrice de connaissance, devient un outil puissant pour produire du savoir moral. Selon Descartes, mieux connaître implique mieux faire. C'est la connaissance qui va assurer à l'homme un meilleur jugement moral. Puisque la morale dépend du savoir, distinguer le vrai d'avec le faux nous aide à mieux juger. Descartes proclame par conséquent que la morale la plus parfaite est fondée à la fois sur l'organisation (métaphysique) et sur l'état (physique) du monde. Le lien entre les différentes parties du savoir est la raison pour laquelle Descartes utilise la fameuse métaphore de l'*arbre* pour illustrer ce qu'est cette morale la plus parfaite :

Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale ; j'entends *la plus haute et la plus parfaite morale*, qui présuppo[se] une entière connaissance des autres sciences (*Principes*, 1953:565-6, c'est nous qui soulignons).

Remarquons que la conception dendritique de la philosophie ne représente pas uniquement une hiérarchie des connaissances, dont les rapports les unes aux autres sont uniquement

hiérarchiques. Les relations entre les différentes disciplines sont représentées de manière *organique*, où il y a une continuité nécessaire entre les différentes parties, et où la morale est le point culminant de la pensée. La capacité intellectuelle de l'homme et sa morale sont donc intimement liées. C'est, pour emprunter les mots de Keefe, "a perfectly explicit and unequivocal proposal to deduce an ethic from non-ethical branches of knowledge" (1991:366).

Voilà pourquoi nous pouvons qualifier Descartes d'*optimiste radical* en matière de morale. Selon Descartes, donc, il est possible pour l'homme de s'avancer dans la morale et même atteindre la perfection éthique, et cet optimisme se construit sur l'idée du monde comme entièrement connaissable pour l'homme.

Fénelon et les bornes de l'entendement

Au premier regard, un tel optimisme rapproche le maître-penseur rationaliste à Fénelon, qui érige dans *Télémaque* le jeune prince en exemple de la possibilité d'ascension morale. En effet, pour le moralisateur, c'est là une possibilité définissant l'homme.

Cependant, comme nous venons de le voir, l'optimisme cartésien se base sur un intellectualisme éclatant. Et déjà dans notre introduction nous avons exposé l'opposition de Fénelon à l'égard d'une prétention à l'omnipotence intellectuelle, telle que celle qui est sous-jacente à la quête cartésienne de la connaissance morale. Pour le prélat, il existe des *bornes* à ce que l'homme peut comprendre, par exemple quant aux mystères religieux. Pour l'homme, il vaut mieux, dit-il dans sa *Réfutation du système du père Malebranche*, "avouer son impuissance d'expliquer ce profond mystère" (*Œuvres*, vol. II, p.501) – celui de la liberté dépendante – que de tenter d'y pénétrer. Et dans un opuscule sur la nature de Dieu, Fénelon va jusqu'à dire que c'est le "comble de la folie [...] de vouloir mesurer l'amour infini à une sagesse bornée" (*Œuvres*, vol. I, p. 687).

Voilà pourquoi Fénelon peut conclure que "Descartes, qui a osé secouer le joug de toute autorité pour ne suivre que ses idées, ne doit avoir lui-même sur nous aucune autorité" (*Œuvres*, vol. II, p. 785)^{xvi}. En effet, Fénelon refuse d'utiliser l'esprit de l'homme comme la mesure des valeurs tel que se l'imagine Descartes. La cognition de l'homme ne peut pas, selon Fénelon, garantir la loi morale, car elle ne peut se hisser à un point tel qu'elle subsume entièrement l'organisation du monde. Pour Fénelon, il faut qu'il existe une autorité extérieure à l'esprit humain pour assurer le bien-fondé de la morale.

Léon Boulvé reconnaît dans les descriptions de la nature dans *Télémaque* des "brillantes images sans réalité objective" (1899:161). Pour ce commentateur, seule l'intention

de “nous faire aimer une vie simple et innocente” (*ibid.*) dirige la relation entre l’homme et la nature dans laquelle il vit. Dans ce chapitre, nous avons tenté de répondre à une telle position, qui ne voit qu’une idylle pastorale dans la relation entre l’homme et le monde telle qu’elle est décrite dans *Télémaque*. À notre avis, comme nous l’avons vu, il existe une relation de nature morale entre l’homme et le monde dans lequel il vit. Notre analyse de la fortune dans *Télémaque* a montré combien la vertu fénelonienne a besoin d’une interaction avec le monde physique pour se répandre. Comme le commente Goré, “[c]ertes, pour Fénelon, la terre est moralisatrice” (Goré, 1968:49).

En effet, cette fonction moralisatrice de l’environnement physique apparaît au tout premier plan du texte. Télémaque s’enfonce tout au long de l’intrigue dans des “sombre[s] forêt[s]” (*Télémaque*, p. 53), peuplées de Satyres et de vieillards mystérieux, un monde chargé de signification morale, où même des “arbres” peuvent paraître “émus” (*Télémaque*, p. 22) et où des voix sortent de cavernes mystérieux (*Télémaque*, p. 21) pour donner des leçons. Voilà évidemment des péripéties romanesques qui servent à rendre le texte moralisateur plus vivace et plus attrayant pour le jeune prince de Bourgogne. Pourtant, le fabuleux sert surtout à souligner l’intentionnalité derrière les apparences du monde dans lequel vit l’homme.

Le modèle épistémologie détermine les cadres de l’éthique

Nous pouvons donc conclure à la singularité de la démarche fénelonienne à partir de la toile de fond que constituerait la “Lettre-Préface”. Nous avons vu comment, dans notre exposé de la pensée cartésienne, le monde dans lequel vit l’homme se conçoit abstraitement. Le savoir moral se déduit de l’abstraction propre au travail intellectuel. Dans ce chapitre, nous avons tiré au clair comment les personnages féneloniens acquièrent leur connaissance en matière de morale, par des discours moralisateurs, à partir d’exemples de conduite vertueuse, et, de manière plus significative, à partir des enseignements de la fortune. Nous avons vu comment c’est surtout cette dernière source de connaissance qui distingue le projet fénelonien de la pensée cartésienne. Pour Fénelon, la croissance et l’épanouissement moraux de l’homme sont liés de manière intrinsèque au monde où il vit. Les sources de la connaissance morale diffèrent donc entre les deux écrivains. Voilà le constat qui annonce la prochaine étape de notre réflexion. Car, du fait que les sources de connaissance sont radicalement différentes, il nous paraît légitime d’inférer que la connaissance en matière de morale se conçoit aussi autrement dans l’univers conceptuel de *Télémaque* que dans le manifeste d’abstraction morale qui est celui de Descartes. Autrement dit, les sources de connaissance morale influencent la nature de la morale même. Puisque la connaissance morale n’est pas accessible de manière

purement abstraite, comme c'est le cas chez Fénelon, la vertu du vertueux ne peut pas simplement consister en une intellection abstraite.

Concluons. Toute action morale digne de ce mot dépend d'une compréhension, d'un savoir de ce qui est moralement bon. Sans pouvoir discerner le bon du mauvais, aucune morale ne serait possible. De cela, nous pouvons inférer que le mode de compréhension détermine les valeurs morales. Ainsi comprenons-nous que la question du devenir vertueux se situe au croisement de la théorie de la connaissance et de la théorie de l'agir moral, donc au point où l'épistémologie et la pensée éthique se rencontrent. Voilà pourquoi, dans le chapitre suivant, nous examinons la question de savoir quelle est la nature de la connaissance morale dans l'œuvre fénelonienne.

Chapitre 3: lieux du savoir moral – la vertu incarnée

Mais il [Nosophuge, un Grec sage]
assurait que c'était faute de vertu
et de courage que les hommes avaient
si souvent besoin de la médecine.
- C'est une honte, disait-il, pour les
hommes qu'ils aient tant de maladies;
car les bonnes moeurs produisent la santé.
(*Télémaque*, p. 227)

Dans les deux premiers chapitres, nous avons pu conclure à la nature *hétérogène* de la vertu telle qu'elle se manifeste dans l'œuvre fénelonienne ; cette capacité morale s'exerce dans le monde empirique, où vivent les hommes, en même temps qu'elle est orientée vers les dieux. La vertu, c'est la force qui permet au vertueux de s'épanouir librement, tout en suivant les volontés des dieux et en étant soumis à ceux-ci.

À un niveau plus profond, la vertu telle qu'elle se manifeste dans *Télémaque*, se caractérise par le fait qu'elle concilie la liberté et la dépendance de l'homme. Car ce sont les dieux qui ont donné la liberté aux hommes, en même temps que les hommes dépendent entièrement d'eux. Dans les écrits théologico-philosophiques de l'archevêque, cette pensée d'une coexistence de la liberté et de la dépendance de l'homme est caractérisée comme un *mystère*, car elle recèle en son fond une simplicité qui dépasse ce que l'homme peut comprendre de manière abstraite. Mais au sein du texte littéraire, cette coexistence n'est pas conçue comme impénétrable et impossible de saisir pour l'homme.

Le problème auquel nous nous heurtons est donc le suivant : même si la vertu échappe aux héros féneloniens exerçant leur raisonnement théorique, nous avons vu qu'il leur est tout de même possible de devenir vertueux. Mais comment l'homme peut-il connaître ce qui est moralement bon sans le comprendre de manière abstraite ? Il faut en effet que la connaissance en matière de morale se conçoive autrement qu'uniquement par la réflexion purement théorique. Ainsi est-il que la question de savoir comment l'homme peut se rendre moralement bon s'est transformée en une question des sources ou, si l'on veut, des *modes* de la connaissance morale.

Dans ce chapitre nous aborderons la question de savoir comment l'homme peut se rendre moralement bon dans *Télémaque* en focalisant sur la manière dont le texte met en scène le développement moral des protagonistes. L'idée que nous poursuivons est que la vertu ne se conçoit pas uniquement de manière abstraite, c'est-à-dire en tant que phénomène

purement intellectuel, mais qu'elle se situe aussi bien dans l'esprit que dans le corps de l'homme.

Plus précisément, ce que nous voulons tirer au clair est la manière dont la morale telle qu'elle s'exprime dans l'œuvre littéraire de Fénelon se *corporalise*. À travers notre analyse du texte, nous allons voir combien la connaissance morale dépend de la condition corporelle de l'homme ; en effet, nous allons maintenir que Fénelon place la connaissance morale de l'homme à la fois dans l'esprit de l'homme et dans son corps, et que les deux parties sont interdépendantes dans son développement moral.

Notre analyse procède par l'examen de l'évolution morale de différents personnages telle qu'elle est mise en intrigue. D'abord, c'est le progrès moral du héros de l'action romanesque, le jeune prince Télémaque, qui va nous intéresser. Ce protagoniste exemplifie que la vertu s'acquiert par des efforts continus, et à travers de nombreuses rechutes dans les fautes. Son développement moral a un parcours qui va nous servir à exposer combien est difficile l'élévation vers la vertu, et combien celle-ci exige le soutien des dieux : nul homme n'est en lui-même assez vigoureux pour pouvoir y accéder de ses propres forces.

Puis, l'exemple du vieux héros Nestor va nous instruire sur le fait que la vertu peut se perdre, soit à cause de la dégradation des capacités corporelles dans l'âge avancé, soit à cause de grands chocs qui dérangent l'équilibre mental de l'homme.

Ensuite, nous examinons l'épisode romanesque qui retrace le concours que les Crétois organisent pour élire leur nouveau roi. C'est à cette occasion que l'interdépendance existant entre le corps et l'esprit dans l'ascension morale est décrite de la manière la plus exhaustive.

Enfin, la critique formulée par Télémaque au sujet des critères qu'utilisent les Crétois dans leur processus d'élection va nous fournir des outils pour reformuler le but de l'évolution morale des hommes dans *Télémaque*. Nous allons voir que l'idée de l'interdépendance entre le corps et l'esprit dans l'agent moral aboutit à une autre conception de la morale que celle que nous retrouvons dans les écrits de mysticisme chrétien de l'archevêque.

Télémaque et Mentor chez le roi Acese

Commençons près du début chronologique de l'action romanesqueⁱ, où Mentor et le jeune prince se retrouvent captifs d'Acese, roi de Sicile. Pour les deux héros, tomber dans les mains d'Acese représente un danger grave ; ce roi combattait du côté des Troyens lors de la guerre, et il est donc l'ennemi des Grecs. C'est la raison pourquoi Mentor évite de répondre à la question de leur origine. Il le fait en précisant leur dernier port, en disant seulement que

leur patrie “n’est pas loin de là” (*Télémaque*, p. 11). Par cette ruse, le précepteur parvient à les mettre hors du danger immédiat, sans mentir.

Ne connaissant pas leur identité, le roi veut les envoyer pour devenir esclaves, et servir sous les bergers qui gardent son troupeau. Au jeune Télémaque, ce sort paraît plus dur que la mort. Passionnément, il proclame sa véritable identité :

Ô roi, faites-nous mourir plutôt que de nous traiter si indignement. Sachez que je suis Télémaque, fils du sage Ulysse, roi des Ithaciens. Je cherche mon père dans toutes les mers. Si je ne puis ni le trouver, ni retourner dans ma patrie, ni éviter la servitude, ôtez-moi la vie, que je ne saurais supporter. (*ibid.*)

À ce point de l’action romanesque, le jeune prince n’est pas capable de juger qu’il leur est possible de sortir grâce aux dieux, et il désespère totalement. Sa maladresse a de graves conséquences ; la révélation de son statut, de fils d’Ulysse, expose les deux compagnons au pire danger. Immédiatement, le peuple, qui entend le roi examiner les étrangers, s’écrie qu’il faut faire périr le fils du “cruel Ulysse, dont les artifices avaient renversé la ville de Troie” (*ibid.*) Respectant la populace, le roi se prépare à les “immoler sur le tombeau d’Anchise (*ibid.*)”ⁱⁱ. Le texte littéraire fait ainsi apparaître l’immaturité intellectuelle de Télémaque ; cet exemple démontre le besoin de faire évoluer l’esprit du jeune prince.

C’est Mentor qui met les deux protagonistes hors du danger immédiat en ce que, par une prévision d’inspiration divine, il annonce l’attaque d’une armée étrangère, et il se fait croire. Qui plus est, il enhardit les troupes d’Acese avant la guerre qui s’approche, et les deux héros obtiennent qu’ils puissent partir librement après la guerre. L’armée étrangère consiste en des Himériens, “une troupe innombrable de barbares armés” (*Télémaque*, p. 12), d’un peuple féroce et brutal. C’est Télémaque lui-même qui décrit la bataille qui déclenche la guerre ; et c’est au milieu de ce passage que nous trouvons la description qu’il fait de son propre corps et de l’impression que ce corps produit aux yeux des autres :

Ces Barbares, qui espéraient de surprendre la ville, furent eux-mêmes surpris et déconcertés. Les sujets d’Acese, animés par l’exemple et par les ordres de Mentor, eurent une vigueur dont ils ne se croyaient point capables. De ma lance je renversai le fils du roi de ce peuple ennemi. Il était de mon âge, mais il était plus grand que moi: car ce peuple venait d’une race de géants qui étaient de la même origine que les Cyclopes. *Il méprisait un ennemi aussi faible que moi.* Mais, sans m’étonner de sa force prodigieuse, ni de son air sauvage et brutal, je poussai ma lance contre sa poitrine, et je lui fis vomir, en expirant, des torrents d’un sang noir. (*Télémaque*, p. 13, c’est nous qui soulignons)

Le fils de géants méprise ce jeune homme, faible en apparence. Toutefois, l’éphèbe défie le parent des cyclopes, malgré les forces extravagantes et la figure de brute de celui-ci. Télémaque gagne contre toute probabilité le combat, mais ce n’est que grâce à sa lance ; son corps n’est pas à ce point assez fort pour qu’il puisse s’en servir glorieusement. Mais cette

astuce suffit pour que l'action romanesque puisse progresser ; les deux protagonistes sont libérés, et peuvent poursuivre leur quête du héros de Troie.

À ce début chronologique de l'action romanesque, nous voyons donc que le fils d'Ulysse est clairement immature, jeune, fier et intraitable. Cette immaturité se manifeste aussi bien par son apparence physique, c'est-à-dire par la faiblesse physique de son corps, que par les jugements de son esprit, celui-ci étant hâtif et sans prudence.

Télémaque à Salente

À l'autre extrémité chronologique de l'action romanesque, nous retrouvons Télémaque lors de sa visite avec Mentor dans la colonie de Salente, colonie fondée par l'ancien roi de Crète, Idoménée, sur la côte d'Afrique. Jusqu'à ce point de l'intrigue, Télémaque a été durement éprouvé par toutes les machinations de la fortune. Il a surmonté toute sorte d'obstacles, ayant appris par la bouche de Mentor ce qu'il faut faire dans différentes situations, et ce qu'il faut craindre. Par ses actions et ses réflexions, il s'est hissé à un niveau moral plus haut à mesure qu'il a réussi à dépasser les difficultés auxquelles il s'est heurté.

Considérons maintenant les descriptions de Télémaque lors de son séjour à Salente, en commençant par la description qu'en donne la populace salentine à l'arrivée des deux protagonistes dans la colonie d'Idoménée :

Télémaque et Mentor le [Idoménée] suivirent, environnés d'une grande foule de peuple, qui considérait avec empressement et curiosité ces deux étrangers. Les Salentins se disaient les uns aux autres : "Ces deux hommes sont bien différents. Le jeune a je ne sais quoi de vif et d'aimable ; toutes les grâces de la beauté et de la jeunesse sont répandues sur son visage et sur *tout son corps*. *Mais cette beauté n'a rien de mou ni d'efféminé : avec cette fleur si tendre de la jeunesse, il paraît vigoureux, robuste, endurci au travail*. Mais cet autre, quoique bien plus âgé, n'a encore rien perdu de sa force: sa mine paraît d'abord moins haute, et son visage moins gracieux ; mais, quand on le regarde de près, on trouve dans sa simplicité des marques de sagesse et de vertu, avec une noblesse qui étonne. Quand les dieux sont descendus sur la terre pour se communiquer aux mortels, sans doute qu'ils ont pris de telles figures d'étrangers et de voyageurs." (*Télémaque*, p. 121, c'est nous qui soulignons)

À côté de Mentor, Télémaque apparaît jeune, robuste, vigoureux ; mais il est aussi clair pour les spectateurs que derrière la physionomie de Mentor se cache quelque chose de divin, qui dépasse son apparence terrestre. Néanmoins, même à côté de cette divinité en chair et en os, Télémaque est jugé d'une beauté et d'une force corporelle rares.

Le vocabulaire avec lequel est décrite la beauté de Télémaque révèle qu'il annonce plus qu'une apparence physique qui est agréable. Les spectateurs estiment qu'il est vif et aimable, vigoureux et endurci au travail. Ce sont là des caractéristiques qui ne renvoient pas uniquement à des traits physiques, mais qui nous donnent à comprendre sa constitution mentale. Ainsi, le caractère vivace du jeune prince d'Ithaque se lit sur son corps.

Les exemples d'une concordance entre le corps et l'esprit deviennent de plus en plus manifestes au fur et à mesure que le séjour à Salente se prolonge. Tournons maintenant nos yeux sur un passage tiré du livre XIII. Le méchant roi Adraste menace Salente avec son armée, et la défaite militaire est à craindre. Cette fois-ci, Télémaque est laissé sans la supervision d'un précepteur ; car Mentor est resté avec le roi pour réorganiser la ville et la campagne qui l'environne de manière que le commerce et l'agriculture y fleurissent. Dans les modestes conditions de la vie militaire, Télémaque est soumis aux plus dures épreuves :

Télémaque se montrait infatigable dans les plus rudes travaux de la guerre. Il dormait peu, et son sommeil était souvent interrompu ou par les avis qu'il recevait à toutes les heures de la nuit comme du jour, ou par la visite de tous les quartiers du camp, qu'il ne faisait jamais deux fois de suite aux mêmes heures, pour mieux surprendre ceux qui n'étaient pas assez vigilants. Il revenait souvent dans sa tente couvert de sueur et de poussière. Sa nourriture était simple. Il vivait comme les soldats, pour leur donner l'exemple de la sobriété et de la patience. L'armée ayant peu de vivres dans ce campement, il jugea à propos d'arrêter les murmures des soldats en souffrant lui-même volontairement les mêmes incommodités qu'eux. (*Télémaque*, p. 232)

Le fait qu'il accepte les mêmes conditions que les simples soldats nous convainc que Télémaque ne se juge plus d'une dignité supérieure ; plutôt, il s'expose aux rudes conditions pour mieux s'entendre avec ses soldats et pour ne pas provoquer des murmures. Il semble donc légitime d'assumer que son discernement s'est développé, car il connaît le comportement du héros vertueux dans cette situation.

Le lecteur pourra croire qu'une telle vie avait fatigué Télémaque, et l'avait rendu affaibli. Mais lorsqu'il est ainsi exposé aux troubles de la vie, l'effet contraire apparaît, et le jeune prince s'endurcit à mesure que les exercices sont rudes :

Son corps, loin de s'affaiblir dans une vie si pénible, se fortifiait et s'endurcissait chaque jour. Il commençait à n'avoir plus ces grâces si tendres qui sont comme la fleur de la première jeunesse. Son teint devenait plus brun et moins délicat, ses membres moins mous et plus nerveux. (*ibid.*)

Les dures épreuves servent à aguerrir le corps du jeune guerrier. Mais encore plus remarquable dans notre contexte est que le développement du corps se double par un développement des capacités mentales de Télémaque. Cette évolution est remarquée et appréciée par les autres personnages de l'œuvre.

Nestor, fondateur de la colonie de Métaponte, et Philoctète, fondateur de la colonie Pétilie, sont les chefs les plus importants des forces conjurées contre le méchant roi Adraste. Ce sont ces deux généraux et anciens combattants de Troie qui observent le changement qui s'est produit dans la manière et le comportement du prince d'Ithaque. Ainsi que le corps, l'esprit de Télémaque se révèle profondément changé selon l'avis des deux combattants. Les

bonnes expériences qui ont fortifié le corps ont aussi rendu son esprit tout autre qu'il ne l'était auparavant :

Nestor et Philoctète étaient étonnés de voir Télémaque devenu si doux, si attentif à obliger les hommes, si officieux, si secourable, si ingénieux pour prévenir les besoins. Ils ne savaient que croire ; ils ne reconnaissaient plus en lui le même homme. (*Télémaque*, p. 228)

Notons bien combien Télémaque s'est transformé ; les expériences qu'il a vécues l'ont changés tellement qu'il n'est plus le même. Ce changement est remarqué aussi dans l'armée des alliés :

- Est-ce donc là - disait-on - ce jeune Grec si fier, si hautain, si dédaigneux, si intraitable ! Le voilà devenu doux, humain, tendre. (*Télémaque*, p. 230)

Toutes les qualités que lui attribuent les soldats – douceur, humanité, tendresse – font partie du champ sémantique qui est celui de la notion de vertu dans *Télémaque*. Nous observons de cette manière le changement qui s'est produit. Au début chronologique de l'œuvre, le jeune Télémaque se montrait peu robuste aussi bien au niveau mental qu'au niveau corporel. Le Télémaque que nous retrouvons à la fin de l'œuvre s'est développé en un modèle à suivre pour les hommes, aussi bien par sa vigueur physique que par l'exemple de vertu qu'il donne.

Les exemples qui précèdent nous amènent à conclure qu'il existe un parallélisme entre le développement mental et physique du jeune prince. Dans ce qui suit, nous allons voir que ce parallélisme se manifeste aussi lorsque la vertu est en déclin.

Télémaque à Chypres

Le texte romanesque ne suggère pas que le développement de Télémaque suit une course rectiligne vers une vertu supérieure ; dans l'épisode suivant, nous allons voir comment, tenté par les délices apparents d'une vie molle, le fils d'Ulysse retombe dans ses anciennes fautes.

Séparé de Mentor, Télémaque s'embarque sur un vaisseau chypriote pour retourner de Tyr à Ithaque en faisant escale dans l'île de Chypre. À Chypre, île de la volupté, Télémaque éprouve des tentations dans une mesure qu'il n'a jamais connue jusque-là. Déjà en arrivant dans l'île, il apparaît clairement au jeune prince que les mœurs n'y sont pas honorables. Même l'air témoigne de la corruption des lieux :

En arrivant dans l'île, je sentis un air doux qui rendait les corps lâches et paresseux, mais qui inspirait une humeur enjouée et folâtre. (*Télémaque*, p. 49)

Chypre se présente donc comme un obstacle que le jeune prince doit surmonter par la force de sa vertu ; c'est l'île de tous les plaisirs terrestres, où l'apparence s'honore plus que la substance. Au début, Télémaque, à l'aide de sa vertu, juge horribles les affectations des

femmes chypriotes. Leur vie légère donne une beauté aux visages; mais ce n'est point la beauté prônée par Mentor :

La beauté, les grâces, la joie, les plaisirs éclataient également sur leurs visages. Mais les grâces y étaient affectées ; on n'y voyait point une noble simplicité et une pudeur aimable, qui fait le plus grand charme de la beauté. L'air de mollesse, l'art de composer leurs visages, leur parure vaine, leur démarche languissante, leurs regards qui semblaient chercher ceux des hommes, leur jalousie entre elles pour allumer de grandes passions, en un mot, tout ce que je voyais dans ces femmes me semblait vil et méprisable. À force de vouloir plaire, elles me dégoûtaient. (*ibid.*)

Tous les traits affectés de ces femmes dégoûtent ainsi le jeune prince ; à ce point de son séjour, il sait discerner entre la véritable beauté, qui a sa source dans la vertu, et ces parures féminines qui sont uniquement belles en apparenceⁱⁱⁱ.

Ce qui est intéressant pour nous est de remarquer la manière dont se perd la capacité qu'a le jeune prince de distinguer entre la vertu et le vice. À mesure que son séjour se prolonge, sa faculté à discerner le caractère douteux des immoraux s'affaiblit. Cet affaiblissement est dû au fait que Télémaque est encore jeune et facile à conduire. Par conséquent, la vie paresseuse des Chypriotes commence à l'influencer. Vite, il devient évident que le séjour sur l'île de Venus expose sa vertu à de graves dangers :

D'abord, j'eus horreur de tout ce que je voyais. Mais insensiblement je commençais à m'y accoutumer. Le vice ne m'effrayait plus. Toutes les compagnies m'inspiraient je ne sais quelle inclination pour le désordre: on se moquait de mon innocence. Ma retenue et ma pudeur servaient de jouet à ces peuples effrontés. On n'oubliait rien pour exciter toutes mes passions, pour me tendre des pièges et pour réveiller en moi le goût des plaisirs. Je me sentais affaiblir tous les jours ; la bonne éducation que j'avais reçue ne me soutenait presque plus. Toutes mes bonnes résolutions s'évanouissaient. Je ne me sentais plus la force de résister au mal, qui me pressait de tous côtés. J'avais même une mauvaise honte de la vertu. (*Télémaque*, p. 50)

La vie molle des Chypriotes éloigne Télémaque de sa vertu, et entraîne l'affaiblissement de sa morale. "Insensiblement" il commence à s'amollir ; les habitants de l'île "excitent toutes [ses] passions", et ils le font pour "lentement réveiller" son goût des plaisirs. Télémaque est influencé par les mœurs molles de l'île, et tombe des hauteurs de la vertu aux abîmes des passions. Nous voyons comment, à mesure que son séjour se prolonge, l'art de distinguer entre ce qui est bon et ce qui est mauvais s'affaiblit :

J'étais comme un homme qui nage dans une rivière profonde et rapide, d'abord il fend les eaux et remonte contre le torrent ; mais, si les bords sont escarpés et s'il ne peut se reposer sur le rivage, il se lasse enfin peu à peu ; sa force l'abandonne, ses membres épuisés s'engourdissent, et le cours du fleuve l'entraîne. Ainsi, mes yeux commençaient à s'obscurcir, mon cœur tombait en défaillance, je ne pouvais plus rappeler ni ma raison, ni le souvenir des vertus de mon père. [...] Une secrète et douce langueur s'emparait de moi. J'aimais déjà le poison flatteur qui se glissait de veine en veine et qui pénétrait jusqu'à la moelle de mes os. (*ibid.*)

La résistance que Télémaque peut opposer aux forces de la vie molle n'est pas encore assez forte pour qu'il se tienne à flot lorsqu'il est tenté par la vie molle. Quand son jugement

commence de se détériorer, et qu'il ne sait plus discerner complètement entre le vrai et le faux, Télémaque tombe dans les pires excès.

Pourtant, avant qu'il ne se perde entièrement, Télémaque, par l'intervention de Mentor qui apparaît dans un rêve, parvient tout de même à échapper à la vie facile et trompeuse des Chypriotes, et à poursuivre son voyage. La leçon à tirer de cet épisode est que la vertu ne se fortifie pas automatiquement par des défis et des mises à l'épreuve que présente la vie. Télémaque comme tout autre homme dépend de l'aide des dieux, à la fois pour surmonter les dangers auxquels la vie expose l'existence individuelle, et pour sauver sa vertu.

Au cœur du sujet, dans notre contexte, est la description de Télémaque en pleine dégradation morale. La manière dont Fénelon lie les descriptions des effets mentaux à une description des effets physiques saute aux yeux dès la première lecture de cette partie du texte romanesque. Lorsque le cœur et le corps tombent en défaillance, la raison s'affaiblit. La langueur qui s'empare du jeune prince (cause mentale) se glisse "de veine en veine" comme un poison, pénétrant "jusqu'à la moelle" de ses os (effet corporel). À mesure qu'il s'accoutume à la vie douce et se laisse influencer par les mœurs molles, son corps s'affaiblit. La volupté qui amollit l'esprit, débilite le corps.

Quand sa raison s'atténue, sa vue commence à s'obscurcir, et le poison que son âme a appris à aimer pénètre ses os. Les états de l'esprit réfléchissent les impressions du corps, et vice versa – ainsi est-il que l'air doux de Chypre (physique) peut inspirer "une humeur enjouée et folâtre". Il nous semble justifié de dire que la description de la dégradation que subit Télémaque sur l'île de Chypre rend manifeste un parallélisme entre le développement du corps et celui de l'esprit, comme nous l'avons pu observer plus haut.

Afin d'enrichir cette analyse, il nous faut considérer un autre exemple d'une vertu qui se détériore de manière plus définitive.

Le sage Nestor

Nous avons vu dans notre deuxième chapitre qu'Ulysse fait figure de roi idéal dans l'œuvre. Pourtant, il n'est pas seul parmi les protagonistes féneloniens à remplir cette fonction. La manière dont Nestor est décrit lors du siège de Troie lui attribue aussi la qualité de roi exemplaire :

Nestor avait toujours passé pour le plus expérimenté et le plus éloquent de tous les rois de la Grèce. C'était lui qui modérait, pendant le siège de Troie, le bouillant courroux d'Achille, l'orgueil d'Agamemnon, la fierté d'Ajax et le courage impétueux de Diomède. La douce persuasion coulait de ses lèvres comme un ruisseau de miel : sa voix seule se faisait entendre à tous ces héros ; tous se taisaient dès qu'il ouvrait la bouche, et il n'y avait que lui qui pût apaiser dans le camp la farouche discorde. (*Télémaque*, p. 137)

Nestor est caractérisé par sa supériorité par rapport aux autres rois de la Grèce, étant plus expérimenté, plus éloquent, plus sage qu'eux. Sa grandeur se montre surtout par l'effet modérateur qu'a sa vertu sur les qualités excessives des autres héros, lui qui a une langue qui sait taire toutes les passions exagérées. Voilà pourquoi le héros de Troie est universellement reconnu comme le *sage Nestor*, d'abord par Idoménée

Enfin nous avons ici près la ville de Métaponte, que le *sage Nestor* a fondée avec ses Pyléens. (*Télémaque*, p. 134, c'est nous qui soulignons)

Puis par Mentor, à plusieurs reprises

O Nestor, sage Nestor, que j'aperçois dans cette assemblée [c'est Mentor qui parle] (*Télémaque*, p. 135, c'est nous qui soulignons)

Mentor, qui avait pris plaisir à voir la tendresse avec laquelle Nestor venait de recevoir Télémaque, profita de cette heureuse disposition.

- Voilà - lui dit-il - le fils d'Ulysse, si cher à toute la Grèce et si cher à vous-même, ô *sage Nestor*! (*Télémaque*, p. 139, c'est nous qui soulignons)

Mentor lui répondit:

- *Sage Nestor*, vous savez qu'Ulysse m'avait confié son fils Télémaque. (*Télémaque*, p. 137, c'est nous qui soulignons)

Le fait que Mentor utilise cette épithète vise à garantir que le qualificatif "sage" est adéquat au sujet de Nestor ; Mentor, la divinité Minerve en chair et en os, est le garant de la solidité des dires. La réputation du héros s'est répandue tout autour de la Méditerranée, et c'est grâce à cette réputation du héros, affirmé par Mentor, que le jeune Télémaque a appris à le surnommer par ce même qualificatif:

Ensuite je lui demandai des nouvelles d'Antiloque, fils du *sage Nestor*, et de Patrocle, si chéri par Achille. (*Télémaque*, p. 203, c'est nous qui soulignons)

Et enfin, lors du séjour de Télémaque dans les profondeurs de la terre, Arcésius (son bisaïeul qui l'assure qu'Ulysse est bien vivant) avait déjà décrit Nestor comme un sage:

Cet autre, que tu vois, est Eunésime, roi des Pyléens, et un des ancêtres du *sage Nestor*. (*Télémaque*, p. 256-57, c'est nous qui soulignons)

Nous voyons donc que tous les personnages les plus influents de l'œuvre, divins et humains, louent Nestor comme un exemple à suivre.

En effet, le personnage de Nestor n'a pas retenu beaucoup d'attention parmi les commentateurs de l'œuvre. À notre avis, le fait qu'il fournit un exemple de royauté modèle rend centrale sa figure politique, et avec sa sagesse il devient un exemple à suivre aussi dans

le domaine de la morale. C'est effectivement exactement en tant qu'exemple moral qu'il est intéressant pour nous. Cependant, avant de poursuivre notre analyse, il nous est nécessaire d'exposer le rapport entre la sagesse de Nestor et sa vertu.

Le rapport entre la sagesse et la vertu

Dès notre introduction, nous avons vu que la vertu est la valeur clé dans *Télémaque* : elle sert de pivot dans le développement moral de l'homme. Phillip Wolfe (1986:386) traite à ce sujet de la relation intime entre le terme "vertu" et d'autres termes moraux, dont celui de "sagesse" dans *Télémaque* : "[o]n constate", nous affirme ce commentateur "que le mot *vertu* fait partie d'un tritypique qui revient à au moins deux reprises dans le texte". Le tritypique identifié par ce commentateur est constitué par les termes *gloire*, *sagesse* et *vertu*, et il est en effet réitéré à plusieurs reprises^{iv}.

À notre avis, la relation entre ces trois valeurs est une relation de dépendance mutuelle. Nous avons déjà vu comment, pour Haillant, dans *Télémaque* : "... la gloire, par exemple, n'est pas une valeur en soi, elle dépend de la vertu, elle se mérite par la vertu. [...]" (1995:69). Non seulement nous sommes d'accord avec ce jugement, mais il nous semble juste de proposer qu'un rapport similaire existe en ce qui concerne la relation entre la sagesse et la vertu. Voyons pourquoi.

Dans notre premier chapitre, nous avons identifié que la vertu est *une*, et que cette unité consiste en une connaissance du bien. Toutes les autres vertus spécifiques dérivent de cette essence qui est la connaissance du bien, elles sont pour ainsi dire les signes extérieurs de ce savoir intime. Lorsque nous observons que la sagesse fait partie du tritypique mentionné ci-dessus, nous interprétons la réflexion qui précède la sagesse comme un de ces vertus spécifiques qui caractérisent le vertueux. Le point crucial – qui nous permet de hisser Nestor en exemple de vertu – est que, vu l'unité de la vertu, celui qui est vertueux est aussi forcément sage dans l'univers romanesque de Fénelon. Il faut donc bien comprendre que l'équation de la vertu et de la sagesse va dans les deux sens indiqués par ces deux valeurs morales. Le sage ne peut être sage sans être vertueux. Mais le vertueux ne peut également pas être vertueux sans être sage. Éclaircir le changement qui se produit au sujet de la sagesse de Nestor peut donc nous servir à capter la variation de sa vertu et son développement à travers l'action romanesque. Voilà pourquoi, dans ce qui suit, nous allons suivre l'évolution morale du héros. Nous allons voir comment l'image d'un roi idéal se détériore au cours de la guerre où nous avons vu Télémaque fleurir.

Nestor et le corps âgé

Avant la guerre contre Adraste, Idoménée, roi de Salente, est en conflit avec un peuple voisin, les Manduriens. Afin de se protéger contre la force supérieure des Salentins, ce peuple-là s'est allié aux royaumes voisins de Salente. Effectivement, ces états s'étaient liés aux Manduriens de bonne volonté, puisqu'ils avaient trouvé les mesures de protection d'Idoménée menaçantes pour leur propre sûreté.

Un des commandants les plus prépondérants de cette alliance est Nestor. Plus haut, nous l'avons vu loué pour sa sagesse, et nous avons conclu qu'il remplit la fonction d'idéal royal dans le texte. Cependant, au moment où Nestor apparaît au premier plan du texte romanesque, le héros qui portait sa crinière de casque à Troie commence de sentir le poids des années. C'est surtout son apparence physique qui porte les traces de sa sénescence :

Nestor était facile à reconnaître à sa vieillesse vénérable. (*Télémaque*, p. 135)

Le vieux héros porte les traits augustes de l'âge avancé ; son état physique n'est plus le même qu'il l'était lorsqu'il avait assuré sa réputation au cours de la guerre de Troie. Ailleurs dans le texte, nous le retrouvons marqué par les traits de l'âge avancé : "Nestor [...] se hâte, mais d'un pas pesant et tardif" (*Télémaque*, p. 138). De telles descriptions nous portent à conclure que son corps n'est plus celui d'autrefois. Pourtant, en ce qui concerne ses capacités intellectuelles, Nestor semble au premier coup d'œil aussi vigoureux que jadis:

Il [Nestor] commençait à sentir les injures de la froide vieillesse ; mais ses paroles étaient encore pleines de force et de douceur. Il racontait les choses passées, pour instruire la jeunesse par ses expériences ; mais il les racontait avec grâce, quoique avec un peu de lenteur. (*Télémaque*, p. 137)

Il semble donc au premier abord que Nestor ait conservé la meilleure partie de la robustesse qui caractérisait son esprit, et cela même si son organisme est devenu plus fragile au cours des années. Son âge n'est senti que par la lenteur de ses récits.

Malgré cela, au fil de l'action romanesque, l'image du vieux héros célébré se peint progressivement plus sombre. Ce souverain, jadis célébré pour son éminence, brille moins qu'auparavant dès le moment où il se montre avec le vieillard divin, Mentor :

Ce vieillard [Nestor], admiré de toute la Grèce, sembla avoir perdu toute son éloquence et toute sa majesté dès que Mentor parut avec lui. Sa vieillesse paraissait flétrie et abattue auprès de celle de Mentor, en qui les ans semblaient avoir respecté la force et la vigueur du tempérament. Les paroles de Mentor, quoique graves et simples, avaient une vivacité et une autorité qui commençait à manquer à l'autre. Tout ce qu'il disait était court, précis et nerveux. Jamais il ne faisait aucune redite. Jamais il ne racontait que le fait nécessaire pour l'affaire qu'il fallait décider. S'il était obligé de parler plusieurs fois d'une même chose, pour l'inculquer ou pour parvenir à la persuasion, c'était toujours par des tours nouveaux et par des comparaisons sensibles. Il avait même je ne sais quoi de complaisant et d'enjoué, quand il voulait se proportionner aux besoins des autres et leur

insinuer quelque vérité. Ces deux hommes si vénérables furent un spectacle touchant à tant de peuples assemblés. (*Télémaque*, p. 137-38)

Mentor est le vieillard céleste. En raison de l'éminence divine de sa personne, il est impossible de l'égaliser ; nul homme ne peut porter son caractère à un tel paroxysme. Lorsque Mentor parle, c'est avec "vivacité et [...] autorité", et il sait "insinuer quelque vérité" par sa parole, tandis que la vivacité et l'autorité commence à manquer à Nestor. Notre impression de la faiblesse commençante de Nestor s'accroît par le fait qu'il ne peut terminer le conflit entre Salente et l'alliance assemblée par les Manduriens. Mentor, par contre, sait convaincre les deux parties, et obtient la paix.

Plus haut, nous avons pu observer comment Mentor remplit la fonction de garant en ce qui concerne la véracité des leçons que Télémaque est censée incarner. Ici, le romancier laisse apparaître la perfection divine du précepteur pour remplir une autre fonction ; l'excellence de Mentor sert à exposer les défauts et la faiblesse de Nestor qui "sembla avoir perdu toute son éloquence et toute sa majesté dès que Mentor parut avec lui". Le contraste entre les deux vieillards, le caractère divin de Mentor et le caractère humain de Nestor, transforme l'image qu'ont les spectateurs de celui-ci. Ce roi, qui était l'idéal des rois, se métamorphose devant eux en un symbole de la fragilité humaine. À côté de Mentor, la "vieillesse [de Nestor] paraissait flétrie et abattue". La faiblesse de ce dernier saute aux yeux des spectateurs lorsqu'ils voient les deux vieillards ensemble.

L'esprit affaibli de Nestor – la parole qui se perd

Aussi frappant que la diminution de la force physique de Nestor est l'appauvrissement de son éloquence. La décadence qui, nous allons le voir, se manifeste par le manque de maîtrise de la parole est consternante vu que, de Nestor, la "douce persuasion coulait [des] lèvres comme un ruisseau de miel" (*Télémaque*, p. 137) lors de la guerre de Troie. L'affaiblissement de ses facultés orales devient évident lorsqu'il est comparé à Mentor. Cette divinité devenue homme est en pleine possession de la bonne parole, une faculté dont il se sert pour imposer sa prééminence :

Le charme de ses [Mentor] paroles douces et fortes enlevait les cœurs ; elles étaient semblables à ces paroles enchantées qui tout à coup, dans le profond silence de la nuit, arrêtent au milieu de l'Olympe la lune et les étoiles, calment la mer irritée, font taire les vents et les flots et suspendent le cours des fleuves rapides. (*Télémaque*, p. 142-43)

C'est sa parole qui agit, activement, par la "puissance de sa douce voix" (*ibid.*). C'est sa parole qui commande, fait obéir, ramène les troupes au silence et à l'obéissance, ces troupes qui "n'osai[ent] parler, de peur qu'il n'eût encore quelque chose à dire et qu'on ne l'empêchât

d'être entendu" (*Télémaque*, p. 143) ; la prééminence de Mentor s'impose donc par sa parole. Mais la vigueur que sa parole renferme n'est pas uniquement de nature physique; la véhémence de la parole reflète la perspicacité de son esprit. C'est donc par la parole que l'homme impose ses jugements et parvient à convaincre les autres hommes. La supériorité d'esprit que Mentor incarne, se montre ainsi par la force et la perfection de sa parole :

Quoiqu'on ne trouvât rien à ajouter aux choses qu'il avait dites, on aurait souhaité qu'il eût parlé plus longtemps. Tout ce qu'il avait dit demeurait comme gravé dans tous les coeurs. En parlant, il se faisait aimer, il se faisait croire; chacun était avide et comme suspendu, pour recueillir jusques aux moindres paroles qui sortaient de sa bouche. (*ibid.*)

À ce que proclame Mentor, on ne peut rien ajouter, ne rien soustraire. La supériorité de son esprit se transmet par son éloquence, et tout ce qu'il dit demeure "comme gravé dans tous les coeurs". Fénelon répand d'ailleurs à travers l'œuvre les affirmations de la puissance qu'a la parole sur les coeurs des hommes ; pour ne reprendre qu'un exemple : Télémaque proclame que les "paroles divines entrèrent jusqu'au fond [du] coeur" (*Télémaque*, p. 21) quand il décrit ce qui se passait lorsque une voix de nature divine le fortifia durant son séjour à Sicile.

Ces exemples nous convainquent que, dans l'univers romanesque de *Télémaque*, la manière qu'a l'individu d'user de sa parole est un indicateur de ses capacités intellectuelles^v. Une telle interprétation met au clair l'affaiblissement de Nestor: à côté de Mentor, la parole lui manque. Ce manque témoigne de l'infériorité de l'ancienne idole^{vi} :

Nestor, ne pouvant parler, dans le transport où le discours de Mentor venait de le mettre, embrassa tendrement Mentor *sans pouvoir parler*; et tous ces peuples à la fois, comme si c'eût été un signal, s'écrièrent aussitôt : "O sage vieillard, vous nous désarmez ! *La paix! La paix!*"

Nestor, un moment après, *voulut commencer un discours*; mais toutes les troupes, impatientes, craignirent qu'il ne voulût représenter quelque difficulté. "*La paix! La paix!*" s'écrièrent-elles encore une fois. On ne put leur imposer silence qu'en faisant crier avec eux tous les chefs de l'armée : "*La paix! La paix!*" (*Télémaque*, p. 143, c'est nous qui soulignons)

"Ne pouvant parler", "sans pouvoir parler", il "veut commencer un discours" sans qu'il puisse le tenir à cause de la vocifération des troupes ; toutes ces expressions indiquent qu'après le discours de Mentor, Nestor ne peut plus imposer son autorité par l'usage de la parole. Le fait que sa propre armée fait obstacle à, et même interrompt, son discours nous apprend que les opinions du vieux héros ne sont plus considérées comme étant d'importance. Sa contribution n'est plus considérée décisive pour mettre fin à la guerre, mais plutôt comme un obstacle potentiel à la paix tant désirée. Cette impression se renforce par la suite du passage :

Nestor, voyant bien qu'il *n'était pas libre de faire un discours suivi*, se contenta de dire:

- Vous voyez, ô Mentor, ce que peut la parole d'un homme de bien. Quand la sagesse et la vertu parlent, elles calment toutes les passions. Nos justes ressentiments se changent en amitié et en désir d'une paix durable. Nous l'acceptons telle que vous l'offrez. (*ibid.*, c'est nous qui soulignons)

Nestor, symbole de sagesse, reconnaît en Mentor une sagesse supérieure à la sienne. En effet, en considérant le pouvoir de la parole comme un signe des capacités mentales de l'homme, nous percevons ici que la condition de Nestor est en train de s'affaiblir. Nous découvrons que non seulement Nestor ne peut plus user de sa voix pour imposer sa volonté ; au moment où l'ancien orateur regagne enfin sa verve, il ne la regagne que pour louer l'usage que Mentor en fait et pour se rallier aux propositions de celui-ci.

Plus haut, nous avons pu observer comment l'action romanesque présente Nestor comme un homme dont la force physique commence à se perdre. Dans ce passage, nous avons fait entrevoir que le vieux héros se sert de la parole d'une manière qui indique que ses capacités mentales se sont également détériorées. Cependant, ce n'est pas uniquement l'usage de la parole qui remplit le rôle de baromètre en ce qui concerne les capacités mentales de Nestor ; la dégradation de son esprit devient encore plus manifeste à mesure que l'action romanesque progresse. Cela est le cas surtout lorsque nous examinons le thème du *secret*.

L'esprit affaibli de Nestor – le secret

Puisque les rois possèdent une position proéminente, les défauts de l'homme en général transparaissent et prennent chez eux un relief plus accentué. Ce renforcement des imperfections provient du fait que les souverains sont plus exposés aux maux que leurs sujets. Particulièrement, les rois sont mis à l'épreuve au moment des guerres ; durant une entreprise militaire, tout jugement mauvais et toute faiblesse de caractère peuvent entraîner des conséquences désastreuses. Plus que celle de n'importe quel autre, les décisions du commandant décident du résultat des campagnes. Et un des éléments les plus importants pour le succès en guerre est que le souverain sache garder sa langue.

Fénelon hisse le thème du *secret* au premier rang de l'action romanesque, ce qui atteste son importance. "Il est [...] frappant", nous affirme Hillenaar (1994:11), "que l'idée du secret soit l'une de celles sur lesquelles Fénelon insiste le plus dans son programme d'éducation princière". La place que l'écrivain chrétien offre à ce thème a amplement inspiré le critique d'orientation psychanalytique, qui tient la mise en scène du secret comme l'expression textuelle de l'inconscient aussi bien de l'écrivain que des personnages principaux. Et sans doute, le texte fénelonien fournit beaucoup d'exemples qui soutiennent des conclusions de cette nature. Pourtant, l'aptitude de garder un secret se révèle autrement important dès que nous le considérons plutôt comme une faculté que l'homme peut acquérir que comme le signe d'un niveau inconscient dans le texte, accessible à la "science des rêves", comme le prétend Hillenaar (1994:11).

Dans *Télémaque*, l'art du secret est au cœur de l'éducation princière ; le secret, c'est "le fondement de la plus sage conduite, et sans laquelle tous les talents sont inutiles." (*Télémaque*, p. 31). Ce n'est donc pas trop dire que la réserve est une propriété vitale de l'agir vertueux de tout souverain, et qu'il ne faut pas confondre avec la fausseté. Le jeune prince d'Ithaque, par exemple, a été élevé pour savoir "taire un secret sans dire aucun mensonge" (*Télémaque*, p. 216). Les louanges que Mentor lui accorde à ce sujet soulignent la gravité avec laquelle l'écrivain traite le thème du secret dans l'univers romanesque.

Bien évidemment, pouvoir rester silencieux sur certaines matières s'avère éminemment important durant des guerres, où il y va de la vie des troupes. Et c'est au cours de la guerre contre le méchant roi Adraste que nous apercevons que Nestor, cet ancien chef de guerre, a perdu sa capacité à se taire sur des choses importantes :

Adraste, qui répandait l'argent à pleines mains pour savoir le secret de ses ennemis, avait appris leur résolution [d'attaquer par les montagnes] ; car Nestor et Philoctète, ces deux capitaines d'ailleurs si sages et si expérimentés, n'étaient pas assez secrets dans leurs entreprises. *Nestor*, dans *ce déclin de l'âge*, se plaisait trop à raconter ce qui pouvait lui attirer quelque louange (*Télémaque*, p. 215-16. c'est nous qui soulignons)

Le vieux Nestor parle trop, non pas à cause d'une mauvaise volonté, mais parce qu'il commence à trop aimer les louanges. Le déclin qui suit l'âge affaiblit ainsi même les hommes les plus vigoureux. La déchéance rend faibles et bavards les rois qui étaient avant des exemples de discrétion. En effet, les indiscretions de Nestor font qu'il s'éloigne de son ancienne position comme le parangon de vertu royale, connue de toute la Grèce. L'affaïssement devient d'autant plus apparent que le comportement du vieux héros se profile en contraste avec celui de Télémaque :

Télémaque, malgré les défauts que nous avons vus, était bien plus prudent pour garder un secret : il y était accoutumé par ses malheurs et par la nécessité où il avait été dès son enfance de se cacher aux amants de Pénélope. Il savait taire un secret sans dire aucun mensonge. Il n'avait point même un certain air réservé et mystérieux qu'ont d'ordinaire les gens secrets. Il ne paraissait point chargé du poids du secret qu'il devait garder. On le trouvait toujours libre, naturel, ouvert, comme un homme qui a son cœur sur les lèvres. Mais, en disant tout ce qu'on pouvait dire sans conséquence, il savait s'arrêter précisément et sans affectation aux choses qui pouvaient donner quelque soupçon et entamer son secret. Par là son cœur était impénétrable et inaccessible. Ses meilleurs amis même ne savaient que ce qu'il croyait utile de leur découvrir pour en tirer de sages conseils, et il n'y avait que le seul Mentor pour lequel il n'avait aucune réserve. Il se confiait à d'autres amis mais à divers degrés, et à proportion de ce qu'il avait éprouvé leur amitié et leur sagesse. (*Télémaque*, p. 216)

Télémaque sait "taire un secret". La description de sa maîtrise dans l'art du secret nous fait voir combien il est le maître de ses propres confidences ; en conseil, il ne dit jamais plus que ce qui est strictement nécessaire et ne dévoile un secret qu'aux interlocuteurs dignes de

confiance. L'habileté avec laquelle Télémaque contrôle sa langue fait de lui un exemple de la bonne conduite royale, même s'il conserve toujours quelques déficiences.

Le contraste entre la retenue de Télémaque et l'indiscrétion du vieux Nestor se manifeste ici clairement. Nestor, ancien idéal de dignité royale, tombe sous l'influence des flatteurs, et il n'a plus la force de résister aux louanges. Les rapporteurs traîtres, qui fournissent le méchant roi Adraste – qui menace le camp des alliés – de toute sorte de renseignement, notent évidemment cette faiblesse de Nestor et savent en tirer profit :

Les traîtres, corrompus par l'argent d'Adraste, ne manquaient pas de se jouer de la faiblesse de ces deux rois [Nestor et Philoctète]. Ils flattaient sans cesse Nestor par de vaines louanges. Ils lui rappelaient ses victoires passées, admiraient sa prévoyance, ne se lassaient jamais d'applaudir. (*ibid.*)

Après avoir flatté le roi, les informateurs savent obtenir de lui des informations sur les batailles à venir, dans lesquelles ils lui assurent une gloire aussi grande qu'antan ; de telles manipulations finissent inévitablement en ce que Nestor et Philoctète divulguent des secrets aux agents ennemis. Voilà donc deux rois dont la maîtrise dans l'art du secret est perdue. À notre avis, cette perte signale que leurs capacités intellectuelles se sont détériorées. Leur affaissement est encore plus marqué en contraste avec l'attitude de Télémaque, qui tout au long de sa jeunesse a eu besoin de la capacité de garder des secrets. Les aventures de son voyage avec Mentor, et les enseignements qu'il en a tirés, lui ont inculqué l'importance de ne pas se laisser influencer par des panégyriques.

Le jeune héros découvre que quelqu'un répand des informations dans le camp, et essaie d'enrayer ce flux, par des mesures restrictives, de secrets divulgués. Mais même après que la présence des espions leur a été signalée, les deux monarques continuent de répandre des secrets dans le camp. Ce qui attire notre attention est la *raison* pour laquelle les rois se comportent de manière dangereuse, et qu'ils ne peuvent (ou veulent) arrêter :

Télémaque avait souvent remarqué que les résolutions du conseil se répandaient un peu trop dans le camp. Il en avait averti Nestor et Philoctète. Mais ces deux hommes si expérimentés ne firent pas assez d'attention à un avis si salutaire. La vieillesse n'a plus rien de souple, la longue habitude la tient comme enchaînée. Elle n'a presque plus de ressource contre ses défauts. Semblables aux arbres dont le tronc rude et noueux s'est durci par le nombre des années et ne peut plus se redresser, les hommes, à un certain âge, ne peuvent presque plus se plier eux-mêmes contre certaines habitudes qui ont vieilli avec eux et qui sont entrées jusque dans la moelle de leurs os. Souvent ils les connaissent, mais trop tard. Ils en gémissent en vain, et la tendre jeunesse est le seul âge où *l'homme peut encore tout sur lui-même* pour se corriger. (*Télémaque*, p. 217, c'est nous qui soulignons)

La flexibilité qui caractérise les jeunes, leur aptitude à changer leur comportement lorsque cela est nécessaire, manque au vieux héros. Nestor s'est transformé en un danger pour

l'armée des alliés ; la chute est d'autant plus remarquable qu'il ne parvient pas à arrêter son comportement périlleux lorsque l'alerte est donnée.

Nestor s'est donc transformé par rapport au héros qu'il était autrefois. Le héros est devenu âgé ; cela a réduit aussi bien sa force physique que ses capacités mentales, et ces altérations apparaissent simultanément. Pour finir, considérons le passage qui fait passer à l'avant-scène même le thème du héros vieilli qui perd sa vertu.

Nestor, et la perte de Pisistrate

L'épisode se situe près du point culminant de la dernière bataille que les alliés engagent contre le méchant roi Adraste. Télémaque brille dans le combat ; toute l'armée l'admire pour sa valeur. Mais Nestor n'utilise ses yeux que pour suivre Pisistrate, le seul fils qui lui reste. Voyant la terre imbibée de sang, Nestor tremble de peur que son fils ne soit atteint. En effet, la crainte l'agite jusqu'à ce que sa sagesse le quitte :

Nestor, qui voyait tomber ses plus vaillants capitaines sous la main du cruel Adraste, comme les épis dorés, pendant la moisson, tombent sous la faux tranchante d'un infatigable moissonneur, oubliait le danger où il exposait inutilement sa vieillesse. Sa sagesse l'avait quitté. Il ne songeait plus qu'à suivre des yeux Pisistrate, son fils, qui, de son côté, soutenait avec ardeur le combat pour éloigner le péril de son père. Mais le moment fatal était venu où Pisistrate devait faire sentir à Nestor combien on est souvent malheureux d'avoir trop vécu. (*Télémaque*, p. 269)

La crainte de Nestor s'avère être bien fondée. C'est le roi Adraste lui-même, qui " per[ce] [Pisistrate] d'un javelot au milieu du ventre " (*ibid.*). Lorsque ses " entrailles commencèrent [...] à sortir avec un ruisseau de sang " (*ibid.*), la mort du jeune homme s'approche inévitablement. Sans pouvoir donner "les dernières marques de sa tendresse" (*ibid.*), Pisistrate meurt entre les bras de son père.

À la mort de son fils, Nestor pousse des cris de douleur, et il lance des reproches aux "cruelles destinées". Pour nous, les lecteurs, un frisson nous passe dans le dos à la lecture de l'acuité de ses chagrins :

Ô mon fils, ô mon fils, ô cher fils Pisistrate, quand je perdis ton frère Antiloque, je t'avais pour me consoler. Je ne t'ai plus ; je n'ai plus rien, et rien ne me consolera. Tout est fini pour moi. L'espérance, seul adoucissement des peines des hommes, n'est plus un bien qui me regarde. (*Télémaque*, p. 269-70)

Cette perte bouleverse Nestor et le pousse au plus profond désespoir. En effet, ce n'est que grâce à l'intervention de ses hommes qu'il conserve la vie ; son cœur déchiré lui fait tenter le suicide :

En disant ces paroles, il [Nestor] voulut se percer lui-même d'un dard qu'il tenait. Mais on arrêta sa main. On lui arracha le corps de son fils, et, comme cet infortuné vieillard tombait en

défaillance, on le porta dans sa tente, où ayant un peu repris ses forces, il voulut retourner au combat ; mais on le retint malgré lui. (*Télémaque*, p. 270)

Voilà la tragédie de Nestor, qui, à la perte de son fils, n'a "plus de sentiment que pour la tristesse" (*Télémaque*, p. 269). Cependant, plus intéressant pour nous que les sentiments navrants de ce vieux guerrier, inconsolable, sont les conséquences qu'a cette perte pour sa vertu. Déjà dans le passage cité au-dessus, nous pouvons voir que ses troupes ne le considèrent plus apte à faire la guerre, et ils le retiennent "malgré lui". Ainsi, son ancienne capacité d'action guerrière s'est transformée en une passivité de spectateur. Les combattants qui l'entourent ne le considèrent subséquemment plus capable d'agir, mais le renvoient à contempler sa perte.

Après la fin de la bataille, le jeune prince d'Ithaque vient visiter l'ancien combattant en compagnie de Diomède, roi d'Étolie et ancien de Troie, qui est venu chercher asile parmi les colonisateurs grecs. Ils rencontrent Philoctète, qui leur annonce la condition du vieux héros :

"Sans doute vous serez bien aise de revoir le sage Nestor. Il vient de perdre Pisistrate, le dernier de ses enfants ; il ne lui reste plus dans la vie qu'un chemin de larmes qui le mène vers le tombeau. Venez le consoler. Un ami malheureux est plus propre qu'un autre à soulager son cœur". Ils allèrent aussitôt dans la tente de Nestor, qui reconnut à peine Diomède, tant la tristesse abattait son esprit et ses sens. (*Télémaque*, p. 284)

Les visiteurs constatent que Nestor est accablé par la tristesse. Même si Philoctète le qualifie toujours de "sage", ce veilleur constate que la tragédie résulte en ce que "son esprit et ses sens" déchoient. Le chemin de larmes qui attend le héros de Troie ne va pas lui offrir de nouvelles possibilités d'exploits glorieux. À notre avis, Nestor perd plus que son fils ; effectivement, le héros perd sa vertu.

La vertu perdue

La dernière description de Nestor accomplit la mise en intrigue de cette vertu qui se dégrade. Sa transition de l'idéal qu'il était en un vieillard sans vigueur s'achève ainsi :

Le sage Nestor ne put se trouver dans ce conseil, parce que la douleur, jointe à la vieillesse, avait flétri son cœur, comme la pluie abat et fait languir, le soir, une fleur qui était, le matin, pendant la naissance de l'aurore, la gloire et l'ornement des vertes campagnes. Ses yeux étaient devenus deux fontaines de larmes qui ne pouvaient tarir. Loin d'eux s'enfuyait le doux sommeil, qui charme les plus cuisantes peines. *L'espérance, qui est la vie du cœur de l'homme, était éteinte en lui.* Toute nourriture était amère à cet infortuné vieillard. La lumière même lui était odieuse. Son âme ne demandait plus qu'à quitter son corps et qu'à se plonger dans l'éternelle nuit de l'empire de Pluton. Tous ses amis lui parlaient en vain. *Son cœur, en défaillance, était dégoûté de toute amitié,* comme un malade est dégoûté des meilleurs aliments. À tout ce qu'on pouvait lui dire de plus touchant il ne répondait que par des gémissements et des sanglots. De temps en temps on l'entendait dire: "Ô Pisistrate, Pisistrate ! Pisistrate, mon fils, tu m'appelles ! Je te suis. Pisistrate, tu me rendras la mort douce. Ô mon cher fils ! Je ne désire plus pour tout bien que de te revoir sur les rives du Styx." Il passait des heures entières *sans prononcer aucune parole*, mais gémissant et

levant les mains et les yeux noyés de larmes vers le ciel. (*Télémaque*, p. 276, c'est nous qui soulignons)

Il est vrai que Fénelon n'emploie pas le terme "vertu" en décrivant à quel point les pouvoirs de Nestor déclinent, pour, à la fin, disparaître complètement. Néanmoins, dans cette description de Nestor, nous sommes aux antipodes du vocabulaire que Fénelon utilise pour décrire le vertueux. Dès notre premier chapitre, nous avons vu que, dans l'œuvre de l'archevêque, le terme "vertu" désigne un champs sémantique à multiples aspects, mais avec un principe commun. La gloire, la sagesse, l'espérance et la modestie sont toutes des vertus dans l'univers romanesque de Fénelon, sans pour autant qu'il y ait une différence en ce qui concerne leur essence ; l'une dépend de l'autre, jusqu'à ce que leur interdépendance les rend indivisibles, et elles forment un tout fondé sur la connaissance du bien. Dans la description du héros âgé, aucun de ces termes caractéristiques du héros vertueux ne sont utilisés. Nestor est "dégoûté de toute amitié", il est "comme un malade", et, comble des maux, l'espérance est "éteinte en lui". Le choix de mots du romancier nous permet donc de conclure que, d'un symbole de vertu dans cet univers littéraire, Nestor est tombé dans un état où il ne peut plus rien, et où ses capacités de discernement et d'action morales sont perdues.

Plus haut, nous avons remarqué comment le corps et l'esprit de Télémaque se développent de manière parallèle ; c'est comme si, dans l'ascension difficile vers la vertu, les deux parties travaillent coude à coude. Le point final de la description de Nestor renforce notre idée d'un parallélisme entre le corps et l'esprit. À la fin, Nestor ne peut que pleurer son fils. Les mains qui tremblent, levées vers le ciel, ne sont plus propres à faire du bien. Même la parole manque à l'ancien orateur, lui de qui la "douce persuasion coulait [des] lèvres comme un ruisseau de miel" (*Télémaque*, p. 137). Le silence de Nestor vieilli est d'autant plus notable qu'il s'oppose fondamentalement à l'éloquence de sa maturité. La parole, nous venons de le voir, reflète les capacités mentales de l'homme. Son manque de la parole, ses mains tremblantes et son inactivité, ses yeux trempés de larmes, tous ces facteurs nous amènent à conclure que l'endeuillé a perdu la force d'agir moralement bien. Nestor a donc perdu sa vertu, une perte qui apparaît parallèlement sur le plan mental et le plan corporel.

Dynamisme et parallélisme – la vertu incarnée

Quel contraste entre cet être affaibli et le prince d'Ithaque ! Dans cet épisode, nous sommes en effet face à un renversement total par rapport à ce qu'était la situation au début chronologique de l'action romanesque. Là, nous avons vu en Télémaque un jeune homme impétueux, sans les facultés nécessaires pour agir proprement dans le monde. Aussi avons-

nous vu comment Nestor, au moment de la visite de Télémaque et de Mentor chez lui à Pylos, gardait toujours toute sa puissance morale. Le passage du seizième livre que nous avons étudié ici se termine par l'inversion complète des rôles. À la place du père, c'est Télémaque qui, en tant que héros vertueux, lave les plaies du jeune guerrier Pisistrate et l'honore :

“O mon cher compagnon, disait-il, je n'oublierai jamais de t'avoir vu à Pylos, de t'avoir suivi à Sparte, de t'avoir retrouvé sur les bords de la grande Hespérie. Je te dois mille soins. Je t'aimais, tu m'aimais aussi. J'ai connu ta valeur. Elle aurait surpassé celle de plusieurs Grecs fameux. [...] Pisistrate, que j'ai embrassé ce matin, n'est plus. Il ne nous en reste qu'un douloureux souvenir. Au moins si tu avais fermé les yeux de Nestor avant que nous eussions fermé les tiens, il ne verrait pas ce qu'il voit, il ne serait pas le plus malheureux de tous les pères.”

Après ces paroles, Télémaque fit laver la plaie sanglante qui était dans le côté de Pisistrate: il le fit étendre dans un lit de pourpre [...] (*Télémaque*, p. 277)

Le vieux héros n'est en état de rien faire ; tandis que le jeune prince Télémaque s'est montré assez vertueux pour qu'il soit en position de louer la vertu du fils abattu.

Ainsi, le renversement total du rang des deux personnages exhibe comment la vertu de l'homme varie ; le statut moral de l'homme peut augmenter ou diminuer suivant les conditions corporelles, les chocs auxquelles l'esprit est exposé, l'éducation que l'on reçoit et les efforts que l'on fait pour se hisser. Pour dire autrement, la vertu telle que Fénelon la développe au fil de l'action romanesque de *Télémaque* se caractérise par son *dynamisme* : elle peut augmenter ou diminuer selon la condition physique et intellectuelle de l'homme.

Constat également important, le dynamisme se conçoit à partir d'un *parallélisme* entre le corps et l'esprit. Dans le cas de Télémaque, nous avons vu sa vertu croître et décroître de manière parallèle dans son corps et dans son esprit. Mais encore plus clairement que chez le prince d'Ithaque, nous avons pu observer ce parallélisme entre le développement corporel et le développement spirituel dans le cas de Nestor.

Puisque, dans l'univers romanesque de *Télémaque*, la parole de l'homme reflète ses capacités mentales, le pouvoir de se faire écouter exprime la puissance de l'esprit. Que Nestor soit devenu silencieux nous indique donc qu'il est privé de sa puissance intellectuelle. Également, son corps, ravagé par la vieillesse et par l'affliction, ne peut plus rien. Les deux capacités, qui étaient autrefois si prépondérantes, s'affaiblissent simultanément, et fait donc qu'il n'est plus le symbole de vertu qu'il était autrefois.

Suivant à la fois la force intellectuelle de l'homme et ses capacités corporelles, sa vertu varie. Ce parallélisme dynamique ainsi dégagé semble en effet proposer qu'il existe une corrélation étroite entre le corps et l'esprit *au niveau de la morale*, ou même une sorte de relation fixe. Voilà pourquoi, dans ce qui suit, nous examinerons dans quelle mesure la vertu dans *Télémaque* se conçoit à partir d'une liaison entre le corps et l'esprit. Ce questionnement

nous paraît légitime, du fait que, dans *Télémaque*, la vertu a sa source dans une connaissance du bien, en même temps que, dans cet univers romanesque, nous nous sommes éloignés d'une compréhension purement intellectuelle de la morale. Notre idée, c'est que la notion "vertu" est une notion qui se réfère à une *capacité morale qui est à la fois intellectuelle et corporelle*. En d'autres mots, notre examen vise à montrer que la vertu dans *Télémaque* se caractérise par sa nature *incarnée*.

Le texte porte au comble les descriptions du parallélisme entre le corps et l'esprit *dans l'évolution morale* de l'homme au moment où Télémaque et Mentor visitent le royaume des Crétois. Également, c'est là où se trouve le discours où le jeune prince va révéler comment la vertu la plus solide s'enracine dans un corps enhardi et expérimenté. Suivons donc le jeune prince en Crète, afin de saisir la mise en texte du lien moral entre le corps et l'esprit.

Télémaque en Crète

Idoménée, "fils de Deucalion et petit-fils de Minos" (*Télémaque*, p. 60) et un personnage important pour l'intrigue, apparaît pour la première fois au chapitre V du texte. Roi de Crète, il revient du siège de Troie ayant fait une sombre promesse. Pour se sauver d'une tempête violente, il fait la déclaration suivante à Neptune:

"Ô puissant Dieu [...] toi qui tiens l'empire des ondes, daigne écouter un malheureux. Si tu me fais revoir l'île de Crète malgré la fureur des vents, je t'immolerai la première tête qui se présentera à mes yeux." (*ibid.*)

C'est ainsi qu'Idoménée, désespéré et désespéré, dans les vallées sombres de la mer, promet un sacrifice humain au dieu des eaux s'il est sauvé. Mais sain et sauf de retour à l'île sur laquelle il règne, la tragédie vient à sa rencontre, et "bientôt il sen[t] combien ses vœux lui [sont] funestes" (*ibid.*). Car le premier venu après le débarquement du roi à Crète est son fils qui, "impatience de revoir son père, se [hâte] d'aller au-devant de lui pour l'embrasser" (*ibid.*). Ce malheureux "ne savait pas que c'était courir à sa perte" (*ibid.*).

Après avoir écouté un moment les conseils du sage vieillard Sophronyme, Idoménée repousse toute inclination à la pitié. Il devient comme "déchiré par les Furies infernales" (*Télémaque*, p. 61). En une action qui "surprend tous ceux qui l'observent de près" (*ibid.*), il est comme surmonté par des passions violentes, et "enfonce son épée dans le cœur de cet enfant" (*ibid.*). Le fils d'Idoménée, "comme une jeune et tendre fleur, est cruellement moissonné dès son premier âge" (*Télémaque*, p. 62).

Le texte ne nous offre pas à vrai dire de bonnes explications des raisons motivant la monstruosité du roi, juste de retour de la guerre qui lui a valu sa réputation et lui a "acquis la

gloire d'un grand capitaine" (*Télémaque*, p. 122). En effet, le sage Sophronyme lui assure que les dieux "ne veulent point être honorés par la cruauté", et propose le sacrifice plus avantageux de cent taureaux, "plus blancs que la neige", pour ne pas "ajouter à la faute [d'une] promesse celle de l'accomplir contre les lois de la nature" (*Télémaque*, p. 61). Il n'est donc rien dans l'attente des spectateurs qui pousserait le roi au meurtre de son fils, qu'ils jugent barbare. Mais, comme poussé par une fatalité tragique, Idoménée est poussé par ses passions à exécuter son vœu funeste, ne voulant point écouter la voix de la raison. Voilà là l'évidence d'une faiblesse propre au discernement du roi.

Le peuple crétois ne peut accepter une monstruosité telle que le meurtre d'un enfant, qu'ils jugent barbare. Horrifiés par le comportement de leur souverain, et affectés de compassion pour l'enfant, ils s'arment de tous les objets divers qu'ils peuvent trouver autour d'eux. Remplis de fureur, la populace oublie sa sage retenue, et chasse le souverain, "la Discorde souffl[ant] dans tous les cœurs un venin mortel" :

Cependant le peuple, touché de compassion pour l'enfant et d'horreur pour l'action barbare du père, s'écrie que les dieux justes l'ont livré aux Furies. La fureur leur fournit des armes. Ils prennent des bâtons et des pierres. La Discorde souffle dans tous les cœurs un venin mortel. Les Crétois, les sages Crétois, oublient la sagesse qu'ils ont tant aimée: ils ne reconnaissent plus le petit-fils du sage Minos. Les amis d'Idoménée ne trouvent plus de salut pour lui qu'en le ramenant vers ses vaisseaux. Ils s'embarquent avec lui, ils fuient à la merci des ondes. Idoménée, revenant à soi, les remercie de l'avoir arraché d'une terre qu'il a arrosée du sang de son fils et qu'il ne saurait plus habiter. Les vents les conduisent vers l'Hespérie, et ils vont chercher un nouveau royaume dans le pays des Salentins. (*Télémaque*, p. 62)

C'est cette fuite qui force Idoménée à fonder le royaume de Salente, colonie que nous avons rencontrée plus haut. Les Crétois se sont libérés de leur roi, dont les jugements les révoltaient. Cependant, la mise en fuite du roi leur laisse un problème ; le meurtre laisse les Crétois sans roi et sans prince héréditaire. Après de longues discussions, ils entreprennent d'élire un nouveau roi "qui conserve dans leur pureté les lois établies" (*Télémaque*, p. 62)^{vii}. C'est à ce moment que le bateau menant Télémaque et Mentor s'approche de l'île des cent villes.

Avant leur arrivée à l'île, Mentor explique à Télémaque que cette pureté des lois crétoises vient du fait que "Minos, le plus sage et le meilleur de tous les rois" (*Télémaque*, p. 58) les a conçues. Selon le précepteur, leur génie consiste en ce que ce législateur quasiment mythique avait compris que

[l]'ambition et l'avarice des hommes sont les seules sources de leur malheur. Les hommes veulent tout avoir, et ils se rendent malheureux par le désir du superflu; s'ils voulaient vivre simplement et se contenter de satisfaire aux vrais besoins, on verrait partout l'abondance, la joie, la paix et l'union. (*Télémaque*, p. 58)

Les lois de Minos visent toutes à remplir un idéal de frugalité et de vertu, qui a pour but d'assurer l'abondance de nourriture, ainsi que "la joie, la paix et l'union", trois valeurs importantes qui résultent de la vertu des habitants. La société crétoise s'y est rendue conforme à un tel point que "le faste et la mollesse [...] sont inconnus en Crète" (*ibid.*). Les louanges que Mentor, garant de la vérité dans le texte littéraire, fait des lois et de la société crétoises, nous attestent que la Crète est un état exemplaire. Et, effectivement, la justesse des lois assure aux innombrables habitants que l'on y "jouit en paix et avec abondance de tout ce qui est véritablement nécessaire à la vie" (*ibid.*), ce qui résume l'idée qu'ont les Crétois du bonheur.

Mais malgré la perfection des lois, le bonheur des habitants, résultat de leur joie et de leur union, dépend toutefois aussi de l'habileté et de la vertu de leur roi. Nous avons vu qu'Idoménée n'était pas en état de respecter les lois de son grand-père, et c'est à cause de ce manque de respect que ses sujets l'ont chassé. Par conséquent, il faut un nouveau roi aux Crétois. Et puisque Idoménée a abattu le dauphin, le peuple se retrouve sans candidat héritier au trône. Ils se déterminent par conséquent d'*élire* leur nouveau roi.

Les critères qu'utilisent les Crétois pour élire leur roi s'avèrent éminemment importants pour notre étude. Voilà pourquoi. Mentor loue la société crétoise comme un idéal pour toutes les autres, puisque gouvernée par des lois exemplaires. Par conséquent, les critères utilisés pour élire le nouveau roi crétois doivent nous indiquer l'idée de la perfection royale selon Mentor, porte-parole de l'archevêque romancier. Comme nous allons le voir, l'idée que les Crétois se font du roi idéal consiste en ce qu'il doit être le parangon de la vertu. Par conséquent, la manière dont ce peuple choisit leur roi doit nous instruire sur les qualités que l'on cherche pour trouver le candidat le plus adapté au pouvoir royal, c'est-à-dire qu'elle nous instruit sur les caractéristiques de celui qui est le plus vertueux.

L'élection du nouveau roi : "le corps [...] fort et adroit"

Pour l'élection de leur nouveau roi, les Crétois organisent d'abord des jeux publics, où tout homme prétendant au trône peut participer. La nature de la compétition s'explique dès que nous considérons l'image que les Crétois se font du roi idéal :

On a préparé des jeux publics, où tous les prétendants combattent, car on veut donner pour prix la royauté à celui qu'on jugera vainqueur de tous les autres, et pour l'esprit et pour le corps. On veut un roi dont le corps soit fort et adroit, et dont l'âme soit ornée de la sagesse et de la vertu.
(*Télémaque*, p. 62)

Ce que nous remarquons tout de suite, ce sont les deux critères à remplir pour le nouveau roi : le peuple, suivant les lois de Minos, veut un roi d'un esprit élevé et d'un corps fort. Plus haut,

nous avons pu observer comment un parallélisme entre la perfection du corps et l'excellence de l'esprit caractérise la vertu du prince exemplaire au sein de l'intrigue. Dans cette société, dont l'organisation est exaltée par Mentor, l'idéal d'un tel parallélisme s'inscrit aux lois mêmes.

C'est à ce point de l'action romanesque que Mentor et Télémaque arrivent sur l'île, et ils sont invités à participer. Mentor s'excuse à cause de son âge avancé, mais le jeune prince Télémaque n'a pas une raison suffisante pour échapper. Il se déshabille, et on fait couler des flots d'huile sur son corps avant qu'il s'introduise parmi les autres combattants, premièrement pour le combat de lutte. Télémaque se lance contre un Rhodien qui a vaincu tous ses autres adversaires. Le corps de Télémaque semble fragile par rapport aux muscles "nerveux et bien nourris" de son rival :

Le premier combat fut celui de la lutte. Un Rhodien d'environ trente-cinq ans surmonta tous les autres qui osèrent se présenter à lui. Il était encore dans toute la vigueur de la jeunesse. Ses bras étaient nerveux et bien nourris ; au moindre mouvement qu'il faisait, on voyait tous ses muscles. Il était également souple et fort. *Je ne lui parus pas digne d'être vaincu, et, regardant avec pitié ma tendre jeunesse, il voulut se retirer.* Mais je me présentai à lui. Alors nous nous saisîmes l'un l'autre. Nous nous serrâmes à perdre la respiration. (*Télémaque*, p. 63, c'est nous qui soulignons)

Télémaque affronte un adversaire qui est de loin plus fort que lui ; mais dans ce combat, le jeune prince montre que sa force physique s'est développée. Déjà, il sait serrer son adversaire jusqu'à ce qu'il perde haleine ; il est décrit comme égal en force avec le vainqueur de tous les autres combattants. Mais Télémaque est-il assez robuste pour gagner par sa seule force corporelle?

Nous étions épaule contre épaule, pied contre pied, tous les nerfs tendus, et les bras entrelacés comme des serpents, chacun s'efforçant d'enlever de terre son ennemi. Tantôt il essayait de me surprendre en me poussant du côté droit, tantôt il s'efforçait de me pencher du côté gauche. Pendant qu'il me tâtait ainsi, je le poussai avec tant de violence, que ses reins plièrent. Il tomba sur l'arène et m'entraîna sur lui. En vain il tâche de me mettre dessous. Je le tins immobile sous moi, tout le peuple cria : "Victoire au fils d'Ulysse!" (*ibid.*)

Télémaque, quoique opposé à un des plus forts hommes de la Grèce, ose se battre, et, par ruse et par force, gagne la partie de lutte. Notons la différence de degré entre cette manifestation de sa force corporelle et la description du combat en Sicile, que nous avons décrit plus haut ; en Sicile, le jeune prince avait besoin d'une arme pour surmonter son antagoniste ; en Crète, c'est par la seule force de son corps qu'il vainc.

Les jeux publics continuent avec le combat de ceste, qui est une sorte de pugilat avec des gants de cuir, garni de plomb. Dans ce combat, Télémaque reçoit des coups qui le font vomir le sang. Mais il ne se laisse pas abattre, et le jeune prince d'Ithaque gagne encore une fois. Par cette victoire, il montre sa capacité de souffrir des peines sans succomber.

La dernière discipline des jeux est les courses de chariots. Télémaque y montre l'aisance avec laquelle il maîtrise cet outil de guerre. Il remporte le prix de cette compétition aussi, après que son dernier opposant a brisé sa roue en essayant de fermer le passage au jeune prince.

Dans les jeux publics, le jeune prince a donc mis au jour les capacités physiques nécessaires pour pouvoir assumer les devoirs royaux. Cependant, un bon physique ne suffit pas pour accéder au trône de Crète.

L'élection du nouveau roi : "l'âme ornée de la sagesse et de la vertu"

Les lois de Minos visent à assurer au peuple un roi "dont le corps soit fort et adroit et dont l'âme soit ornée de la sagesse et de la vertu" (*Télémaque*, p. 62). Voilà pourquoi un examen de l'esprit suit les combats physiques. Pour cet examen,

...les plus illustres et les plus sages d'entre les Crétois nous conduisirent dans un bois antique et sacré, reculé de la vue des hommes profanes, où les vieillards que Minos avait établis juges du peuple et gardes des lois nous assemblèrent. Nous étions les mêmes qui avions combattu dans les jeux; nul autre ne fut admis. (*Télémaque*, p. 65)

Nul autre que ceux qui se sont présentés dans les jeux de combat sont admis à entrer dans le bois sacré où les capacités mentales sont sujettes à examen. Ainsi le texte souligne-t-il que le pouvoir royal présuppose à la fois la force et l'intelligence. Les Crétois, vivant dans une société idéale, veulent un roi à la fois fort et sage, ce qui nous assure que ce sont là les deux caractéristiques générales du roi vertueux.

Les héliastes jugent la sagesse des compétiteurs selon leur capacité à répondre de manière conforme aux maximes établies par Minos. Les questions posées aux prétendants au trône portent sur les idées qu'ils ont du bonheur, de la vraie puissance et de la relation entre le souverain et son peuple. Le jeune prince d'Ithaque excelle, et il est jugé supérieur aux autres. Pourtant, avant d'inférer, à partir de sa manière de répondre, que Télémaque est l'exemple de vertu recherché, considérons la raison pourquoi le jeune prince parvient à y répondre si bien. Car, déjà à la première question, il est clair que Télémaque à ce stade de l'intrigue, n'a pas développé une attitude critique proprement dite :

Quand mon rang fut venu, je n'eus pas de peine à répondre, parce que je n'avais pas oublié ce que Mentor m'avait dit souvent. (*Télémaque*, p. 66)

Télémaque répète comme un perroquet les leçons de Mentor, dont les enseignements donnent au jeune prince la matière de ses réponses. Ainsi, à la deuxième question aussi, le modèle du précepteur est primordial:

[O]n me demanda ma pensée, et je répondis, suivant les maximes de Mentor. (*ibid.*)

Aux réponses données aux deux premières questions, les vieillards déclarent que Télémaque a saisi ce que constitue le vrai sens des maximes de Minos. À la troisième question, Télémaque ne proclame pas directement que sa réponse tire sa source des leçons de Mentor ; pourtant, il est facile d’y reconnaître les enseignements du maître. À tout défi, le prince d’Ithaque gagne par la sagesse qu’il puise dans les leçons de Mentor, et non pas à partir d’un savoir moral intériorisé.

Télémaque refuse le trône de la Crète

Un examen aussi réussi rend inévitable l’élection du prince d’Ithaque comme le candidat choisi pour occuper le trône de la Crète. Un des sages vieillards le proclame effectivement vainqueur après la dernière réponse :

Que tardons-nous à couronner celui que les destins nous donnent pour roi? (*Télémaque*, p. 70)

Le peuple Crétois connaît bientôt le résultat de l’examen. Aussitôt les compétiteurs et les juges sortent du bois mythique et sacré, le cri d’allégresse qu’émet le peuple, voire la nature entière, remplit l’air et étouffe tout autre son :

Tout le rivage et toutes les montagnes voisines retentissent de ce cri: “Que le fils d’Ulysse, semblable à Minos, règne sur les Crétois!” (*ibid.*)

Évidemment, le fils d’Ulysse est tenté par l’offre de régner. Mais au dernier moment, après qu’il a levé la main pour demander l’attention, ce prince est convaincu par la force qu’exerce sur lui la douce voix de Mentor, le priant de ne pas oublier sa patrie, ni la lutte à venir contre les prétendants qui gravitent autour de Pénélope, et qui ruinent la maison de sa famille. C’est par les mots suivants que Télémaque refuse le trône crétois :

O illustres Crétois, je ne mérite point de vous commander. [...] Pour moi, je préfère ma patrie, la pauvre, la petite île d’Ithaque, aux cent villes de Crète, à la gloire et à l’opulence de ce beau royaume. Souffrez que je suive ce que les destins ont marqué. Si j’ai combattu dans vos jeux, ce n’était pas dans l’espérance de régner ici. C’était pour mériter votre estime et votre compassion ; c’était afin que vous me donnassiez les moyens de retourner promptement au lieu de ma naissance. J’aime mieux obéir à mon père Ulysse et consoler ma mère Pénélope que régner sur tous les peuples de l’univers. Ô Crétois, vous voyez le fond de mon cœur. Il faut que je vous quitte. Mais la mort seule pourra finir ma reconnaissance. Oui, jusqu’au dernier soupir, Télémaque aimera les Crétois et s’intéressera à leur gloire comme à la sienne propre. (*ibid.*)

Télémaque refuse ainsi le trône puisqu’il veut suivre “ce que les destins ont marqué” pour lui, c’est-à-dire qu’il souhaite retrouver son père et retourner à Ithaque pour y régner un jour.

Mais, comme nous allons le voir, son refus d'accepter la dignité royale a sa raison dans l'instabilité qui caractérise toujours sa vertu.

Télémaque critique le mode d'élection du roi

Car, selon Télémaque, vainqueur des jeux du corps et de l'esprit, "une précaution" fondamentale échappe aux Crétois dans leur processus pour élire le nouveau roi :

Souffrez, ô Crétois, que je vous dise ce que je pense. Vous êtes le plus sage de tous les peuples. Mais la sagesse demande, ce me semble, une précaution qui vous échappe. Vous devez choisir, non pas l'homme qui raisonne le mieux sur les lois, mais celui qui les *pratique avec la plus constante vertu*. Pour moi, je suis jeune, par conséquent sans expérience, exposé à la violence des passions, et plus en état de m'instruire en obéissant, pour commander un jour, que de commander maintenant. *Ne cherchez donc pas un homme qui ait vaincu les autres dans ces jeux d'esprit et de corps, mais qui se soit vaincu lui-même ; cherchez un homme qui ait vos lois écrites dans le fond de son cœur et dont toute la vie soit la pratique de ces lois ; que ses actions, plutôt que ses paroles, vous le fassent choisir.* (Télémaque, p. 71, c'est nous qui soulignons)

Les critères qu'utilisent les Crétois pour l'élection de leur roi aboutissent à ce qu'ils choisissent pour roi celui qui a "vaincu les autres dans ces jeux d'esprit et de corps". Selon eux, cela comporte qu'ils choisissent celui parmi les combattants qui "raisonne le mieux sur les lois". Pourtant, le processus d'élection s'effectue sans pour autant que les Crétois se rendent compte que cette capacité analytique qu'ils chérissent assure chez l'élu une vertu ferme et suivie. Selon l'évaluation de Télémaque, la faiblesse consiste en ce que les Crétois n'examinent pas la *pratique* de la vertu qu'a celui qu'ils choisissent pour porter le sceptre royal. La critique vise ainsi les critères de sélection utilisés, lesquels ne favorisent pas une sagesse pragmatique et prouvée dans le temps.

Télémaque reconnaît qu'il est jeune, et "par conséquent sans expérience". Il souligne que ce manque d'expérience l'expose "à la violence des passions" ; cela veut dire que même s'ils s'assurent qu'il raisonne bien sur les lois à l'heure actuelle, aucune garantie n'assure aux Crétois que ses réflexions futures seront aussi vertueuses. Par conséquent, Télémaque refuse d'accepter l'offre du trône que les Crétois lui proposent.

En effet, l'idée qui organise le discours de Télémaque, c'est que la vertu ne peut se mesurer qu'en tant que phénomène spatio-temporel. Le jeune prince a remporté les prix aussi bien dans les jeux de combat que dans le questionnement auquel il était soumis par des vieillards sages. Il satisfait donc tous les critères qu'ont posés les Crétois pour leur nouveau roi. Mais dans son discours, Télémaque admet que c'est "[la] sagesse [de Mentor], et non pas la [sienne], qui vient de parler et [qui a] inspiré toutes les réponses qu'[ils venaient] d'entendre (*ibid.*). Ses réponses de perroquet illustre le caractère superficiel des raisonnements de

Télémaque : il sait raisonner sur la loi, sans pour autant que cette capacité serve de garant pour sa vertu future.

Voilà donc l'essence de la critique que mène Télémaque à l'égard des Crétois. Selon lui, le roi idéal doit posséder à la fois la sagesse et la force corporelle, éléments constitutifs de sa vertu. Mais pour s'assurer de la vertu du roi, il faut qu'elle se soit prouvée bonne à travers une longue période de lutte continue menée avec succès contre l'irruption des passions. Ce constat nous amène à demander quel est dans *Télémaque* le résultat d'une sagesse vigoureuse exercée sur une longue période.

Aristodème, roi des Crétois

Au cours des jeux publics, Mentor a remarqué un homme dans la foule, "un vieillard assez vigoureux" (*Télémaque*, p. 73), qui regardait le spectacle sans transport et sans empressement. Le précepteur s'est intéressé à cet homme, et demande à un des spectateurs des informations sur lui.

Il apprend bientôt qu'il s'appelle Aristodème, et qu'il est reconnu aussi bien pour sa vaillance dans la guerre que pour la sagesse de ses conseils. Également, son corps, plein de vigueur, porte les signatures d'une vie moralement louable. Voici la description que le spectateur donne de l'ancien guerrier :

Il a longtemps porté les armes et il est couvert de blessures ; mais sa vertu sincère et ennemie de la flatterie l'avait rendu incommode à Idoménée. C'est ce qui empêcha ce roi de s'en servir dans le siège de Troie. Il craignit un homme qui lui donnerait de sages conseils, qu'il ne pourrait se résoudre à suivre. Il fut même jaloux de la gloire que cet homme ne manquerait pas d'acquérir bientôt. Il oublia tous ses services. Il le laissa ici pauvre, méprisé des hommes grossiers et lâches qui n'estiment que les richesses, mais content dans sa pauvreté. Il vit gaiement dans un endroit écarté de l'île, où il cultive son champ de ses propres mains. Un de ses fils travaille avec lui. Ils s'aiment tendrement. Ils sont heureux. Par leur frugalité et par leur travail, ils se sont mis dans l'abondance des choses nécessaires à une vie simple. Le sage vieillard donne aux pauvres malades de son voisinage tout ce qui lui reste au-delà de ses besoins et de ceux de son fils. Il fait travailler tous les jeunes gens ; il les exhorte, il les instruit ; il juge tous les différends de son voisinage. Il est le père de toutes les familles. (*ibid.*, p. 73-74)

Aristodème rassemble dans sa personne toutes les caractéristiques du roi idéal. Ce qui nous frappe, c'est que cette idéalité s'observe sur son corps comme sur son caractère. Comme tout homme, il n'a pu échapper aux assauts des passions qu'entraînent les temps de la vie, mais il a réussi à surmonter les tentations passionnelles, et cela l'a rendu "vigoureux". Les "sages conseils" qu'il a su donner pendant la guerre, quand son corps devenait "couvert de blessures", lui avait valu toute sa gloire. C'est ce qu'affirme Mentor, soulignant qu'il "sait la guerre" (*ibid.*, p. 74), car Aristodème a "montré son courage", non seulement quand il luttait

“contre les flèches et contre les dards”, mais aussi dans la société civile, quand il livrait combat “contre l'affreuse pauvreté”.

Le corps enhardi et l'esprit courageux expriment ensemble la vertu d'Aristodème en exhibant leur interdépendance. Par ses blessures et par sa vigueur, le corps d'Aristodème reflète sa vertu ; en même temps, l'exercice de son corps lui assure qu'il “vit gaiement”. C'est le fait qu'il “cultive son champ de ses propres mains” qui assure son bonheur. Aux bonnes mœurs qui produisent la santé, et sculptent le corps pour ainsi dire, correspondent les plaisirs que procurent les bonnes actions qui assurent la tranquillité de l'âme.

C'est seulement après une longue argumentation et sous condition qu'Aristodème accepte le sceptre royal. Notons surtout qu'il refuse la monarchie héréditaire, ce qui sert à souligner encore le poids mis sur les dispositions personnelles du souverain^{viii}. Avec l'élection d'Aristodème, les Crétois acquièrent la conviction qu'une vertu supérieure est l'apanage d'un bon roi. Et cette vertu s'affirme par ses actions antérieures, la réputation de ses raisonnements habiles, et les témoignages corporels de sa vertu. Fénelon développe donc l'adage de Sénèque, *mens corpora, mens sana*^{ix} en une idée de la double nature caractérisant la vertu, conçue comme phénomène à la fois corporel et spirituel. L'exemple de celui qui accepte enfin de porter le sceptre de la Crète illustre bien comment l'acquisition de la vertu peut se fonder sur l'interdépendance des deux parties dont se constitue l'être temporel de l'homme.

Vertu incarnée et épistémologie

Dans notre deuxième chapitre, nous avons montré comment toute question de morale renvoie à une épistémologie qui l'étaye. Puisque l'épistémologie encadre et détermine ainsi les limites de la morale, nous pouvons inférer que la manière de concevoir la vertu incarnée se distingue de la manière de concevoir la morale qui est propre à l'abstraction pure. Dans le présent chapitre, nous avons vu que la vertu se distingue de la pure abstraction par le fait qu'elle s'accomplit dans le corps de l'homme en même temps que dans son esprit. En effet, ce parallélisme est tellement rigoureux que le développement d'une partie de l'homme ne semble pas pouvoir s'effectuer sans le développement de l'autre, ces deux substances formant une *interdépendance* ontologique, et c'est d'elle que dépend le développement moral de l'homme, comme nous l'avons montré ci-dessus.

En acceptant que la vertu fénelonienne *s'incarne*, c'est-à-dire, qu'elle est une qualité spirituelle qui se manifeste à travers le comportement concret, *le corps devient un lieu de connaissance morale*. L'interdépendance du corps et de l'esprit dans le développement moral

de l'homme nous amène à conclure que Fénelon inclut le corps dans sa quête épistémologique, visant à dégager les moyens par lesquels l'homme peut parvenir à la bonté morale. En effet, dans ce texte littéraire, le corps apparaît comme un lieu de connaissance morale à même titre que l'esprit.

Un des exemples qui illustre le plus clairement le rôle joué par le corps dans le développement moral de l'homme se trouve dans le livre XI. Sous la supervision de Mentor, la Salente d'Idoménée se transforme d'une ville où tout resplendit de luxe superflu et inutile, en un état exemplaire, où les terres sont cultivées, où la frugalité modeste règne, et où tous les artistes qui fabriquaient des objets inutiles sont chassés de la ville. Remarquons surtout les mesures qu'il institue pour "conserver la jeunesse pure, innocente, laborieuse, docile et passionnée pour la gloire" :

Mentor ajoutait qu'il était capital d'établir des écoles publiques pour accoutumer la jeunesse aux plus rudes exercices du corps et pour éviter la mollesse et l'oisiveté, qui corrompent les plus beaux naturels. Il voulait une grande variété de jeux et de spectacles qui animassent tout le peuple, mais surtout qui exerçassent les corps pour les rendre adroits, souples et vigoureux. Il ajoutait des prix pour exciter une noble émulation. (*Télémaque*, p. 192)

Les exercices physiques empêchent la mollesse et l'oisiveté, qui sont contraires à la vertu. En instruisant Idoménée en l'éducation morale de la jeunesse Salentine, Mentor veut établir des écoles publiques afin de rendre les jeunes "adroits, souples et vigoureux" ; ce sont là des caractéristiques qui appartiennent toutes au champ sémantique de la notion "vertu". Ainsi voyons-nous que, dans *Télémaque*, l'éducation des hommes est conçue pour que la jeunesse apprenne *avec son corps* à détester la mollesse contraire à la vertu.

Nous avons déjà cité en exergue au présent chapitre l'idée que proclame Nosophuge, selon laquelle "les bonnes mœurs produisent la santé" (*Télémaque*, p. 227). Aussi, la santé des mœurs des Crétois, ce peuple exemplaire, se reflète-t-elle dans leur santé physique ; c'est leur "émulation pour la vertu" qui leur assure et "la santé [et] la force" (*Télémaque*, p. 59). Ce qui est ici significatif pour notre argumentation est le fait que cette équation établie entre vertu et santé peut être renversée ; le texte nous apprend aussi que c'est de leur "habitude du travail" (exercice physique) que résulte leur "l'horreur de l'oisiveté" (qualité morale louable). À notre avis, cela signifie que le corps endurci au travail est un élément qui aide à fortifier et même à faire progresser l'évolution morale de l'esprit.

Les bonnes mœurs assurent la vigueur physique, en même temps que la vigueur physique contribue au développement moral de l'esprit, ce qui explique le parallélisme étroit existant entre le corps et l'esprit, parallélisme qui s'observe dans les actions vertueuses. Voilà pourquoi ce qui précède nous autorise à dire que le fondement spirituel de la morale tel qu'il

est conçu par Fénelon *s'incarne* dans l'homme. Puisque l'excellence éthique se manifeste corporellement, manifestation nécessaire pour que l'action soit vertueuse, la morale cesse d'être un phénomène purement intellectuel. S'ensuit l'idée que la vertu s'incarne, ou pour ainsi dire *prend corps*.

Fénelon défend vivement que la vertu existe, et que l'homme peut la connaître. Cependant, étant donné que nous ne pouvons comprendre de manière purement abstraite le paradoxe de la liberté dépendante, qui constitue le fondement de la vertu, il faut savoir saisir ce qu'est la vertu d'une autre manière. Voilà la raison derrière l'idée d'une *deuxième voie*, "moins parfaite" (*Démonstration de l'existence de Dieu*, p. 509), dans les écrits philosophico-théologiques de l'archevêque. Cette deuxième voie correspond à "une philosophie sensible et populaire" (*ibid.*), et, en la suivant, les hommes peuvent "voir comme dans un miroir" (*ibid.*) ce qui est la bonté divine, source de l'existence morale de l'homme. Voilà comment l'homme peut parvenir à la connaissance morale autrement qu'uniquement par réflexion abstraite.

Dans *Télémaque*, une idée pareille existe, mais puisqu'elle est articulée autrement, elle prend en effet une toute autre ampleur. Dans ce chapitre, nous avons vu comment l'intrigue permet de montrer le développement de la vertu chez les personnages. Nous avons pu suivre comment les vertus de Télémaque et de Nestor respectives se développent et s'affaiblissent. C'est exactement la mise en intrigue qui nous a donné la compréhension du caractère *corporel* du développement de la vertu. Également, c'est parce que nous avons pu suivre les personnages de scène en scène que nous avons pu observer que, dans l'œuvre romanesque, la morale se conçoit d'une manière physique, en interrelation continue avec le monde dans lequel les hommes vivent.

Les personnages, et le jeune prince en particulier, réfléchissent beaucoup au sujet de la vertu, mais surtout ils *agissent*, physiquement. Cette insistance sur l'action donne bien sûr à l'œuvre son caractère fabuleux, mais sert surtout à souligner la relation entre le corps et l'esprit au sujet de la morale. À notre avis, la vertu incarnée, telle que nous l'avons identifiée, ne peut s'expliquer que comme une manifestation concrète du principe de la morale, incarné dans l'homme même. Ce principe recèle en son fond une simplicité qui dépasse ce que l'homme peut comprendre de manière abstraite. Par conséquent, selon l'image que Fénelon se fait de l'homme, l'excellence éthique ne peut se manifester en tant que connaissance abstraite (à la manière que se l'imagine Descartes), mais elle s'incarne dans l'homme en tant que vertu.

Notre conception de la vertu incarnée nous permet de pousser plus loin l'analyse des objectifs de l'éducation morale. Afin de comprendre la nature du but moral, il faut avoir recours à une des polémiques les plus centrales dans la réception universitaire de *Télémaque*, à savoir celle qui soulève la question si le but de l'éducation morale de l'œuvre littéraire correspond aux thèses de mysticisme chrétien qui sont élaborées par l'archevêque.

Télémaque et l'Explication des maximes des Saints

Comme on le sait, l'année de publication de *Télémaque*, 1699, coïncide avec l'année où l'autorité papale condamne l'*Explication des maximes des Saints* (1697). Dans cette œuvre, Fénelon condense ses pensées sur la mystique chrétienne. Ces pensées sont inspirées par les expériences de son alliée et guide spirituel, Jeanne Guyon^x ("amazone de la spiritualité", selon les mots de René Pomeau (1971:163)), des expériences focalisées en premier lieu autour de la notion de l'*amour*^{xi}. La référence aux saints contenue dans le titre dérive des très nombreuses références aux pères de l'Église, références faites pour démontrer l'orthodoxie de ses thèses.

La simultanéité de la parution de *Télémaque* et de la condamnation de l'*Explication* a dirigé l'œil de plusieurs commentateurs vers une ressemblance éventuelle entre le contenu des deux œuvres. Effectivement, une comparaison des deux œuvres peut servir à mettre en relief ce qui doit être le but de l'éducation morale dans *Télémaque*, et, par cela, nous aider à définir ce qui caractérise l'homme vertueux. Décrivons d'abord brièvement ce qui dans l'argumentation du traité mystique est communément mis en rapport avec l'œuvre littéraire.

Dans son *Explication*, Fénelon établit une hiérarchie où il reconnaît cinq degrés d'amour, allant d'un amour purement sensible, caractérisant l'homme qui n'aime que soi-même, jusqu'au pur et parfait amour, caractérisant le petit nombre d'élus qui n'aiment que Dieu, sans égard pour leur propre intérêt. La différenciation entre ces amours tient au motif qui domine dans l'homme, selon que son amour est considéré comme étant "intéressé" ou "désintéressé", ou selon que l'intérêt et le désintéressement sont mélangés. Les cinq degrés sont regroupés dans trois groupes (esclaves, mercenaires, enfants), suivant l'orientation principale du motif. Ainsi, parmi les "esclaves" (les degrés 1 et 2), les hommes aiment surtout eux-mêmes, parmi les "mercenaires" (les degrés 3 et 4), les hommes aiment surtout Dieu, mais cet amour est mélangé d'un amour de soi-même, et enfin, parmi les "enfants" (le degré 5), les hommes aiment Dieu d'un amour pur et désintéressé. À ce dernier degré, Fénelon invite l'homme à s'anéantir, à se faire toute docilité aux impulsions divines, à se fondre pour ainsi dire dans l'Être infini dans un "pur amour". Au sommet de la hiérarchie allant vers l'amour mystique, l'homme se caractérise subséquentement par sa *pureté*, puisque

tout intérêt concernant sa propre personne y est remplacé par une dévotion totale à Dieu^{xii}. L'*Explication* prescrit ainsi une rigoureuse subordination de l'homme à Dieu, où les désirs de l'homme s'annihilent dans la volonté divine.

La littérature sur l'*Explication* est ample^{xiii} ; nous n'entreprenons pas ici un exposé plus approfondi de cet écrit, ni de la querelle qui a suivi sa publication^{xiv} ; celle-ci, on le sait, est dite la querelle du pur amour, et conduit à la rupture de Fénelon d'avec Bossuet. L'exposé des péripéties du texte, ainsi qu'un aperçu des événements qui ont suivi sa publication dépasserait en effet largement les cadres de notre recherche actuelle. Cependant, une brève comparaison entre les deux œuvres, le texte de spiritualité mystique et le chef-d'œuvre littéraire, s'impose à la fois parce que des commentateurs ont insisté sur les liens censés exister entre ces deux œuvres, et parce qu'une telle comparaison permettra de mieux cerner la singularité de l'entreprise morale dans l'œuvre littéraire.

Plusieurs commentateurs de *Télémaque* voient en effet dans le récit de l'évolution morale qu'entreprend le jeune prince une mise en littérature des thèses mystiques de l'archevêque. Dans ce qui suit, nous faisons un survol et une évaluation des arguments dont on utilise pour défendre un tel point de vue, afin de mieux pouvoir expliquer pourquoi nous ne pouvons pas souscrire à une telle interprétation.

La vertu incarnée et le pur amour

Le modèle du pur amour que Fénelon développe dans son *Explication* annonce la possibilité pour certains de parvenir à un état de perfection par la voie morale, même si ce but n'est accessible que pour un nombre très restreint d'hommes. Le couronnement de la morale consiste, selon ce traité de mystique chrétienne, en ce que la volonté divine remplace la volonté humaine. Que ce soit là une perfection morale dérive de l'analyse sémantique des notions, car la volonté divine est parfaite par définition ; Dieu étant parfait, sa volonté ne peut que l'être. Au terme de l'aventure mystique, les hommes élus sont assimilés à une volonté parfaite puisque divine, et sont par conséquent éminemment bons.

En contraste avec cette idée de perfection morale, nos premiers chapitres sur la conception de la *vertu* dans *Télémaque* nous ont fait voir que ce terme désigne un phénomène moral conçu en modèle de l'imperfection intrinsèque de l'entendement humain ; dans l'introduction, nous avons vu que l'essence même de la vertu, fondée sur le paradoxe de la liberté dépendante, dépasse l'entendement humain. Ce qui caractérise la vertu telle qu'elle apparaît dans *Télémaque* est qu'elle est adaptée à l'imperfection de l'homme ; ce n'est pas une union entière avec la volonté divine, parfaite. Surtout cela s'est-il montré au sujet du rôle

qu'occupe le corps dans le développement moral de l'homme. Nous venons de voir comment le corps et l'esprit de l'homme sont *interdépendants*, en ce que les bonnes mœurs donnent la santé physique, en même temps que le corps sain assure à l'esprit la continuité d'actes de bonne volonté. Mais le corps de l'homme est une entité faillible, exposé à des chutes dans la faiblesse et l'erreur, et ne peut de ce fait jamais devenir parfait. Au premier abord, l'idée de perfection et l'idée de la vertu semblent par conséquent s'exclure mutuellement.

Pourtant, que l'idée de la vertu et celle de la perfection soient antinomiques n'élimine pas l'idée que le *but* de la quête morale telle qu'elle s'exprime dans l'œuvre littéraire puisse être l'état de perfection décrit dans le traité mystique. Dans le cas de *Télémaque*, plusieurs critiques ont commenté que l'objectif préconisé au jeune prince semble en effet se rapprocher du pur amour tel que Fénelon le décrit dans l'*Explication*. Telle est par exemple l'interprétation de Granderoite. Ce commentateur maintient que le pur amour peut être à la fois le but de l'éducation morale et un idéal irréalisable :

L'état de pur amour est une limite vers laquelle tend l'être sans jamais y parvenir pleinement sur la terre. (Granderoite, 1985:100)

L'idée que propose Granderoite est que, étant donné que l'état de pur amour apparaît comme le but de l'éducation, la doctrine du pur amour procure la trame organisatrice de l'œuvre littéraire ; toute leçon de morale, toute épreuve qu'endure le jeune prince peut être interprétée sur le fond de ce principe.

Ce n'est pas étrange qu'une telle interprétation tente. Pour tout lecteur, il est clair que les références indirectes au pur amour fourmillent au fil des pages. Par exemple, durant la discussion entre Mentor et Hasaël, qui est le compagnon de voyage des deux personnages principaux, Mentor affirme l'existence d'une "lumière pure", de laquelle découle toute vérité incontestable :

Ensuite [Hasaël] s'entretenait avec Mentor de cette première puissance qui a formé le ciel et la terre ; de cette lumière simple, infinie et immuable, qui se donne à tous sans se partager ; de cette vérité souveraine et universelle qui éclaire tous les esprits, comme le soleil éclaire tous les corps. "Celui - ajoutait-il - qui n'a jamais vu cette lumière pure est aveugle comme un aveugle-né. Il passe sa vie dans une profonde nuit, comme les peuples que le soleil n'éclaire point pendant plusieurs mois de l'année; il croit être sage, et il est insensé. Il croit tout voir, et il ne voit rien. Il meurt n'ayant jamais rien vu ; tout au plus il aperçoit de sombres et fausses lueurs, de vaines ombres, des fantômes qui n'ont rien de réel. Ainsi sont tous les hommes entraînés par le plaisir des sens et par le charme de l'imagination. Il n'y a point sur la terre de véritables hommes, excepté ceux qui consultent, qui aiment, qui suivent cette raison éternelle: c'est elle qui nous inspire quand nous pensons bien, c'est elle qui nous reprend quand nous pensons mal. Nous ne tenons pas moins d'elle la raison que la vie. Elle est comme un grand océan de lumière. Nos esprits sont comme de petits ruisseaux qui en sortent et qui y retournent pour s'y perdre." (*Télémaque*, p. 55)

Le voyage de Télémaque dans les enfers – un voyage dont nous avons fait la description dans notre premier chapitre – a mis en relief la relation entre la fausse et la véritable orientation de la vertu. Nous avons vu que la vertu qui n’a pas les dieux pour objet et but ne peut pas être considérée comme vertu dans le sens propre du mot. Dans ce passage, Fénelon opère une distinction similaire entre l’homme qui “passe sa vie dans une profonde nuit” puisqu’il ne consulte pas la “raison éternelle”, et ceux qui “consultent, qui aiment” et voient puisqu’ils sont éclairés par “cette vérité souveraine et universelle qui éclaire tout esprit”. En effet, comme nous le voyons dans l’extrait cité, nous retrouvons l’idée même que l’esprit des hommes doit se “perdre” dans le “grand océan de lumière”, ce qui est, admettons le, concevable d’interpréter comme une union mystique avec Dieu. Il est donc aisé de voir que ce discours ressemble fortement aux thèses que Fénelon présente dans l’*Explication*.

Au premier coup d’œil, il est de ce fait commode de suivre l’analyse de Granderoute. Pour ce commentateur, le jeune prince Télémaque

... ressemble à un pèlerin en marche vers le renoncement au moi misérable, prélude au pur amour. Le voyage entrepris est itinéraire religieux et cet itinéraire fait songer à celui qui, dans *L’Explication des Maximes des Saints*, conduit de l’amour “mercenaire ou de pure concupiscence” à l’amour “pleinement désintéressé”. (Granderoute, 1985:96-7)

Pour Granderoute, Fénelon développe dans son œuvre littéraire une description de l’ascension vers l’état du pur amour. Plusieurs commentateurs sont d’accord avec une telle interprétation. Hillenaar, par exemple, trouve, conformément au cadre psychanalytique qui est le sien, qu’une spiritualité organise et étaye l’action romanesque, et que cette spiritualité est même plus intéressante que l’action romanesque elle-même. L’interprète conclut que

...le véritable secret du livre de Fénelon, si l’on peut dire, ne se trouve nullement dans ce jeu d’interprétations hasardeuses autour des personnages : il est dans la spiritualité qui le sous-tend, dans les règles de vie intérieure que Mentor enseigne au jeune Télémaque. Les maximes dont le texte est parsemé et qui, à première vue, n’ont pas grand-chose à voir avec celles, bien plus abstraites et abstruses, de l’*Explication des maximes des saints*, renvoient, tôt ou tard, au même « pur amour » qui s’y trouve développé. (Hillenaar, 1994:19-20, c’est nous qui soulignons)

Pour ce commentateur, ce sont les maximes que Mentor enseigne au jeune prince qui constituent la trame de *Télémaque*, quasiment identique à celle assurée par les maximes “bien plus abstraites et abstruses” de l’*Explication*.

Souligner la ressemblance entre les maximes proférées par Mentor et celles contenues dans l’*Explication* implique une remise en valeur des leçons théoriques au dépens des expériences concrètes qu’éprouve Télémaque au cours de l’action romanesque ; dire que la “signification” du texte se trouve dans les leçons de Mentor, c’est les valoriser au détriment des aventures, qui de ce fait ne deviennent qu’une simple illustration.

Nous ne pouvons pas nous aligner sur une telle interprétation. Car, la première chose qu'il faut remarquer, c'est que le texte littéraire offre plus de place aux aventures qu'aux réflexions théoriques. Qui plus est, les leçons théoriques soulignent fortement l'utilité des expériences pratiques. Nous concluons de ce fait que leur importance est au moins aussi ample que celle donnée aux maximes abstraites. Il est incontestable que les aventures au cours desquelles Télémaque endure diverses épreuves sont nécessaires pour l'élever à un échelon de morale supérieur. Voilà un constat qui, à ce sujet, apparaît au premier plan du texte :

Car Mentor, qui réglait tous les moments de la vie de Télémaque pour l'élever à la plus haute gloire, ne l'arrêtait en chaque lieu qu'autant qu'il le fallait pour exercer sa vertu et pour lui faire acquérir de l'expérience. (*Télémaque*, p. 304)

À notre avis, affirmer que les épisodes de l'action romanesque servent principalement à illustrer des thèses théoriques contredit l'importance que le texte leur attribue. Comme la citation l'illustre, les épreuves sont nécessaires pour que Mentor puisse "exercer" la vertu de Télémaque, et "pour lui faire acquérir de l'expérience". À cela s'ajoute, comme nous l'avons vu plus haut dans ce chapitre, que le jeune prince se développe physiquement par les expériences qu'il subit, et que ce développement est nécessaire pour l'évolution morale. L'insistance sur les péripéties de l'action romanesque semble en effet repousser l'idée d'une corrélation étroite entre l'œuvre littéraire et le traité mystique, ce dernier étant loin de mettre un tel accent sur des aventures d'apprentissage.

En acceptant des objections semblables, Granderoite s'avère plus prudent qu'Hillenaar lorsqu'il compare *Télémaque* et *l'Explication*. Pour lui, les enseignements du traité de mystique et ceux du texte littéraire ne peuvent tout de même pas être considérés comme identiques :

Certes, il n'y a pas correspondance étroite entre traité et roman et d'autant moins que le mouvement de purification que décrit le traité n'est pas dénué d'un certain caractère factice. Il n'empêche que la pédagogie du *Télémaque* répond bien à la volonté d'ascèse qui préside à la mystique du pur amour et qu'elle est jalonnée d'étapes douloureuses, comme l'exige une spiritualité qui est loin de céder à la facilité. (Granderoite, 1985:96-7, c'est nous qui soulignons)

Ce commentateur exclut que les instructions données par les deux textes sont identiques, sans pour autant nier que des correspondances étroites existent entre eux. La ressemblance entre *l'Explication* et *Télémaque*, selon Granderoite, consiste en un idéal d'ascèse, que prescrit aussi bien l'apologiste du chemin vers le pur amour et le pédagogue précepteur de la fiction. Qu'une aspiration à l'ascèse soit inscrite dans *Télémaque*, est également reconnu par un commentateur comme Jasinski :

On sait comment Télémaque reconnaît ses fautes, s'en repent, élève ses pensées vers les dieux. Pareille éducation conduisait naturellement à une ascèse. (Jasinski, 1981:318-19)

Nous reconnaissons évidemment que l'éducation de Télémaque est marquée par l'ambition prononcée d'une certaine ascèse. Mentor éduque Télémaque pour qu'il incarne la "frugale simplicité" tant louée, ce qu'implique qu'il apprenne d'agir avec modération dans toute circonstance. Cependant, qu'un puritanisme indiscutable imprègne l'enseignement de Mentor, n'implique pourtant pas que ce précepteur prône le même type d'ascèse que nous trouvons exprimée dans l'*Explication*. Invoquons la définition que donne Granderoite de ce qu'il appelle le "chemin [...] pour arriver au terme de toute perfection" :

L'âme, en effet, ne se désapproprie qu'en passant par des épreuves rigoureuses et plus Dieu l'accable – jusqu'à lui faire perdre la vue de tout secours divin –, plus Dieu lui témoigne sa préférence. *L'Explication des Maximes des Saints* évoque le chemin ... long et pénible qu'il faut suivre pour arriver au terme de toute perfection. C'est ce chemin que semble parcourir Télémaque souffrant des maux horribles que les dieux lui envoient *par un effet de leur amour*.

Les différentes épreuves qu'il traverse sont pour lui autant d'occasions de se dépandre toujours un peu plus de son moi, de ce moi qu'il reconnaît être, dès le départ, son *plus dangereux ennemi* et dont il demande aux dieux de le délivrer. Fénelon suggère la lente progression vers la "vertu parfaite" qui *détache l'homme de lui-même*. (Granderoite, 1985:96-7)

Par des épreuves laborieuses et pénibles, le jeune prince apprend à se méfier de sa propre personne, à s'identifier à lui-même comme son plus dangereux adversaire. Selon Granderoite, l'itinéraire que parcourt Télémaque à travers le texte littéraire est en effet aussi long et pénible que le chemin que l'*Explication* présente pour arriver au dernier degré de la perfection, le pur amour, que ce commentateur identifie à la "vertu parfaite", dont fait mention le texte littéraire. En considérant l'importance des écrits mystiques de Fénelon, une telle explication nous paraît justifiable, voire probable, sans pour autant qu'elle nous convainque entièrement.

Car, en comparant l'éloignement de la réalisation esthétique des deux œuvres, comment conclure qu'il existe entre eux un synchronisme idéologique ? Comme le pose Goré, "quel ouvrage plus dépouillé et austère que l'*Explication*, quel itinéraire plus luxuriant que celui de Télémaque emporté de tempêtes en naufrages, d'île en île selon un rythme qui n'est que faussement paresseux" (1968:54-55) ? Le décalage stylistique donne en effet une première indication de la différence conceptuelle des deux œuvres.

Pourtant, à nos yeux, il existe deux arguments plus décisifs qui mettent à mal l'interprétation selon laquelle *Télémaque* serait une mise en littérature de l'ascension vers le pur amour. Ces deux objections impliquent que la visée inscrite dans l'éducation morale que subit le jeune prince est autre que celle que propose l'*Explication*.

Première objection : Télémaque n'atteint pas le pur amour

Dans son article “Le quiétisme de *Télémaque*?”, Alain Niderst argue contre l’identification établie entre le programme du traité de mystique et celui de l’œuvre littéraire. Il maintient que l’*Explication*, dans la structure même de son argumentation, exclut une identification du parcours dont Télémaque est le sujet avec celui qui mène au pur amour. Pour justifier sa position, Niderst revient aux critères dictés par le traité, en décrivant les trois étapes successives qui constituent le chemin menant au pur amour. Ces critères décrivent les différentes raisons qui peuvent susciter l’amour de Dieu ; et ces différentes raisons impliquent qu’une différence d’attitude caractérise l’homme à ces différentes étapes :

La vie *purgative*, qui nous fait ressembler à des esclaves craintifs. La vie *illuminative*, qui nous rapproche des mercenaires. La vie *unitive* ou *état passif*, qui nous rend semblables à des enfants. Télémaque doit craindre Dieu. Il n’est donc qu’au premier stade. La suite viendra peut-être. (2004:215)

Selon ce critique, une comparaison entre les critères que décrit l’*Explication* au sujet des différents amours (craintif, mercenaire et enfantin) et l’action romanesque montre que les enseignements de *Télémaque* ne dépassent même pas le premier niveau. Dans le texte romanesque, argumente Niderst, c’est la *crainte* des dieux qui doit assurer la probité des actions du jeune prince Télémaque, et non pas un amour caractérisé par le manque d’intérêt pour sa propre personnalité. La relation entre le jeune prince d’Ithaque et les dieux n’est pas, par conséquent, une relation qui se caractérise par une assimilation totale de la volonté du jeune prince à la volonté divine, au point d’effacer la propre personne de Télémaque. La personnalité de Télémaque, telle qu’elle est exprimée par sa volonté, n’est nullement effacée, n’étant pas remplacée par celle de Dieu, telle que le prône la théorie du pur amour.

Cette argumentation correspond bien à nos résultats dans l’analyse du texte littéraire. Ainsi Mentor souligne-t-il qu’une existence humaine doit être pénétrée de la crainte des dieux pour être exemplaire. Cela survient lorsque le précepteur explique à Télémaque, au milieu du naufrage, que ce sont “ les dieux, et non pas la mer, qu’il faut craindre.” (*Télémaque*, p. 77). En effet, l’idée qu’il faut craindre les dieux se retrouve à presque toute page de l’œuvre. En Egypte, par exemple, Mentor est content de voir que les pères inspirent aux enfants la “crainte pour les dieux” (*Télémaque*, p. 17). Aussi, parmi les “grands biens des Crétois” (*Télémaque*, p. 59), à côté de la “santé, la force, le courage, la paix et l’union des familles, la liberté de tous les citoyens” entre autres, le plus important est que leur constitution inspire “la crainte des justes dieux” (*ibid.*). La plus grande faute du méchant roi Adraste est qu’il ne “ ne craint ni les dieux, ni le reproche de sa conscience” (*Télémaque*, p. 147). Dans l’État exemplaire que

devient Salente sous le patronage de Mentor, le précepteur souligne qu'il "faut établir des écoles publiques, où l'on enseigne la crainte des dieux" (*Télémaque*, p. 167). Dans son discours aux armées rassemblées pour faire la guerre contre Adraste, Télémaque souligne lui-même l'importance de "la crainte des dieux" (*Télémaque*, p. 259). Également, Mentor met cette la crainte en valeur, en la décrivant comme l'élément le plus positif de la vie de l'homme :

Craignez les dieux, ô Télémaque ; cette crainte est le plus grand trésor du cœur de l'homme. Avec elle vous viendront la sagesse, la justice, la paix la joie, les plaisirs purs, la vraie liberté, la douce abondance, la gloire sans tâche. (*Télémaque*, p. 326)

Toutes les vertus, toute la visée de l'existence naissent dans la crainte qu'a l'homme des dieux. Ces exemples renforcent l'impression que l'éducation morale de Télémaque ne vise pas le dernier degré de perfection, tel que Fénelon le décrit dans l'*Explication*.

Nous pouvons y ajouter, à un niveau plus général, selon les mots de Gérard Ferreyrolles, que "Fénelon concède beaucoup à [...] – lui, le théoricien du pur amour – l'intérêt qu'il y a dans ce monde même à être loyal et bienfaisant : en donnant aux hommes 'les véritables biens', explique Mentor à Télémaque [p. 318], 'vous vous ferez du bien à vous-même'" (2004:203-4). Les personnages féneloniens pratiquent la vertu pour exprimer leur révérence aux dieux ; mais il est également apparent qu'ils goûtent le véritable bonheur qui suit l'exercice de la vertu de près. Un tel intérêt pour sa propre personne ne nous semble en effet pas compatible avec l'état de pur amour.

Deuxième objection : l'idéal du roi vigoureux

Notre deuxième objection à l'idée que le pur amour constitue le but de l'éducation de Télémaque provient d'une considération sur la *fonction* que le jeune prince est censé remplir. Il nous paraît nécessaire de considérer, lorsque nous essayons de tirer au clair l'objectif de l'éducation morale que subit Télémaque, quelles sont les obligations liées au rôle pour lequel ce jeune homme est éduqué, notamment celui de la dignité royale.

Une première exigence est mise en avant au moment de la descente du jeune prince aux enfers. Dans l'empire souterrain, c'est Arcésius, père de Laërte, qui met l'accent sur le fait que le roi exemplaire doit être appliqué et laborieux :

Un roi ne peut, sans se déshonorer, préférer une vie douce et oisive (*Télémaque*, p. 250)

Le roi doit être fort et entreprenant, aussi bien au sens concret, c'est-à-dire physiquement, qu'au sens métaphorique, en ce qui concerne la force de son gouvernement. Dans le royaume

souterrain de Pluton, Télémaque découvre que parmi les rois condamnés, la “plupart [...] n'avaient été ni bons ni méchants, tant leur faiblesse avait été grande.” (*Télémaque*, p. 245). L'importance d'une politique forte, résolue est facile à voir pour nous les lecteurs ; sans le pouvoir d'exercer fermement la dignité royale, le roi laisse forcément aux autres le soin d'ordonner, et il perd le contrôle du pouvoir.

Plus intrigante est l'insistance mise sur la robustesse physique des rois. Dans un premier temps, il est malaisé de reconnaître pourquoi on exige du souverain la force de son corps. Toutefois, au cours du texte, deux raisons sont mises en avant, expliquant pourquoi il est primordial pour le roi d'être fort au sens physique du mot. *Premièrement*, Mentor déclare que les rois doivent acquérir une force supérieure à celle de leurs sujets pour la simple raison que les rois s'usent plus :

Au reste, sachez que les rois s'usent toujours plus que les autres hommes. Dans l'adversité, les peines de l'esprit et les travaux du corps les font vieillir avant le temps. Dans la prospérité, les délices d'une vie molle les usent bien plus encore que tous les travaux de la guerre. Rien n'est si malsain que les plaisirs où l'on ne peut se modérer. De là vient que les rois, et en paix et en guerre, ont toujours des peines et des plaisirs qui font venir la vieillesse avant l'âge où elle doit venir naturellement. Une vie sobre, modérée, simple, exempte d'inquiétudes et de passions, réglée et laborieuse, retient dans les membres d'un homme sage la vive jeunesse, qui, sans ces précautions, est toujours prête à s'envoler sur les ailes du Temps. (*Télémaque*, p. 121)

Les peines et les travaux font vieillir les rois avant le temps. La simplicité d'une vie laborieuse et frugale protège le roi contre une vieillesse prématurée. Surtout le faste ruine la santé des souverains. Toujours accessibles aux privilégiés, les “délices d'une vie molle” représentent le plus grave danger pour leur bien-être. En tant que véritable pamphlet anti-gourmand, *Télémaque* offre, par les mots de Mentor, de bons conseils à suivre pour ne pas tomber dans les excès :

Quelle honte, disait-il, que les hommes les plus élevés fassent consister leur grandeur dans les ragoûts, par lesquels ils amollissent leurs âmes et ruinent insensiblement la santé de leur corps ! Ils doivent faire consister leur bonheur dans leur modération, dans leur autorité pour faire du bien aux autres hommes, et dans la réputation que leurs bonnes actions doivent leur procurer. (*Télémaque*, p. 161)

Le danger que représente la nourriture superflue est réitéré plusieurs fois au long du texte. Le savant Nosophuge assure que “les aliments qui flattent trop le goût et qui font manger au-delà du besoin empoisonnent au lieu de nourrir”. De même est-il avec le vin. Mentor instruit le lecteur sur le besoin de modération :

Que le vin soit donc réservé comme une espèce de remède, ou comme une liqueur très rare, qui n'est employée que pour les sacrifices ou pour les fêtes extraordinaires. (*Télémaque*, p. 167)

Ainsi, pas à pas, le contrôle exercé sur la nourriture sert à fortifier toute la nation. En Crète – société idéale et par conséquent un exemple à suivre –, on mange tout au plus “un peu de grosse viande sans ragoût”. La décadence culinaire est plus à craindre que les ennemis de l’État ; cela est exactement parce qu’elle ruine la santé du souverain, ce qui rend la nation faible. Sans une bonne santé, la “vive jeunesse de l’homme [...] est toujours prête à s’envoler sur les ailes du Temps” (*Télémaque*, p. 121.), et avec elle la force du roi.

La *seconde* raison pour laquelle le roi doit être en possession d’une vigueur exceptionnelle est le fait que, selon Mentor, par sa personne le souverain constitue l’exemple de toute la nation. Mentor fait remarquer à Idoménée que les lois mêmes sont inutiles si le roi ne donne pas, par son exemple, “une autorité qui ne [peut] venir d’ailleurs” (*Télémaque*, p. 161). La personne même du roi sert donc d’exemple moral pour toute la nation. Le précepteur conclut son instruction théorique avec la maxime suivante :

Personne n’os[e] se plaindre d’une règle que le roi s’impos[e] lui-même. (*ibid.*)

Un objectif important de la théorie politico-morale de l’œuvre est de tenir la population laborieuse. Si le souverain dépasse les limites que la santé et la morale prescrivent, il peut craindre que le peuple suive son exemple. Et tout au long de *Télémaque*, nous retrouvons des références au besoin d’une population forte et laborieuse, l’idéal de la paysannerie consiste en une “une vie simple, sobre et laborieuse” (*Télémaque*, p. 181), ce qui entraîne une abondance des biens nécessaires. Pour assurer le succès de son gouvernement, il faut donc que le roi se constitue en un exemple de modération et de force. En toute affaire, l’adage suivant sert à celui qui prétend à la puissance souveraine : “n’espérez point de faire observer une règle [...] importante, si vous n’en donnez vous-même l’exemple” (*Télémaque*, p. 167)

Télémaque doit régner, il n’est pas censé devenir un saint

De ce qui précède, nous pouvons conclure que le rôle auquel Télémaque est éduqué nécessite un roi actif et vigoureux. Ce besoin vient aussi bien à cause des fatigues auxquelles le roi est particulièrement exposé, qu’à cause de l’exemplarité de sa position. Voilà pourquoi nous maintenons que le rôle pour lequel Télémaque est formé, celui de la puissance royale, semble irréconciliable avec l’idéal du pur amour, selon lequel il faut annihiler sa propre personne. Pour citer encore une fois Niderst : “Télémaque est fait pour régner. Il n’est pas de ces ‘âmes choisies que le ciel a voulu séparer des autres’”. (2004:215). Selon notre interprétation, donc, les “épreuves rigoureuses” auxquelles se réfèrent Grandroute n’existent pas pour que

“[l]’âme... se désapproprié” (1985:96), mais au contraire pour que Télémaque puisse s’affirmer en tant qu’homme vigoureux.

En effet, l’idée d’une convergence entre les écrits de nature théologique de Fénelon et son chef-d’œuvre littéraire semble peu probable lorsque nous contemplons la visée de celui-ci. *Télémaque* est écrit pour l’éducation d’un adolescent de sang royal, et “un adolescent qui devant régner ne pourra guère être un saint ni un mystique” (Niderst, 2004:208). L’idée d’un tel pragmatisme, reposant sur la visée du livre, est partagée par plusieurs commentateurs : selon Goré (1968:39), “Fénelon avait trop de bon sens pour prétendre former à la spéculation théologique l’esprit d’un prince que d’autres tâches attendaient.” À côté des observations textuelles, la visée *pratique* de l’œuvre semble donc nier l’interchangeabilité des thèses de la théologie mystique propres à Fénelon et la morale prônée par œuvre littéraire.

Voilà donc l’idéal du roi vertueux. Le besoin de la force se communique en effet partout dans le texte. Comme le commente Wolfe, la “vertu n’existera qu’en conjonction avec l’action, et on ne peut qu’être frappé par la fréquence avec laquelle Fénelon associe les termes vertu et exercer.” (1986:387). L’exercice est indispensable pour que le roi puisse accéder à la vertu approprié à sa position, mais l’exercice nécessaire pour accéder à la vertu est autre que l’exercice spirituel de ceux qui ambitionnent l’état du pur amour.

Vertu humaine

Notre juxtaposition de l’état de pur amour tel qu’il est décrit dans l’*Explication*, et de la vertu tel qu’elle est décrite dans *Télémaque* montre que les deux œuvres ont des visées divergentes. L’analyse a mis au clair comment, premièrement, la vertu qui est le but de l’entreprise morale de *Télémaque* diffère de l’état de pur amour décrite comme le but dans l’*Explication*, et comment, deuxièmement, le rôle auquel est destiné le jeune prince, qui se caractérise par la vigueur et la force, est irréconciliable avec l’ascèse de l’idéal du pur amour^{xv}. Voilà ce qui nous porte à conclure que la visée de l’entreprise morale n’est pas identique dans les deux œuvres. Mais en quoi cela influe-t-il sur notre interprétation du devenir moral dans *Télémaque* ?

La conséquence la plus décisive de cette lecture est que celle-ci nous rend plus en état d’apprécier la manière dont Fénelon dans *Télémaque* accentue le caractère *humain* de la vertu. Nous avons vu que l’*Explication* annonce que dans l’état de pur amour, le mystique anéantit sa propre volonté pour l’annexer à celle de Dieu. Étant donné que la vertu, à laquelle vise l’éducation dans *Télémaque*, diffère de l’état du pur amour, nous pouvons conclure que Télémaque n’est pas éduqué pour que sa personne fusionne avec Dieu. Par contre, nous

maintenons qu'il est élevé pour agir vertueusement dans le monde, et pour craindre les dieux. Plutôt que de mettre en scène la perte de la personnalité du jeune prince, *Télémaque* décrit comment son individualité se manifeste de manière de plus en plus vertueuse, à mesure que l'action progresse. Voilà pourquoi nous ne pouvons pas être d'accord avec Goré, pour qui le but de l'éducation morale est que "la nature humaine doit être mise en ruine" (1953:51). Avec son chef-d'œuvre littéraire, Fénelon montre, à l'exemple du jeune prince, non pas la perte du soi, mais comment l'homme peut se hisser plus haut, et bonifier sa personnalité.

Dans *Télémaque*, Fénelon met en scène le développement moral du jeune prince d'Ithaque, et exemplifie à travers l'action romanesque l'idée qu'il a du progrès moral tel que celui-ci peut être accessible à tout homme. D'un jeune homme impétueux et irréfléchi, Télémaque se transforme en un exemple de vertu. Il est par conséquent légitime de juger le Télémaque que nous rencontrons vers la fin de l'action romanesque comme la manifestation de l'idéal de toute éducation morale tel que celui-ci est conçu par l'écrivain. Notre impression que l'éducation de Télémaque se veut exemplaire se renforce par le caractère du prince à la fin de son développement moral.

Le texte fait apparaître que, malgré toutes ses autres excellences, Télémaque n'est pas un surhomme. Malgré ses capacités qui semblent dépasser les limites des autres hommes, il n'est pas "au-dessus de l'humanité". L'éminence qu'il incarne vers la fin de son évolution vient non pas d'un caractère divin, mais au contraire de ce qu'il garde son caractère humain. Ce caractère humain est ressenti par les cohortes que le prince commande lors de la guerre contre le méchant roi Adraste :

"Il est sage, il est vaillant", se disaient-ils en secret les uns aux autres ; "il est l'ami des dieux et le vrai héros de notre âge ; *il est au-dessus de l'humanité. Mais tout cela n'est que merveilleux, tout cela ne fait que nous étonner. Il est humain*, il est bon, il est ami fidèle et tendre; il est compatissant, libéral, bienfaisant, et tout entier à ceux qu'il doit aimer. Il est les délices de ceux qui vivent avec lui. Il s'est défait de sa hauteur, de son indifférence et de sa fierté. *Voilà ce qui est d'usage, voilà ce qui touche les cœurs, voilà ce qui nous attendrit pour lui et qui nous rend sensibles à toutes ses vertus. Voilà ce qui fait que nous donnerions tous nos vies pour lui.*" (*Télémaque*, p. 279, c'est nous qui soulignons)

Les leçons de Mentor-Minerve font apparaître le jeune Télémaque comme l'élus des dieux, sans que cela ne suscite l'étonnement du public. Ce qui par contre provoque l'enthousiasme des soldats, ce qui "touche les cœurs", c'est qu'il est toujours "humain". De manière similaire, vers la fin de l'œuvre, le constat qui s'avère clore l'éducation morale est prononcé par Mentor, qui affirme à Télémaque que "vous êtes enfin devenu homme" (*Télémaque*, p. 305). Par sa vertu incarnée, Télémaque matérialise l'enseignement de

Mentor ; mais la morale qu'il incarne n'est point d'origine purement divine, elle s'avère être manifestement humaine dans son essence.

Voilà pourquoi nous ne pouvons pas être d'accord avec ceux qui voient dans le chemin vers la vertu un "sentier rude et âpre" (*Télémaque*, p. 249) que doit parcourir Télémaque, afin qu'il apparaisse à la fin comme le double de Mentor. Le fait que le texte insiste sur le caractère humain du prince vertueux, est la raison pour laquelle nous ne partageons pas l'interprétation de Hillenaar. Ce commentateur explique Mentor-Minerve comme la personnification du but de l'éducation :

Le rêve de Fénelon n'est pas que Télémaque devienne Télémaque, mais qu'il se transforme en un autre Mentor. (Hillenaar, 1994:27)

À notre avis, cette interprétation est contraire à l'évidence textuelle ; en effet, l'objectif proposé au jeune prince est plutôt celui d'imiter son père que d'imiter Mentor ! Mentor lui-même indique au fil des pages plusieurs fois que le jeune prince doit s'occuper de suivre l'exemple de son père ; en faisant cela, il défendrait l'honneur de celui-là, comme en témoigne un épisode sur l'île de Calypso :

Est-ce donc là, ô Télémaque, les pensées qui doivent occuper le coeur du fils d'Ulysse ? Songez plutôt à soutenir la réputation de votre père et à vaincre la fortune qui vous persécute. (*Télémaque*, p. 6)

Mentor encourage Télémaque à suivre l'exemple de son père. Le précepteur veut que le prince s'efforce de fuir Calypso et l'île enchantée, plutôt que d'accepter une vie éternelle auprès de cette déesse qui s'offre au fils d'Ulysse. Le précepteur déclare même au jeune homme : "ayez toujours devant vos yeux ceux de votre père" (*Télémaque*, p. 118), instituant ainsi l'exemple de son père comme la juste mesure de toute chose. Plus loin, Mentor s'exclame : "[v]ous [Télémaque] serez trop heureux de pouvoir [...] admirer [Ulysse] aussi et de l'étudier sans cesse comme votre modèle" (*Télémaque*, p. 157). Ulysse est le modèle sur lequel est bâtie l'éducation de Télémaque, et Mentor encourage le prince à l'imiter :

Ô [si Ulysse] pouvait apprendre, dans les terres éloignées où la tempête l'a jeté, que son fils ne sait imiter ni sa patience, ni son courage, cette nouvelle l'accablerait de honte et lui serait plus rude que tous les malheurs qu'il souffre depuis si longtemps. (*Télémaque*, p. 17)

Par la critique que fait Mentor, nous voyons que Télémaque doit suivre l'exemple de la patience et du courage de son père. Partout à travers du texte, nous lisons que ce qui est apte à diriger les actions du jeune prince, c'est " le souvenir des vertus de [son] père" (*Télémaque*, p. 51). Remémorant Ulysse, Narbal, compagnon fidèle qui vient de Tyr, déclare les souhaits qu'il forme pour l'avenir de Télémaque :

Que vos yeux puissent voir, que vos mains puissent embrasser le sage Ulysse, et qu'il trouve en vous un fils qui égale sa sagesse ! (*Télémaque*, p. 43)

L'idéal est donc qu'Ulysse puisse reconnaître en Télémaque "un fils qui égale sa sagesse". Que l'imitation du père-modèle réussisse, se voit du fait que Télémaque ressemble tellement à son père qu'ils se confondent presque, et pour son apparence, et pour son esprit. C'est Idoménée qui l'exprime le plus clairement :

Quand même on ne m'aurait pas dit qui vous êtes, je crois que je vous aurais reconnu. Voilà Ulysse lui-même. Voilà ses yeux pleins de feu, et dont le regard était si ferme ; voilà son air, d'abord froid et réservé, qui cachait tant de vivacité et de grâces ; je reconnais même ce sourire fin, cette action négligée, cette parole douce, simple et insinuante, qui persuadait sans qu'on eût le temps de s'en défier. Oui, vous êtes le fils d'Ulysse (*Télémaque*, p. 119)

L'entreprise morale dans laquelle s'engage Télémaque ne vise pas une apothéose identique à celle du petit nombre d'élus de l'*Explication* ; l'œuvre décrit plutôt une quête pour rendre moralement bon le héros suivant l'exemple de son père. Dans des termes aristotéliens, on dirait qu'Ulysse est la "forme" à laquelle aspire Télémaque, un destin que Télémaque possédait en puissance comme un germe dans sa disposition humaine, et à laquelle il parvient à la fin de l'œuvre. Mais en ce qui concerne *Télémaque*, il ne faut surtout pas confondre l'idée d'une telle "forme" avec celle d'une perfection totale. C'est que la ressemblance étroite existant entre le héros de la Grèce et le fils comporte aussi une ressemblance dans les défauts, si bien que le fils n'imité pas seulement le père dans la perfection, mais aussi dans ses faiblesses. C'est ce que souligne Mentor dans le passage suivant :

Pensez-vous qu'Ulysse, le grand Ulysse, votre père, qui est le modèle des rois de la Grèce, n'ait pas aussi ses faiblesses et ses défauts? (*Télémaque*, p. 156)

Même l'homme modèle, Ulysse, n'est qu'homme, c'est-à-dire fragile et faillible. L'exemple auquel doit se hisser son fils est aussi intrinsèquement imparfait, puisque humain, et cela même si Mentor peut affirmer à Télémaque qu' "Ulysse, votre père, est le plus sage de tous les hommes" (*Télémaque*, p. 322). C'est dans ce sens que la vertu visée par l'éducation de Télémaque est essentiellement incomplète ; puisqu'elle est d'origine humaine, la vertu ne peut jamais conduire à la perfection absolue. Mentor lui-même souligne à plusieurs reprises l'impossibilité qu'a l'homme d'atteindre la perfection : "Accoutumez-vous donc, ô Télémaque, à n'attendre des plus grands hommes que ce que l'humanité est capable de faire." (*Télémaque*, p. 157). Et nul homme n'est entièrement parfait, car, toujours selon les mots de ce précepteur, "les bons mêmes ont leur défauts et leurs préventions" (*Télémaque*, p. 313).

La vertu humaine souligne la subjectivité de l'homme

L'action romanesque montre la manière dont Télémaque se transforme en un homme vertueux. Son existence est *orientée*, afin qu'il puisse agir conformément aux prescriptions divines, sans pour autant que sa volonté soit remplacée par la volonté divine. Que la volonté du vertueux ne s'annihile pas dans celle de Dieu signifie qu'elle sera toujours imprégnée d'un aspect de la nature humaine, nature déchue, ce qui explique l'imperfection intrinsèque de la vertu humaine. Télémaque devient un être moral sans que cela veuille dire qu'il soit poussé vers une annihilation de sa subjectivité propre. La mise en intrigue de la vertu incarnée par le jeune prince se révèle apte à montrer que même si l'homme est faible, fragile et faillible, il peut néanmoins, avec l'aide des dieux, se hisser à des actions morales en ce monde. La vertu se dévoile ainsi à travers le texte littéraire en tant que force morale, adaptée aux conditions qui caractérisent l'existence humaine.

La vertu manifeste la personnalité de l'homme, ou pour ainsi dire sa subjectivité morale. Là où le pur amour préconise que l'homme doit chercher à se fondre dans l'Être suprême, la vertu incarnée affirme l'homme dans une moralité qui souligne son individualité dans le monde. Même si elle a les dieux éminemment purs pour fin et pour raison, la vertu est une qualité qui appartient au monde des hommes, monde impur dans la perspective de la transcendance divine, mais qui n'est pas moins le domaine d'action de la vertu éthique.

Le fait que l'homme existe comme sujet moral dans le monde est surtout marqué par la notion de *passions*. Comprendre la relation entre les passions de l'homme et sa vertu devient de ce fait essentielle pour comprendre comment l'homme peut se rendre moralement bon selon Fénelon. Voilà pourquoi nous analysons dans notre quatrième chapitre les relations entre les passions de l'homme et sa vertu.

Chapitre 4 : Les passions vertueuses dans *Télémaque*

Je ne crains plus ni mers, ni vents, ni tempêtes;
je ne crains plus que mes passions.
L'amour est lui seul plus à craindre
que tous les naufrages.
Télémaque, p. 94

Mentor, regardant d'un oeil doux et tranquille Télémaque,
qui était déjà plein d'une noble ardeur pour les combats,
prit ainsi la parole:
- Je suis bien aise, fils d'Ulysse,
de voir en vous une si belle passion
pour la gloire
Télémaque, p. 127

Comment l'homme peut-il devenir moralement bon ? Telle est la question qui guide notre lecture de *Télémaque*. Dès notre introduction, nous avons vu que dans cette œuvre littéraire, l'idée de la vertu sert de pivot pour tout effort fait par l'homme qui veut accéder à la bonté morale. Nous avons ensuite examiné la manière dont la vertu se conçoit sur la base paradoxale de la liberté dépendante, qui, interprétée selon la seule réflexion abstraite, rendrait impossible l'évolution morale de l'homme. Dans les textes théologico-philosophiques, ce paradoxe a été qualifié de *mystère*. Ce qui a pourtant capté notre attention, c'est la manière dont la mise en littérature de la morale manie ce paradoxe, afin d'indiquer un chemin à suivre pour l'homme vers la bonté morale. Il nous a paru clair que, pour saisir ce qui caractérise l'itinéraire d'ascension morale que l'action romanesque nous invite à suivre, il faut que le lecteur fasse un effort pour comprendre ce que signifie la notion de *vertu* au sein de *Télémaque*.

Ce qui nous a frappé le plus parmi les caractéristiques de la vertu est sa nature *palpable*. À travers nos trois premiers chapitres, nous avons pu conclure que la vertu de l'homme se développe selon une interrelation avec le monde physique, dans lequel il vit. Dans *Télémaque*, nous observons comment l'homme se lance dans le monde, et que ce monde *conditionne* la nature de la vertu, surtout en fonction des leçons infligées par la fortune. En effet, comme nous l'avons vu dans notre troisième chapitre, la vertu se manifeste simultanément dans le corps et dans l'esprit, et ce parallélisme nous a convaincu que le corps de l'homme devient un "lieu" de connaissance morale à même droit que son esprit. Nous avons conclu que non seulement la vertu se développe en fonction d'une interaction perpétuelle entre l'homme et le monde physique, mais aussi que la vertu – en tant que réalisation concrète et subjective de la valeur la plus éminente de l'homme – se manifeste en tant que force mi-spirituelle, mi-physique.

Dans le présent chapitre, nous poursuivons notre analyse sur la manière dont le monde dans lequel l'homme agit influence son comportement moral. Pour le faire, nous procéderons à une analyse du rôle des *passions* au sein de l'œuvre. Notre idée, c'est que la vertu telle que la décrit Fénelon dans *Télémaque* est dépendante du milieu dans lequel l'actant moral se meut. Nous verrons comment les passions chez Fénelon ne sont pas jugées de manière aussi négative qu'on le fait communément à l'époque ; dans l'œuvre du romancier, nous pouvons en effet observer que les passions donnent à l'agent moral une capacité de s'adapter à la situation dans laquelle il se trouve. Afin de clarifier l'originalité de l'approche fénelonienne, commençons par l'exposé d'une analyse conventionnelle, expliquant une opinion généralement admise de la signification de la notion de "passion" à la fin du XVIIe siècle.

L'entrée "passion" dans le dictionnaire de l'Académie Française

À la fin du XVIIe siècle, la notion de *passion* comporte deux significations majeures, qui sont bien distinctes. Ces aspects se dévoilent nettement dans la présentation qu'en donne le *Dictionnaire* de l'Académie Française (1694)ⁱ. D'abord, le terme dénote le récit biblique des souffrances du Christ ainsi que celles qu'ont subies les martyrs des premiers siècles. Par métonymie, le terme sert à dénoter les représentations théâtrales de ces souffrances. Ces mises en scène issues du théâtre médiéval, appelées effectivement *passions*, servent à montrer aux fidèles les supplices déchirants du Christ, avec l'intention affirmée de consolider leur foi.

Mais c'est la deuxième signification majeure du terme qui est celle qui concerne l'objet de notre étude, et qui s'applique au fonctionnement de l'esprit. Vu que, nous explique ce dictionnaire, le terme "passion" dérive de *Pâtir*, "souffrir une action", plus spécifiquement souffrir de la douleur morale, le terme *passion* dénote les réactions mentales produites comme le résultat des impulsions reçues de l'extérieur. Expliquée ainsi, la "passion" découle d'une action subie ; l'homme agit dans le monde par ses actions, en revanche, les impressions du monde se matérialisent dans l'homme sous forme de passions.

À un niveau plus technique, le dictionnaire explique selon cette deuxième signification majeure qu'une passion, c'est un "mouvement de l'âme excité dans la partie concupiscible ou dans la partie irascible". L' "[a]ppétit concupiscible", signifie, nous est-il expliqué, "l'appétit par lequel la partie inférieure de l'âme se porte vers un bien sensible" et l' "appétit irascible, [signifie] le mouvement de la partie inférieure de l'âme par lequel l'âme se porte à surmonter les difficultés qu'elle rencontre à la poursuite du bien"ⁱⁱ. Le terme "passion" dénote donc, selon le dictionnaire, à la fois le penchant de l'âme vers ce qu'elle juge être un bien sensible (partie concupiscible) et les actions incitées pour obtenir ce bien (partie irascible).

Les passions en tant que problème moral

L'acte passionnel, qui vient des parties inférieures de l'âme, se transforme en problème lorsque ses effets se répercutent dans la sphère de la morale. La menace que constituent les appétits logés dans les parties inférieures vient du fait que leurs mouvements peuvent échapper au contrôle de la *raison*, qui est la "*Puissance de l'âme, par laquelle l'homme discourt, & est distingué des bestes*". La raison est donc ce qui assure à l'homme qu'il agit en correspondance avec un ordre supérieur à celui propre aux animaux.

Comme c'était le cas avec "passion", l'entrée "raison" du dictionnaire donne un sens qui s'éclaircit à travers les exemples d'usage, dont celui spécifiant que "*Dieu a donné la raison à l'homme*". Le fait que la raison nous est donnée par Dieu explique sa prééminence : préférablement, c'est cette faculté mentale qui doit conduire nos actions : "*la raison nous est donnée pour nous conduire*". Ainsi s'éclaire la relation existant entre la partie supérieure de l'âme, d'ordre divin, et la partie basse, d'ordre terrestre, relation qui comporte une subordination hiérarchique des passions à la raison : "*il faut que les passions soient soumises à la raison*". Comme le dit l'entrée "raison", la soumission des passions aux parties supérieures de l'esprit est une condition nécessaire pour que l'homme puisse agir de manière moralement louable. Étant contraire aux jugements de la raison, l'action passionnelle assure aux bassesses de l'âme une victoire sur la raison, qui est un don du divin. Puisque seules les parties rationnelles de l'âme assurent à l'homme qu'il agit en correspondance avec la volonté divine, c'est-à-dire la bonne morale, les passions, qui appartiennent aux parties inférieures de l'âme, deviennent nuisibles à la morale. Celui qui agit de manière passionnelle nie les desseins de Dieu, et par là même, nie ce qui constitue l'objectif primordial des actions humaines, négation qui est synonyme d'agir contre la bonne morale qui a Dieu pour objet.

Les passions de l'être humain sont surtout orientées vers des biens sensibles, et non pas vers des biens célestes. C'est sans doute cela qui donne au mot "passion" sa connotation péjorative, connotation clairement visible dans le choix d'exemples d'usage que donne le dictionnaire : "*se laisser emporter à ses passions. il est esclave de ses passions,... dans la violence de sa passion... cet homme n'est pas croyable, il en parle avec passion. il fait tout par passion.*" Ainsi, par les exemples choisis, le dictionnaire indique que les passions nuisent à l'homme. Cette propriété négative explique, dans les exemples d'usage qui suivent, l'accent mis sur le contrôle des passions : "*estre maistre de ses passions... dompter, réprimer, modérer ses passions, calmer ses passions. commander à ses passions*". Les passions

menacent le contrôle rationnel de l'homme sur sa conduite, et celui qui se protège contre les passions se libère de leur emprise et peut se conduire de manière moralement louable.

L'image conventionnelle que le dictionnaire transmet consiste donc en ce que les passions sont fondamentalement antinomiques à la bonne conduite, c'est-à-dire qu'elles sont mêmes contraires à toute morale pratique digne de cette dénomination. Par conséquent, les passions constituent l'ennemi le plus important de la vertu, et le contrôle des passions s'impose comme l'objet primordial de la pensée morale.

Dans ce qui suit, nous examinerons comment cette idée conventionnelle de la relation entre les passions et le raison apparaît au sein du récit. Ensuite, nous verrons que, par rapport à la définition des passions qui est donnée par le *Dictionnaire*, la pensée de Fénelon juge pourtant les passions sous un angle plus nuancé et parfois même favorable. C'est là une réévaluation du rôle des passions qui va nous permettre de mieux saisir les dynamismes inhérents au devenir vertueux de l'homme dans ce chef-d'œuvre littéraire. Mais avant d'aborder cet aspect, examinons comment les passions et la lutte contre elles se manifestent au sein de l'intrigue.

Le cercle de la passion

Deux cercles clos semblent à première vue régir la relation entre les passions et la vertu telle que *Télémaque* nous la présente. Nous nommons le premier cercle le *cercle de la passion*, terme qui vise à exprimer la situation existentielle de l'homme tombé sous l'emprise de ses passions. Le caractère passionnel d'un tel homme se révèle par son incapacité à agir de manière moralement louable dans une situation concrète qui l'exige.

Cette incapacité vient en premier lieu du fait que, chez le passionné, la passion triomphe sur tout argument qui la contrarie. C'est Mentor qui explique que ce sont les passions qui incitent à la fausseté des raisonnements dans lesquels se lance le jeune prince d'Ithaque lorsque, ébloui par un amour passionné, il souhaite demeurer sur l'île de Calypso :

- Voilà l'effet d'une aveugle passion. On cherche avec subtilité toutes les raisons qui la favorisent, et on se détourne de peur de voir toutes celles qui la condamnent. On n'est plus ingénieux que pour se tromper et pour étouffer ses remords. (*Télémaque*, p. 83)

Le désir qu'à Télémaque de suivre ses passions fait qu'il manipule son jugement de la réalité. Ainsi les passions qui agissent en lui l'amènent à faire le mauvais choix.

Mais le problème des passions n'est pas uniquement qu'elles font valoir plus les choix sensibles que les choix moralement meilleurs, des choix dus au penchant du passionné pour le plaisir des sens et parce que le passionné se laisse ensorceler par son imagination. Ce qui est

plus grave, c'est que son impossibilité d'agir en accord avec ce qui est le meilleur à faire dans une situation vient du fait qu'il ne peut *voir* ce qui est le bon choix à faire. Que le romancier utilise la métaphore de la vision concernant les choix moraux explique que la passion est décrite comme "aveuglant" dans l'exemple cité, ou avec épithète de nature ailleurs, "l'aveugle passion" (*Télémaque*, p. 7). L'aveuglement du passionné lui cause forcément des embarras, puisqu'il est impossible pour celui qui ne peut voir ce qu'il faut faire dans une situation, de choisir d'agir vertueusement.

Le manque de vision n'est pas seulement engendré par le fait que le passionné préfère les plaisirs sensibles, mais aussi par l'incapacité de pouvoir discerner en quoi consiste le véritable bien qui caractérise le passionné. Les défauts de discernement apparaissent le plus clairement dans le cas des rois, qui sont constamment en besoin d'identifier les personnes en lesquelles ils peuvent avoir confiance. Tel est par exemple le cas du roi Pygmalion de Tyr, qui est d'un caractère douteux :

Comme il n'aimait point les hommes vertueux et qu'il ne savait point les discerner, il n'était environné que de gens intéressés, artificieux, prêts à exécuter ses ordres injustes et sanguinaires. (*Télémaque*, p. 42)

Les faiblesses du gouvernement de Pygmalion proviennent ainsi de la faible vision du souverain, car il "ne savait point discerner les hommes droits et simples qui agissent sans déguisement" (*Télémaque*, p. 34). Ce roi est un "[i]nsensé", et il "ne voit pas que sa cruauté, à laquelle il se confie le fera périr !" (*Télémaque*, p. 33) ; le manque de vision qui entraîne sa mauvaise conduite, et le mauvais gouvernement qu'il dirige, amènent donc sa dégradation. Pygmalion exemplifie comment "tous les hommes entraînés par le plaisir des sens et par le charme de l'imagination" (*Télémaque*, p. 55) manquent du discernement quand il s'agit de distinguer entre ce qui est moralement louable et ce qui est condamnable. Effectivement, il "croit tout voir, et il ne voit rien" (*ibid.*).

L'habitude des mauvaises actions implique une dégradation de la faculté de discerner ce que sont les véritables biens. Cette déchéance aggrave la situation de l'homme qui se trouve sous l'empire de ses passions dans *Télémaque*. Des mauvaises actions s'ensuit une dégradation du caractère, causée par un affaiblissement de la perception morale ; et de la dégradation du caractère s'ensuit un affaiblissement encore plus grave de la perception. Nous reconnaissons là le maelström de la passion, menant l'homme du mauvais au pire. De cette manière, déjà "une passion naissante" peut influencer l'homme jusqu'à ce qu'il ne se connaisse "pas lui-même, [et] qu'il [ne soit] plus le même homme" (*Télémaque*, p. 83).

Ainsi se clôt ce cercle de la passion. Qu'il soit un cercle clos veut dire que la logique qui le dirige assure que celui dont le caractère est passionné reste passionné, et au fur et à mesure de ses actions insensées, devient toujours plus passionné. La clôture du cercle nous est confirmée par la description du roi qui reste comme piégé par son caractère passionnel :

Le plus malheureux de tous les hommes est un roi qui croit être heureux en rendant les autres hommes misérables. Il est doublement malheureux par son aveuglement; ne connaissant pas son malheur, il ne peut s'en guérir; il craint même de le connaître. La vérité ne peut percer la foule des flatteurs pour aller jusqu'à lui. Il est tyrannisé par ses passions. (*Télémaque*, p. 66-67)

Voilà la caractéristique du roi passionné ; il est piégé dans le cercle de la passion, et il ne peut pas en sortir puisqu'il ne sait pas apercevoir ce qui est le bon choix. Puisqu'il ne peut identifier l'alternative vertueuse, il ne sait pas bien choisir. Le roi "tyrannisé par ses passions" choisit passionnément sans pouvoir identifier le véritable bien. Voilà pourquoi nous pouvons conclure que ce roi est enfermé dans le cercle de la passion. Ce cercle assure que celui qui est passionné est forcément guidé par ses passions dans toute situation qui dépend de son jugement :

Cet homme paraît faire tout ce qu'il veut; mais il s'en faut bien qu'il ne le fasse : il fait tout ce que veulent ses passions féroces; il est toujours entraîné par son avarice, par sa crainte, par ses soupçons. Il paraît maître de tous les autres hommes : mais il n'est pas maître de lui-même, car il a autant de maîtres et de bourreaux qu'il a de désirs violents. (*Télémaque*, p. 34)

C'est ainsi que nous pouvons maintenir que le passionné ne peut pas être *libre* dans un sens pertinent du terme. Comme Fénelon l'exprime dans une lettre adressée à Mme de Maintenon sur un sujet semblable, les "chaînes d'or ne sont pas moins chaînes que les chaînes de fer" (*Œuvres*, vol 1, p. 564). Celui qui se trouve dans le cercle de la passion se croit libre en suivant les impulsions causées par les passions, mais en effet il ne l'est point.

Le cercle de la vertu

À côté du cercle de la passion, il existe, dans *Télémaque*, un autre cercle constituant la base de la pensée sur la relation entre les passions et la vertu. Ce cercle, nous le dénommons le *cercle de la vertu*, et il désigne la fermeté avec laquelle le vertueux maîtrise ses passions. Comme l'affirme Nestor, qui est le parangon de tous les rois de la Grèce :

Quand la sagesse et la vertu parlent, elles calment toutes les passions. (*Télémaque*, p. 144)

La vertu bien fondée adoucit les appétits de l'agent moral, et il en résulte qu'il se conduit avec sagesse. L'homme vertueux choisit donc vertueusement, de manière analogue à l'homme passionné qui choisit selon les appétits de ses passions.

Que le vertueux choisisse vertueusement vient du fait qu'il est capable de distinguer le bien du mauvais. De cette faculté découle la capacité des vertueux de se reconnaître entre eux :

[L]es dieux, qui ont refusé aux méchants des yeux pour connaître les bons, ont donné aux bons de quoi se connaître les uns les autres. Ceux qui ont le goût de la vertu ne peuvent être ensemble sans être unis par la vertu qu'ils aiment. (*Télémaque*, p. 191)

C'est donc le caractère vertueux qui permet à l'homme de reconnaître les vertueux, et qui lui permet de faire de bons choix. Cela, c'est puisque "il y a dans la véritable vertu une candeur et une ingénuité que rien ne peut contrefaire et à laquelle on ne se méprend point, pourvu qu'on y soit attentif." (*Télémaque*, p. 172). La vertu donne aux hommes l'attention nécessaire pour reconnaître la vertu.

Ce qui clôt le cercle de la vertu, ce sont les actions vertueuses telles qu'elles fortifient le caractère vertueux de l'homme. Car à mesure que "le cœur s'exerce" dans des actions vertueuses, le héros vertueux "se fortifie dans la vertu" (*Télémaque*, p. 120). Plus l'homme choisit vertueusement, plus il a de vertu. Autrement dit, celui qui se retrouve dans le cercle de la vertu est toujours en train de devenir plus vertueuxⁱⁱⁱ. Une structure similaire à celle dégagée dans le cercle de la passion compose donc ce cercle de la vertu, quoique à l'inverse ; l'idée du vertueux qui, en agissant vertueusement devient toujours plus vertueux, est exactement à l'opposé du cercle de la passion, où le passionné s'éloigne de la vertu à mesure qu'il agit passionnément. À ce sujet, la question suivante s'impose : la clôture des cercles, impose-t-elle une sorte de déterminisme^{iv} moral ?

Un déterminisme moral ?

Nous avons vu qu'au sujet du cercle de la passion, la liberté est entravée du fait que les passions guident le choix que fait l'homme, et il devient l'esclave de ses "passions féroces" (*Télémaque*, p. 34). Dominé par ses passions, le passionné est déterminé à faire ce que veulent ses passions dans l'instant.

Que devient-il de la liberté dans le cercle de la vertu ? Si le vertueux est toujours en train de devenir plus vertueux, et si la capacité de choisir vertueusement s'améliore de plus en plus, il semble que le vertueux se rapproche d'une compréhension toujours plus aigüe de ce qu'il faut faire pour agir moralement. Cela dit, il faut reconnaître que parmi une multitude de choix alternatifs, il existe toujours une option qui est la meilleure. Cela pose problème, parce qu'il semble en effet que le vertueux, par ses actions vertueuses, se transforme lentement en une machine apte à calculer ce qu'il faut faire dans toutes situations. Si par liberté nous

entendons la liberté de choisir entre plusieurs possibilités, cette liberté s'avère de ce fait quasiment illusoire, vu que le vertueux est toujours capable d'identifier la meilleure alternative, et de la suivre. Le vertueux, est-il de ce fait véritablement libre ?

Des considérations du même ordre constituent la base de la critique qu'exerce Cuche. Car ce critique voit en effet un certain déterminisme sous-jacent à l'œuvre de Fénelon :

À vrai dire, la liberté métaphysique finit par être contaminée elle aussi, et Fénelon, en certaines pages, affirme qu'un homme déterminé au bien serait préférable à un homme libre et donc peccable. Dès lors, nous retournons à la question qui se pose d'emblée : la vertu peut-elle s'enseigner ? S'il faut contraindre les hommes à la vertu, n'est-ce pas l'aveu d'échec de tout projet éducatif ? En fait, pour Fénelon, la vertu ne peut s'enseigner qu'aux hommes capables de tirer du fruit d'un tel enseignement, c'est-à-dire au fond aux hommes qui, par un commencement de vertu, désirent déjà – fût-ce inconsciemment – être vertueux. Il est clair que, pour Fénelon, ces êtres constituent une minorité. Certes, le discours comporte des nuances. Il existe des degrés de vertu comme des degrés de connaissance, et il faut donner à chacun selon ses moyens. Tous n'attendent pas des sommets de vertu, mais chacun peut espérer progresser. De plus, dans une perspective chrétienne, la grâce opérera les miracles que la pédagogie seule n'aura pu enfanter. Il n'empêche : en un certain sens, pour pouvoir devenir vertueux, il faut déjà l'être un peu. (Cuche, 2000:66)

La critique de Cuche touche en effet au cœur même de notre projet. Si l'on admet avec Cuche que la logique fénelonienne aboutit au fait que seul un certain nombre d'hommes (prédisposés) peuvent devenir vertueux, l'idée même qui dirige notre thèse s'annule. Comme le lecteur s'en souvient, notre projet est d'examiner comment *tout* homme, en suivant l'exemple du prince d'Ithaque, peut devenir vertueux. Or, la clôture des deux cercles, celui de la passion et celui de la vertu, s'avère, après de telles considérations, être le vrai défi pour toute pensée morale dans *Télémaque*, car cette clôture restreint le nombre de ceux qui peuvent se rendre vertueux à ceux qui le sont déjà.

Nous avons proposé que le développement de la vertu tel qu'il se présente dans *Télémaque* trace un chemin à suivre pour tout homme qui veut se rendre moralement bon. Mais si la thèse de Cuche est correcte, si "la vertu ne peut s'enseigner qu'aux hommes [...] qui [...] désirent déjà – fût-ce inconsciemment – être vertueux", il est clair que cela est "l'aveu d'échec de tout projet éducatif". Si nous acceptons que les cercles soient entièrement clos, la pensée morale se teint d'une nécessité qui détermine les manières d'agir, jusqu'à s'opposer à l'idée d'une volonté libre. La clôture des cercles pose ainsi des problèmes sérieux à l'idée de la vertu comme charnière de l'éducation morale. D'où notre intérêt pour une possibilité de *rompre* le caractère clos des cercles.

Idoménée dans le cercle de la passion

La clôture des deux cercles – le cercle de la passion et le cercle de la vertu – semble à première vue miner toute idée que l'homme peut influencer son propre développement moral.

Le vertueux apparaît obligé à devenir de plus en plus vertueux, tandis que le passionné se voit condamné à devenir continuellement plus passionné. Toujours est-il que l'action romanesque nous montre qu'il est possible pour les hommes dans *Télémaque* de franchir les barrières qu'érige la logique des deux cercles autour de la liberté de l'homme ; en effet, le texte nous offre des exemples sur la possibilité qu'a un homme qui est gouverné par ses passions de devenir vertueux.

L'exemple d'Idoménée, ancien roi de Crète s'avère à ce sujet particulièrement révélateur, du fait qu'il illustre la progression morale d'un personnage qui semble enfermé dans le cercle de la passion. Avec la description de son ascension morale, Fénelon met en scène le processus qu'entame un homme qui, aspirant à devenir vertueux, le devient à la fin, même si au départ il est pris dans le cercle de la passion. L'exemple de ce roi s'avère donc révélateur, du fait qu'il illustre la possibilité ouverte à tout homme de dépasser la logique constituée par les deux cercles clos. Autrement dit, par Idoménée, Fénelon décrit une voie à suivre pour l'homme qui veut devenir moralement bon, même s'il est sous l'influence de ses passions. Exposons d'abord les descriptions du caractère passionnel du roi, avant d'examiner la manière dont il franchit les bornes du cercle de la passion.

Dans notre troisième chapitre, nous avons vu le roi Idoménée chassé de Crète, suite au meurtre de son fils unique. Reprenons le passage, afin de montrer que le roi de Crète, en commettant son crime, se trouve enfermé dans le cercle de la passion. Car même après que ses conseillers lui ont conseillé de laisser l'enfant, c'est la passion qui surmonte son jugement. Le peuple le voit " la fureur [...] allumée dans ses yeux; son visage, pâle et défiguré, [il change] à tout moment de couleur; on [voit] ses membres tremblants". Lorsqu'il accomplit son délit, le roi est "tout hors de lui, et comme déchiré par les Furies infernales" (*Télémaque*, p. 61). C'est effectivement une passion violente qui prend possession d'Idoménée, et le pousse au crime horrible d'abattre son propre fils. Cette outrage trahit son caractère ; il est clair que ce roi de Crète est saisi par les pouvoirs de ses passions, et que ce sont elles qui gouvernent ses actions

Qu'Idoménée est enfermé dans le cercle des passions, se voit par son incapacité à discerner les bons conseillers des mauvais. Il refuse d'admettre les conseils des conseillers qui ne veulent point flatter ses passions. Cela se voit clairement au sujet d'un homme comme Aristodème, que le roi renvoie à cause du désagrément causé par ses recommandations. Ce qui caractérisait ce conseiller, c'est qu'il était d'une vertu

...sincère et ennemie de la flatterie [ce qui] l'avait rendu incommode à Idoménée. C'est ce qui empêcha ce roi de s'en servir dans le siège de Troie. Il craignit un homme qui lui donnerait de

sages conseils, qu'il ne pourrait se résoudre à suivre. Il fut même jaloux de la gloire que cet homme ne manquerait pas d'acquérir bientôt. Il oublia tous ses services; il le laissa [...] pauvre (*Télémaque*, p. 73-4)

Le roi de Crète, tombé sous l'influence de ses passions, ne veut pas se soumettre aux jugements d'un vertueux ; les avertissements d'un tel homme seront presque toujours contraires à ce que désire le passionné. Comme nous venons de l'observer, le manque de vouloir bien voir, la manipulation des faits, le refus de suivre les conseils des vertueux, tout cela révèle que ce roi se trouve dans le cercle de la passion.

Idoménée reconnaît ses fautes, mais ne sait pas agir sans passion

Mais son exemple devient intéressant du moment où nous comprenons qu'il lui est en effet envisageable de sortir de ce mauvais cercle. En effet, une transformation s'observe en lui quand nous le retrouvons dans le livre huit ; à ce point de l'intrigue, il reconnaît ses fautes, et il constate également le besoin qu'il a de se s'améliorer.

Après sa fuite de son île natale, les "vents [...] conduisent [Idoménée et ses amis] vers l'Hespérie" ou ils cherchaient "un nouveau royaume dans le pays des Salentins" (*Télémaque*, p. 62). Télémaque et Mentor arrivent dans la ville qu'Idoménée a établie sur cette côte avec ses compagnons, une ville fondée pour les consoler de tout ce qu'ils ont perdu.

Idoménée reconnaît à ce point de l'action romanesque les faiblesses qui caractérisaient son gouvernement sur la Crète. Il admet volontiers qu'il " ne connaissai[t] point encore assez l'art de régner quand [il] revin[t] en Crète, après le siège de Troie" (*Télémaque*, p. 124). Et il commente ouvertement sa chute des hauteurs de la puissance royale :

J'étais craint de mes ennemis et aimé de mes sujets. Je commandais à une nation puissante et belliqueuse. La renommée avait porté mon nom dans les pays les plus éloignés. Je régnais dans une île fertile et délicieuse. Cent villes me donnaient chaque année un tribut de leurs richesses. Ces peuples me reconnaissaient pour être du sang de Jupiter; né dans leur pays. Ils m'aimaient comme le petit-fils du sage Minos, dont les lois les rendent si puissants et si heureux. Que manquait-il à mon bonheur, sinon d'en savoir jouir avec modération ? Mais mon orgueil et la flatterie, que j'ai écoutée, ont renversé mon trône. Ainsi tomberont tous les rois qui se livreront à leurs désirs et aux conseils des esprits flatteurs. (*Télémaque*, p. 124)

L'ancien roi de Crète explique ainsi sa chute par les faiblesses de son caractère, c'est-à-dire son orgueil, son manque de modération, et surtout les désirs auxquels il cédait. Maintenant, le roi exprime la volonté de combattre ses passions, et son désir de fonder une nouvelle nation où il souhaite régner avec sagesse. Idoménée juge ainsi ses actions antérieures avec une perspicacité exemplaire. Mais il devient vite apparent qu'il reste toujours aussi aveugle en ce qui concerne ses actions actuelles. Son aveuglement est causé par ses passions, une cécité qui menace de ruiner sa puissance encore une fois.

Suite à une politique orgueilleuse, Idoménée est entré en guerre avec ses peuples voisins. L'agressivité de ses voisins est incompréhensible pour le roi, mais Mentor lui explique que la guerre résulte principalement de la force militaire des Salentins, qui a effrayé les peuples voisins par une puissance outrée. Cette politique irréfléchie provoque le commentaire du précepteur sur les faiblesses du gouvernement qu'il observe chez les Salentins :

Pour vouloir paraître trop puissant, vous ruinez votre puissance, et pendant que vous êtes au-dehors l'objet de la crainte et de la haine de vos voisins, vous vous épuisez au-dedans par les efforts nécessaires pour soutenir une telle guerre. (*Télémaque*, p. 133)

L'agrandissement des forces a paru nécessaire à Idoménée pour pouvoir protéger Salente de manière convenable. Cependant, puisqu'il se retrouve capturé dans le cercle de la passion, il ne peut éviter de faire de mauvais choix. Ces mauvais choix viennent du fait qu'il ne sait reconnaître le bon choix dans la situation concrète. Au lieu que la force de ses troupes le rend puissant, les cohortes Salentines ont provoqué la crainte de ses voisins. Cette crainte provoquée par l'armement exagéré entraîne la guerre et tous les autres malheurs. En raisonnant ainsi, Mentor continue son analyse :

Une vaine ambition vous [Idoménée] a poussé jusques au bord du précipice. A force de vouloir paraître grand, vous avez pensé ruiner votre véritable grandeur. (*Télémaque*, p. 150)

Suite au discours de Mentor, Idoménée reconnaît sa faiblesse. Il concède que ce sont ses passions plus que sa raison qui constituent le motif de ses actions. Il admet aussi que c'est son inclination à suivre ses passions qui le mène vers sa perte. Plutôt que de considérer le bien-être de son peuple, le roi a fait tout pour manifester sa puissance de manière prépondérante. Suite au discours de Mentor, Idoménée reconnaît qu'il lui faut transformer sa personnalité pour sauver le royaume. Voilà ce que nous interprétons comme une manifestation de sa détermination à vouloir devenir vertueux.

Mentor conseiller d'Idoménée

Pourtant, même si Idoménée reconnaît le besoin de réforme intérieure, il admet néanmoins que "[t]ant d'années d'habitude [sont] des chaînes de fer". Sa volonté seule ne suffit pas pour qu'il puisse sortir du cercle de la passion ; il a besoin d'assistance. Même s'il désire ardemment devenir vertueux, il ne peut se libérer de ses passions et entrer dans le cercle de la vertu par ses propres forces. Puisqu'il reconnaît à la fois sa propre faiblesse et la sagesse de Mentor, le roi de Salente prie le précepteur de le guider vers une meilleure gouvernance de lui-même et de son royaume :

Ô sage vieillard envoyé par les dieux pour réparer toutes mes fautes, j'avoue que je me serais irrité contre tout autre qui m'aurait parlé aussi librement que vous ; j'avoue qu'il n'y a que vous seul qui puissiez m'obliger à rechercher la paix. J'avais résolu de périr ou de vaincre tous mes ennemis; mais il est juste de croire vos sages conseils plutôt que ma passion. (*Télémaque*, p. 134)

Idoménée juge que l'aide de Mentor est indispensable pour parvenir à changer ses manières. Et la transformation est vivement nécessaire ; des dangers imminents menacent Salente. L'armée constituée par les peuples voisins assiège la ville. Les attaquants veulent combattre Idoménée, qu'ils jugent agressif. Ce n'est que grâce aux interventions de Mentor que la guerre est évitée. Avec une branche d'olivier comme symbole de paix, il calme les assaillants et les assure de la bonne volonté des Salentins.

Cette intervention de Mentor n'est pourtant pas suffisante pour redresser Idoménée. Son aide est encore nécessaire lorsque la nouvelle alliance entre Salente et ses voisins est à nouveau menacée par la guerre. Adraste, le roi malintentionné des Dauniens, qui "méprise les dieux, et croit que tous les hommes qui sont sur la terre ne sont nés que pour servir à sa gloire par leur servitude" (*Télémaque*, p. 146) commande une armée formidable, avec laquelle il entend conquérir toute l'Hespérie. Télémaque, comme nous l'avons vu dans notre troisième chapitre, part pour faire la guerre contre l'ignoble roi et pour gagner sa gloire. Cependant, les difficultés de gouvernement qu'éprouve le roi de Salente fait que Mentor reste avec lui :

Je demeurerai ici, continua Mentor, pour secourir Idoménée dans le besoin où il est de travailler au bonheur de ses peuples, et pour achever de lui faire réparer les fautes que ses mauvais conseils et les flatteurs lui ont fait commettre dans l'établissement de son nouveau royaume. (*Télémaque*, p. 154)

Dans la suite du texte, Mentor analyse les fautes commises par Idoménée. Le conseiller propose ensuite des réformes du système politique et de l'organisation générale du royaume. Mais plus que l'idéologie politique que montre Fénelon par ce projet de réforme, ce qui nous intéresse est la description de la réforme intérieure dont dépend la réforme politique : car, pour que Idoménée puisse mieux régner, il lui faut modifier ses mœurs et ses coutumes.

La croissance morale dépend de l'aide des dieux et de la volonté de l'homme

Même s'il a tâché de le faire, Idoménée n'a pu, par ses propres forces, changer son caractère et devenir vertueux. Après avoir subi les conséquences de ses démarches sur la Crète, il affirme qu'il veut positivement devenir vertueux. À la rencontre de Mentor et de Télémaque, Idoménée reconnaît Mentor. Ils se sont en effet déjà vus, lors d'une visite que le précepteur faisait en Crète au début du règne d'Idoménée. Maintenant, le roi de Salente admet qu'il est bien triste de ne pas avoir suivi les conseils que Mentor lui donnait autrefois :

- Nous nous sommes vus - dit-il autrefois. Vous souvenez-vous du voyage que vous fîtes en Crète et des bons conseils que vous me donnâtes ? Mais alors l'ardeur de la jeunesse et le goût des vains plaisirs m'entraînaient. Il a fallu que mes malheurs m'aient instruit pour m'apprendre ce que je ne voulais pas croire. Plût aux dieux que je vous eusse cru, ô sage vieillard ! (*Télémaque*, p. 120)

S'il avait suivi les conseils de Mentor, Idoménée se trouverait maintenant sur le chemin de la vertu, assurant son bonheur et celui de son peuple. En regrettant ses fautes du passé, Idoménée se déclare à ce point de l'intrigue prêt à suivre le bon chemin que Mentor enseigne par ses leçons. Ses malheurs ont montré au souverain combien il aurait fallu croire ce que divulguait ce précepteur, qui a gardé "la même fraîcheur de visage, la même taille droite, la même vigueur" (*ibid.*).

Cependant, les habitudes de sa conduite passionnelle imposent des limites à ses actions ; suite à notre analyse plus haut, nous comprenons que le roi est prisonnier dans le cercle de la passion. Ce n'est qu'au moment où Mentor l'assiste qu'il parvient à sortir de ce cercle. Idoménée a donc la volonté de sortir du cercle vicieux, sans qu'il puisse le faire sans aide. L'exemple d'Idoménée nous donne ample raison pour maintenir que, dans l'univers littéraire de *Télémaque*, l'homme dépend de l'assistance des dieux pour qu'il puisse se rendre vertueux. Et les paroles du roi de Salente nous attestent que cet appui est accessible à tout homme ; ce n'est pas uniquement le fils d'Ulysse, dans son cas privilégié, qui peut compter sur les dieux lorsqu'il veut se rendre vertueux.

En effet, dans *Télémaque*, ce ne sont pas uniquement des hommes faibles tels qu'Idoménée qui ont besoin du soutien des dieux. Pour souligner combien tout homme dépend de l'aide des dieux, notons que même le roi exemplaire, Ulysse, n'a pas pu élever sa gloire à un niveau semblable avec ses propres forces. C'est Mentor qui exprime cette nécessité au sujet du roi d'Ithaque :

Combien de fois Minerve l'a-t-elle retenu ou redressé, pour le conduire toujours à la gloire par le chemin de la vertu ! (*Télémaque*, p. 156-7)

Puisque le roi exemplaire, Ulysse, dépend de l'aide des dieux pour se tenir sur le bon chemin, nous pouvons conclure à l'universalité de ce besoin dans l'univers romanesque de *Télémaque*. Voilà d'où découle la belle image de Mentor, manifestation terrestre de la déesse Minerve, comme le jardinier des cœurs humains :

Mentor, semblable à un habile jardinier, qui retranche dans ses arbres fruitiers le bois inutile, tâchait ainsi de retrancher le faste inutile qui corrompait les mœurs : il ramenait toutes choses à une noble et frugale simplicité. (*Télémaque*, p. 161)

Mentor aménage les mœurs comme il façonne les arbres fruitiers, et ramène tout “à une noble et frugale simplicité”. Les hommes ressemblent à des plantes dans un jardin, dans le sens où ils ont besoin d’aide pour aboutir à la vertu, de la même manière qu’il faut émonder les arbres fruitiers pour accroître leur récolte. Vers la fin de son éducation morale, Télémaque manifeste clairement qu’il a accepté sa dépendance de l’aide des dieux, et surtout celle de Minerve, pour se tenir sur le bon chemin :

C'est vous, disait-il, ô grande déesse, qui m'avez donné Mentor pour m'instruire et pour corriger mon mauvais naturel ; c'est vous qui me donnez la sagesse de profiter de mes fautes pour me défier de moi-même. C'est vous qui reprenez mes passions impétueuses. C'est vous qui me faites sentir le plaisir de soulager les malheureux. Sans vous je serais haï et digne de l'être ; sans vous je ferais des fautes irréparables ; je serais comme un enfant, qui ne sentant pas sa faiblesse, quitte sa mère et tombe dès le premier pas. (*Télémaque*, p. 228)

Télémaque affirme clairement que sans l’aide des dieux, il tomberait bientôt dans les pires troubles. De cela, nous pouvons conclure de façon générale que le besoin des dieux est nécessaire pour le devenir moral de l’homme.

En effet, le résultat du travail de “horticulture”, c’est-à-dire la réforme politique et morale mené par Mentor, saute aux yeux. Avec l’aide de ce précepteur divin, non seulement Télémaque s’améliore et devient un homme vertueux, mais Idoménée répare ses fautes et devient un roi vertueux. Dans toute circonstance, Mentor a montré au roi ce qu’il fallait faire, quelles sont les caractéristiques des hommes en qui il fallait faire confiance, et par quels moyens un bon roi peut imposer son autorité sans faire recours à la violence inutile. Le roi de Salente incorpore toutes les leçons données par cette divinité en chair et en os, et les conseils de Mentor apprennent à Idoménée de mener une conduite vertueuse.

Suite à ce changement, Idoménée montre une toute autre habilité à régner. Plutôt que de gouverner son nouveau pays d’une manière qui ressemblerait à celle utilisée en Crète, le roi de Salente assure par son caractère vertueux maintenant que Salente se remplit d’habitants vertueux. Idoménée reconnaît que la transformation de sa personne ne serait pas envisageable sans le soutien de Mentor :

J'aurais bientôt éprouvé à Salente les mêmes malheurs que j'ai sentis en Crète. Mais vous m'avez enfin ouvert les yeux et vous m'avez inspiré le courage qui me manquait pour me mettre hors de servitude. Je ne sais ce que vous avez fait en moi; mais, depuis que vous êtes ici, je me sens un autre homme. (*Télémaque*, p. 180, c’est nous qui soulignons)

Idoménée reconnaît que c’est Mentor qui lui a “ouvert les yeux”. En effet, la transformation a été tellement radicale que ce roi ne se reconnaît presque plus, il est devenu un “autre homme”. Nous interprétons ce changement comme une affirmation que son caractère passionnel s’est transformé en un caractère vertueux.

Suite à la transformation de son roi, Salente se transforme également en une communauté idéale, où ce qui est nécessaire existe en abondance, tandis que le superflu et l'inutile disparaissent. Ainsi, les “campagnes, si longtemps couvertes de ronces et d'épines, promettent de riches moissons et des fruits jusqu'alors inconnus” (*Télémaque*, p. 169). Les terres qui entourent le bourg se remplissent de paysans et ouvriers productifs, tandis que les artistes et les artisans d'articles luxueux (qui ne sont pas nécessaires et qui ne font qu'ajouter à leurs mœurs latitudinaires) disparaissent de la ville. Cette condamnation fait qu'on évite dans Salente “tous les désordres qui viennent du faste, du luxe, et de tous les autres excès qui jettent les hommes dans un état violent et dans la tentation de mépriser les lois pour acquérir du bien” (*Télémaque*, p. 245).

L'exemple d'Idoménée qui se transforme profondément, effectivement en “un autre homme”, n'est pas exceptionnel. Au sujet de Télémaque lui-même, Mentor souligne à quel point les actions héroïques de celui-là lors de la guerre contre Adraste dépendaient du soutien des dieux :

Vous avez fait de grandes choses. Mais avouez la vérité ; ce n'est guère vous par qui elles ont été faites ! N'est-il pas vrai qu'elles vous sont venues comme quelque chose d'étranger qui était mis en vous ? N'étiez-vous pas capable de les gâter par votre promptitude et par votre imprudence ? Ne sentez-vous pas que Minerve vous a comme transformé en un autre homme au-dessus de vous-même, pour faire par vous ce que vous avez fait ? (*Télémaque*, p. 289)

Télémaque admet volontiers que, sans l'assistance des dieux, il n'aurait jamais pu triompher du méchant Adraste. Dans la suite immédiate du passage cité, il affirme ce que suggère Mentor, que “quelque chose d'étranger” s'est mis en lui.

C'est à cette même possibilité d'une réforme intérieure que Télémaque se réfère lorsqu'il propose au roi des Dauniens, capturé, de se changer en un homme vertueux :

Vivez donc, ô Adraste; mais vivez pour réparer vos fautes : rendez tout ce que vous avez usurpé. Rétablissez le calme et la justice sur la côte de la grande Hespérie, que vous avez souillée de tant de massacres et de trahisons. Vivez, et devenez un autre homme. Apprenez, par votre chute, que les dieux sont justes, que les méchants sont malheureux, qu'ils se trompent en cherchant la félicité dans la violence, dans l'inhumanité et dans le mensonge, qu'enfin rien n'est si doux ni si heureux que la simple et constante vertu. (*Télémaque*, p. 273)

Le prince d'Ithaque propose à Adraste qu'il peut se sauver en se métamorphosant en homme vertueux. Cependant, Adraste n'a aucune ambition de vouloir devenir vertueux. Ce roi méchant essaie de fuir ; il récuse de ce fait à la possibilité de se corriger, et Télémaque se voit forcé à l'abattre peu après. L'exemple du sort d'Adraste nous aide ainsi à souligner que l'ascension à la vertu dépend aussi bien du soutien des dieux que de la volonté de l'homme aspirant à devenir vertueux.

Idoménée sort du cercle de la passion avec l'aide de Mentor. Son ascension morale exemplifie qu'il est possible de devenir vertueux à qui le désire suffisamment et avec l'aide des dieux. Adraste reste dans le cercle de la passion. Sa chute nous exemplifie que tout homme à qui est offert de l'aide pour se transformer en un homme vertueux ne le devient pas nécessairement. L'épanouissement moral de l'homme dépend de l'aide des dieux. Soutenu par les dieux, l'homme peut se transformer en un autre homme. Mais cette aide n'est point une aide passive ; seuls les hommes qui veulent quitter le mal peuvent effectivement se rendre moralement bons. Pour devenir vertueux, il faut à la fois l'aide des dieux, et la volonté propre à l'homme de le devenir^v.

Jusqu'ici, nous avons présenté les passions comme étant de nature uniquement négative. Une telle idée réductrice de ce que sont les passions au sein de *Télémaque* ne correspond cependant pas à la manière dont elles apparaissent véritablement dans l'œuvre littéraire. L'image que donne le texte de la relation entre les passions et la vertu est plus complexe, et surtout la dialectique des deux cercles n'est pas aussi rigide qu'un examen de nature superficiel pourrait le laisser apparaître.

La croissance morale dépend des passions

Comme l'entrée du *Dictionnaire* l'explique, le terme *passion* dénote les réactions mentales qui se produisent suivant les impulsions reçues de l'extérieur par l'esprit. Puisque l'homme vit dans le monde, il ne peut donc à proprement parler pas échapper entièrement aux passions ; qu'il soit sous leurs influence ou qu'il les combatte, elles font partie intégrante du fonctionnement propre à l'esprit. Étant donné que le terme "passion" dénote à la fois le penchant de l'âme vers un bien sensible (partie concupiscible), que la démarche pour obtenir ce bien (partie irascible), les passions posent, selon le *Dictionnaire*, problème à la morale. L'objectif de celle-ci est d'orienter l'homme vers les biens intellectuels et moraux, ce qui est contraire au but des passions. Voilà la raison pourquoi, comme nous venons de le voir, le *Dictionnaire* préconise que la raison doit *contrôler* les passions.

Pourtant, pour Fénelon, l'idée que la raison puisse maîtriser entièrement les passions, uniquement en se servant de ses propres forces, paraît chimérique. À travers les exemples cités plus haut, nous avons vu que – au sein de l'univers romanesque de *Télémaque* – l'homme est incapable, par sa raison seule, de dompter ses passions. Le pouvoir des passions s'est montré insurmontable dans le cas des hommes qui sont véritablement sous leur influence, ce que nous avons appelé être dans le "cercle de la passion", d'où l'on ne peut sortir qu'à l'aide des dieux. Ce constat nous amène à poser la question suivante : quelle est la

raison de cette incapacité caractérisant l'homme de briser l'emprise qu'a ses passions sur lui, si ce n'est qu'à l'aide des dieux ? À notre avis, une explication probable réside dans l'idée que se fait Fénelon des limites intrinsèques à l'esprit, une idée que nous avons décrite dans notre introduction. Car si la raison de l'homme ne peut pas assujettir entièrement ses passions, c'est parce que cette raison est *faible*. Il ne faut pourtant pas voir dans ce constat l'expression d'un état désespéré qui caractériserait la condition humaine. Fénelon, nous l'avons vu, est profondément *optimiste* en matière de morale. Dans ce qui suit, nous allons voir comment le maniement des passions dans *Télémaque* nous donne une clef pour mieux saisir les raisons de cet optimisme.

L'ancien protégé de Bossuet n'est évidemment pas seul à l'époque à identifier le pouvoir inévitable des passions sur la conduite de l'homme. Pierre Nicole, par exemple, souligne dans ses *Essais de morale* (édition de 1701) que "l'un des grands défauts des hommes [...] est que leurs passions se mêlent partout, et que c'est par là qu'ils choisissent pour l'ordinaire jusques aux vertus qu'ils veulent pratiquer" (p. 277), c'est-à-dire qu'il considère les passions comme actant jusqu'aux mobiles de l'action vertueuse. Pourtant, l'originalité de Fénelon, comme nous l'entendons montrer ci-dessous, consiste en sa manière de faire *usage* des passions au profit de la bonne morale.

Car, contrairement à l'accent mis sur le contrôle des passions dans le *Dictionnaire*, Fénelon insiste en effet sur leur *utilité* : le précepteur romancier souligne que, pour que l'homme puisse développer sa vertu, il est absolument nécessaire qu'il soit exposé aux forces parfois féroces des passions. Mentor lui-même signale que les dieux ont exposé le jeune prince Télémaque à tant d'épreuves pour lui faire sentir sa propre faiblesse, et pour lui faire comprendre à quel point il dépend du soutien des dieux. Mais le précepteur souligne encore que l'expérience des bouleversements et des troubles a pour avantage qu'elle fait connaître la nature et le fonctionnement des passions à l'homme. Être mis à l'épreuve par l'expérience des passions s'avère en effet crucial, du fait que, sans la compréhension qui s'ensuit, il serait impossible pour l'homme de concevoir les maux qu'elles peuvent produire :

Fils du sage Ulysse, que les dieux ont tant aimé, et qu'ils aiment encore, c'est par un effet de leur amour que vous souffrez des maux si horribles. Celui qui n'a point senti sa faiblesse et la violence de ses passions n'est point encore sage; car il ne se connaît point encore et ne sait point se défier de soi. Les dieux vous ont conduit comme par la main jusqu'au bord de l'abîme, pour vous en montrer toute la profondeur, sans vous y laisser tomber. Comprenez maintenant ce que vous n'auriez jamais compris si vous ne l'aviez éprouvé. (*Télémaque*, p. 90)

C'est donc grâce au fait qu'il est aimé que les dieux exposent Télémaque à des maux terribles. Et ce n'est qu'en subissant ces épreuves provoquant des passions, que sa vertu se fortifie.

Sans avoir enduré les épreuves que les dieux lui imposent, Télémaque ne saurait jamais connaître ce qu'est la vertu.

Cette nécessité d'éprouver la force des passions est plus clairement énoncée par l'exemple de Bocchoris, roi d'Égypte. Au moment où Télémaque le rencontre, Bocchoris est sérieusement éprouvé par la fortune. L'expérience des tourments infligés par la fortune provoque de vives passions chez lui. Car, comme nous l'avons vu dans notre deuxième chapitre, face à une rébellion commençante, il se déchaîne ; étourdi par la force de ses passions, le roi d'Égypte est comme "enivré de sa puissance et de son bonheur ; il cro[it] que tout [doit] céder à ses désirs fougueux : la moindre résistance enflamm[e] sa colère" (*Télémaque*, p. 27). Que la passion de Bocchoris l'aveugle à tel point, vient du fait qu'il n'a "jamais été instruit par la mauvaise fortune" (*ibid.*), c'est-à-dire qu'il n'a pas découvert plus tôt la force des passions, et à travers une telle expérience appris à les contrôler.

Fénelon se sert de cet exemple afin de souligner ainsi l'aspect épistémologique de l'expérience des passions ; il affirme que les "lumières" du roi Bocchoris d'Égypte "égal[ent] son courage" (*ibid.*), celui-ci étant manifestement grand. Toujours ce prince ne sait-il pas agir vertueusement. De ces affirmations pouvons-nous inférer que la raison seule ne pouvait pas lui apprendre la bonne conduite, mais que l'expérience des passions est nécessaire. Voilà pourquoi il nous paraît légitime d'interpréter l'exemple du jeune roi d'Égypte comme une indication claire de ce que la manière d'agir vertueusement ne peut s'apprendre purement de manière abstraite.

À partir de cet exemple concret, nous pouvons ainsi conclure de manière plus générale que pour Fénelon, le développement moral de l'homme réclame l'expérience des passions. À travers son texte littéraire, il montre comment, sans être exposé aux forces des passions, l'homme ne peut les contrôler dans les moments de crise. Voilà pourquoi nous ne pouvons pas être d'accord avec Granderoute. Selon ce commentateur, "Fénelon excelle à représenter les troubles et les transports qu'engendre la passion, ses trompeuses douceurs, ses faiblesses et ses aveuglements, ses appas et ses artifices, ses douleurs et ses inquiétudes. Tyrannique, la passion amollit et corrompt le cœur, détourne du devoir et de la vertu, met à mal la raison et l'homme. Ainsi le *Télémaque* offre le tableau univoque de la passion considérée comme un vice, comme un poison." (2002:244). Suite à notre analyse de la fonction des passions, nous ne reconnaissons pas que cette fonction soit uniquement pernicieuse dans *Télémaque*. Au contraire, notre exposé témoigne à quel point la vertu de l'homme dépend de l'expérience de ses passions, qui sont de ce fait indispensables dans l'éducation morale de l'homme.

Quelles conséquences pour notre analyse de la relation entre la vertu et les passions dans *Télémaque* ? Principalement la suivante : vu combien l'épanouissement moral de l'homme dépend de l'expérience des passions, la clôture des cercles – le cercle de la vertu et le cercle de la passion – ne peut être aussi rigide que nous l'avons proposé plus haut. Suite à l'effet éducateur des passions, même l'homme qui se trouve dans le cercle de la vertu doit expérimenter ce que font les passions. Cet assouplissement de la logique des cercles clos correspond également très bien au cas du roi Idoménée, où nous avons vu que celui qui se trouve dans le cercle de la passion peut franchir les bornes que la passion lui impose. À l'aide des dieux, le passionné peut en effet devenir vertueux s'il le veut suffisamment.

La relation entre la vertu et les passions paraît de ce fait équivoque : premièrement, ce que nous avons montré par l'analyse du cercle de la passion, les passions nuisent à la conduite vertueuse. Mais deuxièmement, l'expérience des passions est nécessaire à la croissance morale de l'homme. Ce que nous proposons, c'est que l'homme dans l'univers fictionnel de *Télémaque* ne peut véritablement comprendre ce qu'est la vertu sans l'expérience des passions. Dans ce qui suit, nous examinons de plus près la nature équivoque des passions, notamment au sujet de la *colère*, afin de clarifier leur contenu épistémologique et leur importance dans l'acquisition de la vertu.

Colère négative – colère favorable

En *colère*, l'homme se laisse entraîner plus loin que sous l'influence de n'importe quelle autre passion. La colère est donc en quelque sorte la passion par excellence. Selon le *Dictionnaire*, la colère met l'homme "hors de luy mesme" (entrée "colère"). Nous venons de voir comment le *Dictionnaire* met l'accent sur le contrôle de la raison sur les passions de l'homme. Il apparaît que la perte de soi (qu'il soit hors de lui-même) chez l'homme en colère consiste en ce que sa raison ne parvient pas à contrôler ses actions. Puisque le contrôle de la raison sur la conduite de l'homme est jugé primordial pour la bonne morale, le *Dictionnaire* souligne particulièrement les dangers propres à la colère.

De manière parallèle à ce jugement négatif, la colère est la passion la plus explicitement condamnée par le texte littéraire qui est l'objet de notre analyse. Dans *Télémaque*, c'est encore le roi Bocchoris d'Égypte qui exemplifie le plus clairement les effets désastreux pour l'homme qui agit en colère. Comme nous l'avons vu plus haut, ce roi est un homme intelligent, mais qui n'a pas éprouvé auparavant les effets des passions. Ce manque d'expérience fait qu'il ne sait pas reconnaître leur influence et contrer leurs effets. Par conséquent, lorsqu'il est exposé à la violence de la colère, il se laisse dominer par cette

passion, ce qui mène à sa ruine. La colère du jeune souverain le rend incapable de raisonner et de penser ; cessant d'être sensible, il devient comme "une bête farouche" (*ibid.*). La perte des pouvoirs qu'a sa raison sur sa passion entraîne sa mort ; après avoir battu longuement, "[u]n soldat de l'île de Chypre lui coupa la tête" (*Télémaque*, p. 28). Ainsi, sa colère cause directement la chute de Bocchoris, en ce qu'elle surplombe la réflexion et par cela écarte l'intention initialement vertueuse de sa conduite. Il nous sera subséquemment légitime de constater que le texte littéraire condamne la passion dénommée "colère" ; elle est censée abolir la "bonté naturelle" et la "droite raison", et elle est par conséquent contraire à la vertu de l'homme.

Pourtant, la colère n'est pas jugée de manière uniquement négative à travers l'intrigue. Un exemple d'un jugement favorable de cette passion se voit dans la description que donne Télémaque de sa lutte de ceste contre le fils d'un riche citoyen de Samos. Cette lutte a lieu durant le concours de Crète, lutte dont nous avons décrit les circonstances dans notre troisième chapitre. Au moment où le prince d'Ithaque rencontre son adversaire, celui-ci a paru invincible dans la lutte avec les autres combattants. Sa force se perçoit aussi lorsqu'il s'oppose au prince d'Ithaque : après peu de temps, Télémaque semble gémir sous les coups du combattant redoutable. Voilà comment le prince décrit le climax de la lutte :

D'abord il me donna dans la tête, et puis dans l'estomac, des coups qui me firent vomir le sang et qui répandirent sur mes yeux un épais nuage. Je chancelai ; il me pressait, et je ne pouvais plus respirer. Mais je fus ranimé par la voix de Mentor, qui me criait : "O fils d'Ulysse, seriez-vous vaincu !" *La colère me donna de nouvelles forces*. J'évitai plusieurs coups dont j'aurais été accablé. (*Télémaque*, p. 63-4, c'est nous qui soulignons)

Il est remarquable de voir à quel point la colère est jugée tout autrement dans cette situation que dans le cas du roi Bocchoris. Au moment décisif de la lutte, Télémaque se trouve au point où il ne peut plus respirer ; la lutte a épuisé toutes ses forces. C'est à ce moment que Mentor enivre Télémaque de colère. Grâce à cette passion violente, le jeune prince réussit à dépasser pour ainsi dire les capacités qui lui sont accessibles ordinairement. Sa colère lui permet de surmonter son adversaire, puisque sa "colère" lui donne "de nouvelles forces".

La colère de Bocchoris le mène à sa perte, tandis que la colère de Télémaque lui assure la victoire. Nous voyons donc que, dans l'œuvre littéraire, la colère est condamnée dans une situation, tandis qu'elle est encouragée dans une autre. Il semble en effet que le jugement de la colère dépend du contexte dans lequel l'agent moral manifeste cette passion.

Le jugement moral dépend du contexte

L'importance du contexte dans le processus de jugement moral se discerne aussi dans les conseils théoriques que Mentor donne au jeune prince d'Ithaque. La différence de circonstances permet à Mentor de différencier entre l'attitude convenable – pour le héros vertueux – à la situation *avant* la bataille, et celle qui est appropriée à la situation *au cours* de la bataille :

Avant que de se jeter dans le péril, il faut le prévoir et le craindre ; mais, quand on y est, il ne reste plus qu'à le mépriser. Soyez donc le digne fils d'Ulysse. Montrez un cœur plus grand que tous les maux qui vous menacent. (*Télémaque*, p. 10)

Avant la bataille, il faut évaluer les risques et redouter le mauvais sort, en somme, user de sa raison pour savoir ce que l'on risque en entrant dans le conflit. Cependant, Mentor souligne que même s'il fallait craindre le péril avant la lutte, il faut s'écarter de cette attitude dès le moment où l'on s'expose au danger. Le précepteur dit même qu'il faut "mépriser" ce qu'il fallait prévoir et craindre immédiatement avant ; l'attitude qu'il professe propre au combattant semble proche de "la fureur guerrière" (*Télémaque*, p. 270) qui caractérise le vieux héros Philoctète durant la bataille, ou "la fureur des combats" (*Télémaque*, p. 140) qui remplit les cœurs des soldats.

Le *Dictionnaire* nous atteste sous l'entrée "Fureur" qu'elle est une passion annexe à la colère, plus exactement comme un "violent transport de colère", qu'il faut craindre et combattre à tout instant. Dans *Télémaque*, par contre, comme c'était le cas avec la colère, la fureur permet à l'homme, dans certaines circonstances précises, de s'élever au-dessus de lui-même, et cette passion lui fait faire des choses extraordinaires. Cette capacité qu'a la fureur de porter l'homme au-dehors de ses aptitudes s'observe lorsque les Crétois se révoltent contre leur roi Idoménée ; en réaction au crime abominable commis par le roi lorsque celui-ci abat son propre fils, "[l]a fureur leur fournit des armes" (*Télémaque*, p. 62) pour le chasser. La fureur sert ainsi à donner aux hommes des ressources que leurs délibérations rationnelles seules ne pourraient procurer.

Ces exemples d'un jugement favorable de ces passions violentes n'excluent pas que leur présence soit condamnée dans la plupart des cas. Mais, à partir de ces exemples, nous pouvons conclure qu'un certain *situationnisme* structure la morale professée par l'œuvre littéraire. Par ce terme, nous entendons que la manière dont est jugée l'action de l'homme dépend de la situation dans laquelle celui-ci se trouve. En différenciant entre l'attitude louable avant la bataille et celle appropriée au guerrier combattant, Mentor prêche en effet que

la valeur morale de toute action et de tout état d'âme dépend de la situation dans laquelle ces actions et ces états d'âme apparaissent.

Plus haut, nous avons pu voir à quel point l'homme doit être exposé aux passions pour que son éducation morale réussisse. Sans connaître ni la force, ni la virulence des passions, sans reconnaître leurs agissements habituels, l'homme ne peut leur résister dans les situations où il se trouve plus tard. Maintenant, nous avons vu que les passions sont mêmes jugées favorables pour l'agir moral de l'homme dans certains contextes, en ce qu'elles permettent à l'homme de dépasser les cadres d'action normalement imposés à son corps et à son esprit. Pouvons-nous de ce fait conclure que les passions contribuent à la morale fénelonienne, et même aller jusqu'à affirmer qu'elles font partie intégrante de la vertu ?

Passions vertueuses ?

Dans *Télémaque*, le surgissement de passions est en effet explicitement loué comme vertueux dans certaines circonstances. La louange des passions se voit surtout dans le cas de la passion pour la *gloire*.

Mentor, divinité matérialisée – et donc garant de la vérité dans l'œuvre –, complimente la passion que le jeune prince démontre pour la gloire :

- Je suis bien aise, fils d'Ulysse, de voir en vous une si belle passion pour la gloire. (*Télémaque*, p. 127)

Mentor juge salutaire cette passion pour la gloire, et pas seulement lorsqu'il la retrouve chez celui destiné à la puissance royale. En effet, le précepteur juge cette qualité comme importante pour tout le monde, d'où ses recommandations pour l'éducation des enfants de Salente. Dans cette ville,

...on prépar[e] les moyens de conserver la jeunesse pure, innocente, laborieuse, docile et passionnée pour la gloire (*Télémaque*, p. 192)

L'enseignement de Mentor vise ainsi à passionner les âmes pour la gloire. Cette observation nous permet de conclure de manière plus générale que les passions à propos de certaines matières sont jugées être de nature favorable.

La délimitation entre ce qu'il faut aimer passionnément, et les passions qu'il faut détester et fuir devient de ce fait cruciale. Le contraste apparaît nettement lorsque nous comparons la louange de la passion pour la (véritable) gloire que nous avons vue plus haut, avec la condamnation de l'amour pour une *vaine* gloire :

L'amour d'une vaine gloire vous a fait parler sans prudence. (*Télémaque*, p. 45)

Nous avons horreur de cette brutalité, qui, sous de beaux noms d'ambition et de gloire, va follement ravager les provinces et répand le sang des hommes, qui sont tous frères. Si cette fausse gloire te touche, nous n'avons garde de te l'envier (*Télémaque*, p. 129)

La différenciation entre la véritable gloire et la fausse gloire paraît voisine de la différenciation entre la vraie vertu et la fausse vertu que nous avons décrite dans notre deuxième chapitre. Comme c'était le cas avec cette première différenciation, ce sont leurs visées respectives qui distinguent la véritable gloire de la fausse gloire. Nous avons vu comment la véritable vertu est orientée vers les dieux, tandis que la fausse vertu est orientée vers des fins terrestres. Maintenant, nous pouvons conclure que le roi véritablement glorieux ambitionne de remplir la terre d'habitants heureux, qui vivent en paix et qui craignent les dieux. Être rempli de passion pour cette gloire d'inspiration céleste est jugé vertueux. Par contraste, la fausse gloire, c'est celle qui vise à accumuler des biens terrestres, et qui ne prend pas en considération le bonheur des peuples. La passion pour cette gloire mensongère est vivement condamnée, à plusieurs reprises :

Un homme qui cherche la gloire ne la trouve-t-il pas assez en conduisant avec sagesse ce que les dieux ont mis dans ses mains ! Croit-il ne pouvoir mériter des louanges qu'en devenant violent, injuste, hautain, usurpateur, tyrannique sur tous ses voisins ? (*Télémaque*, p. 109)

Tous les peuples sont frères et doivent s'aimer comme tels. Malheur à ces impies qui cherchent une gloire cruelle dans le sang de leurs frères, qui est leur propre sang ! (*Télémaque*, p. 145)

Quiconque préfère sa propre gloire aux sentiments de l'humanité est un monstre d'orgueil, et non pas un homme : il ne parviendra même qu'à une fausse gloire; car la vraie ne se trouve que dans la modération et dans la bonté. (*Télémaque*, p. 146)

Avec *Télémaque*, Fénelon insiste sur ce qu'il appelle la véritable gloire, qui ne saurait jamais venir des mauvaises actions. Le texte nous explique aussi que " la gloire et la prospérité des méchants est courte" (*Télémaque*, p. 220), ce qui est conforme à la morale que l'œuvre professe plus généralement ; Mentor juxtapose toujours vertu et bonheur, à la même manière qu'il accentue la relation entre le vice et le malheur. L'homme doit être passionné pour la gloire ; mais pour que cette passion soit louable, il faut qu'elle ait le bonheur du peuple et le respect des dieux pour fin.

Les exemples ainsi cités nous permettent de conclure que la conception fénelonienne des passions diffère fondamentalement de la conception qui est celle prônée par le *Dictionnaire* de l'Académie. Contrairement à ce qui est le cas dans celui-ci, le Fénelon de *Télémaque* souligne combien il est important d'éprouver des passions, et il maintient même que dans certaines situations concrètes, et au sujet de certaines passions spécifiques, leur présence est souhaitable. Ce constat nous amène à nous interroger sur la raison de cette

différence. Pourquoi Fénelon, et c'est là la pierre d'achoppement au sujet des passions chez Fénelon, insiste-t-il tant sur leur caractère incontournable, voire parfois favorable ? Afin de nous fournir les outils pour saisir la particularité et l'originalité de la pensée fénelonienne au sujet des passions, il nous semble nécessaire d'avoir recours à une systématisation de nature plus théorique au sujet de la relation entre la raison et les passions. Car, la différenciation entre les bonnes passions et les mauvaises passions noue en effet la pensée fénelonienne à une longue histoire dans la pensée occidentale. Retraçons donc le pas décisif qui est constitué par la pensée d'Augustin.

Les bonnes passions et l'influence augustinienne

L'on ne peut presque pas surévaluer l'influence de l'évêque d'Hippone sur Fénelon^{vi}. Cette influence est singulièrement apparente au sujet du rôle qu'occupent les passions dans la vie morale de l'homme, question à laquelle le Père de l'Église consacre la quasi-totalité du livre XIV de son *La cité de Dieu*. Comment expliquer cet intérêt pour les passions chez Augustin ?

Comme le commente Erich Auerbach (1998(1941):51), dans un article sur l'évolution de la notion de *passion*, “ [d]ans l'Antiquité et jusque bien au-delà, *passio* [...] conformément à son origine, garde une signification purement 'passive', tandis que la notion moderne de passion est fondamentalement active”. Ce qui caractérise cette “première strate sémantique décelable”, c'est “la passivité et la neutralité morale” (*ibid*, p. 55). Selon ce commentateur, un premier bouleversement sémantique dans la notion “passion” apparaît avec les stoïciens^{vii}. Pour eux, les passions s'expliquent en tant qu'égarements, qui jettent l'âme dans un état d'émotion et de trouble. De telles affections dérangent évidemment la quiétude du sage, celui-ci basant sa supériorité morale sur son apathie éclairée. “C'est ainsi”, continue Auerbach, “que passe à l'arrière-plan l'opposition initiale entre *passio* et *actio*, et que *passions* devient l'opposé de *ratio*” (*ibid.*, p. 56). De ce point de vue, les passions sont donc entièrement mauvaises pour l'homme, en ce qu'elles perturbent l'effort de mener une vie morale qui caractérise le sage. C'est à cette interprétation stoïcienne du rôle des passions que se heurte et se démarque la réflexion augustinienne, réflexion dont nous donnons ici un très bref exposé.

Le théologien fonde son argumentation quant aux passions sur les paroles de l'Écriture, où deux exemples de conduite méritoire se prêtent à son examen. Le premier exemple est celui de Paul, qui est un “athlète du Christ” (*La cité de Dieu*, p. 563) et donc un modèle à suivre pour les hommes. Contrairement au sage stoïque, cet homme “mène des luttes au-dehors” et il “éprouve des craintes au-dedans” ; en effet il “désire”, et il “éprouve

[...] de la jalousie” (*ibid.*). Également, ce qui est le deuxième exemple d’Augustin, le Christ lui-même “a éprouvé ces affections” (*La cité de Dieu*, p. 564)^{viii}. L’attitude du Christ diffère nettement du calme imperturbable et flegmatique des stoïciens, car il “s’est attristé avec colère sur la dureté de cœur des Juifs”, il a “répandu des larmes avant de ressusciter Lazare” et son “âme a été triste à l’approche de la Passion” (*ibid.*). Les deux personnages exemplaires se caractérisent de la sorte par leur nature passionnelle. Quelle est la raison pour que le Père de l’Église insiste tant sur ce fait ?

Pour Augustin, la visée que l’homme doit se proposer, ne consiste pas en une épuration entière de l’âme, dans le sens où une telle épuration vise à dompter toutes les affections passionnelles. Il admet qu’il est en effet possible de s’imaginer un état sans “les affections qui se produisent en contradiction avec la raison et [qui] perturbent l’esprit” ; il accepte également que cela serait une condition “entièrement bonne et parfaitement souhaitable” ; pourtant, cette condition “n’est pas de cette vie” (*La cité de Dieu*, p. 565), car elle présuppose un moment “où il n’y aura plus de péché dans l’homme” (*La cité de Dieu*, p. 565). Pour le Père de l’Église, il ne peut effectivement pas exister une vie humaine sur terre sans péché. Il base sa pensée sur “les Écritures de notre religion, dont l’autorité doit être placée au-dessus de celle de tous les autres écrits” (*La cité de Dieu*, p. 557), et les Écritures enseignent que le péché est lié à l’homme de manière intrinsèque depuis la Chute. Augustin cite Jean, 1, 8, qui dicte l’impossibilité pour l’homme de vivre sans péché : “Si nous prétendons”, dit l’apôtre, “que nous n’avons pas de péché, nous nous séduisons nous-mêmes et la vérité n’est pas en nous”.

Pourquoi une telle insistance sur le caractère inéluctable des passions ? C’est parce que c’est la Chute qui a infligé aux hommes leur statut mortel, et par cela, leurs péchés et leurs passions. Augustin maintient que les “premiers êtres humains étaient heureux, sans être troublés par aucune perturbation de l’âme”, ce qui va de pair avec le fait qu’ils n’étaient pas “affectés par aucune faiblesse corporelle” ; autant dire que “la totalité de la société humaine aurait été heureuse [si les premiers hommes] n’avaient pas commis le mal transmis à leur postérité” (*La cité de Dieu*, p. 568). Les passions sont infligées à l’homme à partir de la Chute, et elles font partie obligatoire de l’existence humaine depuis. Il faut donc reconnaître que nous devons les passions “à la faiblesse de notre condition humaine” (*La cité de Dieu*, p. 564), une faiblesse à laquelle nous ne pouvons jamais échapper.

Mais si le but de l’existence humaine n’est pas que l’on se débarrasse entièrement des passions, quelle est alors la fin qu’Augustin propose à l’homme ? L’idée qui dirige la réflexion du Père de l’Église, c’est qu’il faut vivre “selon la vérité”. Et celui qui vit “selon la

vérité”, il “ne vit pas selon lui, mais selon Dieu”. Au contraire, “l’homme [qui] vit selon lui-même, c’est-à-dire selon l’homme, [...] ne vit pas selon Dieu, mais selon le mensonge” (*La cité de Dieu*, p. 552). L’idéal qu’Augustin dresse, ce n’est donc pas que l’homme doit soumettre toute pulsion passionnelle et vivre dans l’ataraxie complète caractéristique de l’idéal des stoïciens, mais qu’il vit *selon* Dieu, *avec* ses passions. La question qui résume la pensée augustinienne telle que nous l’avons exposée devient alors la suivante : Comment l’homme peut-il vivre vertueusement avec ses passions, c’est-à-dire vivre selon Dieu tout en étant un être passionnel ? La réponse que donne Augustin naît de son analyse de ce que sont les passions.

Car, que sont en effet les passions, se demande-t-il ? Et il répond de la manière suivante : “Qu’est-ce en effet que le désir et la joie, sinon la volonté en accord avec ce que nous voulons ? Et qu’est-ce que la crainte et la tristesse, sinon la volonté en désaccord avec ce que nous ne voulons pas ?” (*La cité de Dieu*, p. 555.). Augustin explique ainsi les passions en tant qu’effets mentaux manifestent la volonté propre à l’homme. Voilà ce qui explique que pour ce Père de l’Église, il peut exister des passions dont la nature et le fonctionnement sont effectivement bons. Car, si la volonté de l’homme est adroite, ses passions se montrent en tant que phénomènes moralement louables ; le bon chrétien s’attriste par exemple en considérant les peines de Christ. Pourtant, si la volonté de l’homme est corrompue, les passions évoquées par les jugements de la volonté sont mauvaises^{ix}. “Ce qui est important, c’est la qualité de la volonté de l’homme” proclame Augustin (*La cité de Dieu*, p. 555).

Voilà qui explique que pour le Père de l’Église, il existe une certaine “ambivalence” (*La cité de Dieu*, p. 556) au sujet des passions, c’est-à-dire qu’elles peuvent être à la fois bonnes et mauvaises. C’est dans ce sens qu’il faut comprendre que “désir, crainte et plaisir sont communs à la fois aux bons et aux méchants. Mais, pour les uns, ils sont bons, pour les autres mauvais, selon que la volonté de ces hommes est juste ou perverse” (*La cité de Dieu*, p. 561). Ceux qui vivent “selon Dieu dans le pèlerinage de cette vie, craignent et désirent, souffrent et se réjouissent. Et comme leur amour est juste, toutes ces affections sont justes” (*La cité de Dieu*, p. 562).

Pour celui qui suit le bon chemin, et vit selon les commandements divins, il existe des bonnes passions. Pourtant, Augustin va plus loin que de seulement constater l’existence de ces bonnes passions. En effet, contre la position des stoïciens, il proclame même que celui qui veut vivre de manière vertueuse *doit* éprouver ces passions. Ce besoin naît du fait que nous devons les passions “à la faiblesse de notre condition” (*La cité de Dieu*, p. 564) ; et “tant que nous portons la faiblesse de notre vie, nous ne vivons pas justement si nous ne ressentons

jamais aucune de ces affections” (*ibid.*)^x. Créature peccable, l’homme ne peut s’écarter de sa nature. Car “celui qui estime vivre sans péché n’écarter pas son péché de lui, mais ne reçoit pas le pardon” (*La cité de Dieu*, p. 565). L’homme ne doit pas travailler pour se délivrer entièrement de ses passions, mais pour rendre sa volonté en accord avec la volonté divine^{xi}. Ainsi, l’homme qui veut ce que Dieu veut qu’il veuille, ressent aussi les passions appropriées à la vie morale. Car, comme Augustin le dit dans le livre IX de *La cité de Dieu*, “selon notre optique, on ne demande pas tant à l’âme pieuse s’il lui arrive de se mettre en colère, que pourquoi elle s’y met ; on ne lui demande pas s’il lui arrive d’être triste, mais d’où lui vient cette tristesse ; pas davantage on ne la questionne sur une possible peur, mais on lui demande de quoi elle a peur” (p. 345).

Le parcours ainsi décrit permet à Augustin de résumer sa pensée sur la relation entre l’homme et ses passions. Pour lui, “une vie juste comporte toutes ces affections justes, une vie perverse des affections perverses” (*La cité de Dieu*, p. 566). Ayant élaboré une telle compréhension du rôle des passions, il est en état de donner ce qu’il pense être son coup de grâce à la pensée stoïque. Car “si certains, par une vanité aussi monstrueuse que rare, se mettent à chérir leur maîtrise d’eux-mêmes au point qu’aucun sentiment ne les soulève ni ne les excite, ne les émeut ni ne les fléchit, ils perdent toute humanité au lieu d’atteindre la vraie tranquillité. Car ce qui est rigidité n’est pas rectitude, ce qui est insensibilité n’est pas santé !” (*La cité de Dieu*, p. 567). Le but de la vie humaine n’est pas en ce qu’il dompte entièrement ses passions, et que seule sa raison garantit un calme entier ; l’espérance de l’homme consiste en ce qu’il conjoigne sa raison et ses passions afin de suivre la volonté divine.

Fénelon augustinien

Une telle plongée dans une pensée plus explicite quant à la systématisation conceptuelle des passions, a le grand avantage de nous faire mieux comprendre leur réévaluation dans l’œuvre fénelonienne. Car, d’après l’exposé que nous avons fait plus haut du rôle des passions au sein du texte littéraire, il nous paraît en effet évident que le précepteur du duc de Bourgogne tisse sa pensée au sujet des passions de l’homme sur le schéma théologique fourni par Augustin. L’influence exercée par l’évêque d’Hippone est surtout visible par le fait que Fénelon s’aligne sur l’idée que les passions font partie intégrante de l’existence humaine, au point que l’homme ne peut jamais leur échapper entièrement. Il s’ensuit que, par la même raison que l’évêque d’Hippone, Fénelon se distancie de l’idée que l’homme doit avant tout chercher à dompter entièrement ses passions^{xii}.

Fénelon est donc convaincu que les passions font partie intégrante de la vie des hommes. Mais ce qui est frappant chez lui, c'est que cette conviction ne l'amène pas à désespérer quant à la moralité des hommes. En effet, que le précepteur considère que l'homme ne puisse pas entièrement dompter ses passions, n'exclut pas pour autant que son œuvre littéraire se caractérise par un véritable optimisme moral. Car, plutôt que de penser le progrès moral en termes d'épuration plénière des passions, l'optimisme du romancier se base sur la possibilité qu'a l'homme d'*orienter* ses passions vers ce qui est moralement louable. Nous avons vu plus haut comment, même si c'est lié à quelques passions particulières (par exemple la gloire véritable) et à certaines circonstances spécifiques (par exemple la fureur du combattant, qui est jugé noble durant la bataille), certaines passions sont louées et même encouragées par Mentor. Que le compagnon de voyage de Télémaque donne son approbation à ces passions nous assure qu'elles sont effectivement bonnes, du fait que Mentor est garant du dogme moral au sein de l'univers romanesque. Notre idée, c'est donc que l'éducation morale consiste en un exercice pour apprendre à l'élève à guider ses passions vers des biens souhaitables, pour ainsi incarner le goût de ces bonnes passions au cœur de l'élève. Et cette pensée est directement liée à la pensée augustinienne des passions.

Le noyau la réflexion augustinienne consiste en ce que la valeur morale des passions dépend de l'objet ou de la circonstance qui les provoque. Les bonnes passions naissent lorsque la volonté de l'homme est dirigée vers des biens moralement louables, et que cette volonté est satisfaite. Une telle position retentit aussi au sein de l'univers romanesque de Fénelon. Nous avons vu plus haut comment Mentor distingue clairement entre l'amour de la *véritable* et l'amour de la *fausse* gloire à partir de l'objet vers lequel ces deux passions sont orientées.

Que Fénelon souligne à la fois le caractère inévitable des passions, et leur valeur favorable dans certains contextes bien définis, n'implique pas qu'il les juge toutes bonnes. Le dérèglement des passions constitue un danger auquel il faut perpétuellement faire attention. Car même le roi exemplaire a "de l'humeur, des passions, des habitudes, dont il n'est pas tout à fait le maître" (*Télémaque*, p. 156). Ainsi, même tout à la fin de l'éducation morale, Mentor attire l'attention du jeune prince d'Ithaque sur la persistance des passions quand il déclare :

Surtout soyez en garde contre votre humeur. C'est un ennemi que vous porterez partout avec vous jusqu'à la mort. (*Télémaque*, p. 326)

Télémaque portera toujours son "humeur" avec lui. C'est là une caractéristique qui nous indique que quoi qu'il fasse, le jeune prince sera toujours exposé à la violence de ses passions.

Parmi celles-ci, c'est une qui lui sera potentiellement nuisible, l'"humeur". Même Télémaque, dont l'éducation morale est exemplaire, n'y peut entièrement échapper^{xiii}. Comme c'était le cas avec Augustin, chez Fénelon l'optimisme moral est tempéré par le fait que l'homme ne peut jamais échapper entièrement à l'emprise des passions nuisibles, ni jamais les orienter entièrement vers des biens louables.

Résumons. Il ne faut pas voir dans *Télémaque* un éloge univoque des passions ; mais le caractère incontournable des passions dans la vie des hommes fait que Fénelon romancier, comme Augustin, veut penser la morale *avec* les passions^{xiv}, par un effort de les diriger vers des biens souhaitables ; en effet, dans *Télémaque*, l'homme dépend de ses passions pour agir de manière moralement louable dans certaines situations. Nous reconnaissons donc clairement comment la pensée augustinienne des passions structure la réflexion fénelonienne. Cependant, comme nous le verrons, il existe des points de divergence entre les positions respectives des deux penseurs. Un bref exposé de ces différences permettra de mieux saisir l'originalité de l'œuvre fénelonienne, et puis, d'éclaircir comment la forme narrative qui exprime sa pensée est particulièrement adaptée pour exposer son optimisme moral.

Différences entre la Fénelon et Augustin

En effet, malgré leur parenté, la conception fénelonienne des passions diffère sensiblement de celle qu'élabore Augustin. À notre avis, cette différence doit être comprise à partir de la nature et de la visée propres aux deux écrits. L'évêque d'Hippone étale dans *La cité de Dieu* une systématisation abstraite et une exposition *générale* de sa pensée sur la relation entre l'homme et Dieu, et il part d'une pensée globalisante pour expliquer la nature des passions chez l'homme. Le Fénelon de *Télémaque* est beaucoup plus concret quant à décrire et à mettre en scène la manière dont chaque homme *particulier* doit progresser pour se doter de bonnes passions, et pour dompter ses passions malfaisantes. Ainsi, si le texte du Père de l'Église analyse de manière théorique la relation entre les passions et la raison, Fénelon propose avec la trame narrative qui est celle de *Télémaque* une mise en scène concrète et palpable de la manière dont tout homme peut bien diriger ses passions afin de les aligner sur la volonté supérieure.

À notre avis, la pensée maîtresse qui dirige toute l'élaboration romanesque de Fénelon, c'est qu'il veut montrer une voie à suivre pour tout homme qui veut devenir vertueux, c'est-à-dire devenir un sujet incarnant la bonne morale tout en agissant dans le monde. Et dans cette quête d'ascension morale propre à l'individu, les passions occupent une place éminemment importante. Car ce qui est original chez Fénelon, c'est *primo* qu'il montre concrètement que

l'action moralement louable nécessite en effet des passions dans certaines circonstances, c'est-à-dire que le vertueux dépend de ses passions afin d'être vertueux, *secundo*, qu'il intègre dans une intrigue narrative les situations les plus diverses où le soutien des bonnes passions est nécessaire pour que l'agent moral puisse accomplir l'action vertueuse.

Le choix de représenter le devenir vertueux de l'homme sous la forme d'une intrigue décrivant l'ascension morale du jeune prince d'Ithaque, révèle ici toute son ampleur. Nous avons vu que le choix de suivre ou non une passion particulière dépend à la fois de la nature de la passion et du contexte dans lequel celle-ci apparaît. Cependant, l'idée qu'un tel situationnisme structure la relation entre l'homme et ses passions comporte un problème pédagogique important pour l'écrivain moralisateur. Car comment Fénelon peut-il montrer l'attitude qu'il faut adopter envers des problèmes qui se posent dans une multitude de situations, sans être contraint de les énumérer d'une manière ennuyante, voire illisible ? La capacité d'inventorier des situations d'une façon séduisante et engageante est en effet une des forces propres à l'intrigue romanesque. Car, c'est la trame narrative même de *Télémaque* qui permet à Fénelon, par les péripéties de l'action et par l'évaluation des épisodes, d'explicitier quelles sont ces passions qu'il faut encourager, et dans quelles circonstances spécifiques l'homme doit les éprouver.

Télémaque en tant qu'œuvre littéraire expose ainsi la relation souhaitable entre la vertu de l'homme et les passions qu'il éprouve d'une manière *concrète* et rendue sensible par la multiplication des aventures particulières qui constituent l'action romanesque. À la manière d'Augustin, Fénelon lie la vertu à la bonne volonté. Mais ce qui est spécifique chez celui-ci, c'est que la question de la relation entre la vertu et les passions se tourne en une quête détaillée de savoir moral. Et ce savoir moral naît de l'analyse de situations concrètes où les passions sont analysées.

Presque toutes les leçons de morale dans l'œuvre semblent être structurées de cette manière, allant de l'analyse des sentiments éveillés dans une situation concrète, à une leçon du sentiment convenable dans des situations semblables. “[A]pprenez une autre fois à parler plus sobrement de tout ce qui peut vous attirer quelque louange” (*Télémaque*, p. 46), dit Mentor par exemple au jeune prince, pour souligner l'attitude convenable dans des situations où l'on risque d'être flatté par des paroles séduisantes. “Gardez-vous à écouter les paroles douces et flatteuses” (*Télémaque*, p. 7) dit le précepteur également à Télémaque lorsque celui-ci est en train de tomber sous l'influence de Calypso, qui fait tout pour éveiller les passions amoureuses du jeune prince. Devant quelques passions particulièrement troublantes, à la manière de l'amour passionnel qu'éprouve Télémaque pour la jeune nymphe Eucharis,

Mentor ne peut que recommander la fuite : “Fuyez, Télémaque, fuyez. On ne peut vaincre l’amour qu’en fuyant. Contre un tel ennemi, le vrai courage consiste à craindre et à fuir, mais à fuir sans délibération et sans se donner à soi-même le temps de regarder jamais derrière soi” (*Télémaque*, p. 92). Tous ces exemples ont pour départ l’expérience particulière d’une passion dans une situation concrète, et l’enseignement de Mentor se base sur ces cas particuliers afin de donner des leçons de portée plus générale. Avec *Télémaque*, nous ne sommes donc pas face à, comme c’était le cas chez Augustin, une théorisation globalisante et générale.

Nous pouvons donc conclure que le romancier à travers l’intrigue romanesque concrétise la valeur des passions à partir d’exemples concrets. L’insistance sur les cas concrets nous indique que nous sommes face à une pensée épistémologique qui insiste plus sur la ressemblance entre les cas particuliers, que sur une grande théorie globalisante. Pour dire autrement, avec *Télémaque*, nous sommes face à une conquête de certitudes particulières, plutôt qu’à une théorie d’ambition globalisante.

La question qui s’impose après cet exposé, est de savoir quelle pérennité le rôle des passions a dans notre questionnement sur les sources et le fondement de la connaissance morale, et par cela, le devenir moral de l’homme. Dès notre introduction, nous avons vu comment Fénelon dans ses œuvres philosophico-théologiques sème le doute sur les pouvoirs de la raison humaine. Selon lui, il existe des limites quant aux capacités de l’esprit, ce qui implique que l’homme ne peut pas tout comprendre de manière abstraite. Ces limites sont surtout visibles au sein de la réflexion sur la liberté dépendante, paradoxe qui détermine l’idée même de la vertu. La faiblesse de la raison de l’homme l’empêche effectivement d’ériger des lois morales qui sont valables en toute instance. L’idée que nous poursuivons dans ce qui suit, c’est que l’homme, à l’aide des passions, peut effectivement *dépasser* les limites propres à sa raison, et saisir ce qu’il faut faire dans des situations particulières.

Les passions comme dépassement des limites propres à la raison

À notre avis, il est légitime de maintenir que Fénelon dans *Télémaque* considère que le bon usage de certaines passions assure l’agir moral de l’homme là où sa faible raison ne suffirait plus. Ainsi, la limite de la capacité d’action vertueuse n’est pas déterminée uniquement par les bornes de l’esprit. Le vertueux reconnaît le bon choix dans une situation concrète, non uniquement par l’usage de son raisonnement abstrait, mais aussi par le maniement des passions bien dirigées. C’est dans ce sens que nous maintenons que, par une bonne

compréhension et usage de ses passions, l'homme peut effectivement *transcender* les limites que son esprit théorique lui impose.

Nous avons vu comment Mentor, garant de la justesse des jugements moraux dans cette œuvre littéraire, estime à plusieurs reprises que l'action passionnelle est moralement légitime et même souhaitable. Il enflamme même la colère de Télémaque durant la lutte, et il loue la passion du prince pour la gloire véritable. Ainsi, l'action romanesque semble proposer que les passions sont nécessaires pour que l'homme puisse agir de manière moralement estimable dans certaines circonstances. Auerbach voit dans de tels cas, où seule la passion peut assurer la bonne action morale, "la possibilité du sublime" de la passion ; bien dirigée, la colère peut devenir un "noble feu créateur", un feu "au regard duquel la sobre raison paraît quelquefois méprisable" (1998(1941):53). Et lorsque Télémaque montre en effet une "noble ardeur pour le combat" (*Télémaque*, p. 127), nous comprenons son action vertueuse comme étant dirigée par une telle passion noble. L'agir passionnel en tant que dépassement de la raison s'observe le plus nettement lorsque nous considérons son usage de la parole au milieu du vacarme du combat.

Durant le combat, le jeune prince devenu vertueux ne s'exprime pas par une parole exercée par la raison à des enchaînements logiques ; ce n'est plus le Télémaque qui "les dieux [...] ont fait parler", ce n'est plus la "douce persuasion" qui "coul[e] de ses lèvres", et qui passe "jusqu'au fond des cœurs" (*Télémaque*, p. 261). Lorsque Télémaque entre dans la bataille, c'est avec "un feu divin" dans les yeux, et "sur son visage une majesté fière qui prome[t] déjà la victoire" (*Télémaque*, p. 265). Pendant la bataille, lorsque la "terre gémi[t] sous un monceau de morts" (*Télémaque*, p. 268), c'est avec "un *cri* qui se fait entendre aux deux armées" (*Télémaque*, p. 271, c'est nous qui soulignons) que Télémaque manifeste sa volonté, et ce cri "porte le courage et l'audace dans le cœur des siens" (*ibid.*). Dans ce passage, le discours analytique, signe proéminent de la raison, a laissé la place au cri inspiré par la passion guerrière ; nous interprétons ce cri comme une indication du fait que le jeune prince se laisse gouverner par sa fureur noble. Il semble en effet que c'est cette passion qui le fait agir de manière plus vertueuse que ne l'aurait fait la sobre délibération rationnelle.

Parce que le vertueux ne peut pas toujours être assuré que la raison peut saisir ce qu'il faut faire dans toute circonstance, il faut quelquefois qu'il s'appuie sur les bonnes passions. Une fois qu'il se lance dans une bataille, c'est par exemple la noble fureur du guerrier qui doit remplir son cœur ; et dans des situations désespérées, il faut qu'il mobilise sa colère pour se pourvoir de nouvelles forces nécessaires à sa victoire. Une bonne partie de l'éducation morale que subit Télémaque à partir des péripéties de l'intrigue, consiste en lui faire

reconnaître les situations où la bonne passion lui permet d'agir vertueusement. La bonne gestion des passions devient de ce fait pour le précepteur-romancier une condition du bien agir moral.

À notre avis, de telles délibérations sur le rôle des passions explique pourquoi Mentor enseigne au jeune prince d'identifier ses passions, et de montrer les contextes spécifiques dans lesquels il doit les fuir ou combattre, ou par contre, les contextes où il en peut faire usage. Les passions font ainsi partie de la connaissance du bien véritable pour l'homme, en ce qu'elles servent à identifier le bon choix dans des contextes où la raison seule ne suffit pas.

L'enseignement moral tel qu'il apparaît au sein de *Télémaque* s'appuie ainsi fortement sur les situations concrètes dans lesquelles se retrouvent les hommes. Dans le chapitre suivant, nous examinerons de plus près quel type de morale peut résulter d'un tel enseignement, fondé sur la délibération des circonstances particulières dans lesquelles se trouve l'agent moral.

Chapitre 5 : Une vertu littéraire

[Philoclès] n'avait dans sa grotte que les instruments
nécessaires à la sculpture et quelques livres,
qu'il lisait à certaines heures,
non pour orner son esprit,
ni pour contenter sa curiosité,
mais pour s'instruire en se délassant de ses travaux
et pour apprendre à être bon.
(*Télémaque*, p. 186-187)

À travers l'action romanesque, nous observons comment Télémaque devient “aussi digne de régner que le fut jamais Ulysse lui-même” (*Télémaque*, p. 9). Que le prince parvienne à devenir un exemple de vertu nous intéresse surtout par le fait que cet exemple correspond à une conviction de notre vie quotidienne : il est en effet possible de se rendre moralement bon. L'étude du devenir vertueux de Télémaque n'a donc pas seulement d'intérêt au niveau de l'histoire de la littérature française, mais aussi pour nous les lecteurs du XXI^e siècle en tant qu'hommes concernés par notre propre évolution morale. La maturation morale du prince nous saisit et émeut effectivement dès que nous la reconnaissons comme pertinente à notre propre développement. Le chef-d'œuvre littéraire contient de ce fait un message profondément optimiste : en suivant l'exemple de Télémaque, tout homme peut se rendre moralement bon. Toujours est-il que pour devenir vertueux, il faut savoir ce qu'est la vertu.

Déjà dans notre introduction nous avons signalé que pour Fénelon, il semble exister deux modes par lesquels l'homme peut saisir ce qu'est la vertu. À côté de l'usage de l'abstraction pure (que nous avons dénommée la *première voie* de la réflexion, et qui mène au paradoxe de la liberté dépendante), nous avons introduit l'idée fénelonienne d'une *deuxième voie* de réflexion. Selon cette idée, lancée par le prélat écrivain dans sa *Démonstration de l'existence de Dieu*, la nature se prête à l'observation, et de cette observation s'ensuit une compréhension de “la sagesse et [de] la puissance” de Dieu (*Œuvres*, vol. II, p. 509). C'est cette idée qui nous semble être reprise dans l'œuvre littéraire. L'observation de la nature dans *Télémaque* est de ce fait significative dans le sens où elle fait sentir au cœur des hommes ce qu'ils ne sont jamais capables de comprendre de manière purement intellectuelle.

Partie 1 : L'observation dans la nature

Selon la *Démonstration*, l'homme peut observer dans la nature la sagesse et la puissance de Dieu. Dans ce chapitre, nous proposons que, selon *Télémaque*, une connaissance proprement morale puisse également résulter de l'examen de la nature, s'incarnant dans l'homme. Cela

est possible puisque la morale dérive de la puissance et de la sagesse divines, et les propriétés de la divinité sont observables dans la nature en tant que traces de la grandeur et de la bonté infinie. De cette observation de la bonté divine telle qu'elle imprègne la nature découle la connaissance morale de l'homme. Notre idée, c'est que le devenir moral que *Télémaque* met en scène est conçu sur cette connaissance morale que l'homme peut s'approprier par l'observation de la nature. Fénelon expose en effet ce processus d'observation de la nature, et, point significatif, il le fait dans l'œuvre littéraire. Pour saisir la portée de ce choix de genre, nous examinons d'abord le récit de deux sociétés où la morale se fonde sur une telle observation.

La Bétique

Nous regardons les mœurs de ce peuple
comme une belle fable,
et il doit regarder les nôtres
comme un songe monstrueux.
(*Télémaque*, p. 112)

Un peu partout dans *Télémaque*, nous observons les indices d'un ordre divin caché derrière les apparences du monde dans lequel vivent les hommes. Que ce soit par des voix sortant des cavernesⁱ, ou par Hercule qui quitte l'Olympe pour annoncer la volonté des dieuxⁱⁱ, des avertissements sont transmis afin d'avertir les hommes de leur avenir et pour les instruire de leur conduite : ces messages directs sont les indices les plus clairs de l'existence d'un tel ordre. De telles communications servent à convaincre le protagoniste des pouvoirs qu'exercent les dieux sur l'homme, et, également important, elles servent à faire progresser l'action romanesque. Dans notre deuxième chapitre, nous avons vu que ces apparitions surnaturelles donnent à la nature dans l'œuvre son caractère fantastique et onirique.

Pourtant, ce n'est pas seulement à travers les révélations fantastiques ou surnaturelles que les hommes dans *Télémaque* peuvent comprendre l'ordre des dieux et par cela obtenir la connaissance morale. Aussi dans la simplicité de la nature même, l'homme peut observer et apprécier la sagesse de l'ordre divin. Et le texte donne effectivement l'exemple d'un peuple, les habitants de la Bétiqueⁱⁱⁱ, dont la sagesse découle uniquement et directement de l'étude de la nature. Pour saisir la portée de leur manière d'acquérir de la connaissance morale, il faut mieux connaître cette nation.

La Bétique est un territoire de caractère édénique. C'est un "pays fertile et sous un ciel doux, qui est toujours serein." (*Télémaque*, p. 106). Là, les "hivers [...] sont tièdes, et les rigoureux aquilons n'y soufflent jamais." (*ibid.*). Également, l'été est toujours "tempéré par

des zéphyrus rafraîchissants, qui viennent adoucir l'air vers le milieu du jour.” (*ibid.*) C'est un paysage enchanteur, “où toute l'année n'est qu'un heureux hymen du printemps et de l'automne, qui semblent se donner la main.” (*ibid.*)

Le caractère paradisiaque du pays où les chemins “sont bordés de lauriers, de grenadiers de jasmins et d'autres arbres toujours verts et toujours fleuris” (*ibid.*) se reflète dans les mœurs du peuple. Par conséquent, le peuple qui habite la Bétique est un peuple éminemment vertueux et heureux. Pourtant, ce bonheur moral n'est pas le résultat d'une culture raffinée ou de goûts avancés. Leur société est sans industrie, privée de commerce et de vie urbaine ; elle demeure au stade de l'économie agricole de subsistance. Il n'y existe ni classes sociales, ni propriété privée, ni système d'éducation proprement dit^{iv}. Pour le lecteur moderne, la description de cette société caractérisée par un communautarisme agrarien et utopique fait résonance aux plus sinistres régimes du XX^e siècle. Cependant, dans le contexte qui est celui de l'œuvre de Fénelon, l'organisation collective de la Bétique remplit une fonction tout à fait exemplaire. Cette exemplarité s'exprime par la morale du peuple, qui “surpasse tout ce que la renommée en publie” (*Télémaque*, p. 106).

Télémaque ne visite jamais la Bétique. Les mœurs et coutumes de ce peuple lui sont décrites par Adoam, un compagnon de voyage. Il raconte que la Bétique est une “heureuse terre”, où règne “l'innocence des mœurs, la bonne foi, l'obéissance et l'horreur du vice” (p. 108). Selon son récit, l'éminence de la morale chez ces hommes résulte de l'organisation de leur société, qui à son tour reflète l'ordre de la nature. Considérons donc cette organisation afin de saisir les caractéristiques de la gestion morale des habitants.

Le mot clef pour saisir l'idéologie qui règne dans cette société est *simplicité*^v : les habitants ne travaillent, “heureux dans leur simplicité” (*Télémaque*, p.107), que pour satisfaire aux nécessités réelles. En effet, ils “n'estiment que ce qui sert véritablement aux besoins de l'homme” (*ibid.*), et condamnent toute inclination au luxe et au superflu. Les habitants de la Bétique forment une société d'apparence parfaite : là, on estime pour rien les vaines parures. Adoam décrit l'horreur qu'ils éprouvent en entendant les récits d'autres cultures moins sobres, surtout quant à la place que les biens sensibles y occupent :

Quand on leur parle des peuples qui ont l'art de faire des bâtiments superbes, des meubles d'or et d'argent, des étoffes ornées de broderies et de pierres précieuses, des parfums exquis, des mets délicieux, des instruments dont l'harmonie charme, ils répondent en ces termes : “Ces peuples sont bien malheureux d'avoir employé tant de travail et d'industrie à se corrompre eux-mêmes ! Ce superflu amollit, enivre, tourmente ceux qui le possèdent: il tente ceux qui en sont privés de vouloir l'acquérir par l'injustice et par la violence. Peut-on nommer bien un superflu qui ne sert qu'à rendre les hommes mauvais ? Les hommes de ces pays sont-ils plus sains et plus robustes que nous ? Vivent-ils plus longtemps ? Sont-ils plus unis entr'eux ? Mènent-ils une vie plus libre, plus tranquille, plus gaie ? Au contraire, ils doivent être jaloux les uns des autres, rongés par une lâche

et noire envie, toujours agités par l'ambition, par la crainte, par l'avarice, incapables des plaisirs purs et simples, puisqu'ils sont esclaves de tant de fausses nécessités dont ils font dépendre tout leur bonheur." (*Télémaque*, p. 107-8)

Pour les hommes de la Bétique, la mollesse et la corruption des mœurs sont clairement associées à la recherche des biens matériels. Les hommes qui cherchent de tels biens "deviendraient comme un homme qui a de bonnes jambes, et qui, perdant l'habitude de marcher, s'accoutume enfin au besoin d'être toujours porté comme un malade" (*Télémaque*, p.112). Par contre, ce peuple devient fortifié par la rigueur de la vie, ce qui empêche les habitants de devenir des hommes corrompus, rongés par l'envie, l'ambition, la crainte etc.

Ce qu'il est frappant de voir dans le contexte qui est le notre c'est la relation entre la simplicité de leurs mœurs et la source de leur connaissance en matière de morale :

C'est ainsi, continuait Adoam, que parlent ces hommes sages, *qui n'ont appris la sagesse qu'en étudiant la simple nature*. (*Télémaque*, p. 108, c'est nous qui soulignons)

À en croire Adoam, pour les hommes qui vivent dans la Bétique, la connaissance morale découle uniquement de l'étude de la nature. Les habitants se caractérisent par leur fidélité, leur douceur et surtout par leur modestie : mais ces qualités sont toutes dictées par l'étude de la nature, et ne sont pas les directives d'un législateur humain. Puisque l'étude de la nature leur explique ce qu'il faut faire, ils connaissent toujours le bon choix dans une situation concrète ; par conséquent, ils n'ont pas besoin d'une autorité extérieure pour déterminer leurs actions. Ainsi, aussi bien la perfection morale des habitants de la Bétique que l'organisation entièrement simple de leur société proviennent de la simplicité divine qui imprègne la nature d'où ils tirent leurs connaissances. Ce peuple est "si sage et si heureux tout ensemble" ; voilà la conséquence du fait qu'ils "suivent la droite nature" (*Télémaque*, p.112)

La gestion morale et l'organisation de la société vont donc de pair dans la Bétique. La vie champêtre s'y perfectionne, et l'organisation parfaite conserve "les délices de l'âge d'or"^{vi} (*Télémaque*, p.106). Le pays se caractérise par "la sobriété, la frugalité, la santé, le travail" (*ibid.*), des caractéristiques servant à l'éloigner de la complexité des sociétés observées par Télémaque durant son voyage. La conséquence en est que la Bétique n'a pratiquement pas besoin des institutions civiles dont dépendent les autres sociétés. La simplicité qui caractérise leur mode de vie fait que les habitants incarnent les lois nécessaires à leur communauté d'hommes. Voilà pourquoi la Bétique peut se passer d'un pouvoir politique et d'une législation juridique proprement dit. Il ne leur faut "point de juges [...], car leur propre conscience les juge" (*Télémaque*, p. 108). Ce peuple éminemment respectueux envers les

dieux n'est ni même une théocratie ; il forme plutôt "une sorte de pieux cortège" selon l'expression heureuse de Goré (1968:51).

Concluons : La perfection des mœurs de cette nation est le résultat de l'étude de la nature par ses habitants. Il leur suffit de regarder la nature, la vie cosmique et biologique, pour y déceler beauté, finalité, régularité ; l'organisation minutieuse et rigoureuse leur donne un message de nature éthique qui est sans équivoque et sans malentendu. L'ordre que les dieux y ont instauré leur parle donc sans médiation, et sans qu'il leur soit besoin d'interprétation. La simplicité de leurs mœurs leur permet d'y voir l'ordre simple selon lequel il faut organiser la société. En même temps, c'est la simplicité de leur communauté qui leur permet de conserver des mœurs aussi simples, car ils ne sentent pas le besoin de biens sensibles. La préexcellence de leur gestion morale dérive donc de l'éminence de leur vision morale, ainsi que l'éminence de leur vision morale est le résultat de l'excellence de leur gestion morale.

Salente

Dans *Télémaque*, Fénelon invente en effet deux sociétés selon son cœur. Nous avons déjà vu comment les habitants de la Bétique forment une nation où le communisme primitif leur assure, en "suivant la droite nature" (*Télémaque*, p. 112), le bonheur et la vertu. Le trait le plus significatif de ce pays dans notre contexte, c'est que l'étude de la nature (et par cette étude le découvert de l'ordre des dieux) y garantit la conservation de la bonne morale. Mais nous avons également vu comment, pour les habitants, la pureté de leurs mœurs leur permet d'observer pour ainsi dire directement l'ordre des dieux dans la nature. Cette pureté des mœurs est inaccessible pour les autres hommes dans *Télémaque*. Pour eux, l'observation de l'ordre des dieux dans la nature pose problème, puisque la compréhension achevée de cet ordre dépend de la pureté des mœurs.

À part la Bétique, le pays de prédilection est Salente, telle que cette nation apparaît après la réforme de Mentor. Salente est la colonie monarchique que le roi Idoménée établit sur la côte d'Afrique après sa fuite de la Crète, fuite dont nous avons décrit les circonstances dans notre troisième chapitre. Dans cette société, c'est la réforme ordonnée par Mentor qui rend la population heureuse et vertueuse. À l'inverse de l'absence d'institutions politiques de la Bétique, Mentor met l'accent sur une organisation et une hiérarchie stricte dans l'état de Idoménée. Également, il souligne que c'est par le contrôle gouvernemental que les mœurs seront bonnes. Scrutons de ce fait les réformes de Mentor, surtout quant à leur visée, et à la conception de la morale qui en résultent.

À l'arrivée de Télémaque et de Mentor à Salente, la ville d'Idoménée se caractérise par la somptuosité exagérée des bâtiments, la force excessive de son armée et surtout par les troubles perpétuels avec ses pays voisins. Le précepteur du prince d'Ithaque examine l'organisation de la société qu'a instituée l'ancien roi de Crète. Il trouve les affaires publiques mal gérées, avec une corruption répandue et une mise en valeur des produits de luxe. D'une administration laxiste et démesurée suit les mœurs corrompues du peuple, gâté par le faste, et des terres qui sont laissées en friche. Après avoir envoyé Télémaque pour faire l'expérience des maux de la guerre, le précepteur entame son projet de réforme. Mentor, "semblable à un habile jardinier, qui retranche dans ses arbres fruitiers le bois inutile" (*Télémaque*, p.161) désire par ses mesures de réforme instaurer un état-modèle à Salente.

La rectification la plus importante est que Mentor "retranch[e] le faste inutile" qui jusqu'au temps de la réforme "corrompait les mœurs" (*ibid.*) dans Salente. Nous sommes en effet proches des idéaux propres à la Bétique lorsque Fénelon décrit la réforme de Mentor, celui-ci voulant ramener toute chose "à un noble et frugale simplicité" (*ibid.*) à Salente. Examinons les ressemblances entre la Salente réformée et la Bétique.

S'il existe un *leitmotiv* de l'idéologie politique que *Télémaque* concrétise, c'est exactement celui de la *simplicité*. Dans les deux sociétés exemplaires, la simplicité assure le bonheur des peuples par le moyen de l'ascèse. Dans la Bétique, nous l'avons vu, c'est "le retranchement des vaines richesses et des plaisirs trompeurs qui leur conserve [la] paix et [la] liberté" (*Télémaque*, p. 108). De la même manière, dans Salente, Mentor supprime toute chose qui servent à rendre les mœurs molles, que ce soit les ragoûts accompagnant les viandes, la quantité excessive du vin ou la musique "molle et efféminée, qui corrompait la jeunesse" (*Télémaque*, p.162)^{vii}. Également, il exclut "la musique bachique, qui n'enivre guère moins que le vin et qui produit des mœurs pleines d'emportement et d'impudence" (*ibid.*). Puis, le réformiste retranche à la ville "un nombre prodigieux de marchands" (*Télémaque*, p.163) pour éviter les "richesses superflues", tels que des "étoffes façonnées [dans] des pays éloignés, des broderies d'un prix excessif, des vases d'or et d'argent [...] et enfin des liqueurs et des parfums" (*ibid.*) qui ne servent qu'à appauvrir la population.

En somme, Mentor veut "diminuer les besoins" des habitants de Salente, ne leur donner que les "vraies nécessités de la nature" (*ibid.*), qui consistent en "du pain, à la vérité, et assez largement" (*Télémaque*, p. 167). L'idéal d'ascèse que Mentor prescrit aux habitants de Salente ressemble donc visiblement à celui de la Bétique. En effet, le précepteur du prince d'Ithaque fait répandre l'ascèse sur tous les domaines de la société, afin d'aligner les besoins des habitants sur l'ordre naturel.

À Salente comme dans la Bétique, tout produit de luxe est banni de la ville, et tout commerce “superflu” est éradiqué au profit de la production agricole. Ces sociétés sont, selon les mots de Cuche, “frugales, libérées de la convoitise, du désir d’enrichissement, de l’ambition, [et] conduites par l’initiative de la terre” (1995b:111). Dans les deux sociétés, la simplicité souhaitée des mœurs reflète la simplicité de la vie champêtre^{viii}. Comme le commente Le Brun, “dans le *Télémaque* reviennent avec insistance les tableaux du bonheur de la vie champêtre” (1997:1258) ; le bonheur suit de près la vie champêtre, puisque c’est elle qui correspond le mieux aux simplicités naturelles.

Pourtant, malgré les similitudes apparentes, les différences entre ces deux sociétés sont significatives. Considérons en quoi consistent ces différences.

Les différences entre la Bétique et Salente

Les différences entre la Bétique et Salente reformée s’observent à trois niveaux distincts. Le *premier* niveau concerne diverses questions relatives à la politique pratique. D’abord, dans la Bétique, les “guerres ne font jamais entendre leur voix cruelle et empestée” (*Télémaque*, p.109). À Salente, Mentor prêche qu’il faut “être toujours prêt à faire la guerre” (*Télémaque*, p.163), même si ce n’est que “pour n’être jamais réduit au malheur de la faire” (*ibid.*). Puis, les habitants de la Bétique vivent tous à la campagne. À Salente, même si Mentor vide la ville de toute activité inutile et repopule la campagne, l’urbanité persiste à exister. Enfin, dans la Bétique, les habitants n’ont “pas besoin d’aucune monnaie” comme “ils ne [font] aucun commerce au-dehors” (*Télémaque*, p. 107). Le manque de commerce abolit le besoin de monnaie^{ix}, ancien symbole d’impureté, d’avidité, et de matérialisme^x. À Salente, “la liberté du commerce [est] entière” ; le résultat en est que le “commerce [est] semblable au flux et reflux de la mer. Les trésors y [entrent] comme les flots viennent l’un sur l’autre” (*Télémaque*, p. 159)

Nonobstant, Salente ne devient pas un centre de commerce des produits de luxe et des biens superflus ; “ Tout ce qui entrainait était utile” (*ibid.*) nous témoigne Télémaque après son retour de la guerre. La Salente reformée par Mentor incarne de ce fait l’idéal de l’état commercial selon Fénelon : la ville prospère, mais sans que cette prospérité soit fondée sur des produits qui égarent trop l’esprit des biens véritables. Lorsque Télémaque reconnaît en Salente réformé “l’ouvrage de la sagesse de Mentor” (p. 288), son premier constat porte sur l’organisation du commerce. Il constate qu’il y a “beaucoup moins d’artisans pour les délices de la vie et beaucoup moins de magnificence” (*ibid.*) qu’avant la rénovation. Le marché est libre, et Mentor va jusqu’à l’éloge du commerce maritime ; mais en même temps il interdit

“toutes les marchandises de pays étrangers qui pouvaient introduire le luxe et la mollesse.” (*Télémaque*, p. 159) Ainsi Mentor, par les restrictions qu’il impose au commerce et l’interdiction du luxe, entend-t-il ramener “toutes choses à une noble et frugale simplicité” (*Télémaque*, p. 161).

Le deuxième niveau sur lequel nous pouvons observer les différences entre les deux nations concerne les relations entre les hommes dans leurs sociétés respectives. Parmi les habitants de la Bétique, l’on ne “voit aucune distinction que celle qui vient de l’expérience des sages vieillards ou de la sagesse extraordinaire de quelques jeunes hommes qui égalent les vieillards consommés en vertu” (*Télémaque*, p.108-9). En effet, ils “sont tous libres et tous égaux” (*ibid.*). Cette égalité extrême se distingue radicalement du système de classes sociales de Salente, qualifié par Pomeau comme “l’inégalité à l’état pur” (1998(1984):224). Dans Salente, pour mettre les choses et les hommes en leur place, Mentor instaure sept degrés d’hommes, et il règle “les conditions par la naissance” (*Télémaque*, p. 160). Dans le public, ces différentes classes d’hommes sont distinguées par des vêtements différents ; les “personnes du premier rang [...] seront vêtues de blanc, avec une frange d’or au bas de leurs habits [...], ceux du second rang seront vêtues de bleu” (*ibid.*) etc. Le texte expose de ce fait comment une hiérarchisation rigide et régulée s’érige. Cette régulation va jusqu’à réglementer aux habitants la grandeur approuvable de leurs bijoux. Mentor évoque le danger lié à ce que les “petits veulent passer pour médiocres” (*Télémaque*, p. 291) ; l’ambition d’avancement social implique que “toutes les conditions se confondent”, et qu’ensuite “[t]oute une nation se ruine” (*ibid.*). Contrairement à l’égalité extrême caractérisant la Bétique, Mentor installe donc un ordre social immuable et un pouvoir central ferme à Salente, dirigé par une monarchie tempérée par l’influence aristocratique.

Une différence similaire entre la Bétique et Salente se retrouve au sujet de la relation entre les hommes et la terre qu’ils cultivent dans les sociétés respectives. Dans les deux sociétés, l’idée forte est que la vie des champs éveille la félicité vertueuse ; mais l’organisation du travail agricole est fort différente. Dans la Bétique, la terre est partagée par tous également, et “tous les biens sont communs” (*Télémaque*, p.108), donc la propriété privée n’y existe pas. À Salente, Mentor propose à Idoménée que parmi les habitants, “[t]ous auront des terres. Mais chacun en aura fort peu, et sera excité par là à la bien cultiver” (*Télémaque*, p.167). Qui plus est, la hiérarchie rigoureuse des sept classes d’hommes est reprise en ce qui concerne l’étendue de terres que les familles obtiennent ; les membres des ordres les plus distingués reçoivent plus de terres que ceux des ordres bas.

Le troisième niveau de différences entre les deux nations, et qui s'avère être le plus significatif dans notre contexte, concerne leurs gestions morales respectives. Les habitants de l'utopie agrarienne, nous l'avons vu, incarnent la morale au point que toute législation se montre superflue ; "l'innocence des mœurs, la bonne foi, l'obéissance et l'horreur du vice" (*Télémaque*, p. 108) habitent les terres de la Bétique. Dans Salente, même après la réforme de Mentor, il "faut avoir des magistrats qui veillent sur les familles et sur les mœurs des particuliers" (*Télémaque*, p.168). La magistrature de la morale est hiérarchiquement organisée, avec le roi comme autorité ultime.

Voilà pourquoi c'est au sujet de la gestion morale des habitants que l'idée fénelonienne du bon roi est ramenée à son paroxysme. Le roi doit se soumettre à la loi morale, qui est la plus haute de toutes et qui émane directement des dieux. En tant que directeur ultime des mœurs, le roi doit répandre cette loi morale à son peuple. C'est Mentor qui explique à Idoménée la vraie besogne du bon roi :

Veillez vous-même, vous qui n'êtes roi, c'est-à-dire pasteur du peuple, que pour veiller nuit et jour sur votre troupeau. (*ibid.*)

Une magistrature concernée par la morale assure la moralité de la population. Au sommet de la pyramide des fonctionnaires contrôlant les mœurs se trouve le roi, "pasteur du peuple"^{xi}, qui ne règne "point pour [sa] propre gloire, mais pour le bien du peuple" (*Télémaque*, p. 326). Le roi "n'est roi que pour avoir soin de son peuple, comme un berger de son troupeau, ou comme un père de sa famille" (*Télémaque*, p.317).

Le Brun voit dans cette figure du roi éminent une résurgence de la doctrine fénelonienne du pur amour. Que le roi travaille au bonheur de ses sujets, c'est "réaliser un acte d'amour désintéressé pour autrui, c'est manifester une disposition permanente à se sacrifier" (1995:20-21). Pourtant, contrairement à ce que maintient cet exégète distingué, l'idée d'un désintéressement parfait tel qu'il l'évoque nous paraît contraire à l'évidence textuelle. En effet, le texte valorise le bonheur du roi aussi hautement que celui de son peuple. Selon Mentor, c'est "le roi qui fait le bonheur de tant de peuples et qui trouve le sien dans sa vertu" (*Télémaque*, p. 17) qui est véritablement heureux. Le roi ne sacrifie pas son bonheur en gouvernant son peuple ; "heureux le roi qui sent son bonheur" (*Télémaque*, p. 152), et ce bonheur est le résultat d'un règne vertueux. Par conséquent, le "plus malheureux de tous les hommes est un roi qui croit être heureux en rendant les autres hommes misérables. [...] Il est tyrannisé par ses passions; il ne connaît point ses devoirs; il n'a jamais goûté le plaisir de faire le bien, ni senti les charmes de la pure vertu." (*Télémaque*, p. 66-67).

Le roi vertueux découvre les “charmes de la pure vertu” (*Télémaque*, p. 67), il apprécie “le plaisir de faire le bien” (*ibid.*) ; le règne vertueux est bienheureux, et pour le peuple, et pour son roi. Voilà pourquoi les idées de dépouillement et de désintéressement ne conviennent que partiellement à la figure du roi. “[L]e bonheur n’est jamais acquisition” (*op. cit.*, p. 21) maintient ensuite Le Brun, en référence à l’idéal ascétique que prône le précepteur du prince d’Ithaque ; mais à notre avis, le bonheur du roi vient de l’acquisition et de l’exercice de la vertu dans son règne.

Toujours est-il que la fonction primordiale du roi idéal, telle qu’elle est expliquée par Mentor, est d’assurer la moralité des habitants, à la fois par son exemple et par des mesures de contrôle. Le roi est le serviteur du peuple ; il le sert pour épauler la bonne conduite des habitants et leur bonheur. À la fois l’exemple du roi et le contrôle des magistrats assurent la bonne conduite. L’idée même du contrôle public des mœurs se distingue manifestement, nous le voyons bien, du contrôle intériorisé que nous avons vu pratiqué par les habitants de la Bétique.

Perception imparfaite

L’état organisé par Mentor incarne l’aboutissement d’organisation sociale et morale parmi les sociétés visitées par Télémaque. Pourquoi donc ce besoin, dans cet état idéal, d’une magistrature morale, tandis qu’elle est superflue dans la Bétique ? À notre avis, toutes les différences entre les deux sociétés sont relatives à la perception morale des habitants. Dans la Bétique, les habitants observent l’ordre de la nature tel que celui-ci est instauré par les dieux. La perception parfaite des habitants de la Bétique a pour conséquence qu’ils incarnent l’ordre moral, sans besoin de contrôle. Pour les habitants de Salente, cet ordre ne se prête pas à une telle observation directe, sans médiation. De ce manque s’ensuit, nous allons le voir, le besoin de contrôle et de hiérarchie sociale.

En effet, pour que les habitants de Salente puissent observer l’ordre moral, et par cela apprendre à devenir réellement vertueux, il faut qu’ils en soient rendus sensibles^{xiii}. Les réformes de Mentor visent à retirer tout ce qui sert à distraire les yeux de l’ordre moral. Ainsi, l’effort de Mentor est essentiellement négatif ; il retranche pour que les hommes puissent mieux voir. Un véritable travail d’éclaircissement leur est nécessaire pour qu’ils saisissent l’ordre de la nature. Le précepteur instaure des lois qui visent à punir le vice et encourager la vertu. Puis, comme nous l’avons vu dans notre troisième chapitre, tout le système éducateur est soumis à la demande de rendre les jeunes capables d’acquérir la vertu.

En effet, toute l'organisation de la société est conçue pour rendre les hommes plus sensibles à la simplicité de l'ordre.

Pourtant, c'est un thème récurrent du texte que la vertu des hommes (sauf ceux de la Bétique) ne peut jamais atteindre la perfection. Mentor enseigne souvent que même les "plus grands hommes ont, dans leur tempérament et dans le caractère de leur esprit, des défauts qui les entraînent" (*Télémaque*, p. 156). Selon un commentateur comme Le Brun, on "n'a pas assez remarqué qu'aucun des personnages de l'œuvre n'apparaît sans défauts, même graves : ni Ulysse, ni Pénélope, ni Télémaque, ni Nestor, ni Philoctète ; peu nombreux sont les rois qui méritent, sans réserves, les honneurs suprêmes des champs Élysées" (1995:19-20) Voilà pourquoi Télémaque est instruit "à n'attendre des plus grands hommes que ce que l'humanité est capable de faire" (*Télémaque*, p. 157). Autant dire que la vertu des exemples de vertu est imparfaite : "les bons mêmes ont leurs défauts et leurs préventions" (*Télémaque*, p. 313). Mentor réforme Salente selon la constatation douloureuse qu'on "ne trouve point dans les hommes ni les vertus ni les talents qu'on y cherche" (*Télémaque*, p. 155). Un commentateur comme Goré voit dans les déclarations de Mentor un "pessimisme calme" et une "absence d'illusion" (1968:48). À notre avis, par contre, l'œuvre de Fénelon manifeste un optimisme presque surprenant : même en considérant que les faiblesses de l'homme exclut la perfection de sa vertu, il est possible de s'améliorer moralement !

À notre avis, l'imperfection de la vertu est la conséquence de ce que la perception des hommes dans le monde réel ne peut jamais être aussi parfaite que celle des habitants de la Bétique. L'idée d'une perception imparfaite de la nature nous paraît justifiée surtout du fait qu'elle expliquerait bon nombre de phénomènes dans le texte. D'une perception imparfaite résulte une certaine inconstance de la vertu, car l'homme ne peut pas toujours voir ce qu'il faut faire (d'où l'insistance sur la métaphore de la vision au sujet de la vertu, telle que nous l'avons développée dans notre quatrième chapitre). De l'instabilité de la vertu résulte le besoin d'un contrôle des mœurs. Ensuite, du besoin de contrôle naît la société des classes. Voilà autant de phénomènes explicitement traités dans le texte. Concluons que c'est parce que la perception de l'ordre divin diverge entre la Bétique et Salente que leurs organisations sociales et politiques diffèrent tellement. Nous voyons donc qu'à la base de toute morale et de toute politique se retrouvent dans l'œuvre fénelonienne des délibérations de nature épistémologique.

Un abîme sépare les sociétés idéales dans *Télémaque*. Nous reconnaissons en Salente un programme de réforme politique, basé sur le contrôle des mœurs et l'éducation morale. Cette société s'érige en modèle de la société que va organiser Télémaque plus tard, lorsqu'il

devient roi d'Ithaque. "Tout ce que vous voyez ici" dit Mentor à Télémaque, "est fait moins pour la gloire d'Idoménée que pour votre instruction. Tous ces sages établissements que vous admirez dans Salente ne sont que l'ombre de ce que vous ferez un jour à Ithaque" (*Télémaque*, p. 296). Salente fonctionne donc comme modèle primitif de l'Ithaque à venir. Reste toujours de savoir quelle peut être la fonction de la Bétique au sein de l'œuvre. Pour le jeune prince Télémaque, le récit de cette exemplarité ressemble à une "belle fable" (*Télémaque*, p.112)^{xiii}. Et en effet, nulle autre société dans *Télémaque* n'atteint jamais une excellence pareille. Cela étant, pourquoi la description de cette société éminemment morale, qui exemplifie une moralité inatteignable pour toute autre société humaine, est-il inséré dans le texte littéraire ?

Quelle est la fonction de la Bétique ?

Dans le monde dans lequel voyage Télémaque, certaines guerres sont jugées "inévitables", la hiérarchisation des hommes est considérée nécessaire pour maintenir la stabilité sociale, et le commerce libre est loué. L'organisation rigide de cette société s'avérait sans doute plus réaliste et plus proche au monde des lecteurs de l'époque que l'harmonie paradisiaque de la Bétique^{xiv}. Les habitants de la Bétique sont en effet les seuls hommes dont la pureté des mœurs s'approche de l'idéal que l'écrivain expose dans son *Explication des maximes des saints* (idéal dont nous avons fait l'exposé dans notre troisième chapitre). La Bétique est incontestablement une société utopique ; mais la Bétique ne constitue pas pour autant l'exemple de réforme politique que Mentor veut donner à son élève. Effectivement, c'est dans la société réformée de Salente que Fénelon montre ce que peut être la condition de toute société après des réformes telles que celles que Mentor effectue. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Le Brun, pour qui "la politique fénelonienne n'est nullement une utopie" (1997:1259)^{xv}.

Fénelon n'est pas dupe de la perfection sociale qu'il prête si complaisamment aux habitants de la Bétique. Ce peuple de laboureurs et pasteurs, qui pratique la communauté des biens, n'a que peu de traits communs avec les citoyens d'un grand État de l'époque où est créé le texte littéraire. Il nous paraît donc que la Bétique ne fonctionne pas comme un modèle de développement social dans un sens pertinent du terme. Car l'organisation de cette société ne constitue pas un but concret et réalisable vers lequel tend tout autre société dans *Télémaque*. À notre avis, la Bétique s'impose par contre comme une sorte de société-limite, ou pour ainsi dire un idéal inatteignable. Que l'idéal est inatteignable ne signifie pourtant pas qu'il est superflu. Nous avons vu comment le trait le plus caractéristique de la Bétique est

que les hommes y peuvent étudier l'ordre moral qui marque la nature dans sa plénitude. Voilà la fonction de cette société parfaite au sein du texte : qu'il existe un peuple qui tire toute sa sagesse de l'étude de la nature confirme à la fois l'existence de cet ordre moral et que les hommes peuvent former leurs mœurs en l'étudiant. Ainsi, les mœurs des habitants de la Bétique fonctionnent comme *garant* de l'existence d'un ordre observable dans la nature pour les autres hommes, qui ne sont pas dotés de la perception parfaite.

Les hommes dans toute autre société dans *Télémaque* se reconnaissent en tant qu'êtres imparfaits. C'est dans ce sens qu'il faut entendre Mentor lorsqu'il proclame à Télémaque que même le père qu'ils cherchent, "le modèle des rois de la Grèce", a aussi "ses faiblesses et ses défauts" (*Télémaque*, p. 156)^{xvi}. À notre avis, Salente constitue une sorte de manifeste politique pour l'ici-bas, c'est la construction politique qui permet aux hommes faibles et imparfaits de se développer moralement. La réception du XVIII^e siècle était bien en état de reconnaître ce caractère réaliste de Salente : c'est de la ville d'Idoménée que Rousseau propose à Emile de s'inspirer, et non pas de la Bétique^{xvii}. Pourtant, l'idéal d'amélioration moral qui imprègne l'œuvre suppose l'existence, au moins une certaine idée ou un certain idéal qui règle les efforts et qui donne un sens aux valeurs de la perfection. La Bétique remplit ce rôle d'étalon, en ce que cette nation a pleinement inséré l'ordre divin que ses habitants observent dans la nature au sein même de l'organisation de la société.

Dans *Télémaque*, l'étude de la nature se transforme en un projet éthique. Voilà pourquoi, pour saisir comment les hommes se développent moralement, il faut surtout remarquer les modalités d'observation décrites dans le texte. La question qui nous occupe dans ce qui suit est donc de savoir de quelle manière les habitants de Salente, et avec eux tout autre homme, peuvent accéder à percevoir l'ordre moral.

Partie 2 : la deuxième voie : une morale inductive

Dans notre introduction, nous avons vu comment Fénelon dans ses écrits théoriques insiste sur l'importance de l'observation dans la nature. La connaissance tirée de l'observation dans la nature, nous l'avons nommé la *deuxième voie* de la connaissance. Cette observation s'est révélée une source importante de connaissance morale. Les différences entre les gestions morales de la Bétique et de Salente nous a pourtant convaincu que la lecture immédiate et transparente de l'ordre dans la nature appartient à l'utopie. L'idée que nous poursuivons dans ce qui suit, c'est que pour les habitants de Salente, au même titre que pour tous les autres hommes du monde dans lequel voyage Télémaque, devenir vertueux par l'étude de l'ordre de la nature nécessite à la fois une *interprétation qualifiée* et une *autorité extérieure*. Dans ce

qui suit, nous allons d'abord voir comment l'interprétation qualifiée se base sur le procédé d'induction. Puis, nous verrons que le roi vertueux constitue l'autorité extérieure nécessaire pour fonder et soutenir une société vertueuse telle que Salente.

Induction – l'interprétation qualifiée

Dès le début, la manière dont *Télémaque* professe sa morale a été vivement discutée dans la réception du texte. Dans sa *Critique générale des Aventures de Télémaque* (1700), Nicolas Gueudeville identifie ce qu'il considère être la faiblesse rhétorique de l'œuvre :

En quoi consiste l'excellence de cette morale, qui enchante tant de monde ? dans un redite presque continuelle des mêmes préceptes. Je vous assure que Mentor a grand besoin d'être Dieu pour persuader : son style doctoral ne peut être plus mince ; il ne raisonne, il ne prouve et ne démontre ni l'effet par la cause, ni la cause par l'effet : toute sa philosophie se réduit à cette légère *induction* : ils ont fait ceci et ils en ont été loués, donc vous le devez faire : ils ont fait ceci et en ont été blâmés, donc vous devez vous donner de garde de les imiter (p. 64-65, c'est nous qui soulignons)

Selon Gueudeville, les instructions morales dans *Télémaque* ne tiennent leur force argumentative que d'une induction "légère", fondée sur la répétition continuelle de certains préceptes. Pourtant, à notre avis, et à l'inverse de ce que maintenait Gueudeville, les choix méthodologiques de Fénelon sont adéquats pour montrer comment l'homme peut devenir vertueux.

Dès le début de notre travail, nous avons pu observer comment, pour le Fénelon théologien, le raisonnement abstrait sur les dernières vérités morales s'achève par une évocation du mystère. Notre examen du paradoxe de la liberté dépendante a dévoilé à quel point Fénelon juge la raison humaine impuissante à capter abstraitement les vérités fondatrices de la morale. Selon lui, capter la simplicité infinie caractérisant l'union entre liberté et dépendance dépasse la capacité finie de nos facultés intellectuelles. Fénelon n'est pourtant pas prêt à accepter qu'il soit impossible de saisir les vérités fondamentales de la vertu dans leur intégralité, c'est-à-dire concevoir que l'homme soit à la fois libre et dépendant. Voilà pourquoi Fénelon éprouve l'exigence d'un autre procédé méthodologique que celle de la déduction abstraite pour saisir ces dernières vérités morales. À notre avis, avec *Télémaque*, Fénelon veut convaincre ses lecteurs que l'union entre liberté et dépendance est bien fondée. Pour le faire, il se sert de cette écriture que Gueudeville caractérisait comme inductive.

Comme tout le monde le sait, l'induction est une manière de raisonner qui consiste à inférer du particulier au général. Le *Petit Robert* définit l'induction, dans l'entrée du même nom, comme une "[o]pération mentale qui consiste à remonter des faits à la loi, de cas donnés (*propositions inductrices*) les plus souvent singuliers ou spéciaux, à une proposition plus

générale”. L’induction est donc un procédé antithétique à la déduction, celle-là consistant à établir des principes généraux à partir de l’observation des particuliers^{xviii}.

Ce sont surtout les doctrines empiristes, selon lesquelles toutes nos connaissances sont des acquisitions de l’expérience, qui ont laissé un rôle majeur au procédé de l’induction. Pour elles, tout l’ensemble de la connaissance s’y ramène, dans la mesure où la sensation ne nous met jamais en contact qu’avec des réalités singulières. Cela n’empêche nullement que dans un second temps les propositions induites puissent servir de fondement à une démarche déductive. Mais pour les théoriciens qui affectionnent l’observation sur la rationalisation à partir des idées innées, l’induction doit demeurer le premier moment et ainsi conditionner l’ensemble du procès cognitif.

Évidemment, la méthode d’induction soulève des objections. Celle qui est la plus significative concerne la projection dans le futur. La science classique (telle qu’elle se développe au cours du XVII^e siècle) considère l’induction comme le procédé qui garantit la validité des lois naturelles^{xix}. Par la comparaison d’un grand nombre de cas particuliers, l’observateur transporte ces exemples du passé dans l’avenir, et prédit que dans toutes les circonstances analogues, le même phénomène se reproduira avec le même caractère. Nous voyons que l’induction a pour condition nécessaire la supposition d’une constance ou un ordre dans la nature. Car, ôter cette supposition, admettre que la nature ne se ressemble pas à elle-même, équivaut à dire que les expériences antérieures ne garantissent pas les expériences futures ; comme le dira plus tard Hume, la veille ne garantit pas le lendemain^{xx}. N’étant pas en état de prédire la régularité dans la nature de manière absolue, le philosophe écossais juge que toute induction ne peut appartenir qu’au domaine du probable. Ainsi voyons-nous que le *crux* de toute pensée inductive est de prouver comment les cas particuliers, même en grand nombre, peuvent garantir une vérité générale. Ou pour dire autrement : le problème de l’induction est de passer du particulier à l’ordre général.

L’exemple ; l’induction propre à la morale

L’exemple est généralement reconnu comme la forme de l’induction propre à la morale. Bossuet décrit la relation entre l’induction et l’exemple dans son *De la connaissance de Dieu et de soi-même* (publié posthument en 1722), l’article “De l’exemple ou l’induction” :

L’induction est un argument, par lequel, en parcourant toutes les choses particulières, on établit une proposition universelle : par exemple, en parcourant les hommes particuliers, on les trouve tous capables de rire. Mais, dira-t-on, avez-vous vu tous les particuliers pour tirer cette conséquence ? Non, sans doute. Aussi n’est-il pas nécessaire. Il suffit que ni moi, ni aucun autre que j’aie vu, ni qui que ce soit au monde, n’ait jamais ni vu, ni oui-dire qu’on ait vu des hommes faits autrement. Comme on sait d’ailleurs que la nature va toujours un même train, je suis assuré,

par l'induction, que non seulement tous les hommes qui sont aujourd'hui sont capables de rire, mais que jamais il n'y en a eu et n'en aura d'une autre façon. [...] À l'induction se rapporte l'*exemple*, qui regarde les choses morales. Ainsi, pour faire voir à quels désordres l'amour porte les hommes, on représente ce qu'il a fait faire à Samson, à David, et à Salomon, comme il a pensé faire périr César dans Alexandrie, comme il a fait périr Antoine, et mille autres événements semblables. (p.426-7)

L'exemple est donc la forme de l'induction qui sert à éduquer les hommes dans les matières de morale^{xxi}, surtout en cause de leur efficacité : “[le] chemin est long par les préceptes et court par les exemples” nous atteste par exemple déjà François des Rues dans ses *Marguerites françaises* (p. 16), et La Serre nous affirme que les “mœurs de Socrate persuadent plus que ses enseignements” (p. 61). Pour Bossuet, la véridicité de la leçon se garantit par une multiplication d'exemples. La prolifération d'exemples semblables assure leur qualité édifiante ; une multitude d'événements précédents ayant eu des conséquences similaires détermine plus qu'un cas unique.

En effet, la figure rhétorique de l'exemple est généralement reconnue en ayant deux significations distinctes. Le terme “exemple” dénote de ce fait soit un modèle à suivre, soit un exemple parmi d'autres (l'état des choses). Le terme recèle donc une ambiguïté inhérente : l'exemple en tant que idéal renvoie à l'abstrait et au pur, alors qu'en tant qu'exemplaire il renvoie au singulier et au concret^{xxii}.

Télémaque semble en effet reprendre cette double nature du terme. Sans aucun doute, le jeune prince se transforme en un exemple embelli de conduite vertueuse, c'est-à-dire, en un exemple à suivre. Toujours est-il que cette exemplarité ne lui vient qu'après une longue série d'expériences concrètes. Ces expériences sont autant d'exemples de conduite vertueuse, accessibles à tout homme. Il semble en effet que toutes les situations dans lesquelles Télémaque agit moralement se caractérisent par leur qualité exemplaire. Ainsi, toutes les aventures particulières, où les évaluations de nature morale s'imposent, sont autant de leçons morales, aptes à la généralisation pour tout lecteur du texte.

Que l'éducation morale de Télémaque dépend d'exemples est explicitement thématizedans le texte littéraire :

Minerve, sous la figure de Mentor, établissait ainsi dans Salente toutes les meilleures lois et les plus utiles maximes de gouvernement, moins pour faire fleurir le royaume d'Idoménée que pour montrer à Télémaque, quand il reviendrait, un exemple sensible de ce qu'un sage gouvernement peut faire pour rendre les peuples heureux, et pour donner à un bon roi une gloire durable. (*Télémaque*, p. 194)

En effet, toute l'action romanesque semble se soumettre au besoin d'exemples ; la fonction du périple de Télémaque devient de ce fait plus compréhensible. Nous n'interprétons plus celui-ci comme un voyage aléatoire, mais plutôt en tant qu'une série d'expériences et d'exemples

nécessaires pour que ce prince s'élève aux hauteurs de la vertu. "Tout ce que vous voyez ici " dit Mentor par exemple à Télémaque à propos des réformes dans Salente, "est fait, moins pour la gloire d'Idoménée, que pour votre instruction" (*Télémaque*, p. 296) ; la réforme de cet état exemplifie la bonne organisation étatique pour le jeune prince.

Volker Kapp va jusqu'à dire que "[l]'intrigue de *Télémaque* est imaginée pour discuter un certain nombre d'exempla. Elle est subordonnée à la finalité instructive de l'ouvrage." (1982:71). Nous trouvons très juste le commentaire de Kapp sur la relation entre la situation spécifique et sa généralisation lorsqu'il continue en disant que "[l]a réalité qu[e] [*Télémaque*] évoque n'est que symbolique. Chaque épisode illustre une vérité générale" (*ibid.*). Selon Kapp, donc, nous devons voir dans la singularité de l'épisode ou dans les caractéristiques propres à la société concrète une exemplarité généralisable.

Cependant, dans l'univers romanesque de *Télémaque*, nous pouvons aussi observer comment, en suivant le précepte de Bossuet, la multiplication d'exemples sert à fortifier les conclusions tirées. Voilà pourquoi l'écrivain expose plusieurs fois les périls attachés au fait de se précipiter entièrement et sans réserve dans l'amour fou. Dans le VI^e livre, le jeune prince Télémaque est éperdument épris de la nymphe Eucharis. Cette folle passion excite la jalousie et la colère de Calypso, ce qui conduit presque le jeune prince à sa perte. Également, les dangers liés aux passions amoureuses sont décrits dans le III^e livre au sujet du roi de Tyr, dont l'amour passionné pour Astarbé est en partie responsable de sa perte. Enfin, le séjour de Télémaque à Chypres, dont nous avons décrit l'influence nuisible dans notre troisième chapitre, sert également à le convaincre que les ferveurs amoureuses ruinent l'homme. Tous ces exemples visent à montrer que l'amour passionné ravage l'homme au même titre que la pire des maladies en ce qu'il détourne l'homme de la vertu.

En effet, la mise en valeur des qualités généralisables qu'ont les exemples imprègne le texte. Il faut bien noter que ces exemples peuvent être également bons ou mauvais. Se présentant comme figures exemplaires, les rois analysent et critiquent leur propre conduite en de nombreux discours par lesquels ils tentent de convaincre leurs interlocuteurs du bien-fondé de leurs vues. C'est en tant que mauvais exemple pour tous les rois que Idoménée décrit l'échec de sa propre manière de régner :

Quel exemple terrible ne suis-je point pour les rois ! Il faudrait me montrer à tous ceux qui règnent dans le monde, pour les instruire par mon exemple. (*Télémaque*, p. 124)

Idoménée, en fuyant de la Crète, s'imagine que le seul bien qui peut résulter de son règne consiste en ce qu'il peut mettre les autres rois en garde contre les fautes qu'il a commises.

Il juge ces fautes comme un puits d'exemples duquel tous les rois peuvent tirer du savoir sur l'art de régner.

Que les vies des rois soient une source de connaissance morale constitue un thème réitéré sans cesse dans *Télémaque*. De ce fait, considérant lui aussi sa vie comme une source de connaissance de laquelle les autres hommes peuvent bénéficier, Nestor veut instruire Télémaque en lui donnant des exemples d'une conduite louable :

Nestor, qui l'avait [Télémaque] déjà vu à Pylos, et qui avait toujours aimé Ulysse, le traitait comme s'il eût été son propre fils. Il lui donnait des *instructions* qu'il appuyait de divers *exemples*. Il lui racontait toutes les aventures de sa jeunesse, et tout ce qu'il avait vu faire de plus remarquable aux héros de l'âge passé. (*Télémaque*, p. 195, c'est nous qui soulignons)

Les rois considèrent que leurs expériences constituent des exemples de conduite pour les générations suivantes. La valeur exemplaire des vies des rois est attestée par le précepteur du jeune prince. Mentor estime que les exemples concrets tirés des vies des rois (surtout ceux qui concernent le père de Télémaque, roi exemplaire) sont indispensables à l'éducation du jeune prince :

N'oubliez pas, mon fils, tous les soins que j'ai pris, pendant votre enfance, pour vous rendre sage et courageux comme votre père. Ne faites rien qui ne soit digne de ses grands *exemples* et des maximes de vertu que j'ai tâché de vous inspirer. (*Télémaque*, p. 158, c'est nous qui soulignons)

Les principales personnes de *Télémaque* usent des exemples des fortunes ou des infortunes de leurs propres vies pour illustrer en quoi consiste l'action vertueuse. Universellement, les exemples tirés de l'expérience des hommes sont considérés indispensables à l'instruction morale^{xxiii}. Les exemples servent à enseigner la vertu, puisqu'ils montrent quel a été le choix vertueux dans une situation concrète, ce qui à son tour devient une vérité généralisable.

Les exemples dans *Télémaque* montrent les attributs de l'ordre

Plus haut, nous avons vu que l'induction aspire à dévoiler des lois générales (ou un *ordre*, si l'on veut) à partir de cas particuliers. Puisque l'exemple est la forme de l'induction propre à la morale, l'usage des exemples ambitionne de démontrer l'existence et la constitution d'un ordre moral dans la nature. Pourtant, à un niveau général, l'inaptitude à prédire sûrement les événements futurs à partir des expériences passées constitue le problème méthodologique propre à l'induction. Autrement dit : l'induction ne peut pas démontrer définitivement quel est le véritable ordre de la nature. Quels qu'ils soient, les exemples n'instruisent que sur ce qui est probable. Suite à une telle réflexion, les exemples à eux seuls ne sauraient démontrer l'existence de l'ordre moral^{xxiv}.

Ce qui est remarquable, chez Fénelon, c'est que ni l'établissement de l'existence de l'ordre de la nature, ni la confirmation de son caractère manifestement moral ne représentent un tel problème. Déjà dans notre introduction, nous avons vu comment, pour Fénelon, l'ordre de la nature se prête immédiatement à l'observation pour tout homme. La nature, c'est "un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi" (*Œuvres*, vol. II, p. 510), dont tout homme peut concevoir l'existence et admirer la beauté. Cela veut dire que pour le prélat romancier, l'existence de l'ordre anticipe toute induction^{xxv}. Dans l'œuvre romanesque, nous venons de le voir, la morale parfaite des habitants de la Bétique garantit l'existence de l'ordre dans la nature ; mais également, leur exemple garantit qu'une connaissance morale s'ensuit de l'étude de cet ordre.

De ce fait, ce n'est pas l'existence même de l'ordre qui constitue le problème central dans *Télémaque*. La question cruciale qui s'impose à tout interprète de l'œuvre fénelonienne est de savoir comment l'homme peut passer de l'observation de "l'art infini" (*ibid.*) de la nature à une compréhension de la morale qui doit suivre une telle observation. Quel est le message éthique que l'ordonnance générale du monde, le livre de la nature, lègue ? Quelle est la vertu qui découle de son observation ?

Plus haut, nous avons vu que l'ordre dans la nature n'est pas entièrement concevable pour les hommes du monde réel. Admettons qu'il "est manifeste que toute la nature marque la puissance qui l'a formée" (*Œuvres*, vol. I, p. 758). Malgré cela, il est une autre chose de connaître au fond l'ordre créé. Dans *Télémaque*, les hommes acceptent l'existence de l'ordre comme une chose immédiatement donnée. Pourtant, à cause de leur perception imparfaite, ils ne peuvent entièrement capter l'agencement moral régissant la nature. Dans la nature, il sera toujours des choses qui paraissent énigmatiques à l'homme^{xxvi}.

Dans *Télémaque*, seules les habitants de la Bétique, par leur perception entièrement pure, semblent être en état de saisir la totalité de l'ordre naturel. Voilà d'où résulte leur vertu supérieure, dont la perfection est pour ainsi dire surhumaine. La vertu des autres hommes, les hommes du monde réel, ne peut de ce fait jamais être entièrement parfaite. Dans le monde dans lequel est censé régner Télémaque, la perception imparfaite des hommes exclut les idéalizations utopiques ; là, "les bons mêmes ont leurs défauts et leurs préventions" (*Télémaque*, p. 313). L'agir moral dépend d'une action conforme à l'ordre de la nature. Puisque l'ordre de la nature n'est pas entièrement connaissable pour l'homme dans le monde réel, sa vertu ne peut jamais être entièrement parfaite.

Pourtant, que l'homme ne puisse saisir la totalité de l'ordre, et par cela devenir moralement parfait, n'implique pas pour autant qu'il ne peut pas le connaître de manière

approximative, ou pour ainsi dire en connaître certains morceaux. “On ne sait la vérité” dit effectivement Fénelon dans sa *Lettre à l’Académie*, “que par morceaux” (*Œuvres*, vol II, p. 1184). C’est l’idée que la vérité peut tout de même se connaître, même si c’est uniquement par fractions, qui constitue l’intérêt du procédé de l’exemple.

Notre idée, c’est que dans *Télémaque*, les exemples ne servent pas à démontrer l’existence de l’ordre. Les exemples visent plutôt à concrétiser certains aspects, certains “morceaux” de la vérité que constitue l’ordre moral, afin de les rendre clairs et compréhensibles. Les exemples féneloniens ne servent de ce fait pas à démontrer l’existence même de l’ordre, mais à en montrer certains attributs connaissables^{xxvii}. Par cela, les exemples servent à rendre l’homme vertueux, puisqu’ils exposent en quoi consiste la véritable vertu.

Par leurs exemples, les rois dans *Télémaque* entendent instruire le jeune prince de la conduite vertueuse. Plus que par des discours abstraits, Mentor aussi bien que ces hommes s’appuient sur des exemples afin de faire comprendre à Télémaque comment le vertueux agit dans des situations concrètes. L’exemple des actions montre un morceau de la vérité, en ce qu’il montre comment l’homme vertueux agit dans une situation concrète. Pourtant, savoir comment l’exemple, en tant que morceau de la vérité, est conforme à l’ordre dépend d’une autorité qui garantit son orthodoxie.

Autorité

Pour qu’il puisse véritablement exister une morale, il faut que cette morale soit étayée par une autorité. La fonction de celle-ci est de déterminer les cadres de la morale^{xxviii}, pour séparer ce qui est moralement louable de ce qui ne l’est pas.

Dans notre deuxième chapitre, nous avons exposé comment le rationalisme brut (tel que nous l’avons vu au sujet de la lettre-préface de Descartes) considérait les pouvoirs de l’esprit comme en principe illimités (sous condition de se servir de la méthode prescrite). Suite à cette pensée, l’esprit humain n’aurait pas besoin d’autre autorité que lui-même pour évaluer la valeur morale d’une action ; l’esprit humain serait (potentiellement) capable de distinguer ce qui est moralement louable de ce qui ne l’est pas dans toute circonstance.

Fénelon, par contre, maintient que l’esprit humain est faible et instable. De cette faiblesse découle que l’esprit ne saurait pas à lui seul assurer une autorité suffisante pour déterminer les cadres de la vertu^{xxix}. Pour le précepteur du duc de Bourgogne, en effet, l’idée que l’esprit de chaque homme pourrait servir d’autorité absolue en matière de morale est épouvantable. Ce qu’il faut craindre, comme il le décrit dans sa *Réfutation du système du*

père Malebranche, c'est que "chacun consulte l'ordre à sa mode" (*Œuvres*, vol. II, p. 419). Selon Fénelon, soumettre la morale à l'autorité de l'esprit de chacun conduirait à une particularisation individualisée, d'où s'ensuivent nécessairement le vice et une morale dérégulée.

Dans ses écrits théologiques, Fénelon affirme le besoin qu'ont les hommes de se soumettre à l'autorité qui appartient au magistère de l'Église, telle que cette autorité doctrinale est représentée par le pape, mais aussi les personnes exemplaires et leurs actions. En ce qui concerne ces derniers cas, les personnes et leurs actions doivent être en accord avec l'Écriture et la tradition^{xxx}. Dans *Télémaque*, dont l'action romanesque est située dans un paysage homérique, pré-évangélique, l'autorité en matière de morale est forcément modelée autrement. Mais comme le commente Le Brun (1997:1254), "il reste que l'auteur ne se contente pas de présenter un exemple, il place dans le texte une voie autorisée qui exprime le sens et la force de cet exemple".

L'autorité par excellence dans l'univers romanesque est Mentor. Dans les assemblées, il paraît "avec une majesté et une autorité qui est au-dessus de tout ce qu'on voit dans les plus grands d'entre les mortels." (*Télémaque*, p. 142). Rien ne dépasse son œil divin, et sa personnalité parfaite assure une autorité incontestable à ses leçons, ce que nous avons pu voir à travers nos quatre premiers chapitres. Il a également la supériorité nécessaire pour dévoiler la fausseté des leçons de certains autres. C'est le précepteur qui dénonce la fausseté du conseil que Calypso fonde sur l'exemple des malheurs d'Ulysse. La séductrice maintient que le roi d'Ithaque a succombé dans les vagues après avoir fuit son île ; elle essaie de convaincre Télémaque de profiter "d'un si triste exemple" (*Télémaque*, p. 8), pour qu'il se console "de l'avoir perdu" (*ibid.*), et qu'il reste chez une femme prête à le "rendre heureux" (*ibid.*) et à lui offrir son royaume. Mentor, autorité absolue, dénonce la fausseté de cette leçon : "Crûtes-vous ce qu'elle disait ? Sachez qu'elle ne le croit pas elle-même" (*Télémaque*, p. 46). Plutôt que d'accepter la leçon de l'enjôleuse, il encourage le jeune homme à partir le plus vite possible. Mentor assure donc son rôle d'autorité absolue à la fois par ses propres instructions et par la dénonciation des leçons mensongères.

Toutefois, il existe d'autres figures d'autorités qui nous fascinent plus dans cette œuvre littéraire du fait qu'elles sont humaines. Car si l'autorité de Mentor se fonde sur son omniscience divine, quelle peut être la source de l'autorité des hommes, ces faibles créatures caractérisées par leurs capacités intellectuelles restreintes ?

Plus haut, nous avons vu comment, pour Fénelon, l'idée du bonheur et l'idée de la vertu convergent^{xxxii}. À mesure que la vertu de Télémaque progresse, plus il sent "ce plaisir si

doux et si pur que les dieux ont attaché à la seule vertu, et que les méchants, faute de l'avoir éprouvé, ne peuvent ni concevoir, ni croire” (*Télémaque*, p. 228). Celui qui est vertueux est aussi celui qui est véritablement heureux dans l'univers fictionnel que crée l'archevêque. Au sujet de la relation entre les idées respectives de la vertu et de l'autorité, un confluent conceptuel similaire à celui entre vertu et bonheur s'opère. Car le roi qui a porté au plus haut sa vertu est également celui qui a le plus d'autorité, aussi bien en ce qui concerne la politique que la morale.

Le règne sous l'autorité du roi vertueux est long et heureux. Subséquemment, le roi sans vertu est condamné à la perte du fait qu'il manque d'une autorité véritable, puisqu'il ne sait pas établir les systèmes qui assurent les bonnes mœurs de son peuple. Au sein de l'œuvre romanesque, Pygmalion, roi de Tyr, Adraste, roi des Dauniens et le jeune roi Bocchoris d'Égypte sont tous des exemples de rois qui périssent du fait qu'ils n'ont pas su fonder une véritable autorité sur l'exercice de la vertu.

L'autorité du roi vertueux est nécessaire pour assurer la sensibilité des habitants à la vertu ; la vertu excellente du souverain se transforme ainsi en une gestion générale des mœurs. Plus haut, nous avons vu comment, dans la construction de Salente, Mentor souligne le besoin d'un contrôle étatique des mœurs. Le devenir vertueux des enfants se fonde sur l'autorité des éducateurs, qui a sa source dans l'autorité du roi. Pour Fénelon, donc, un bon régime politique est celui où la vertu règne à tous les étages ; et ce bonheur vertueux a pour condition que le roi exerce son autorité morale.

Que les hommes deviennent des autorités en matière de morale n'implique pourtant pas que la morale devient entièrement humaine. Si vertueux qu'ils soient, “les dieux se jouent de la sagesse des hommes” (*Télémaque*, p. 304). L'ancrage divin de la vertu, tel que nous l'avons examiné dans notre premier chapitre, n'est jamais mis en doute. Pour tous les hommes qui incarnent la véritable vertu, et les rois en premier lieu, il est clair que l'homme véritablement vertueux agit toujours en respect des dieux. Cependant, les rois ne sont pas seuls à se hisser en interprètes des ordonnances divines ; la religion de l'état joue un rôle même supérieur au souverain. Par conséquent, Mentor instruit Idoménée “qu'un roi doit être soumis à la religion et qu'il ne doit jamais entreprendre de la régler” (*Télémaque*, p. 299). Pourtant, le roi doit intervenir au temps de querelle religieuse : “employez seulement votre autorité”, dit Mentor au roi de Salente, “à étouffer ces disputes dès leur naissance” (*ibid.*). Les prêtres auront donc le pouvoir de critiquer la conduite du roi dans le domaine religieux, au même titre que le roi devra étouffer toute révolte religieuse qui menacerait l'équilibre de l'état.

Le chemin à l'autorité

Cependant, dans cette œuvre littéraire, qui traite de l'éducation d'un prince, c'est surtout la montée en autorité du futur souverain qui est accentuée. Voilà pourquoi le précepteur insiste tellement sur le thème de la vertu royale, car, nous venons de le voir, à mesure que la vertu du roi se perfectionne, son autorité se répandit, et par cette autorité, sa capacité de régner.

Malgré l'insistance sur les limites de l'esprit humain, Fénelon est optimiste au sujet du devenir vertueux de l'homme. Le romancier reconnaît que certains hommes éminents peuvent réellement s'ériger en autorités morales. Nous avons vu comment les hommes (ce que l'évolution morale du jeune prince montre) parviennent à la vertu sous l'autorité d'hommes d'une longue expérience (Mentor, évidemment, mais aussi Nestor, Philoctète, Idoménée etc.). Ce qu'il faut remarquer, c'est que presque toutes les leçons de vertu que Télémaque reçoit sont formées à partir de l'expérience des hommes dans le monde. Il est en effet curieux de voir jusqu'à quel point Fénelon, archevêque, prêche ainsi une morale de l'ici-bas. Car les expériences des grands hommes donnent de l'autorité à leurs leçons de conduite vertueuse. *Télémaque* est de cette manière clairement marqué par la perspective de l'homme dans le monde, et le goût d'une morale appliquée. L'expérience concrète est chère à Fénelon : lui, l'enseignant, fait ainsi dire à Télémaque, par la bouche de Mentor, que la pratique vaut mieux que l'instruction théorique : “[l]es plus sages leçons d'Ulysse ne vous seront pas aussi utiles [...] que les peines que vous souffrez en le cherchant” (*Télémaque*, p. 323). Par des “expériences sensibles” Mentor lui a montré “les vraies et les fausses maximes par lesquelles on peut régner” (*Télémaque*, p. 325)

Les expériences dans le monde font voir l'ordre moral qui agence le monde autrement qu'uniquement par raisonnement rationnel. Car, comme nous l'avons vu dans notre deuxième chapitre, les mauvaises actions sont punies, tandis que les bonnes actions sont porteuses de bonheur ; mais les effets des mauvaises actions enseignent même mieux que la réussite qui suit les bonnes actions. Parce qu'elles distinguent de manière très concrète les actions qui suivent l'ordre de celles qui ne le suivent pas, les expériences servent à montrer l'agencement moral du monde. Mises ensemble, les expériences et la réflexion forment un tout qui sert à élever l'homme plus haut que son faible esprit seul ne le ferait jamais ; les expériences et la réflexion morale œuvrent ainsi conjointement pour faire voir l'ordre moral auquel l'homme doit se plier.

L'idée d'élévation morale imprègne l'œuvre littéraire, et surtout celle du souverain. Car, selon les idées féneloniennes, uniquement un roi vertueux peut assurer une autorité

morale capable de donner à son pays la stabilité politique, qui est ensuite assurée par une population vertueuse. Tout *Télémaque* est effectivement conçu pour montrer comment l'homme, notamment le jeune prince Télémaque, peut se hisser à un niveau moral plus élevé. Et, à la fin de sa formation, Télémaque apparaît avec une autorité qui émane de son cœur vertueux : “Philoctète, Nestor, les chefs des Manduriens et des autres nations, sentent dans le fils d'Ulysse je ne sais quelle autorité à laquelle il faut que tout cède” (*Télémaque*, p. 223). L'éducation de Télémaque s'accomplit ainsi par l'accroissement de son autorité morale. Et Mentor, juge éminent de la qualité des hommes, est “bien aise de [le] voir si changé” (*Télémaque*, p. 305). Dans le XVIII^e livre, nous, les lecteurs, pouvons observer comment Télémaque s'est épuré à un point tel que “la nature [lui] parle” (*Télémaque*, p. 321). Voilà la véritable vertu qui agit en lui, et ce sont ces lumières qui lui assurent son autorité morale.

La différence entre l'adolescent et le jeune homme en voie de maturation consiste en une capacité de discerner ce qu'il faut faire dans une situation concrète ; c'est la force intérieure qui caractérise le vertueux, sa clarté de vision lui donne son autorité morale. Il est pourtant faux de reconnaître dans cette autorité une qualité uniquement humaine. Cette force intérieure est plus grande que l'homme lui-même. Le vertueux se reconnaît à “une autorité, qui est au-dessus de l'homme” (*Télémaque*, p. 292). Lorsque les hommes acquièrent la vertu, ils incarnent une qualité qui dépasse leur faible esprit ; c'est un don des dieux que de pouvoir voir clairement. Et si Télémaque s'élève en effet moralement au cours de l'œuvre, son précepteur lui rappelle ce qu'il doit aux dieux. “Ne sentez-vous pas” dit Mentor à Télémaque après tant d'aventures et de leçons de morale, “que Minerve vous a comme transformé en un autre homme au-dessus de vous-même” (*Télémaque*, p. 289). C'est la reconnaissance de cette vertu qui fait que Télémaque arrose la terre de ses larmes célèbres :

[A]lors je versai des larmes de joie, et je trouvais que rien n'était si doux que de pleurer ainsi. “Ô heureux, disais-je, les hommes à qui la vertu se montre dans toute sa beauté ! Peut-on la voir sans l'aimer? Peut-on l'aimer sans être heureux ?” (*Télémaque*, p. 52)

Du fait qu'ils incarnent la vertu, les hommes vertueux perçoivent une vérité dont la simplicité dépasse effectivement les bornes de leur humanité. Qu'ils matérialisent une telle perception supra-humaine entraîne également des conséquences physiques. Voilà la raison pourquoi les personnages les plus vertueux dans *Télémaque* sont caractérisés, au sujet de leur physionomie et au sujet des émotions qu'ils évoquent, par leur ressemblance aux dieux. Antiope, futur épouse de Télémaque et exemple de vertu féminine, “paraît comme Diane” (*Télémaque*, p. 303) entourée d'une troupe de jeunes filles qui la suivent à la chasse. En guerre, le cri du Télémaque devenu vertueux fait que le méchant roi Adraste “commença à croire qu'il y avait

des dieux.” (*Télémaque*, p. 272) ; Télémaque, en effet, est jugé “au-dessus de l’humanité” (*Télémaque*, p. 279).

Toujours est-il que l’autorité intérieure des hommes dans le monde réel n’est jamais parfaite. Même après le processus de purification que nous avons pu observer dans l’œuvre littéraire, Télémaque ne devient jamais entièrement pur. Mentor lui prêche d’être toujours en garde contre son humeur, capable de l’éloigner de la vertu et par là même de lui faire perdre l’autorité de son jugement moral. “Soyez surtout en garde contre votre humeur. C’est un ennemi que vous porterez partout avec vous jusques à la mort. Il entrera dans vos conseils, et vous trahira, si vous l’écoutez.” (*Télémaque*, p. 326).

L’action romanesque de *Télémaque* sert donc à montrer à la fois la possibilité de réforme intérieure, et les limites de cette réforme. L’homme peut devenir vertueux, mais jamais divin. Il peut même se hisser au-dessus de son être, sans qu’il puisse jamais atteindre la perfection morale. Dans ce qui suit, nous parcourrons certaines caractéristiques formelles du texte littéraire qui permettent d’exposer le chemin vers une vertu qui ne peut jamais devenir parfaite.

Partie 3 : Caractères, temporalité et mise en situation : éléments fictionnels caractérisant la construction romanesque d’ascension morale

...inspirer par une pure narration
la plus solide morale.
(*Œuvres*, vol. II, p. 1180)

Dans le livre XV se déroule la bataille atroce entre les alliés grecs, dirigés par le fils d’Ulysse, et les Dauniens, un peuple voisin qui mène une guerre de conquérant. C’est durant cette bataille que meurt Pisistrate (décès dont nous avons décrit les circonstances dans notre troisième chapitre), fils de Nestor, en compagnie de tant d’autres héros. Télémaque éprouve ainsi toutes les terreurs de la guerre, et appréhende que la guerre soit un malheur qu’il faut éviter à presque tout prix.

La bataille se termine par le combat ultime, la lutte corps à corps entre le méchant roi des Dauniens, Adraste, et le jeune héros Télémaque. Inspiré et aidé par Minerve, Télémaque réussit à faire tomber son adversaire à terre ; il le “renverse sur le sable”, où Adraste “montre une lâche crainte de la mort” (*Télémaque*, p. 273). L’impie demande de rester en vie, en assurant faussement l’héritier du trône d’Ithaque que “maintenant” il connaît les “dieux justes” (*ibid.*), et que par conséquent il désire vivre vertueusement. Avec le discours suivant,

Télémaque lui laisse la vie dans un premier temps, pour que l'odieux puisse réparer ses fautes :

Vivez, et devenez un autre homme. Apprenez, par votre chute, que les dieux sont justes, que les méchants sont malheureux, qu'ils se trompent en cherchant la félicité dans la violence, dans l'inhumanité, et dans le mensonge, qu'enfin rien n'est si doux ni si heureux que la simple et constante vertu. (*ibid.*)

Comme nous l'avons vu dans notre quatrième chapitre, Télémaque soutient avec ces paroles la possibilité de réforme intérieure, transformation morale dont il constitue lui-même un exemple. Cependant, contrairement à ce qu'espère Télémaque, Adraste n'a aucunement été transformé par une soudaine révolution interne. Par contre, aussitôt que Télémaque le libère le vilain roi essaie d'abattre le héros avec un dard caché. En feignant d'être vertueux, et ensuite en attaquant l'homme qui lui a épargné, Adraste repousse l'occasion de se tourner vers la vertu. Suite à cette action traîtresse, le prince d'Ithaque se voit forcé de "précipite[r]" le roi des Dauniens "dans les flammes du noir Tartare" (*Télémaque*, p. 274). Cette exécution est jugée un "digne châtement de ses crimes" (*ibid.*).

L'incorrigible vaincu, qui ne croyait qu'en sa propre puissance, affronte ainsi le pouvoir de celui qui est l' élu des dieux. Le vainqueur porte évidence de la félicité qui accompagne le respect des dieux et la pratique de la vertu ; ces dieux qui "ont un soin si touchant de ceux qui hasardent tout pour la vertu" (*Télémaque*, p. 42). Également, le vaincu porte évidence du malheur qui suit le vice. Les deux caractères exemplifient donc le sort réservé respectivement à l'homme vertueux (*Télémaque*), et à l'homme vicieux (*Adraste*).

Pourtant, ce qui nous intrigue dans l'épisode, ce n'est pas en premier lieu la trahison et la mort subséquente du roi des Dauniens ; c'est plutôt le discours du prince d'Ithaque. La réponse que donne Télémaque aux demandes d'Adraste résume effectivement l'enseignement moral de l'œuvre dans son intégralité. "Vivez, et devenez un autre homme" proclame le prince d'Ithaque au roi méchant. Par cela, il affirme qu'il est possible pour tout homme de devenir un autre, de se transformer ; il est même possible pour le pire des vicieux de devenir vertueux. Dans le discours de Télémaque se retrouve de ce fait le thème central de l'œuvre littéraire, celui de l'optimisme moral conçu sur l'acquisition de la vertu, dans une version condensée.

La question primordiale qui s'impose à tout interprète des idées morales qui sont exposées dans cette œuvre porte justement sur sa nature fictionnelle. Cette question peut être formulée ainsi : si le discours de Télémaque envers Adraste résume l'enseignement de l'œuvre, pourquoi développer cette leçon dans une œuvre littéraire ?

Télémaque face aux idéaux littéraires de Fénelon

Dans son analyse de l'œuvre fénelonienne, Pomeau constate que "Fénelon n'admet pas la spécificité de la chose littéraire" (1998(1984):225). Le commentateur base cette précision sur son analyse des *Dialogues sur l'éloquence*, et la *Lettre à l'Académie*, les deux écrits où Fénelon réfléchit sur les questions que la théorie littéraire et la rhétorique soulèvent. Pourtant, un tel constat s'avère poser problème lorsque nous comparons les écrits de nature théorique avec le texte littéraire.

Remarquons surtout la différence entre les idéaux prononcés dans la *Lettre à l'Académie* et les caractéristiques esthétiques de la création romanesque^{xxxii}. Dans cet écrit théorique de l'archevêque, les idéaux primordiaux sont ceux du *simple* et du *naturel*. Il déclare que "le bon sens" doit parler "sans autre ornement que sa force" (*Œuvres*, vol. II, p. 1146). Ainsi, en proscrivant tout ornement superflu, il veut s'assurer que "[t]out instruit, et touche" et que "[r]ien ne brille" (*ibid.*). De ce fait, il paraît approprié de qualifier la *Lettre à l'Académie* comme le manifeste d'un classicisme ascétique et sobre.

Nous n'allons pas ici entamer une étude de nature stylistique au sujet de *Télémaque*. Il est toutefois remarquable d'observer à quel point les commentateurs occupés par les questions de style sont unis pour souligner le désaccord existant entre les thèses de l'œuvre théorique et la réalisation artistique de *Télémaque*. Selon ces exégètes, c'est surtout l'allure décorative des descriptions qui est censée dépasser assez largement le cadre esquissé par la théorie. Les *Aventures de Télémaque* sont des "[f]antaisies ornementales d'un poète oublieux de sa poétique" (1998(1984):229), admet Pomeau. Le commentateur souligne les beautés de la phrase "Calypso ne pouvait se consoler du départ d'Ulysse", phrase qui déclenche l'œuvre, et voit là exemplifié "la supériorité poétique de la prose sur le vers" (*ibid.*). "[Q]uel ouvrage plus 'fleuri' que le *Télémaque* ?" se demande Goré (1968:29), et caractérise comme paradoxale la relation entre l'austérité prônée par les écrits d'esthétique^{xxxiii} et le style orné de la création littéraire de l'archevêque.

Négligeant le "danger d'équivoque" (*Œuvres*, vol. II, p. 1139) qu'il évoque dans sa *Lettre à l'Académie*, Fénelon se lance en effet avec *Télémaque* dans les jeux de l'imagination. Avec une grâce puissante et fluide, il ne se soucie pas trop de la nature ascétique qu'évoque son idéal théorique, plus proche du classicisme pur. Goré souligne l'"assouplissement quasi soyeux du style classique qui se retrouve dans *Télémaque*", et maintient que c'est de ce style exquis qui lui "permet d'unir [...] puissance, mouvement, et fondu" (1968:54) Plusieurs

commentateurs soulignent ainsi le style novateur de ce chef-d'œuvre littéraire. Selon Castex, par exemple,

Fénelon est incapable de se tenir à une doctrine. [...] Si, dans l'austère développement de la *Lettre à l'Académie*, sa phrase emprunte une vigueur et une plénitude qu'il semble avoir héritées du classicisme, il se révèle tout différent dans les cas où il s'abandonne à la pente de son véritable tempérament littéraire. [...] Dans le *Télémaque*, il révèle les agréments d'une imagination facile, volontiers poétique, d'un style harmonieux et fluide dans son harmonieuse nonchalance, qui déjà se plaît aux évocations de sons et de couleurs". (1974:348)

Ce commentateur maintient donc que c'est de cette "imagination facile" que résulte sa "prose poétique" (*ibid.*), une prose qui va avoir une influence durable. "Fénelon fait preuve d'une grâce et d'une fraîcheur d'imagination qui ont charmé des générations de lecteurs et qui ont contribué plus qu'on ne pense à former le goût du XVIII^e siècle, qui allait précisément s'ouvrir au moment où *Télémaque* parut", nous atteste Madaule (1966:394), et continue par dire qu'il " y a chez lui toute la finesse, l'acuité, le délié du XVIII^e". En effet, "[q]ue ne lui doivent pas Rousseau, Chateaubriand et Lamartine !" (*ibid.*)

La spécificité esthétique propre à la construction de *Télémaque* s'avère peut-être aussi la raison de ce que le public actuel trouve l'œuvre peu lisible. Déjà Remy Gourmont, dans son *Esthétique de la langue française* (1899:298), observe que le texte littéraire ne répond pas au goût du lecteur moderne :

Télémaque, l'œuvre la plus imitée, phrase à phrase, de toutes les littératures, est pour cela même, définitivement illisible. C'est dommage, peut-être, et c'est injuste, mais comment goûter encore 'les gazons fleuris – ces beaux lieux – qu'elle arrosait de ses larmes – un silence modeste – une simplicité rustique – les doux zéphirs – une délicieuse fraîcheur – le doux murmure des fontaines' ?

Madaule s'accorde à ce point de vue, et propose de manière convaincante que c'est "parce qu'il y a tout ensemble de distinction et de douceur dans son style que nous ne lisons plus guère Fénelon." (*op.cit.* p. 398). Et il est vrai, rarement ailleurs rencontrons-nous autant de "dauphins couverts d'une écaille qui paraissait d'or et d'azur" (*Télémaque*, p. 56), ni même des "fontaines [] coulant avec un doux murmure sur les près semés d'amarantes et de violette", qui forment "en divers lieux des bains aussi purs et aussi clairs que le cristal" (*Télémaque*, p. 5). Sans aller dans le détail des jugements au sujet de la réalisation artistique, convenons avec ces commentateurs qu'il y a une esthétique propre à *Télémaque*. Admettons également que cette réalisation artistique ne répond pas entièrement à la rigidité théorique exigée par l'esthétique classique de la *Lettre à l'Académie* (l'œuvre romanesque paraît, ne l'oublions pas, l'année même où meurt Racine).

La *Lettre à l'Académie* est divisée en neuf parties. Les huit premières traitent les projets futurs que l'archevêque trouve appropriés à l'Académie française, le dernier consiste en un commentaire sur la relation entre les Anciens et les Modernes. Les parties qui concernent les objets littéraires plus spécifiques sont celles du projet de rhétorique, de poétique, d'un traité sur la tragédie et d'un traité sur la comédie. Il est vrai que dans ces chapitres, Fénelon ne semble pas admettre une spécificité de la chose littéraire, spécificité qui lui permettrait une production de sens spécifique. Toujours est-il que *Télémaque* par son genre même dépasse les limites de l'écrit théorique. Dans la *Lettre à l'Académie*, seules les questions concernant les soi-disant grands genres sont discutées ; par sa forme, donc, *Télémaque* ne semble pas dépendre de cette trame organisatrice.

Au début du XVIII^e siècle, l'on débattait en effet vivement du classement générique de *Télémaque*. S'agissait-il d'un roman ou d'un poème épique ? Ce débat se plaçait autant sur le terrain de la morale que sur celui de la littérature. Comme le commente Coulet, le genre "roman" était considéré par les rigoristes comme "vulgaire, immoral, dangereux, vraiment indigne d'un prêtre" (1991:297), des invectives qui menaient enfin à la fameuse interdiction du genre en 1737^{xxxiv}. À ces invectives, les partisans de Fénelon revendiquait le terme "poème épique", qui était d'une dignité supérieure ; ainsi, l'édition de 1717 est précédée d'un *Discours de la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque*, par Ramsay. Au demeurant, à la lumière de l'histoire de la littérature française, nous sommes tenté de classer l'œuvre comme le premier des contes philosophiques. Passons pourtant ici la subordination de l'œuvre littéraire aux genres spécifiques. Ce qui est clair, c'est que Fénelon a créé une œuvre "difficile à classer" (*ibid.*, p. 298). À nos yeux, il est plus intéressant de considérer l'interrelation entre le développement moral et les caractéristiques formelles, que de soumettre le texte à un classement générique rigide.

Les soi-disant poétiques de Fénelon ne s'occupent pas de la littérature en tant qu'objet esthétique et configuration d'intérêt épistémologique. Cependant, la forme de *Télémaque* diffère de ce qu'exigeaient les directives du traité. Voilà pourquoi il nous paraît justifié de voir dans la forme littéraire du chef-d'œuvre littéraire fénelonien une potentialité épistémologique particulière, ou, si l'on veut, une "spécificité de la chose littéraire". À notre avis, cette spécificité s'impose au sujet de la mise en concept de la vertu, et par conséquent, au sujet du devenir moral de l'homme.

L'œuvre littéraire et la morale

Dans notre introduction, nous avons examiné la pensée des traités théologiques de Fénelon. Nous avons pu constater comment la réflexion théorique sur la nature et sur l'acquisition de la vertu aboutit en une pensée paradoxale et une contemplation des mystères. Dans l'œuvre littéraire par contre, nous pouvons, en tant que lecteurs, observer la réussite étonnante qui caractérise l'éducation morale de Télémaque. Que la vertu dans l'œuvre littéraire se soustraie à la demande de rationalisation abstraite est devenue claire à travers dans nos chapitres précédents. Force à la fois spirituelle et corporelle, la vertu qui apparaît dans l'œuvre romanesque est ancrée à la fois dans les sphères divines et dans le monde des hommes, c'est-à-dire qu'elle est à la fois intellectuellement saisissable, tout en restant inconcevable pour l'homme par raisonnement abstrait. Cependant, il semble également clair que la réussite éducatrice s'explique en partie à partir de caractéristiques formelles de l'œuvre littéraire. À notre avis, *Télémaque*, par sa forme même, sert à soutenir l'optimisme moral de l'écrivain. Mais quelles sont ces caractéristiques formelles du texte qui permettent à l'écrivain d'exhiber l'ascension morale du jeune prince, sans que ni paradoxe ni mystère n'apparaissent ?

Le trait le plus caractéristique de *Télémaque*, c'est que la forme littéraire permet à l'écrivain de développer cette morale que nous avons qualifiée plus haut d'inductive. Par l'intrigue du texte littéraire, l'écrivain parvient à dévoiler des lois générales (ou un *ordre*, si l'on veut) à partir de cas particuliers. Ces cas particuliers, nous l'avons vu, peuvent également être les leçons tirées des aventures du jeune prince ou des enseignements des hommes d'une longue expérience. La relation entre l'exemple et l'ordre général est, comme nous venons de l'évoquer, la caractéristique la plus importante et la plus novatrice de la mise en fiction de la morale dans *Télémaque*. L'œuvre invite également les lecteurs à imiter ces actions, et forge ainsi une trame d'éducation morale caractérisée par l'autorité de la connaissance vécue. Les aventures constituent ainsi autant d'exemples de conduite morale, qui montrent au lecteur comment la vertu s'acquiert.

Dans son œuvre littéraire, Fénelon met en intrigue la relation entre exemple et ordre moral de manière novatrice. Néanmoins, il se sert aussi d'autres traits qui contribuent à faire du texte littéraire un puissant véhicule de la pensée morale. Nous évoquerons dans ce qui suit trois caractéristiques nécessaires pour développer et pour transmettre cette pensée morale ; l'emploi des personnages en tant que caractères, la mise en situation de l'instruction et la fonction de la temporalité inhérente à l'intrigue.

Caractères

Plus haut, dans notre passage sur la fonction des exemples, nous avons vu comment *Télémaque* est bien plus qu'un périple autour de la Méditerranée, c'est surtout un voyage visant à examiner les différentes structures qui constituent les sociétés connues par les Grecs à l'âge classique. L'action romanesque permet à l'écrivain d'exposer à la fois les variations entre ces nations et comment elles, à l'exception de Chypre, honorent toutes la vertu. La vertu du jeune prince, nous l'avons vu à travers nos quatre premiers chapitres, croît à mesure des épreuves qu'il endure dans les différentes sociétés.

L'intrigue permet également au prince d'Ithaque de rencontrer les hommes qui habitent ces sociétés de la Méditerranée. Il est remarquable d'observer comment un bon nombre de ces hommes ne semblent pas incarner pour ainsi dire une subjectivité propre. Fils du XVII^e siècle, Fénelon partage le goût qu'ont ses contemporains pour les personnages archétypiques ou *caractères*. *Les caractères*, c'est, comme tout le monde le sait, le titre de l'ouvrage de Théophraste^{xxxv} traduit par La Bruyère, et augmenté par les réflexions propres à celui-ci. Chez Théophraste, philosophe grec disciple d'Aristote, les *caractères* étaient des catégories qui permettaient de classer les traits moraux et psychologiques des hommes, presque à la manière d'une classification des espèces animales ou botaniques^{xxxvi}. Le moraliste traducteur se sert, dans ses propres écrits, de tels types comme le point de départ d'une individuation satirique^{xxxvii}.

Dans *Télémaque*, un éventail de divers types d'hommes, presque caricaturaux, apparaît dans les sociétés visitées. Plus que des portraits plausibles d'hommes, certains personnages que Télémaque rencontre remplissent un rôle général, presque objectif ou catégorique ; ils représentent pour ainsi dire une classe d'individus et non pas un individu spécifique.

Comme déjà le titre l'annonce, l'action romanesque des *Aventures de Télémaque* encadre un nombre considérable d'aventures, dans lesquelles sont introduits des personnages divers. Tour à tour comparaissent dans l'action romanesque le ministre trompeur, l'honnête conseiller mal vu pour sa sincérité, la femme fatale, et les mauvais rois. L'intrigue offre ainsi au caractère principal l'occasion de rencontrer autant de types généraux ou caractères. La vertu de Télémaque sera mise à l'épreuve à la rencontre de tous ces personnages qui représentent tous des dangers pour l'intégrité et pour l'honnêteté du jeune prince.

Effectivement, ce sont surtout les caractères ou types d'hommes nuisibles au pouvoir royal qui entrent dans l'action romanesque, ce qui s'explique du fait que *Télémaque* est écrit comme un miroir de princes. L'enseignement sur les dangers de l'entourage royal n'est pas

moins important pour le duc de Bourgogne que pour le prince d'Ithaque. Il est évidemment primordial de faire connaître aux jeunes princes les types d'hommes sur lesquels ils imposeraient plus tard leur autorité. L'action romanesque permet à l'écrivain de fixer chaque type dans une taxinomie qui rende intelligible les dangers de la Cour. Comme le commente Pommeau, "sous le déguisement antique devient possible une 'étude du milieu' assez épineuse : celle de Versailles" (1998(1984):222). Les dangers de la Cour, y compris les dangers que représentent les passions du roi, sont donc expliqués par une représentation des dangers que représentent certains caractères typiques d'un tel environnement.

À cette idée d'une mise en scène des types de personnages dangereux au pouvoir royal, s'ajoute une réflexion de nature plus purement morale. Car à partir des caractères exposés, Télémaque apprend à identifier les vices, et à les éviter. L'exposition des vices – et cela va être un thème privilégié de la littérature moralisante tout au long du XVIII^e siècle – sert à rendre les personnages (et par conséquent le lecteur) vertueux, du fait que cette exposition les aide à *voir*. Afin d'illustrer cette stratégie textuelle, explorons brièvement quelques personnages dont les caractéristiques individuelles se prêtent à la généralisation en tant que types ou caractères.

Pygmalion, roi de Tyr, incarne le roi qui est sous l'empire de ses passions, en premier lieu son *avarice*. Ce roi est "tourmenté par une soif insatiable des richesses" (*Télémaque*, p. 32), ce qui le rend misérable ; "L'avarice le rend défiant, soupçonneux, cruel" (*ibid.*). La misère résulte de son comportement envers les habitants de son pays : car il "persécute les riches, et il craint les pauvres" (*ibid.*). Par conséquent, il est toujours craintif et sur le qui-vive : "[s]es yeux creux sont pleins d'un feu âpre et farouche. Ils sont sans cesse errants de tous côtés." (*Télémaque*, p.33). La passion des richesses rend Pygmalion hostile à la vertu ; sans vertu, il ne peut se fier à personne, ce qui le condamne à la solitude. Le roi "regard[e] tous les hommes comme étant à peu près égaux. Quand il trouv[e] un homme faux et corrompu, il ne se donn[e] point la peine d'en chercher un autre, comptant qu'un autre ne serait pas meilleur" (*Télémaque*, p. 35). Ainsi, c'est la "vertu qui le condamne ; il s'aigrit et s'irrite contre elle" (*Télémaque*, p. 32). Au lieu que les richesses qu'il rassemble le rendent heureux, son avarice le condamne à un isolement austère.

Télémaque résume la misère du roi ainsi : "Voilà un homme qui n'a cherché qu'à se rendre heureux, il a cru y parvenir par les richesses et par une autorité absolue. Il possède tout ce qu'il peut désirer. Et cependant il est misérable par ses richesses et par son autorité même" (*Télémaque*, p. 33.). Pygmalion "paraît faire tout ce qu'il veut ; mais il s'en faut bien qu'il ne le fasse. Il fait tout ce que veulent ses passions féroces" (*Télémaque*, p. 34). Nous voyons

donc qu'une unidimensionnalité caractérise le roi sous l'emprise de ses passions. La figure de Pygmalion n'a pas de complexité ; il se caractérise uniquement par son avarice et ne doit son sort qu'à cette passion. C'est cette unidimensionnalité du personnage qui nous mène à l'appeler un *caractère*, un caractère qui apparaît dans l'univers fictionnel pour faire voir quels sont les dangers liés à l'avarice. Ce caractère a été décrit plus tôt par Télémaque comme le plus malheureux de tous les hommes. Car, comme l'explique le jeune prince durant le concours de Crète, que nous avons évoqué dans notre troisième chapitre, le "plus malheureux de tous les hommes est un roi qui croit être heureux en rendant les hommes misérables" (*Télémaque*, p. 66-67), comme le fait Pygmalion avec sa soif insatiable de richesses.

Nous avons remarqué à plusieurs reprises que pour Fénelon, la vertu et le bonheur vont ensemble. Le cas de Pygmalion nous permet de voir comment, pour le romancier précepteur, le vice mène au malheur. Pourquoi ? Parce que le vice est aveuglement ! L'exposition d'un caractère tel que le roi de Tyr sert donc à fortifier la vertu du personnage principal, car elle donne une leçon sur les vices à éviter pour celui qui veut être vertueux et heureux.

La conséquence la plus sévère qu'entraîne l'avarice est qu'elle empêche de pouvoir se fier à quiconque. Et celui qui ne peut se fier à personne est condamné à être trompé. Télémaque et Narbal, le compagnon de voyage du prince d'Ithaque, regardent "avec horreur un roi livré à l'avarice [...]. Celui qui craint avec tant d'excès d'être trompé, [disent-ils], mérite de l'être, et l'est presque toujours grossièrement. Il se défie des gens de bien, et il s'abandonne à des scélérats. Il est le seul qui ignore ce qui se passe." (*Télémaque*, p. 42). Et le roi Pygmalion sera effectivement trompé, comme son caractère le suppose, par une enjôleuse qui exploite la faiblesse du roi. Notons que l'aveuglement du roi est en concordance avec ce qu'explique Télémaque plus tôt : selon lui, le roi qui cherche le bonheur en rendant les autres misérables "est doublement malheureux par son aveuglement [...] La vérité ne peut percer la foule des flatteurs pour aller jusqu'à lui" (*Télémaque*, p. 67)

Astarbé, la maîtresse du roi Pygmalion, incarne quant à elle la tentatrice qui tourne la tête du roi. Cette "femme était belle comme une déesse. Elle joignait aux charmes du corps tous ceux de l'esprit. Elle était enjouée, flatteuse, insinuante. Avec tant de charmes trompeurs, elle avait, comme les Sirènes, un coeur cruel et plein de malignité. Mais elle savait cacher ses sentiments corrompus par un profond artifice." (*Télémaque*, p. 41). Le roi tombe sous l'emprise de cette femme, et ne songe bientôt "qu'à contenter toutes les passions de l'ambitieuse" (*ibid.*) ; Fénelon souligne ainsi l'agitation et l'inquiétude qui découlent de l'amour passionné. Surtout le danger de l'amour est menaçant pour les rois ; les femmes

capricieuses qui les entourent suscitent des passions amoureuses, qui nuisent aussi sévèrement à leur gouvernement que leurs passions innées. Ainsi, pour le roi de Tyr, “l’amour de cette femme ne lui était guère moins funeste que son infâme avarice” (*ibid.*). La main d’Astarbé pèse dangereusement les décisions du roi, et elle “corromp[t] tous ceux qui auraient pu le détromper” (*Télémaque*, p. 42). Comme son avarice l’a laissé sans amis et sans conseillers probes, il ne peut se protéger contre les caprices de cette enjouée. Bientôt, le roi est “le jouet d’une femme sans pudeur” (*ibid.*). Sans aller plus dans les détails, nous pouvons constater que tout se termine mal. Adraste empoisonne Pygmalion ; la séductrice se suicide ensuite, après avoir été condamnée à “brûler à petit feu” (*Télémaque*, p. 102).

L’exemple d’Adraste sert ainsi à mettre en lumière le danger que constitue une belle femme pour un roi. Car non seulement celui-ci est-il entraîné par des passions amoureuses, ce qui excite son jugement, et déränge sa pensée ; une maîtresse friponne parvient aussi à éloigner le roi aveuglé par la passion des hommes de bien. Ainsi une maîtresse n’est-elle pas uniquement nuisible pour la conduite privée du roi ; elle met en danger tout le système de gouvernement du souverain, ce qui peut en dernière conséquence mener à la chute de celui-ci.

Fénelon expose aussi d’autres caractères pour ouvrir les yeux du futur roi de la France aux dangers de la Cour, et par cela lui faire comprendre en quoi consiste la conduite vertueuse d’un roi. Car dans un passage remarquablement efficace, le romancier précepteur parvient à dresser deux caractères essentiels pour l’action romanesque ; ce sont les caractères du bon conseiller et celui du mauvais conseiller. C’est Idoménée qui explique leurs personnalités à Mentor :

Protésilas, qui est un peu plus âgé que moi, fut celui de tous les jeunes gens que j’aimai le plus. Son naturel vif et hardi était selon mon goût. Il entra dans mes plaisirs. Il flatta mes passions, il me rendit suspect un autre jeune homme, que j’aimais aussi, et qui se nommait Philoclès. Celui-ci avait la crainte des dieux, et l’âme grande, mais modérée. Il mettait la grandeur, non à s’élever, mais à se vaincre et à ne faire rien de bas. Il me parlait librement sur mes défauts, et, lors même qu’il n’osait me parler, son silence et la tristesse de son visage me faisaient assez entendre ce qu’il voulait me reprocher. (*Télémaque*, p. 171)

Le mauvais conseiller se distingue surtout du fait qu’il cherche toujours à flatter les passions du roi. La marque la plus caractéristique du bon conseiller est qu’il parle librement sur les défauts de son maître. L’action romanesque sert à montrer comment les rois ont tendance à repousser les bons conseillers, pour préférer ceux qui flattent leur amour-propre. Il montre par quels procédés les mauvais conseillers agissent contre les véritables intérêts des rois et des peuples. L’action romanesque permet au romancier de montrer quelles sont les caractéristiques des hommes auxquels le roi peut faire confiance.

Dès le début de sa parution, nous l'avons vu dans notre introduction, le public s'est soucié de trouver qui étaient les modèles vivants des personnages de *Télémaque*. Et il est effectivement possible que Fénelon plus d'une fois avait en vue un personnage déterminé (Le Brun (1997:1401) propose d'ailleurs Louvois comme le modèle de Protésilas, le ministre qui avait su se "rendre nécessaire"). Pourtant, selon notre analyse, même si l'on semble retrouver dans l'œuvre romanesque de fortes ressemblances avec certaines personnes de la Cour, il est non moins évident que le plus grand nombre des caractères remplissent une fonction générale ou généralisable. Ils concernent moins les défauts d'un homme spécifique que les aspects généraux de la condition du roi. Fénelon veut ainsi montrer par quels caractères est composé l'entourage de tout roi, donc ce que l'on pourrait appeler les catégories humaines de la Cour.

En effet, l'action romanesque de *Télémaque* permet de d'aller plus loin que de décrire des caractères. Dans ce sens, l'œuvre littéraire ressemble aux collections de "caractères" tellement populaires du XVII^e siècle^{xxxviii}. Pourtant, l'intrigue propre à l'œuvre romanesque la distingue de ces recueils. Dans l'œuvre littéraire, les caractères agissent, ce qui permet au jeune prince d'Ithaque d'observer les manières d'agir de ces types d'hommes. L'action romanesque sert à montrer non seulement le mode d'action de ces types, mais aussi de montrer le résultat de leurs actions. Ainsi pouvons-nous voir comment l'amour fou de Pygmalion pour Astarbé mène à la mort du roi, comment les conseils du mauvais conseiller Protésilas fait qu'Idoménée presque perd son pays, et comment le bon conseiller parvient à restaurer le pouvoir du roi. Les caractères ainsi dressés donnent au jeune prince de Bourgogne un matériau pour classer des hommes que le souverain rencontra selon toute probabilité, et pour le prévenir de leur comportement. Par la mise en intrigue des types et de leurs mœurs, l'écrivain réussit à mettre en lumière les causes des faits observés, et prédire à partir d'eux le développement futur de la situation.

Dans ce sens *Télémaque* est bien plus qu'un périple à travers les civilisations antiques, c'est un voyage parmi les caractères qui constituent l'humanité. La description qui particularise les hommes renferme en même temps une compréhension générale de leur fonction comme types d'hommes et de la différence dans leur manière d'agir. Le voyage s'avère nécessaire au développement de la vertu, puisque le devenir vertueux de l'homme dépend de sa *capacité de discerner* quelle est la nature des hommes qui l'entourent, et de connaître leurs modes d'action.

Situation

Deuxièmement, le texte romanesque se caractérise par la qualité concrète de l'éducation morale. Cette éducation morale, nous la suivons en effet pas à pas à travers la narration, de situation en situation. Dans *Télémaque*, toute l'action romanesque est soumise au besoin qu'a le jeune prince d'éprouver des défis moraux, placés dans des situations concrètes. Ainsi Mentor, qui "règl[e] tous les moments de la vie de Télémaque pour l'élever à la plus haute gloire, ne l'arrê[t] en chaque lieu qu'autant qu'il le [faut] pour exercer sa vertu et pour lui faire acquérir de l'expérience" (*Télémaque*, p. 304). Télémaque voyage avec Mentor tout autour de la Méditerranée à la recherche d'Ulysse ; mais ce voyage est complètement soumis à l'exigence des situations où le jeune prince peut exercer sa vertu.

L'intrigue de l'œuvre littéraire sert ainsi à exhiber la manière dont l'agir moral dépend des circonstances. Les circonstances transforment les hypothèses et les enseignements théoriques en autant de choix concrets et particuliers. Que le passage de la disposition morale à l'acte vertueux dépende des circonstances est un enseignement ancien. Comme le précise Jankélévitch au sujet de la vertu de courage :

Aristote lui-même en convient : une disposition morale ne devient vertueuse que si elle existe en acte ; autrement dit, elle s'actualise à l'occasion d'un événement ou d'une crise. Ce sont les dangers de la guerre, ce sont les circonstances exceptionnelles de la vie qui relèvent le courage et l'homme courageux ;... Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, p. 11

Autrement dit, pour que la bonne volonté se matérialise en une action vertueuse, il faut une volition qui s'exerce dans une situation concrète. C'est la guerre qui fait apparaître le héros vertueux comme ce sont les tentations qui font apparaître la modération vertueuse. La capacité propre à l'œuvre littéraire est de pouvoir mettre en scène ces situations nécessaires à l'exercice et au développement de la vertu. La réussite esthétique, car il est vrai que l'alternance des épisodes nous fournissent un véritable plaisir de lecture, et la réussite moralisatrice vont ainsi de pair.

Ce sont en effet les délibérations des protagonistes dans les situations concrètes qui suscitent les problèmes moraux dans l'œuvre littéraire. L'éducation morale de Télémaque se base par conséquent sur ce qu'il éprouve dans les situations où il se trouve placé. Ce n'est qu'après coup, après les épreuves, que viennent les discours de Mentor, c'est-à-dire l'évaluation abstraite. Ces discours, où le précepteur analyse le comportement du jeune prince, évoquent tous les expériences de celui-ci dans leur situation concrète. De cette façon Mentor reproche-t-il à Télémaque d'avoir parlé trop librement à Calypso, et d'être entraîné par le "plaisir de raconter [ses] histoires" (*Télémaque*, p. 45). Car comment le jeune prince

espère-t-il “qu’elle [le] laisse [...] sortir de son île”, après l’avoir “enchantée par le récit” (*ibid.*) ? Pourtant Mentor n’exige pas que Télémaque revienne sur ses actions, mais seulement qu’il “appren[ne] *une autre fois* à parler plus sobrement de tout ce qui peut [...] attirer quelque louange” (p. 46, c’est nous qui soulignons). Les réprobations de Mentor laisse Télémaque voir la “pure lumière”, après qu’un “nuage épais se dissip[e] sur [ses] yeux” (*Télémaque*, p. 52). Nous voyons comment le discours moralisateur dans *Télémaque* dépend de ce fait des péripéties qui font progresser l’action pour s’étaler ; de la faute commise s’extrait une règle générale d’action.

La réflexion morale passe de cette manière du concret à l’abstrait, de l’expérience singulière à la leçon générale. La forme narrative de *Télémaque* est particulièrement apte à un tel va-et-vient entre le singulier et le général. Les différentes aventures du jeune prince sont autant de situations concrètes, et les discours de Mentor servent à faire passer la leçon reçue à un niveau plus général. Les cas singuliers, suivis par le discours analytique, servent donc à établir une règle générale.

Dans les situations, la vertu est mise à l’épreuve. Voilà pourquoi celui qui n’a jamais été exposé aux maux de la vie ne peut jamais devenir vertueux. Et sans vertu, aucun règne stable, ce qui est une des thèses les plus constantes dans l’œuvre. Considérons à ce sujet le comportement du jeune roi Boccoris, fils de l’ancien souverain Sésostris d’Égypte, lors d’une attaque lancée contre l’Égypte par les Phéniciens et les Chypriotes :

Ce jeune roi, bien fait, vigoureux, d’une mine haute et fière, avait dans ses yeux la fureur et le désespoir : il était comme un beau cheval qui n’a point de bouche ; son courage le poussait au hasard, et la sagesse ne modérait point sa valeur. Il ne savait ni réparer ses fautes, ni donner des ordres précis, ni prévoir les maux qui le menaçaient, ni ménager les gens dont il avait le plus grand besoin. Ce n’était pas qu’il manquât de génie. Ses lumières égalaient son courage, mais il n’avait jamais été instruit par la mauvaise fortune, ses maîtres avaient empoisonné par la flatterie son beau naturel. Il était enivré de sa puissance et de son bonheur ; il croyait que tout devait céder à ses désirs fougueux : la moindre résistance enflammait sa colère. (*Télémaque*, p. 27)

Le roi ne manque pas de dispositions intellectuelles, ni de capacités physiques. Mais puisqu’il “n’avait jamais été instruit par la mauvaise fortune”, il ne sait pas maîtriser ses passions. Cela se voit du fait qu’il manque à la fois la sagesse et le courage. La vertu s’exerce dans des situations où l’homme est mis à l’épreuve. Mais au lieu de l’exposer au danger et aux possibilités d’acquérir de la vertu, ses précepteurs l’avaient “nourri dans la mollesse et dans une fierté brutale” (*Télémaque*, p. 26). Le résultat de cette élévation malsaine est un règne immodéré. Le jeune roi “dissip[e] les trésors immenses que son père avait ménagés avec tant de soin” (*ibid.*), il “compt[e] pour rien les hommes, croyant qu’ils n’étaient faits que pour lui et qu’il était d’une autre nature qu’eux” (*ibid.*), enfin, c’est “un

monstre et non pas un roi” (*ibid.*). Aucune leçon purement théorique n'initierait ce prince à la vertu.

Sa faiblesse devient évidente le jour où il est véritablement mis à l'épreuve, lors de l'attaque lancée par des forces étrangères. Voilà l'homme qui ne sait pas ce que veut dire la morale dans la pratique, c'est-à-dire que sa vertu n'a jamais été mise à l'épreuve dans des situations concrètes. Face aux problèmes qui sont à ce stade insurmontables, son “orgueil furieux en faisait une bête farouche” (*Télémaque*, p. 27). Toute “sa bonté naturelle et sa droite raison l'abandonnaient en un instant” (*ibid.*). La fin de l'histoire est qu'un “soldat de l'île de Chypre lui coupa la tête, et, la prenant par les cheveux, il la montra comme en triomphe à toute l'armée victorieuse” (*Télémaque*, p. 28). Toute cette misère résulte du manque d'exercice de la vertu dans des situations concrètes.

Pourtant, la pluralité des situations ne sert pas uniquement à déduire une règle générale à partir des cas particuliers, mais aussi de dresser des exemples inclassables selon la règle. Certains cas ont parfois des particularités singulières qui font exception à une règle globale, ce qui montre que toute règle a des exceptions. Tel a été le cas dans notre quatrième chapitre, où nous avons pu observer l'hétérogénéité caractérisant le jugement des passions. Là, nous avons vu comment la règle générale, notamment qu'il faut combattre les passions pour agir vertueusement, n'est pas entièrement catégorique ; dans certaines situations bien définies, les passions aident l'agent moral à agir de manière vertueuse. La description d'une multitude de situations concrètes permet au texte de pouvoir transmettre un message aussi complexe ; car c'est le nombre de cas particuliers étalés à travers l'intrigue qui permette d'y exposer à la fois une règle générale, et les exceptions qui tempèrent cette règle générale. Ainsi, que *Télémaque* expose son message moral à partir de situations concrètes, fait de l'œuvre beaucoup plus qu'un recueil de préceptes ou de règles de morale. À notre avis, la diversité voulue par la multiplication des exemples donne au message une souplesse adaptée au monde dans lequel vivent les hommes, qui est peu adapté aux règles absolues.

Temporalité

Le troisième aspect que nous évoquons est celui de la temporalité qui rythme le texte littéraire. La question de la trame temporelle qui agence l'intrigue est importante du fait que les questions temporelles conditionnent à la fois la nature de la vertu et la manière qu'a l'homme de l'acquiescer.

Ce qu'est devenue l'exégèse classique de la temporalité dans l'œuvre fénelonienne a été conçu par Georges Poulet. Ce commentateur expose de manière perspicace et lucide dans son

Études sur le temps humain IV, la temporalité humaine qu'évoquent les textes spirituels de l'archevêque. Notre analyse de la temporalité chez Fénelon diverge pourtant de celle de Poulet du moment où l'exégète maintient que *Télémaque* doit se concevoir selon une temporalité analogue à celle décrite dans les écrits théologiques. Or, à notre avis, il existe un décalage entre la réflexion sur la temporalité exposée dans les textes spirituels, et la temporalité qui se déploie à travers l'action romanesque de *Télémaque*. Pour saisir quelle est la temporalité qui caractérise le texte littéraire, et pour savoir comment elle détermine l'obtention de la vertu, il nous paraît nécessaire de montrer en quoi consiste ce décalage. Rappelons donc d'abord brièvement quelle est la temporalité de l'homme telle qu'elle est décrite dans l'œuvre spirituelle.

Dans l'œuvre théologique de l'archevêque, le questionnement sur la temporalité humaine occupe une place centrale. La mise en valeur des aspects temporels s'y justifie du fait que la réflexion sur la temporalité aide le prélat à mieux saisir ce qui distingue l'existence de l'homme de l'existence divine. Pour Fénelon, l'homme, être créé, se caractérise surtout par ses *bornes*. La création qui sort de l'être créateur, infini, ne peut pas l'égaliser ; il est caractérisé par des bornes qui donnent à la condition humaine sa finitude. Ces bornes, qui définissent l'existence humaine, donnent ensuite le point de départ de la réflexion sur la temporalité :

Aussitôt que j'ai reconnu que la créature est essentiellement bornée, et changeante par la mutabilité de ses bornes, je trouve ce que c'est que le temps. Le temps, sans en chercher une définition plus exacte, est le changement de la créature. Qui dit changement dit succession ; car ce qui change passe nécessairement d'un état à un autre ; l'état d'où l'on sort précède, et celui où l'on entre suit. Le temps est la négation d'une chose très réelle, et souverainement positive, qui est la permanence de l'être. [...] Il est donc certain que tout est successif dans la créature, non seulement la variété des modifications, mais encore le renouvellement continu d'une existence bornée. Cette non-permanence de l'être créé est ce que j'appelle le temps. (*Œuvres*, vol. II, p. 660-61)

La nature bornée de l'être créé implique une durée divisible. Cette divisibilité implique une succession des formes de l'être, qualifiées par Poulet comme une "succession infinie de métamorphoses" (1964:81). Pourquoi les bornes impliquent-elles forcément succession ? "La raison de cette incompatibilité entre ces parties d'existence, est que le Créateur ne donne qu'avec mesure l'existence à sa créature" (*Œuvres*, vol. II, p. 662), nous affirme Fénelon dans son *Traité de l'existence de Dieu*. Il s'ensuit qu'une fois divisée en "la partie antérieure et la partie postérieure" (*Œuvres*, vol. II, p. 661), la créature "n'est jamais toute à la fois" (*ibid.*). À ce sujet, Poulet utilise de manière pertinente le terme de *métamorphose*, car la succession est ici pensée dans sa signification la plus radicale. L'existence de la créature dans le temps n'est donc pas une suite continue ; l'être humain est non-permanent, puisque tout en lui est

successif. La non-permanence est effectivement la “mutation d’une manière en une autre” (*Œuvres*, vol. II, p.660). L’existence des êtres se divise dans le temps, et “ses parties ne peuvent se réunir ; l’une exclut l’autre, et il faut que l’une finisse afin que l’autre commence” (*Œuvres*, vol II, p. 661-62). Ainsi ressurgit chez Fénelon la pensée de la “création continue”, rendue célèbre par Descartes :

L’être qui est par lui-même, ne tire point du néant des êtres qui ensuite subsistent par eux-mêmes hors du néant d’une manière fixe. Ils ne peuvent continuer à exister qu’autant que l’être nécessaire les soutient hors du néant. Ils n’en sont jamais dehors par eux-mêmes, donc ils n’en sont dehors que par un don actuel de l’être. Ce don actuel est libre, et par conséquent révocable. S’il est libre et révocable, il peut être plus ou moins long ; dès qu’il est divisible, il renferme une succession ; dès qu’on y met une succession, voilà un tissu de créations successives. (*Œuvres*, vol II, p. 661)

Poulet insiste à ce point d’abord sur le voisinage entre la pensée de Fénelon sur le temps et celle de Descartes, puis sur leur dissemblance. Le *cogito* assure pour ce dernier une certitude d’existence dans l’instant présent. Mais selon le commentateur, “ [l]’intuition fénelonienne n’est plus celle d’un moment arrêté, limité, illuminé tout entier du dedans par un seul acte de pensée. Elle révèle plutôt une déficience, une métamorphose” (*op. cit.* p. 83). À l’inverse de Descartes, qui voyait dans l’instant la manifestation privilégiée du *cogito*, Fénelon voit dans la succession le signe de la fragilité et de la précarité qui caractérisent l’existence humaine :

Hélas : je suis presque ce qui n’est pas. Je me vois comme un milieu incompréhensible entre le néant et l’être. Je suis celui qui n’est pas encore ce qu’il sera, et dans cet entre-deux que suis-je ? un je ne sais quoi qui ne peut s’arrêter en soi, qui n’a aucune consistance, qui s’écoule rapidement comme l’eau, un je ne sais quoi que je ne puis saisir, qui s’enfuit de mes propres mains, qui n’est plus dès que je veux le saisir, ou l’apercevoir ; un je ne sais quoi qui finit dans l’instant même où il commence, en sorte que je ne puis jamais un seul moment me trouver moi-même fixe et présent à moi-même pour dire simplement, *Je suis*. (*Œuvres*, vol II, p. 664)

L’homme tel qu’il apparaît dans la théologie fénelonienne n’est qu’une succession continue d’états d’être, sans “aucune consistance” entre eux. Nous voyons ici la raison pourquoi Poulet considère que “Fénelon [...] fait du temps humain la conception la plus pessimiste et la plus négative” (*op. cit.* p. 81). Chez Fénelon, effectivement, “l’être humain n’a jamais le temps d’être [...] Il n’existe que partie par partie, et chacune de ces parties [...] n’existe que pour se transformer aussitôt en une parcelle d’existence si différente qu’entre elle et celle qu’elle remplace il n’y a ni continuité, ni dépendance” (*ibid.*).

Poulet insiste sur ce point que le seul espoir qui reste à l’homme pour obtenir une constance quelconque est de se perdre dans l’infini et permanent divin ; de cette manière, la succession de l’être fait place à la constance divine au sein de l’être même. Pourtant, une pareille permanence céleste ne serait réservée que pour les bienheureux du pur amour ; et dans notre troisième chapitre, nous avons vu combien ce nombre d’élus est limité. Pour la plupart

des hommes, la réflexion sur la temporalité mènerait à une prise de conscience du flux perpétuel qui entraîne toute chose vers son annihilation.

Poulet étend subséquemment cette conception de la temporalité fénelonienne à l'œuvre littéraire. Comme nous l'avons montré ci-dessus, le commentateur entend montrer comment la condition humaine décrite dans l'œuvre littéraire se fonde sur la non-permanence de l'être. Il base cette interprétation sur une lecture des passages où le jeune prince s'exprime avec doute sur son avenir, et où apparaît l'angoisse qu'il a de ne jamais revoir ni son père, ni son pays natal. "De forme en forme" dit Poulet lorsqu'il considère la manière dont les hommes sont exposés dans *Télémaque*, "l'existence se poursuit sans jamais posséder de forme. Elle a tour à tour toutes les formes, et dès lors elle n'en a aucune" (*op. cit.* p. 85). De ce fait, l'existence de l'homme ressemble aux formes de l'eau, perpétuellement variable et sans contour stable. Le commentateur maintient effectivement que la temporalité humaine dans la totalité de l'œuvre fénelonienne est conçue à partir de l'idée du fleuve et de la mer.

Et l'œuvre littéraire insiste, il est vrai, sur le thème de l'eau, toujours variable, toujours fluctuante. L'eau est omniprésente, et comme force motrice de l'action romanesque (le passage d'une aventure à une autre passe toujours par la mer), et comme image des conditions de l'âme. Ainsi le cœur de Télémaque "était comme la mer, qui est le jouet de tous les vents contraires" (*Télémaque*, p. 84). Pour Poulet, la mer devient symbole d'une coupure temporelle et existentielle, d'une non-permanence et d'un morcellement de l'existence. La fluctuation à "l'intérieur même du cœur de Télémaque" fait de son existence "une autre mer, non moins fluide, non moins variable" (*op. cit.* p. 85).

Cependant, dans un état de non-permanence aussi radical que celui décrit par Poulet, il serait impossible de devenir vertueux ! La vertu s'acquiert pas à pas, nous l'avons vu au sujet du jeune prince, de manière lente et laborieuse. La volonté ne se plie qu'avec un effort patient, et on ne parvient pas avec rapidité au savoir-faire moral dans les situations concrètes. Cette lenteur est impossible de concevoir dans une existence caractérisée par la non-permanence parcellisée et fluctuante, car dans une situation où tout est flux, l'instant présent n'a aucune liaison nécessaire ni avec le futur, ni avec le passé.

À notre avis, l'image que se fait Poulet de la temporalité rythmant *Télémaque* ne peut pas être correcte. Car contre l'idée d'un flux permanent, nous maintenons que la vertu du jeune prince croît à mesure que l'action progresse. Suite aux apprentissages, il devient "un nouvel homme" (*Télémaque*, p. 21). La sagesse surgit, et modère "toutes [ses] passions" (*ibid.*); l'héritier du trône d'Ithaque parvient progressivement à "arrêter l'impétuosité de [sa] jeunesse" (*ibid.*). Il existe un bon nombre d'exemples où l'âme de

Télémaque se retrouve dans un état de flux, soit. Mais ce sont toujours des cas exceptionnels, marquant des moments de crise. Lorsque Télémaque “consid[ère] des vaisseaux agités par la tempête qui [sont] en danger de se briser contre les rochers”, et il envie le sort des “hommes menacés du naufrage”, il se trouve en effet dans “l’abîme de la plus amère douleur” (*Télémaque*, p. 26-27). La crise intervient en effet lorsque la vertu est menacée de se perdre, soit dans les grandes tentations du monde, où les plaisirs de l’instant l’emportent sur la consistance de la morale, soit dans des conditions désespérées.

Lors du séjour de Télémaque aux enfers, lieu privilégié de la vérité dans l’œuvre, Arcésius, père de Laërte, l’instruit sur le peu de valeur qu’il faut attribuer au présent. Selon lui, “le présent qui s’enfuit est déjà bien loin, puisqu’il s’anéantit dans le moment que nous parlons et ne peut plus se rapprocher” (*Télémaque*, p. 249). Cependant, cette dénégation de l’instant n’est faite que pour soutenir le jeune prince sur le chemin de la vertu : “ Ne compte donc jamais, mon fils, sur le présent; mais soutiens-toi dans le sentier rude et âpre de la vertu par la vue de l’avenir.” (*ibid.*). L’essentiel, mais que Poulet ne remarque pas, c’est que Télémaque l’emporte sur toutes les tentations. Et la marque la plus révélatrice de ce triomphe est la croissance graduelle de sa vertu, prédite à Télémaque par Arcésius : “Tu te verras changer insensiblement” (*ibid.*).

“Télémaque” nous fait remarquer Goré, “évolue lentement” (1968:40). En effet, dans *Télémaque*, le pessimisme de l’homme qui se perd dans tout instant est remplacé par l’optimisme de celui qui s’élève et s’améliore par la vertu. À l’éparpillement de la temporalité humaine en autant d’instant sans liaison, décrite par le traité théorique, se substitue une cohésion des personnages du récit dans le temps. Grandroute (1985:70) remarque le rôle qu’a la temporalité dans la description littéraire de l’évolution du jeune prince :

Cependant, qu’il soit éclairé par les préceptes de Mentor ou qu’il tire l’enseignement de la vie même, Télémaque se transforme. Le roman profitant d’un de ses caractères propres – **la durée** – décrit la lente évolution du disciple.

L’éducation s’étend sur une durée qui épouse la construction romanesque au point d’un devenir un élément formel. À la composition romanesque se rejoint donc la lenteur inhérente à l’évolution morale. Mais la croissance de la vertu parvient aussi à montrer une unité spatio-temporelle dans la vie des hommes, car la croissance progressive de la vertu ne peut se concevoir dans un flux permanent à l’image de Poulet. Le progrès moral de l’homme nécessite une liaison indispensable entre les différentes étapes du développement.

Paul Ricœur maintient dans *Temps et récit* qu'une des aptitudes les plus étonnantes du texte narratif est qu'il sait amalgamer divers épisodes en une intrigue cohérente. L'intrigue cohérente permet de présenter l'identité des actants comme étant la même à mesure que l'action progresse, donc comme cohérents dans la durée. La narration forge ainsi ce que le théoricien appelle une "identité narrative" (1985:443). La capacité propre à cette identité narrative est d'"inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie" (*ibid.*). L'intrigue de *Télémaque* consiste en autant d'épisodes dont le cadre romanesque fournit la cohésion. Cette cohésion inclut donc aussi les personnages des différents épisodes. Le Télémaque irascible du début chronologique du récit est évidemment bien différent du héros vertueux des derniers livres. Cependant, tout lecteur reconnaît en lui un même personnage dont les actions se répandent dans le temps. Il y a tout court un avant et un après, et l'évolution du principal personnage se poursuit d'épisode en épisode, d'instant en instant.

Voilà pourquoi nous considérons, contrairement à la position de Poulet, la temporalité qui agence le texte romanesque comme étant profondément optimiste. La lente progression du texte littéraire permet à l'écrivain de mettre en scène la croissance morale de l'homme par ses multiples épisodes ; la durée du récit nous permet de voir Télémaque se développer. Ainsi, les conseils moraux de Mentor se doublent de la mise en intrigue du devenir moral propre au jeune prince, qui devient un exemple de vertu. La temporalité de l'œuvre littéraire permet ainsi de montrer la temporalité inhérente à l'acquisition de la vertu.

Conclusion

Notre étude s'est clôturée avec un exposé de quelques-unes des techniques littéraires utilisées par Fénelon. Cette description s'est avérée indispensable pour notre projet d'étudier la conception de la vertu dans *Télémaque* ; en effet, notre analyse a montré comment ce n'est qu'à travers les procédés textuels spécifiques au texte littéraire que le romancier parvient à exposer sa conception de la vertu, et à travers elle, le devenir vertueux du jeune prince d'Ithaque. C'est grâce au rôle fictionnel joué par celui-ci qu'il devient l'exemple que *Télémaque* érige en modèle d'éducation morale accessible à tout lecteur de l'œuvre.

En réalité, c'est dans la manière qu'il a de conceptualiser la vertu au sein d'une œuvre littéraire que consiste la véritable originalité de Fénelon romancier et moralisateur. La manière qu'a l'écrivain d'introduire le devenir vertueux du jeune prince Télémaque dans le texte fictionnel ouvre un nouvel espace favorable à la réflexion morale, ou pour dire autrement, l'œuvre romanesque forme un terrain épistémologique plus souple et plus proche de la vie des hommes que d'autres genres, dont celui du traité. Avec *Télémaque*, Fénelon souligne le caractère concret de toute délibération et de toute action morale, et il souligne également que l'homme, malgré ses faiblesses, peut effectivement se rendre bon en agissant dans une situation particulière plutôt qu'en apprenant abstraitement des règles générales. Ainsi, le précepteur du duc de Bourgogne parvient à exposer un optimisme moral fondé sur la notion de la vertu, un optimisme qui a pour spécificité d'être adapté aux faiblesses intrinsèques de l'homme. Afin de conclure, résumons brièvement le parcours interprétatif qui nous a amené vers une telle conclusion.

Dans notre introduction, nous avons vu que, pour le Fénelon des textes philosophico-théologiques, le principe même de la vertu – qui concilie la liberté de l'homme et sa dépendance du Dieu créateur – renferme une simplicité qui dépasse les capacités rationnelles de l'homme. En effet, se demande Fénelon, comment l'homme peut-il se comprendre libre d'agir moralement, s'il est “ dépendant d'un premier être dans [son] vouloir même” (*Œuvres*, vol. II, p. 573-74) ? Au premier coup d'œil, c'est là une impossibilité de pouvoir saisir ce qu'est la vertu par raisonnement abstrait. La conséquence déplorable en est qu'il serait impossible de devenir vertueux, car comment devenir vertueux si l'on ne sait pas ce qu'est la vertu ? Pourtant, ce qui est frappant, c'est l'*optimisme* moral qui imprègne néanmoins ces écrits de théologie et de philosophie. À notre avis, cet optimisme s'explique par un contournement de l'insuffisance intellectuelle caractérisant l'être créé. Nous avons vu comment Fénelon a voulu suppléer à l'insuffisance de l'homme, en proposant une autre voie

vers la connaissance morale que celle de la réflexion pure, une autre voie qui est à la portée de tout homme. Cette autre voie, nous l'avons appelée une *deuxième voie* vers la connaissance morale. Elle consiste, premièrement, en une observation dans la nature afin d'y saisir la puissance et la bonté du Dieu créateur ; deuxièmement, elle consiste en un examen de ces observations afin de donner au croyant de la matière pour sa propre réflexion morale, tout en se soumettant aux dogmes de l'Église. C'est avec l'idée que l'homme peut par cette deuxième voie effectivement aboutir à acquérir une connaissance morale que nous nous sommes lancé dans l'analyse du texte littéraire.

Dans le texte romanesque, nous avons remarqué un optimisme en matière de morale semblable à celui des textes philosophico-théologiques. Dès notre premier chapitre, nous avons pu constater qu'au sein de l'intrigue, il n'y a aucune contradiction à affirmer simultanément la liberté de l'homme et sa dépendance des dieux. Notre analyse a montré comment ce constat n'y apparaît pas comme paradoxal, parce que les deux affirmations – que l'homme est libre et qu'il dépend des dieux – se basent sur les expériences qu'a l'homme dans le monde, en premier lieu celles du jeune prince Télémaque. Voilà pourquoi nous avons pu conclure que la pensée morale dans *Télémaque* a plutôt pour fondation l'expérience de l'homme agissant dans le monde qu'une démonstration de nature théorique. Mais même en lâchant les demandes de rigueur conceptuelle que le traité exige, la demande de connaissance exacte en matière de morale persiste. Il faut "savoir [...] précisément" ce qu'est "la vertu" (*Télémaque*, p. 312), proclame Mentor au jeune prince d'Ithaque, en une sorte de déclaration de programme pour ce texte littéraire. Ainsi Fénelon identifie-t-il vertu et connaissance dans *Télémaque* ; celui qui est vertueux ne peut à proprement parler l'être qu'en saisissant ce qu'est la vertu. Cette insistance sur le savoir nous a amené à nous interroger, dans notre deuxième chapitre, sur les modes de la connaissance morale, et plus précisément sur la manière d'acquérir la vertu.

À partir de notre deuxième chapitre, nous nous sommes donc orienté vers la manière qu'a l'homme de saisir ce qu'est la vertu, et par cela, devenir vertueux. Voilà pourquoi la manière dont est transmise la connaissance morale au jeune prince a capté notre intérêt. Nous avons pu constater que ce sont les leçons théoriques de Mentor qui constituent la partie la plus importante de l'enseignement ; mais également important est le fait que Télémaque, dès les premiers pages du texte romanesque, s'aperçoit qu'il vit dans un monde *transcendent*, où la volonté des dieux est toujours éminemment plus importante que quelque volonté ou action humaine. "Croyez-vous, Télémaque", dit Mentor au jeune prince durant un moment de crise, "que votre vie soit abandonnée aux vents et aux flots ? Croyez-vous qu'ils puissent vous faire

périr sans l'ordre des dieux ? Non non ; les dieux décident de tout” (*Télémaque*, p. 77). Notre analyse a mis au clair comment c’est la *fortune* qui exprime la volonté des dieux sur terre. La fortune tourmente l’homme ; mais aussi les coups de la fortune servent à l’instruire. La vérité morale s’impose de ce fait à la fois comme vérité dite et comme vérité sentie : la vertu s’exprime de manière verbale par les leçons de Mentor, mais elle s’exprime aussi de manière physique, par les tourments qu’inflige la fortune et par les expériences sensibles que fait l’homme agissant dans le monde. Voilà pourquoi notre troisième chapitre est voué aux résultats de cet enseignement, c'est-à-dire aux manifestations de la connaissance morale.

Notre troisième chapitre est donc orienté par la question de savoir comment se manifeste le savoir moral chez l’homme vivant au sein de l’univers fictionnel. Nous nous sommes vite rendu compte d’un *parallélisme* frappant qui existe entre le corps et l’esprit de l’homme. Nous avons pu observer comment, à mesure que Télémaque devient vertueux, son corps se fortifie. Également, à mesure que le sage Nestor s’affaiblit corporellement, ses capacités d’action et de jugement vertueux s’affaiblissent. Notre examen nous a même mené à conclure qu’il existe une *interdépendance* du corps et de l’esprit dans le processus d’acquiescer la vertu. Le sage Nosophuge donne une claire indication de l’interdépendance entre le corps et l’esprit dans le processus d’amélioration morale, car selon lui, “les bonnes mœurs produisent la santé” (*Télémaque*, p. 227). Aussi, la santé des mœurs des Crétois, ce peuple exemplaire, se reflète-t-elle dans leur santé physique ; c’est leur “émulation pour la vertu” qui leur assure et “la santé [et] la force” (*Télémaque*, p. 59). Ce sont de telles affirmations qui nous ont mené à conclure que la vertu telle qu’elle est conçue par Fénelon *s’incarne* dans l’homme. Puisque l’excellence éthique se manifeste corporellement, manifestation nécessaire pour que l’action soit vertueuse, la morale ne peut pas être un phénomène purement intellectuel. S’ensuit l’idée d’une vertu corporelle, ou pour ainsi dire, une vertu qui *prend corps*. Car même si elle a les dieux éminemment purs pour fin et pour raison, la vertu est une qualité qui appartient au monde des hommes, et elle se réalise dans les actes particuliers. Fénelon souligne à maintes reprises le caractère physique de l’agir moral dans le monde, de sorte que le corps devient un lieu de savoir moral au même titre que l’esprit. C’est donc l’image d’un Fénelon manifestement anti-cartésien que nous avons dressée. Cette image consiste en une manière de penser la morale en tant que phénomène à la fois spirituel et matériel, c'est-à-dire qu’elle semble effectivement dépasser les frontières de la raison pure. La question des frontières de l’esprit humain s’accroît, dans notre quatrième chapitre, avec l’analyse de la fonction des passions au sein de l’univers romanesque.

Car notre quatrième chapitre a renforcé cette idée d'une pensée morale qui s'étend hors des limites de la raison pure. Là, nous avons vu combien il apparaît dans *Télémaque* que le bon usage de certaines passions semble assurer l'agir moral de l'homme là où sa faible raison ne suffirait plus. Le vertueux reconnaît le bon choix dans une situation concrète, non uniquement par l'usage de son raisonnement abstrait, mais aussi par le maniement des passions bien dirigées. C'est dans ce sens que nous avons maintenu que, par une bonne compréhension et un bon usage de ses passions, l'homme peut effectivement *transcender* les limites que sa raison théorique lui impose. Parce que le vertueux ne peut pas toujours être assuré que la faible raison peut saisir ce qu'il faut faire dans toute circonstance, il faut quelquefois qu'il s'appuie sur les bonnes passions adaptées à la situation spécifique. Une fois qu'il se lance dans une bataille, c'est par exemple la noble fureur du guerrier qui doit remplir son cœur ; et dans des situations désespérées, il faut qu'il mobilise sa colère pour se pourvoir de nouvelles forces nécessaires à sa victoire. Une bonne partie de l'éducation morale que subit le jeune prince Télémaque durant des péripéties de l'intrigue, consiste effectivement en ce qu'il apprend à reconnaître les situations où la bonne passion lui permet d'agir vertueusement. La bonne gestion des passions devient de ce fait pour le précepteur romancier une condition du bien agir moral. Voilà aussi où la question de la *mise en situation* de la vertu dans *Télémaque* révèle son importance. Car, avec cette œuvre littéraire, Fénelon parvient à dresser une systématisation concrète et détaillée des passions, c'est-à-dire des dangers qu'elles représentent, mais aussi en quoi elles peuvent servir à assurer l'action morale de l'homme. En effet, le romancier utilise les péripéties de l'intrigue pour évaluer le rôle des passions dans une multitude de contextes particuliers, afin de déterminer où l'homme vertueux peut s'appuyer sur elles, et où il doit les combattre. Et c'est à la manière de représenter la vertu au sein du texte littéraire que nous avons voué notre cinquième et dernier chapitre.

Dans notre analyse contenue dans le cinquième chapitre, nous avons vu à quel point l'homme agissant se caractérise par sa perception imparfaite ; même les vertueux qui apparaissent au sein de l'œuvre ne sont point des maître-penseurs rationalistes, qui savent déduire à partir de principes abstraits quelle action concrète est souhaitable. Toujours ces vertueux peuvent saisir ce qu'il faut faire dans une situation concrète. Cela nous indique qu'il existe un autre procédé pour discerner la bonne action morale que celui de la déduction caractérisant l'abstraction pure. À notre avis, c'est cet autre procédé méthodologique et épistémologique que Fénelon met en scène dans *Télémaque*. Car, lorsque Fénelon veut montrer l'exemplarité d'actions vertueuses, il se sert d'une écriture que Gueudeville, déjà en

1700, caractérisait comme *inductive*. Notre analyse a montré comment, plutôt qu'en allant chercher des conceptions globalisantes, *Télémaque* propose un chemin de la vertu qui se fonde sur des situations concrètes où est éprouvé le jeune prince. La description de ces situations et l'évaluation morale qui s'ensuit forment autant de leçons de morale qui sont toutes généralisables. Ainsi, Fénelon remplace la déduction abstraite par une accentuation de l'*exemplarité* des choix concrets qui sont décrits dans le texte. Toutes les aventures, toutes les péripéties de l'action romanesque donnent autant d'exemples et de leçons de morale. Pris ensemble, ces exemples constituent un tout, soutenu par l'autorité de Mentor-Fénelon. C'est ce tout, l'ensemble des leçons aptes à l'induction, qui constitue la véritable unité de la vertu dans *Télémaque*. Et la manière qu'a le texte de lier les exemples et les leçons au sein de l'intrigue, afin de montrer un chemin à suivre pour devenir moralement bon, un chemin à suivre pour celui qui veut "viv[re] et deven[ir] un autre homme" (*Télémaque*, p. 273), voilà en quoi consiste le véritable triomphe de la vertu !

Télémaque passionnait les siècles à venir. À notre avis, l'optimisme moral fondé sur l'expérience concrète constitue une des attractions les plus importantes, ce qui lui assurait la foule de lecteurs. L'influence de l'œuvre est en effet difficile à surévaluer. Rappelons-nous, avec les mots de Le Brun (1995:7), comment le "*Télémaque* de Fénelon a été pendant deux siècles, de 1699 à 1914, un des livres les plus réédités, et les plus lus de toute la littérature". C'est également cet optimisme qui nous a capté. La morale que prône Fénelon, sous l'étendard de la vertu, peut sembler délaissé et lointain ; cependant, la soudure opérée par Fénelon, par sa conception de la vertu, entre la question de la connaissance en matière de morale et la pratique littéraire, fait de lui non seulement un précurseur des Lumières, mais aussi une manifestation du pouvoir latent en l'homme de forger une morale digne de ce nom.

Notes

Introduction

ⁱ Terme qui, il est vrai, n'apparaît qu'en 1743

ⁱⁱ Madame de La Sablière (1640-93), pour ne citer qu'une qui traite la relation entre la vertu et la chasteté, évoque dans ses *Maximes chrétiennes*, texte posthume, les dangers pour la vertu de toute rencontre entre homme et femme : “[d]ans le commerce le plus innocent entre des personnes de différent sexe, il y a toujours une espèce de sensualité spirituelle qui affaiblit la vertu, si elle ne la détruit pas entièrement” ((1705)1992:68).

ⁱⁱⁱ Madeleine de Souvré, marquise de Sablé (1599-1678), eut une “vie sentimentale assez agitée” selon l’introduction à son œuvre d’André-Allain Morello, qui impliquait la fréquentation de l’hôtel Rambouillet et la conspiration contre Richelieu. Cependant, après son veuvage en 1640, elle se transforme en janséniste. À la fin de la Fronde, en 1656, elle s’installe dans une maison qui communiquait avec Port-Royal de Paris. Là, elle mène une vie de dévote, tout en recevant Nicole, Arnauld, La Rouchefoucauld, Bossuet et Pascal.

^{iv} François des Rues (1575-1633), est auteur d’un guide touristique de la France (qui connaît un grand succès au début du XVII^e siècle) et une anthologie de “bien dire”, les *Marguerites françaises*. Cette anthologie de maximes et sentences sera, à partir de 1595, remaniée et développée jusqu’en 1625 pour le moins. Le recueil se place dans le courant qu’a connu depuis la Renaissance les collections d’aphorismes, sentences etc., à la disposition du public croissant des lecteurs. L’œuvre de François des Rues est novatrice, en ce qu’il admet vouloir être au goût du temps, et en ce qu’il se veut Français. De ce fait, cette collection de maximes est un lieu privilégié pour une pensée mondaine et morale, explicitement consciente de son temps et de son environnement.

^v Bien connus à cet égard sont les rapprochements que font les jésuites entre la sagesse chinoise et le dogme chrétien, position contre laquelle Pascal se lance vigoureusement. C’est surtout des exemples tels que celui du missionnaire jésuite Matteo Ricci qui suscite rage. Ce missionnaire est envoyé à Macao en 1582, et souligne dans plusieurs œuvres les ressemblances entre le confucianisme et le christianisme. Mais c’est là aussi une pensée qui s’enracine plus largement, par exemple comme chez Leibniz qui n’est “pour ceux qui ont cru faire beaucoup d’honneur à notre religion, en disant que les vertus des païens n’étaient que *splendida peccata*, des vices éclatants.” (*Essais de Théodicée*, troisième partie, n^o 259, p. 271). Selon lui, dire qu’il n’y a vertu que dans le chrétien, c’est “une saillie de saint Augustin qui n’a point de fondement dans la sainte Écriture, et qui choque la raison” (*ibid.*)

^{vi} Pour Paul Hazard, *La ruche murmurante, ou les fripons devenus honnêtes gens* (1705) est le texte qui exemplifie le mieux les débats acharnés autour de la notion “vertu” à l’aube des Lumières : “Que de réfutations s’ensuivent ! que de disputes!” ((1935)1961:276). Antérieur à la publication de *Télémaque*, l’œuvre de Mandeville mène en effet au paroxysme le scepticisme concernant la pratique des vertus, tel que cette pratique est déjà exprimée par les moralistes du XVII^e siècle.

^{vii} L’usage du terme de “vertu” pour désigner les objets particulièrement réussis au niveau artistique n’a pas eu la vie longue en France. Selon Fumaroli, cet usage du terme est effectivement introduit par l’entourage d’artistes italiens qu’amenait la reine florentine Marie de Médicis, et c’est exactement son origine qui limite le succès de cet usage : “Tout l’effort de Richelieu, puis de Colbert, fut d’effacer les traces laissées à Paris par la *virtù* de la

reine florentine et de Mazarin” (2002:3), car combattre cet usage du mot faisait partie de l'épuration intellectuelle après la chute du conseiller.

^{viii} Dans ce qui suit, nous ne distinguerons pas la conception de la morale de celui de l'éthique dans une manière stricte. Comme le commente Paul Ricœur, même “les spécialistes de philosophie morale ne s'entendent pas sur la répartition du sens entre les deux termes morale et éthique. L'étymologie est à cet égard sans utilité, dans la mesure où l'un des termes vient du latin et l'autre du grec, et où tous deux se réfèrent au domaine commun des mœurs” (2004:689). S'ajoute à ce manque de critères de distinction communes le fait que Fénelon ne définit pas dans *Télémaque* ce qu'il entend par ces deux termes, et, à notre connaissance, nullement ailleurs. Outre ce manque de distinction chez lui, s'impose une considération de la pensée éthique qui est prônée dans *Télémaque*. Car ceux qui veulent distinguer clairement entre les notions “morale” et “éthique” opèrent normalement cette distinction en tant qu'une distinction de la réflexion *avant* l'acte (éthique), et l'acte même (morale ou non). Comme il va devenir clair à travers notre analyse, une telle distinction n'existe pas chez Fénelon, et nous serions infidèles au texte si nous, en tant que commentateur, inventions une telle distinction. En effet, une distinction claire entre ces deux termes serait un peu ridicule, vu que Fénelon n'utilise ni le terme “éthique”, ni le terme “morale” dans *Télémaque* !

^{ix} Comme on le sait, la réflexion éthique focalisée sur la conception de la vertu a connu un renouveau formidable depuis l'article G.E.M Anscombe “Modern moral philosophy” (1958). Dans cet article, Anscombe propose que la philosophie morale de la modernité soit malmenée ; à son avis, cette réflexion éthique reste sur la notion incohérente d'une “loi” sans se rendre compte de l'absence d'un législateur absolu. Car les concepts mêmes d'obligation, de devoir et de justice sont liés de manière inextricable à l'idée d'un législateur. Par conséquent, l'on devait cesser de penser la morale selon de tels concepts. L'alternative que propose Anscombe est un retour à l'approche d'Aristote au sujet de la morale. Cela veut donc dire un retour à la vertu servant de pivot de la réflexion morale.

Dans le sillage de Anscombe, une marée d'articles, de livres et de séminaires a eu pour sujet la réintroduction de la vertu dans la pensée morale. Pourtant, le résultat de tout ce travail collectif sur la vertu n'a pas résulté en une école bien définie. Comme le commente James Rachels :

There is [...] no settled body of doctrine on which all these philosophers agree. Compared to such theories as Utilitarianism, virtue theory is still in a relatively undeveloped state. (2006(1978):696)

À notre avis, le manque d'une école ou d'une doctrine fondatrice parmi les penseurs de la vertu dans notre époque post-moderne reflète assez bien la diversité connue au sujet du terme à l'époque de Fénelon. L'absence d'un tel consensus au sujet de la théorie d'ensemble a été décisif pour notre décision d'omettre une perspective comparative entre les théories modernes de la vertu et la perspective fénelonienne. Il faut tout de même souligner que certains de ces contributeurs modernes de la théorie de la vertu ont influencé de manière prépondérante notre travail. Principalement, cela est-il le cas de l'œuvre d'Alasdair MacIntyre, et surtout son *After Virtue*. C'est cet exposé magistral qui nous a convaincu du pouvoir qu'a la notion “vertu” d'amalguer des propositions qui sont d'apparence contradictoires.

^x Dans ce qui suit, toute référence à *Télémaque* renvoie à l'édition critique publiée sous la direction de Jacques le Brun, dans la Bibliothèque de la Pléiade, *Œuvres*, vol. II.

^{xi} François de Salignac de la Mothe-Fénelon naît au château de Fénelon en 1651 (seule l'année est sûre), dans une famille d'ancienne noblesse périgourdine des deux côtés. Sa vie s'éteint le 17 janvier 1715. Après avoir

étudié au château de Fénelon sous la direction d'un fermier voisin, Charles Menissier, le jeune homme alla probablement à son oncle, l'évêque de Sarlat. Nous savons peu de choses sur la nature de ses études universitaires, mais il est clair qu'il obtenait son doctorat de théologie en 1677. Il fait son noviciat au séminaire de Saint-Sulpice, sous la direction de M. Tronson (1672-73). Ordonné prêtre, il est vicaire du curé de Saint-Sulpice (1675-78). Puis il est nommé supérieur des Nouvelles catholiques, et accomplit à ce titre trois missions en Saintonge (1685-87), à la suite de la révocation de l'Édit de Nantes. Il devient membre du "petit cercle" autour de Bossuet, et devient son protégé. Il est présenté à M^{me} de Maintenon, et se lie avec les filles de Colbert (les duchesses de Chevreuse et de Beauvilliers) et leurs maris. C'est en octobre 1688 qu'il rencontre M^{me} Guyon.

Fénelon est nommé précepteur du petit-fils de Louis XIV, le duc de Bourgogne, en août 1689. Il donne des conférences spirituelles à un petit cercle de grandes dames, en présence de M^{me} de Maintenon. En mars 1693 il est élu à l'Académie Française ; il est au sommet de sa carrière. Pourtant, au cours de l'été 1693, des mesures sont prises contre M^{me} Guyon. Les écrits de la mystique sont, sur la recommandation de Fénelon, présentés à Bossuet. Suite à la désapprobation de celui-ci commencent les épuisants efforts du précepteur du duc de Bourgogne pour défendre les thèses guyonniennes, jugés "quétistes". Bientôt Fénelon lui-même se trouve mis en cause. Les entretiens d'Issy (1694-95) aboutissent en des articles sur les thèses de Guyon, et ces articles portaient en eux la menace d'interprétations divergentes. Bossuet rédige son *Instruction sur les états d'oraison*, Fénelon répond avec son *Explication des articles d'Issy*. La période la plus brillante de la vie de Fénelon culmine avec sa nomination d'archevêque de Cambrai (le 4 février 1695). Pourtant cette nomination l'éloigne de la Cour. Elle peut donc être interprétée comme une demi-disgrâce. Durant cette époque d'extrême tension, les écrits théologiques de sa main fourmillent, témoignant de la ferveur avec laquelle il se défend contre Bossuet. Le texte le plus remarquable en est l'*Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, datant de février 1697. La Cour de Rome finit par condamner vingt-trois propositions de l'*Explication* (12 mars 1699). La date de la condamnation coïncide avec l'année de la publication des *Aventures de Télémaque*.

Fénelon, retiré à Cambrai, se soumet. De sa retraite, il continue à suivre activement l'actualité religieuse (il prend position contre les jansénistes) et politique (il renoue avec son ancien élève le duc de Bourgogne suite à l'initiative de celui-ci.). À partir de sa disgrâce, Fénelon ne quitte pratiquement plus son diocèse. À maintes reprises, les rumeurs courent d'un retour en faveur de l'ancien précepteur, mais il ne regagne jamais l'autorisation de reparaître à la Cour.

Selon les mots de Pomeau (1998(1984):214), il est un "grand seigneur, un prince de l'Église, un chrétien évangélique, un politique, un lettré un peu dilettante, et puis un spirituel" ; ce personnage à multiples engagements, "à coup sûr, l'un des plus grands esprits" du XVII^e siècle (Madaule, 1966:393), a laissé derrière lui une œuvre diverse. Fénelon exerce une activité d'écrivain dans des genres les plus variés tout au long de sa carrière. Mais dans ses écrits comme dans sa vie, ce "plus lettré des grands ecclésiastiques du dix-septième siècle" (Delplanque, 1930:36), revient toujours à ses *leitmotivs*, qui sont ceux de la simplicité qui doit gérer la vie des chrétiens et la soumission à l'autorité de l'Église.

^{xii} Il existe des doutes quant à la date de la composition de *Télémaque*. Suite à une lettre que Fénelon adresse au cardinal Gabrielli en 1702, et qui n'est reconstituée intégralement qu'en 1975 (imprimée dans le tome X de la *Correspondance*, p. 256-259), Le Brun juge la production du texte antérieur à la date indiquée par d'autres commentateurs. L'éditeur des *Œuvres* de Fénelon dans la bibliothèque de la Pléiade maintient que tout "nous

invite [...] à placer les temps heureux où fut écrit l'essentiel du *Télémaque* aux années 1692-1693, même si l'on peut, à la lecture de telle correction ou de telle addition, imaginer une écriture relativement étalée et un changement dans l'esprit de l'auteur" (1997:1243). Pour ce qui concerne la distribution au public, moins de doutes existent. La circulation du manuscrit est attestée dès février 1699 ; et en avril, l'œuvre paraît en toute légalité à Paris sous le titre de *Suite du quatrième livre de l'Odyssée d'Homère ou les Aventures de Télémaque fils d'Ulysse*. Pour un historique plus compréhensif de la rédaction et de la publication des *Aventures de Télémaque*, voir J.- Le Brun, Fénelon, *Œuvres vol II*, p. 1241-1262

^{xiii} Hazard présente ainsi sa thèse: "Quel contraste ! quel brusque passage ! La hiérarchie, la discipline, l'ordre que l'autorité se charge d'assurer, les dogmes qui règlent fermement la vie : voilà ce qu'aimaient les hommes du dix-septième siècle. Les contraintes, l'autorité, les dogmes, voilà ce que détestent les hommes du dix-huitième siècle, leurs successeurs immédiats." ((1935)1961:7). Pourtant, là où le projet de Hazard tend à insister sur les discontinuités et les altérations, nous sommes tentés de voir dans l'exemple de *Télémaque* une figure qui non seulement vit dans les deux siècles, mais aussi témoigne de leur continuité. Pierre Malandain résume bien le rôle transitionnel qu'occupe l'œuvre fénelonienne, en montrant comment *Télémaque* doit être compris à la fois dans le prolongement des grands romans baroques et comme le précurseur des Lumières à venir :

Inscrire le *Télémaque* de Fénelon dans cette rubrique du prolongement baroque peut paraître singulier. Il en a pourtant bien des caractéristiques : le cadre antique, les amples discours, les rebondissements perpétuels, les morceaux ornementaux. Il y a, dans cette longue histoire du voyage de *Télémaque* sous la conduite de Mentor [...], sur les traces de son père Ulysse, des éléments qui ont beaucoup vieilli ; mais il y en a d'autres qui s'accordent très précisément aux goûts des Lumières naissantes, qui les devançant même et les informent : la réflexion politique, objet d'une enquête expérimentale et comparée (que favorise le voyage à travers tous les peuples de la Méditerranée) ; l'hésitation entre la nécessité d'un développement 'scientifique' de l'agriculture (qui annonce les thèses physiocrates de la fin du siècle) et la nostalgie d'une vie pastorale, fidèle aux origines patriarcales de l'humanité ; la tournure pédagogique, car le précepteur Fénelon s'y adresse indirectement à son élève le duc de Bourgogne, et, par la voix de Mentor, ne perd aucune occasion d'expliquer le fonctionnement des sociétés rencontrées et de suggérer l'évaluation relative de leurs mœurs et des possibilités de réformes ; la sérénité métaphysique, qui place toute l'activité des hommes sous le regard d'une divinité bienveillante et dans la lumière platonicienne du Bien idéal ; la poésie enfin d'un univers somptueux, puissant et doux comme la mer qui assure la liaison de ses sites les plus divers et figure leur vocation commune à l'infini (1996:159-60)

Notre travail n'a pas pour objet une analyse parachevée du contexte historique de l'œuvre de Fénelon. Le commentaire de Malandain nous paraît tout de même digne d'être repris. Car l'œuvre littéraire de Fénelon sert à montrer qu'un slogan tel que celui de Hazard est plus entraînant par sa bonne formulation que historiquement exacte.

^{xiv} Nous retrouvons presque les mêmes idées chez René Pomeau, qui juge la place de la littérature dans la vie de Fénelon maigre. "Le secteur proprement littéraire n'occupe, proportionnellement, que peu de pages dans les *Œuvres complètes*" (1971:171) Et comme Haillant, il continue par dire que "[l]es *Dialogues sur l'éloquence*, les *Dialogues des morts*, le *Télémaque* mettent la littérature aux fins extra-littéraires. [...] Homme d'Église, homme de Dieu, Fénelon n'admet pas la spécificité de la chose littéraire." (1971:171-2). Dans ce qui suit, nous nous efforçons de montrer que, par contre, la pensée fénelonienne sur la nature de la vertu ne peut apparaître que dans les textes littéraires dont *Télémaque*.

^{xv} Marcel Raymond émet ce jugement : “Si Fénelon est rangé parmi les grands écrivains, on peut craindre qu’il ne soit peu lu. [...] il est entendu que le *Télémaque*, écrit pour l’instruction d’un adolescent de sang royal, n’intéresse que les adultes ayant quelque connaissance de l’histoire. “ (Raymond, 1967:9)

^{xvi} Marie de Vichy Chamrond, marquise du Deffand (1697-1780) était une femme de lettres dont le salon était fréquenté par tout ce que l’Europe comptait de gens lettrés, écrivains, artistes, grands seigneurs.

^{xvii} Quant à ce conservatisme de Fénelon, remarquons les mots d’Adam (1968:134) : “Mais ne disons surtout pas qu’il fût libéral. Il préconisait une répression sévère de l’hérésie. Il conseillait d’exiler au centre du royaume certains esprits “envenimés et contagieux” et d’en envoyer d’autres au Canada, de contraindre les Réformés à suivre les sermons sous peine d’amende. Il avait observé que la population gardait sa confiance dans les livres de ses pasteurs. Il conseillait donc d’imprimer des ouvrages de propagande catholique et d’y mettre, pour tromper les lecteurs, la rubrique d’Amsterdam ou de la Haye”.

^{xviii} À ce sujet, voir Le Brun, 1997:1250-51

^{xix} Un des commentateurs qui a poussé le plus loin l’usage des outils psychanalytiques au sujet de Fénelon est Hillenaar, *Le secret de Télémaque*, PUF, Paris, 1994

^{xx} Cet exemple sert pourtant à montrer que notre délimitation opérée entre les différents courants d’analyse est un peu artificielle. Car c’est en effet au sujet des grands acteurs politiques que les friands de caractères ont insisté le plus sur la ressemblance entre des personnages fictifs et des personnages dans le monde réel ; car, dans le caractère du méchant Protésilas, conseiller du roi Idoménée de Salente, ils tendent à voir Louvois...

^{xxi} Voyez surtout J.-L. Goré, *La notion d’indifférence chez Fénelon et ses sources*, PUF, Paris, 1956

^{xxii} Fénelon insiste à plusieurs reprises sur l’opinion que la philosophie ne menace pas forcément la religion chrétienne. Par contre, l’archevêque insiste maintes fois sur la conformité entre la pensée religieuse et la pensée philosophique, comme dans une lettre au duc d’Orléans, que Le Brun date à 1713 :

Merveilleuse et consolante conformité entre les oracles de l’Écriture et la vérité que nous portons empreinte au fond de nous-mêmes! Tout est d’accord, la philosophie, l’autorité suprême des promesses, le sentiment intime de la vérité dans nos cœurs. (*Œuvres*, vol II, p. 737)

Cet extrait montre comment Fénelon se réjouit des outils analytiques que la philosophie nouvelle procure. Il est effectivement entièrement convaincu que leur usage convaincrait même le philosophe le plus incrédule de la vérité de la foi.

^{xxiii} Gouhier n’est évidemment pas seul à vouloir décrire les relations complexes entre la foi chrétienne et la métaphysique dans l’œuvre de Fénelon. Nous pouvons citer Denise Leduc-Fayette, pour ne proposer qu’une des meilleures, pour qui “le ‘système’ de Fénelon consiste surtout dans la volonté affirmée de systématisme”. Il ne faut cependant pas, selon elle, confondre systématisme et doctrine dogmatique ; car la pensée fénelonienne se caractérise par une “mouvante et souple architecture”, qui est “ouverte en son centre sur la dimension verticale de la Transcendance” (1996:29). Cela veut dire que plutôt que de chercher à expliciter la relation entre l’homme et son créateur de manière entière, la pensée de Fénelon vise à sensibiliser les hommes aux manifestations de la volonté divine au sein du monde des hommes. Également, dans un récent numéro de la *Revue Philosophique* (n° II, 2003), où elle traite de la relation entre pensée mystique et écriture rationalisante, ce commentateur affirme que “qui dit ‘système’ exprime la volonté de rationaliser l’expérience mystique, de la formaliser. Car enfin, qu’en est-il de la ‘philosophie’ lorsque l’épithète ‘chrétienne’ vient consumer à sa flamme la tentative de conceptualisation” (2003:147). Plus loin, elle continue : “[l]a question est donc controversée de savoir dans

quelle mesure Fénelon peut être qualifié de ‘philosophe’, lui qui, assurément, est à l'origine de ce qu'il est convenu de désigner, avec Ravaisson, comme le courant du ‘positivisme spiritualiste’ français” (2003:148). L'exposé de Leduc-Fayette introduit la pensée fénelonienne. Il faut donc comprendre que notre raison pour choisir l'exposé de Gouhier est d'ordre plutôt pragmatique, car son travail s'oriente de manière directe et claire vers les problèmes que soulève notre travail.

^{xxiv} Pour un exposé de la carrière et de l'importance de Bossuet, voir Daguet, introduction et commentaire in , *Bossuet - L'expérience de Dieu*, Éditions Fides, Québec, 2002. Pour une œuvre magistrale sur la spiritualité et la pensée de Bossuet, ainsi que les relations complexes entre l'évêque de Meaux et Fénelon, voir Jacques Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Éditions Klincksieck, Paris, 1972

^{xxv} C'est durant cette lutte que Bossuet exprime ses craintes envers les excès de la philosophie moderne. Ce n'est pas qu'il est entièrement opposé à la pensée métaphysique qui est sortie de la pensée cartésienne ; mais il a soin de distinguer le vrai cartésianisme, utile pour l'apologétique, et les hérésies qui se glissent sous son nom, et qui représentent un vrai danger pour l'Église. Dans ces circonstances, Bossuet fait sa prophétie célèbre, anticipant tout le travail que les philosophes du XVIII^e siècle entament contre les dogmes de la foi : “En un mot, ou je me trompe bien fort, ou je vois un grand parti se former contre l'Église ; et il éclatera en son temps si de bonne heure on ne cherche pas à s'entendre, avant qu'on s'engage tout à fait” (*Correspondance*, tome III, p. 374). La tâche que l'évêque de Meaux confie à Fénelon consiste en ce que ce dernier doit montrer que le système conçu par Malebranche n'est pas ancré dans l'Écriture, mais qu'il interprète celle-ci de manière malsaine. *La Réfutation du système du père Malebranche* résulte de cette entreprise. En effet, dans ce travail, Fénelon veut montrer comment Malebranche utilise les outils nécessaires pour forger des nouveautés en matière de spiritualité. Plusieurs commentateurs ont pourtant noté que les positions de Fénelon dans des écrits ultérieurs se rapprochent des positions qu'il condamne dans cet écrit de lutte (voir à ce sujet Jean-Christophe Bardout, 2003).

^{xxvi} L'on peut maintenir qu'il y a un problème de décalage temporel dans notre choix de comparer *Télémaque* avec un texte qui le précède d'une douzaine d'années. Car, des idées comparables, peuvent-elles se retrouver dans *Télémaque*, publiée en 1699, et dans la *Réfutation*, rédigée, selon les observations de J. Le Brun “au cours de l'hiver 1687-1688” (1997:1490) ? Pourtant, un tel problème se dissout en considérant la date de composition de *Télémaque*. Car, selon les observations de ce même commentateur, quant il s'agit de *Télémaque*, “tout nous invite à placer les temps heureux où fut écrit l'essentiel du *Télémaque* aux années 1692-1693” (1997:1243). Même si “la lecture de telle correction ou de telle addition [invite à] imaginer une écriture relativement étalée et un changement dans l'état d'esprit de l'auteur” (ibid.), l'idée d'une composition initiale entre 1692 et 1693 de *Télémaque* atteste une certaine simultanéité des deux œuvres. À cette simultanéité, il nous paraît légitime de juxtaposer le contenu au niveau des idées des deux œuvres.

^{xxvii} L'évidence textuelle de cette affirmation abonde. Dans son *Démonstration de l'existence de Dieu*, il l'exprime ainsi :

Tout se réduit, dans la vie humaine, à supposer comme le fondement de tout, que rien n'est tant en la puissance de notre volonté, que notre propre vouloir [...] L'évidence intime de cette vérité est comme celle des premiers principes, qui n'ont besoin d'aucune preuve, et qui servent eux-mêmes de preuves aux autres vérités moins claires (*Œuvres*, vol. II, p. 573)

Mais aussi ailleurs dans son œuvre théologique, les affirmations de l'indéniable liberté de l'homme abondent. Dans une de ses lettres, sans destinataire connu, il décrit "la conviction intime où nous sommes sans cesse de notre liberté" (*Œuvres*, vol. II, p. 738).

^{xxviii} En effet, même tout à la fin de sa vie, la lutte contre les jansénistes, leur doctrine et leur influence à la Cour, prime dans la pensée de Fénelon, d'où sa mention d'un "plan pour déraciner le jansénisme" dans ses *Plans de gouvernement*, datant de 1711.

^{xxix} Pour un exposé clair du jansénisme et les positions des jansénistes sur la grâce, voire Sellier, *Port-Royal et la littérature II Le siècle de Saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de La Fayette, Sacy, Racine*, Honoré Champion, Paris, 2000 ; l'œuvre incontournable pour saisir les positions féneloniennes envers à la fois les jésuites et les jansénistes est Hillenaar, *Fénelon et les jésuites*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1967

^{xxx} Pélage vit entre 360 et 418 (environ). Sa doctrine vise à constituer une "élite de la vertu", celle-là fondée sur l'effort continu de la volonté vers le bien moral. Selon sa pensée, l'homme peut s'abstenir du péché par sa propre force ; voilà ce qui pose problème, car un tel enseignement implique nier la nécessité de la grâce pour le salut. Cette doctrine est condamnée par trois conciles, ceux de Carthage (415 et 417), et celui d'Antioche (424). L'Église catholique romane excommunie Pélage en 426, surtout comme le résultat des agissements d'Augustin. Enfin, le concile œcuménique d'Éphèse (431) condamne la doctrine de Pélage comme hérétique. Voir Salamito, Jean-Marie, *Les virtuoses et la méthode – Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Million, coll. Nomina, Grenoble, 2005

^{xxxi} Afin de saisir le développement intellectuel de l'évêque d'Hippone, nous avons trouvé très utile l'introduction qu'en donne Robert A. Markus dans le *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*. Markus souligne de manière claire et abrégée la différence entre la morale prônée dans les écrits du début de sa carrière, et les positions tardives, qui sont plus sombres et moins optimistes quant aux possibilités de l'homme de parvenir à s'améliorer moralement par ses propres forces. Pour une discussion plus approfondie de l'interrelation entre la pensée morale et la question de la grâce, voir Wetzell, James, *Augustine and the limits of Virtue*, Cambridge, 1992

^{xxxii} Gouhier cite à ce sujet la cinquième lettre au bénédictin François Lami, où Fénelon explique que "la prévoyance de Dieu est infaillible sans être cause de ce qu'elle prévoit" (1977:59).

^{xxxiii} Dans le sens où "système" désigne un ensemble cohérent, constitué de propositions exprimables et compréhensibles, la pensée de Fénelon ne l'est pas, vu son insistance sur le fait que l'homme ne peut tout comprendre. Mais dans le cas où l'on par le mot "système" entendrait désigner une volonté d'organiser le monde connaissable dans des notions claires, la pensée de Fénelon qualifie de ce terme.

^{xxxiv} Le thème de la liberté dépendante constitue la base de plusieurs réflexions dans l'œuvre de Fénelon. Sa considération de l'homme comme étant entre le tout (Dieu) et le néant occupe par exemple une grande partie de sa troisième lettre au duc d'Orléans (1713) :

Comme Dieu, cause de tout ce qui est bon, donne le mouvoir aux êtres mobiles, il donne le vouloir aux êtres voulants: il leur donne une volonté libre, quoique dépendante de lui. Tout ce qui est donc, est essentiellement dépendant; une liberté donnée est donc une liberté essentiellement dépendante. [...] En cet état, l'être libre et voulant doit se regarder sans cesse comme un demi-néant, comme un don toujours passager et qui ne dure qu'autant qu'il se renouvelle, comme un demi-être qui n'est que prêté, comme un je ne sais quoi sans consistance (*Œuvres*, vol. II, p. 753)

La double condition de l'homme, en tant que libre et dépendante, ne constitue donc pas uniquement la base de la réflexion sur la vertu. La liberté dépendante constitue pour ainsi dire le fondement de toute pensée anthropologique de l'archevêque.

^{xxxv} Le Brun maintient qu'une lettre à Mme de Maintenon d'avant 1691 probablement constituait une version primitive.

^{xxxvi} L'insistance sur les limites de l'esprit humain se répand dans presque tous les écrits de Fénelon. L'observation des limites se retrouve dans son échange de lettres sur le culte intérieur et extérieur, par exemple dans une "Lettre à M^{gr}... sur le culte intérieur et extérieur" :

Je suis certainement très imparfait car mon intelligence est bornée. J'ignore, je me trompe, je me détrompe, je doute, je me contredis, je veux, je ne veux pas, je me repens, je me condamne ; je reçois d'autrui ce qui me manque, je retombe dans les erreurs de pensée et de volonté que j'ai condamnées. Je suis donc très imparfait. (*Œuvres*, vol. II, p. 764)

Surtout les limites de l'esprit humain se manifestent-ils lorsque l'homme contemple Dieu ou les attributs de l'ordre divin, comme dans cet opuscule spirituel sur la nature de Dieu :

Il est infini en tout, en sagesse, en puissance et en amour. Il ne faut donc pas s'étonner si tout ce qui vient de lui tient de ce caractère d'infini, et surpasse la raison humaine. (*Œuvres*, vol. 1, p. 695)

Le thème de la relation entre Dieu infini, et donc incompréhensible, à l'homme fini se retrouve partout dans les textes de nature théologique de l'archevêque : car, comment "le fini pourrait-il comprendre l'infini ?" (*Œuvres*, vol. I, p. 715). En effet, c'est impossible : "Le fini ne saurait comprendre l'infini" (*Œuvres*, vol. II, p. 724)

Contempler la perfection implique forcément se rendre compte de sa propre imperfection ; en effet, cette imperfection est omniprésente, elle est le trait fondateur pour ainsi dire de tout homme. Fénelon souligne de la manière suivante l'insuffisance de l'homme, dans une lettre adressée à Mme de Maintenon :

On n'a point encore assez approfondi la misère des hommes en général, ni la sienne en particulier, quand on est encore surpris de la faiblesse et de la corruption des hommes. (*Œuvres*, vol I, p. 719)

Dans notre chapitre cinq, nous allons voir comment les exemples et les histoires édifiants peuvent quand même servir à éclairer l'homme sur certains attributs de l'ordre divin.

^{xxxvii} Lorsque l'écrivain utilise le terme "mystère", c'est pour mettre en avant le point de vue de Télémaque lorsqu'il ne comprend pas le vrai ordre des choses. Un bon exemple apparaît lorsque père et fils se rencontrent dans le livre XVIII^e, sans que le père dévoile son identité au fils. Lorsque Télémaque s'interroge sur les raisons pourquoi l'identité de son père est cachée, il formule ses questions en tant qu'un mystère :

Pourquoi l'avez-vous laissé partir sans lui parler et sans faire semblant de le connaître ? Quel est donc ce mystère ? (*Télémaque*, p. 322)

C'est le jeune prince qui s'exclame ainsi après avoir compris que l'étranger mystérieux était son père déguisé. Ce qu'il faut déduire de cet épisode est que le mystère ne reste jamais mystérieux dans le texte littéraire. Aussitôt après la lamentation de Télémaque, Mentor explique les raisons d'être du "mystère" :

C'est pour exercer votre patience que les dieux vous tiennent ainsi en suspens. Vous regardés ce temps comme perdu, sachez que c'est le plus utile de votre vie ; car ces peines servent à vous exercer dans la plus nécessaire de toutes les vertus pour ceux qui doivent commander. (*Télémaque*, p.323)

Toute référence aux mystères dans le texte suit cette même structure : le mystère n'est mystère que pour Télémaque, et les choses cessent d'être mystérieuses dès que Mentor peut dévoiler leur véritable signification.

^{xxxviii} S'il existe une définition de la vertu dans l'œuvre théologique de Fénelon, elle se fonde sur les efforts pour épurer la volonté, et non pas sur une habitude intériorisée. L'archevêque décrit la vertu, dans une lettre au Marquis de Blainville, datant probablement de 1697, comme l'effort pour faire luire la lumière divine à l'intérieur de nous :

Toute la vertu consiste essentiellement dans la bonne volonté. C'est ce que Jésus-Christ nous fait entendre en disant : *le Royaume de Dieu est au-dedans de vous*. [...] Vouloir ce que Dieu veut, le vouloir toujours, pour tout et sans réserve, voilà ce royaume de Dieu qui est tout intérieur. (*Œuvres*, vol. I, p. 724)

Dans les écrits de nature théologique de Fénelon, donc, nous voyons comment c'est l'effort pour épurer sa volonté, plus que l'habitude qui en résulte qui est considéré comme véritablement vertueux. La vertu se perfectionne lorsque la volonté "se conform[e] sans réserve à celle de Dieu" (*ibid*, p. 725) Pourtant, comme nous allons le voir dans notre troisième chapitre, épurer entièrement sa volonté n'est réservé qu'à un nombre très restreint d'hommes. Dans les textes qui ne portent pas sur le pur amour, c'est l'effort d'épuration qui est au centre de l'intérêt. Cf. par exemple le texte "Prière pour se donner entièrement à Dieu" (*Œuvres*, vol. I), où c'est la volonté d'épuration plus que l'état épuré qui est au centre du discours. Voilà la raison pour laquelle nous considérons la vertu chez Fénelon comme une *vertu du devenir*, pour ainsi dénoter le caractère processuel de cette qualité morale.

^{xxxix} Dans certains contextes, il semble en effet que Fénelon nie absolument toute explication abstraite du devenir vertueux de l'homme, et par conséquent, de la vertu. Par exemple, dans un lettre de la fin de sa vie, sans destinataire connu :

Il est [...] impossible d'expliquer comment un homme est parvenu de proche en proche à un certain degré de sagesse et de vertu. (*Œuvres*, vol. II, p. 796-97)

Plus loin, il explique pourtant comment le chemin pour arriver à la vertu passe par "l'éducation, des exemples, des lectures, des conversations, des amis, des expériences, des réflexions" (*ibid.*) ; pourtant, saisir tout le devenir moral de manière abstraite n'appartient qu'à l'éminente simplicité caractérisant l'esprit souverain.

^{xl} "Or que dirait-on d'un juste qui n'aurait pas de morale que le dimanche? On dirait précisément qu'il n'a pas de vie morale, et qu'il n'est pas un apôtre mais un dilettante, la vie morale étant quelque chose qui se continue tous les jours du mois et toutes les heures de chaque jour" (Jankélévitch, 1949:138)

^{xlii} L'insistance sur l'intentionnalité de l'acte vertueux est répandue dans *Télémaque*. Nous pouvons l'observer le plus clairement au sujet des actions des méchants :

Sachez que les méchants ne sont point des hommes incapables de faire le bien. Ils le font indifféremment, de même que le mal, quand il peut servir à leur ambition. Le mal ne leur coûte rien à faire, parce qu'aucun sentiment de bonté ni aucun principe de vertu ne les retient. Mais aussi ils font le bien sans peine, parce que leur corruption les porte à le faire pour paraître bons et pour

tromper le reste des hommes. A proprement parler, ils ne sont pas capables de la vertu, quoi qu'ils paraissent la pratiquer. (*Télémaque*, p. 182)

La vertu exige donc une intentionnalité pour faire le bien. Si cette intention manque, l'action qui s'ensuit ne peut être caractérisé comme vertueux.

Chapitre 1 : L'idée de la vertu dans *Télémaque*

ⁱ Le *mystère* se distingue du *problème* en ce que le problème se prête à une solution ou une compréhension abstraite, tandis que le mystère, c'est une "donnée inexplicable" ou un "problème insoluble" selon les termes qu'utilise André Lalande dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.. Fénelon s'appuie en effet dans ses écrits théologiques sur la compréhension chrétienne du mystère religieux, notamment comme des dogmes révélés que le fidèle doit croire, mais qu'il ne peut comprendre.

ⁱⁱ Le premier tome de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* est en effet voué à l'exploration de ce christianisme plus proche de l'humanisme d'Érasme que de l'antihumanisme sombre et exacerbé de Jansénius. Pour un exposé plus récent (et court) de cette histoire, voir Michel Terestchenko, *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, Éditions du Seuil, Paris, 2000. Pour une étude approfondie sur les relations plus spécifiques de Fénelon avec l'humanisme chrétien et son antagonisme aux jansénistes, voir Hillenaar, *Fénelon et les jésuites*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1967

ⁱⁱⁱ Pensée clairement héritière d'Augustin. Cf. *La cité de dieu*, livre IV, XX, p. 154 où le père de l'Église maintient que, contrairement à ce que pensaient les anciens romains, la vertu "n'est pas une déesse, mais un don de Dieu" ; la vertu n'est pas un objet d'adoration, mais un pratique privilégiée.

^{iv} Pour les traces historiques de cette grotte, voir Le Brun, 1997:1439, n° 1

^v Le thème de la différence entre l'être et le paraître des vertus, c'est-à-dire entre l'action vertueuse et l'action qui n'est vertueuse que dans l'apparence n'est évidemment pas très original au temps où Fénelon écrit son œuvre. Chez La Rochefoucauld, par exemple, "nos vertus ne sont, le plus souvent, que des vices déguisés", comme il le remarque en exergue à la quatrième édition de ses *Maximes*. Il n'en faut pas moins souligner la position du précepteur royal. Fénelon maintient dans cette matière que la morale existe et que ses principes sont absolus. Même s'il est difficile de distinguer la vraie vertu de celle qui ne l'est que d'apparence, cela n'implique point que la vraie vertu n'existe pas. Ensuite, il souligne que l'homme ne peut à lui seul les trouver dans le monde. Ainsi paraît-il logique qu'une autorité supérieure définisse ces principes. Il est facile de voir la place de l'Église dans ce procédé, et l'autorité totale que la tradition impose à tout croyant.

^{vi} Minos succéda à Astérion sur le trône de Crète. Au début de son règne, il attira la colère de Poséidon lorsqu'il refusait de lui sacrifier un taureau. Pasiphaé, la femme du roi, a des relations sexuelles avec cet animal, et un monstre résulta de leur union, le *Minotaure*. Le règne de Minos s'est surtout distingué par le meurtre d'Androgée, un de ses fils. Pour se venger de l'injustice commise, Minos lança la guerre contre les Athéniens ; en tribut, le roi exigea sept garçons et sept filles pour les livrer au Minotaure. Le jeune Thésée réussit à abattre le monstre à l'aide de Ariane, la fille du roi, avant de s'échapper avec elle.

À la suite de ces aventures, le roi est persécuté par de nombreux malheurs. Il finit sa vie en étant jeté dans une bassine d'eau bouillante. Même si son existence portait tous les traits du tragique suite à la fuite de Thésée, l'Antiquité reconnaissait en lui un législateur formidable et un roi sage. Le mythe nous assure qu'il s'entretenait avec Zeus dans une grotte, et que, dès ces dialogues, il tirait les règles pour l'exercice du pouvoir.

Pour nous, il est intéressant de voir que Fénelon reprend le mythe de son siège au tribunal des enfers en raison de son esprit d'équité. Pour un exposé du thème de Minos dans la littérature classique, voir Le Brun, 1997:1328

^{vii} Cette idéalité étant, bien sûr, paradoxale ; Minos ne résiderait pas dans le Tartare s'il était aussi parfait que sa fonction dans *Télémaque* le laisse entendre. Fénelon joue probablement ici à la fois sur le mythe de la cruauté du roi quant à livrer des jeunes, hommes et femmes, au Minotaure, et sur la perfection de son règne quant aux habitants de la Crète.

^{viii} L'homme qui avait tant réfléchi sur sa vertu terrestre est caractérisé comme "philosophe". Nous, les lecteurs, restons intrigués ; le mot "philosophe", est-il utilisé par hasard ou s'agit-il d'un signe de la subordination de la philosophie à l'autorité de la foi? Nous ne voulons point pousser trop loin cette interprétation, seulement noter que la prééminence de la théologie sur la philosophie que nous avons examinée dans l'introduction au sujet des œuvres théologico-philosophiques se répand dans l'œuvre littéraire. *Télémaque* est une œuvre de nature plus pédagogique que proprement théologique ; pourtant, le texte apporte une défense remarquable de la religion. Par cela, le contraste est éclatant avec le siècle à venir, ce siècle des "philosophes" qui est "passionnément anti-chrétien" selon les mots de Jean Erhard (1981:11).

^{ix} Fénelon insiste à maintes reprises dans ses écrits théologiques sur l'orientation divine de la morale. Citons par exemple l'article IV de *L'explication des maximes des saints*, où le théologien mystique proclame, sous la rubrique "vrai", que ce "n'est pas la diversité des fins qui fait la diversité ou spécification des vertus. Toutes les vertus ne doivent avoir qu'une seule fin, quoiqu'elles soient distinguées les unes des autres [...] qui est la gloire de Dieu" (*Œuvres*, vol. I, p. 1020). Également, dans une lettre à Mme de Maintenon (date non vérifiée), il maintient l'orientation divine de la morale :

Il n'y a point de milieu : il faut rapporter tout à Dieu ou à nous-mêmes. (*Œuvres*, vol. 1, p. 615)

Tout homme doit rapporter ses actions, non pas à sa propre personne, non pas aux autres hommes, mais uniquement au Dieu créateur. Ainsi, que les actions commises par respect à Dieu soient faibles ou imparfaites, voilà un reflet de la nature de l'homme. Mais se remplir de satisfaction et d'autosuffisance après des actions commises pour son propre compte, voilà ce qui est entièrement condamnable :

Devant Dieu, les crimes monstrueux commis par faiblesse, par emportement ou par ignorance, sont moins crimes que les vertus qu'une âme pleine d'elle-même exerce pour rapporter tout à sa propre excellence comme à sa seule divinité ; car c'est le renversement total de tout le dessein de Dieu dans la création. (*Œuvres*, vol. I, p. 719)

Également, dans une dissertation conçue contre Bossuet (après 1697), il atteste de la nullité de l'homme envers son créateur. L'homme n'est pas fait pour se sanctifier dans ses propres yeux, mais pour chanter la gloire de Dieu :

...il est vrai que l'homme, qui n'est point par lui-même, n'est pas fait pour se chercher, mais pour être uniquement à celui qui l'a fait! (*Œuvres*, vol. 1, p. 669)

Dans notre chapitre cinq, nous allons voir comment pour Fénelon l'intérêt propre s'allie aux impératifs divins ; l'homme ne devient véritablement heureux que quand il suit les paroles de Dieu. Cela dit, il faut noter comment de tels commentaires montrent que sous le visage riant du romancier archevêque, une fermeté décisive dénonce toute perspective laxiste de la morale.

^x Fénelon s’aligne sur ce point avec son grand inspirateur, Augustin, pour qui la notion de la “vertu embrasse tout ce que l’on doit *faire*” (*La cité de Dieu*, livre IV, XXI, p. 155, c’est nous qui soulignons). Comme nous allons le voir dans notre quatrième chapitre, le père de l’Église refuse de voir dans la vertu une entité purement intellectuelle, assurant la conduite morale de l’homme par une approche abstraite.

^{xi} La définition aristotélicienne la plus célèbre de la vertu se trouve, comme on le sait, dans le livre II de son *Éthique à Nicomaque* :

Ainsi donc, la vertu est une disposition à agir d’une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée, et comme la déterminerait l’homme prudent. (1106 b 36)

Comme le commente J. Tricot, traducteur du texte original, ce traité d’éthique le plus célèbre d’Aristote est “une œuvre sévère, à texture serrée” (1997:7), ce qui nécessitera des interprétations qualifiées afin de déchiffrer le véritable sens du texte. Ainsi, suite à son analyse de l’œuvre aristotélicienne, Pierre Aubenque interprète “une disposition à agir d’une façon délibérée” comme signifiant une “disposition acquise de la volonté” (1998:103). Une telle interprétation a l’avantage de mettre clairement en lumière le point décisif qui donne à la vertu aristotélicienne son originalité. Car, comme le dit Pierre Aubenque, “[d]ire que la vertu est une disposition acquise de la volonté, autrement dit une habitude, c’est nier qu’elle soit une science, comme le soutenaient les socratiques” (1998:102). Et le cas de l’acratique en est la preuve que présente Aristote, car elle nie l’approche purement intellectuelle des socratiques.

^{xii} Fénelon, comme on le sait, est très influencé par l’évêque d’Hippone dans sa pensée théologique, et prépare, au temps de sa mort, un *Augustinus*. Cette œuvre est conçue pour s’attaquer aux positions exprimées dans l’œuvre de Jansens sur le père de l’Église. L’œuvre de Jansens est, on le sait, l’œuvre-phare des ennemis de Fénelon, les jansénistes.

^{xiii} Pour les références à l’Écriture dans *Télémaque*, l’appareil massif de notes qu’a élaboré Le Brun sert à convaincre de l’influence qu’exerce la théologie sur le texte littéraire.

^{xiv} Le mot “moraliste” date effectivement d’un autre âge : la première édition du *Dictionnaire* de l’Académie française (1694) ignore le mot. Si Furetière accorde au mot une entrée en 1690, c’est pour définir moraliste dans un sens didactique et normatif ; le moraliste enseigne à conduire la vie. Ce sens du mot “moraliste” ne disparaît que lentement ; selon Lafond, “c’est en 1762 seulement que le *Dictionnaire* de l’Académie fait du moraliste un écrivain qui ‘traite des mœurs’” (1992:I). Nous suivons ici cette interprétation du moraliste comme un homme “d’une morale qui est d’abord et essentiellement descriptive” (*ibid.*) pour mieux pouvoir distinguer cette démarche du projet fénelonien.

^{xv} “Les peintres de mœurs qui aux XVII^e et XVIII^e siècle décrivent les “caractères” et les types sociaux de leur temps, on les appelle “les moralistes français” - et ce n’est pas sans raison [...] Toutes les formes de la mesquinerie humaine, flatteurs, sycophantes, maîtres chanteurs, poltrons, hypocrites et filous en tous genres se sont donnés rendez-vous sur la place et sur le port : mais elles renvoient à un type d’homme meilleur, qui reste en général anonyme [...] la “caractérologie” ou mieux, la “caractérographie” de Théophraste ou de La Bruyère est discrètement normative.” (Jankélévitch, 1981:28)

Chapitre 2 : La connaissance de la vertu

ⁱ Le meilleur résumé que Fénelon donne de sa pensée politique se trouve dans son *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*. Il s'agit de conseils dont la date de rédaction est incertaine, mais du fait qu'ils sont clairement adressés au prince de Bourgogne, nous pouvons conclure qu'ils sont antérieurs à la mort de celui-ci, en 1711. Dans ce texte, on retrouve effectivement les leçons qui sont données à Télémaque, passant de la critique du luxe et de la vie de la Cour, à la description de l'idéal que constitue une société vertueuse. L'étude qui à notre avis a le mieux placé le projet fénelonien dans son propre contexte historique et politique est celle de L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV. The political and social origins of the French Enlightenment*, Princeton University Press, 1965. Pour un bon exposé de la pensée politique de Fénelon en général, voir Le Brun, 2000. Pour une bibliographie plus complète, voir celle que dresse Le Brun, dans le deuxième volume des *Œuvres* de Fénelon, p.1668.

ⁱⁱ Le précepteur veut qu'on apprenne "à chanter les louanges des héros qui ont été aimés des dieux, qui ont fait des actions généreuses pour leurs patries et qui ont fait éclater leur courage dans les combats (*Télémaque*, p. 193)." Par le chant, les actions des héros sont élevées en exemples de vertu ; du fait que la vertu est rendue ainsi plus humaine a pour conséquence que les hommes s'y passionnent :

Si, de bonne heure, on remplit les enfants de ces grandes maximes et qu'on les fasse entrer dans leur cœur par la douceur du chant, il y en aura peu qui ne s'enflamment de l'amour de la gloire et de la vertu (*ibid.*).

Nous voyons ainsi que le fait même de chanter s'avère un puissant outil pédagogique, du fait que la vertu entre au cœur des hommes le plus efficacement par la douceur du chant.

ⁱⁱⁱ Mentor souligne le rôle de l'enseignement public dans la formation des bonnes mœurs du peuple. En instruisant Idoménée, le précepteur souligne que des écoles publiques doivent servir à l'instruction de la bonne morale :

Il faut établir des écoles publiques, où l'on enseigne la crainte des dieux, l'amour de la patrie, le respect des lois, la préférence de l'honneur aux plaisirs et à la vie même (*Télémaque* p. 167-68).

Nous voyons dans cette citation l'importance que Fénelon accorde au bon esprit public ; pour lui, la véritable besogne du roi vertueux est de veiller sur le bonheur de son peuple. Et ce bonheur généralisé n'est possible qu'en s'appuyant sur une vertu répandue jusqu'aux moindres recoins du royaume.

^{iv} Seul dans le désert d'Oasis, endroit affreux, avec des "sables brûlants au milieu des plaines ; des neiges qui ne se fondent jamais font un hiver perpétuel sur le sommet des montagnes, et on trouve seulement, pour nourrir les troupeaux, des pâturages parmi des rochers, vers le milieu du penchant de ces montagnes escarpées ; les vallées y sont si profondes, qu'à peine le soleil y peut faire luire ses rayons" (*Télémaque*, p. 20). Télémaque cherche des livres, non seulement pour se divertir, mais surtout pour s'instruire :

Pour mieux supporter l'ennui de la captivité et de la solitude, je cherchai des livres, et j'étais accablé d'ennui, faute de quelque instruction qui pût nourrir mon esprit et le soutenir. "Heureux - disais-je - ceux qui se dégoûtent des plaisirs violents et qui savent se contenter des douceurs d'une vie innocente ! Heureux ceux qui se divertissent en s'instruisant et qui se plaisent à cultiver leur esprit par les sciences ! En quelque endroit que la fortune ennemie les jette, ils portent toujours avec eux de quoi s'entretenir, et l'ennui, qui dévore les autres hommes au milieu même des délices,

est inconnu à ceux qui savent s'occuper par quelque lecture. Heureux ceux qui aiment à lire et qui ne sont point, comme moi, privés de la lecture.” (*Télémaque*, p. 21)

Télémaque est privé de tout confort qu'il a connu jadis, fils du roi d'Ithaque ; mais ce qu'il cherche, ce n'est point les plaisirs mous de la Cour, c'est plutôt l'instruction qui vient des livres. En effet, lorsque Télémaque rencontre enfin la lecture dans ces lieux affreux, c'est par le moyen d'un vieil homme, qui apporte un seul livre, “un recueil d'hymnes en l'honneur des dieux” (*Télémaque*, p. 21-22). Ainsi, dans *Télémaque*, les livres sont intimement liés au culte des dieux, et au respect des bonnes mœurs. Ainsi, en Crète, ce qui fait autorité en matière de morale, c'est “le livre où toutes les lois de Minos sont recueillies” (*Télémaque*, p. 65). Également, Philoclès dans son isolement n'a que “quelques livres, qu'il lisait à certaines heures, non pour orner son esprit, ni pour contenter sa curiosité, mais pour s'instruire en se délassant de ses travaux et pour apprendre à être bon” (*Télémaque*, p. 186-7)

Il faut reconnaître que le pouvoir de la lecture constitue un thème mineur dans cette œuvre romanesque ; mais le fait même de présenter le devenir vertueux du jeune prince d'Ithaque sous forme d'un livre nous indique déjà le parti pris de l'écrivain quant au pouvoir persuasif de l'intrigue romanesque. Fénelon s'aligne de ce fait sur l'avis des partisans du livre au XVII^e siècle ; par exemple Damien Mitton, qui vers 1680 (selon les informations fournies par Henri Grubbs, *Damien Mitton, (1618-1690), Bourgeois honnête homme*, Princeton UP et PUF, Princeton/Paris, 1932) proclame que l'on “ne saurait devenir habile ni agréable si l'on n'aime la lecture. Sans cela, le plus beau naturel est ordinairement sec et stérile” (p. 90).

^v L'idée que la fortune met à nu les qualités morales d'un homme appartient au sens commun de l'époque. La Rouchefoucauld écrit à ce sujet (maxime n^o 380) que la “fortune fait paraître nos vertus et nos vices, comme la lumière fait paraître les objets” (1992:168). La spécificité de *Télémaque*, comme nous le voyons dans ce qui suit, est que la fortune y apparaît comme véhicule ou même instrument du développement moral des hommes.

^{vi} Fénelon n'est évidemment pas le premier à vouloir réintroduire la morale dans la politique. En effet, au XVII^e siècle, les traités sur la relation entre la morale et la politique abondent, dont le plus célèbre et également le plus remarquable est la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* par Bossuet (publié posthument en 1709). Comme nous l'avons déjà dit, c'est le fait que Fénelon utilise une œuvre littéraire afin de propager ses pensées qui nous intéresse, et qui rend pertinente l'étude de sa conception de la fortune.

^{vii} Comme on le sait, déjà Boèce, au VI^e siècle, condamne la conception païenne de la fortune, et met en sa place la Providence divine. Le philosophe juge qu'elle ne peut avoir aucun pouvoir, car Dieu gouverne seul l'univers. Lorsque Fénelon utilise le mot “fortune”, il faut reconnaître que ce terme dénote un phénomène d'origine divine ; loin de nous de vouloir faire de l'archevêque un libertin, pour qui le monde est dirigé par le hasard.

^{viii} L'Averne, comme on le sait, c'est le lac de Campanie, où, selon Virgile (*Énéide*, VI), se trouve l'entrée des Enfers, tandis que le Phlégéthon est un fleuve de feu des Enfers, affluent de l'Achéron.

^{ix} Comme l'indique Le Brun, les “descriptions odysseennes et virgiliennes (suivies ailleurs par Fénelon) ne font pas du Tartare un lieu enflammé, à l'exception du fleuve Phlégéthon” (1997:1462) ; nous sommes donc là face à une expression assez claire de l'enfer chrétien en tant que lieu de punition comme modèle sous-jacent à l'action romanesque. Voir aussi Boulé, Léon, *De l'hellénisme chez Fénelon*

^x Le besoin qu'a l'homme de la fortune pour s'épanouir moralement est en effet un lieu commun de la pensée moraliste du XVII^e siècle. La Rouchefoucauld, dans une de ses *Réflexions diverses* (non publiées durant sa vie),

souligne de manière emblématique l'interdépendance entre le fait d'être exposé aux circonstances de la fortune et la croissance de la vertu :

Le soin de la nature est de fournir des qualités ; celui de la fortune est de les mettre en œuvre, et de les faire voir dans le jour et avec les proportions qui conviennent à leur dessein [...] Quel concours de qualités éclatantes n'ont-elles [la nature et la fortune] pas assemblé dans la personne d'Alexandre, pour le montrer au monde comme un modèle d'élévation d'âme et de grandeur de courage ! Si on examine sa naissance illustre, son éducation, sa jeunesse, sa beauté, sa complexion heureuse, l'étendue et la capacité de son esprit pour la guerre et pour les sciences, ses vertus, ses défauts même, le petit nombre de ses troupes, la puissance formidable de ses ennemis, la courte durée d'une si belle vie, sa mort et ses successeurs, ne verra-t-on pas l'industrie et l'application de la fortune et de la nature à renfermer dans un même sujet ce nombre infini de diverses circonstances ? Ne verra-t-on pas le soin particulier qu'elles ont pris d'arranger tant d'événements extraordinaires, et de les mettre chacun dans son jour, pour composer un modèle d'un jeune conquérant, plus grand encore par ses qualités personnelles que par l'étendue de ses conquêtes ? (1992:210-11)

De cette citation, nous verrons clairement comment la pensée morale de l'époque s'aligne sur l'avis que la fortune agit en compagnie des données naturelles inhérentes à tout homme pour former le héros vertueux. Comme pour Fénelon, sans fortune, pas de vertu. Pourtant, à notre connaissance, Fénelon est seul à hisser l'interaction entre le monde et l'homme, telle qu'elle s'observe à partir de la notion "fortune", à un point où l'expérience du monde constitue le fondement épistémologique de la vertu. L'expérience morale du monde n'est point pour Fénelon une expérience qui uniquement fortifie les leçons théoriques de morale ; chez lui, le monde détermine le contenu même des doctrines morales qu'incarnent les personnages.

^{xi} Comme on le sait, Fénelon est lui-même imbu de culture classique, et l'influence gréco-romaine se manifeste dans ses écrits, les plus divers. Des contextes différents, allant de la pensée poétique à ses écrits politiques, il s'inspire de la pensée des anciens, et l'utilise comme une trame organisatrice de sa pensée. Pour un exposé clair et riche de l'importance majeure des cultures antiques dans l'œuvre de Fénelon, nous renvoyons à l'étude devenue classique de Léon Boulvé, *De l'hellénisme de Fénelon* (1899). En ce qui concerne la relation très complexe entre *Télémaque* et la querelle des Anciens et des Modernes, querelle-phare de l'époque, nous avons trouvé particulièrement éclairant l'article de Pierre Barbéris, "Télémaque/modernité. Désir/roman/utopie et langage de la Contre-Réforme" dans *Je ne sais quoi de pur et de sublime... Télémaque*, Paradigme, Orléans 1994.

^{xii} Dans plusieurs lieux, Fénelon souligne le pouvoir que doit avoir l'Église sur les opinions et sur les convictions de l'homme. Par exemple, pour citer tout court, dans une lettre adressée à l'abbé Houtteville (publié pour la première fois en 1718), trouvons-nous cette volonté de se soumettre totalement aux jugements de l'Autorité catholique :

Je commence, Monsieur, par m'arrêter tout court en matière de philosophie, dès que je trouve une vérité de foi qui contredit quelque pensée philosophique que je suis tenté de suivre. [...] Ainsi, sans m'écouter moi-même, j'écoute la seule révélation qui me vient par l'Église, et je nie tout ce qu'elle m'apprend à nier. [...] Ainsi, en matière de religion, je crois, sans raisonner, comme une femmelette, et je ne connais point d'autre règle que l'autorité de l'Église, qui me propose la révélation. (*Œuvres*, vol. II, p. 783-4)

N'attribuant pas de poids à la seule démonstration, jusqu'à un niveau où l'on peut le qualifier d'anti-philosophe, Fénelon souligne toujours la prééminence et l'autorité de l'Église.

^{xiii} Dans notre troisième chapitre, nous montrerons comment les thèses dites du *pur amour* de Fénelon divergent de cette conception de la relation entre l'homme et le monde. Là, nous maintiendrons que la spiritualisme mystique du compagnon de Mme Guyon constitue un cas à part, et qu'il faut voir que les propositions que défend Fénelon durant la querelle avec Bossuet ne concernent en effet que l'idée centrale chez Fénelon d'un "très petit nombre d'âmes pures [...] en qui la chair est depuis longtemps entièrement soumis à l'esprit" (*Explication des maximes des saints, Œuvres*, vol. I, p. 1031). La masse imposante des écrits théologiques de Fénelon prônent en effet une soumission à l'autorité de l'Église beaucoup plus conventionnelle, et ils sont destinés à un nombre beaucoup plus large. Les écrits théologiques auxquels nous référons ici ne visent pas à faire de la plupart des chrétiens des mystiques, pas plus que *Télémaque* n'est conçu pour faire du jeune prince de Bourgogne un moine.

^{xiv} Descartes ne formula jamais un *Traité de Morale* au sens strict du mot, ce qui surprend, vu l'importance qu'il attribue à la morale. Ferdinand Alquié commente que les "réflexions morales occupent presque entièrement les dernières années de Descartes" (1969:154), constat qui suffirait à montrer leur importance. La position centrale que Descartes attribue à la morale est en effet indéniable vu que la morale est le problème central autour duquel gravite sa pensée vers la fin de sa vie. En témoigne par exemple ses lettres à Elisabeth, où la question de la morale est décrite comme l'élément qui structure son activité philosophique, même si cette question n'y est souvent que sous-jacente. Bien que sa philosophie vise un but moral, ces lettres ne traitent pas la question d'éthique de manière extensive. L'absence d'un *Traité de Morale*, dans lequel il aurait pu élaborer des principes de morale fondés sur sa philosophie métaphysique, est même accentuée par toutes les références qu'il y fait aussi bien dans son œuvre philosophique que dans sa correspondance.

Dans une lettre à Chanut du 1^{er} novembre 1646, Descartes explique l'absence d'une telle œuvre par la crainte qu'il a des censeurs :

Peut-être que, si j'y [dans les *Principes de Philosophie* (1644)] avais traité de la morale, j'aurais occasion d'espérer qu'ils lui [Elisabeth] pourraient être plus agréables ; mais c'est de quoi je ne dois pas me mêler d'écrire. Messieurs les Régents sont si animés contre moi, à cause des *innocents principes de physique* qu'ils ont vus, et si en colère de ce qu'ils n'y trouvent aucun prétexte pour me calomnier, que, si je traitais après cela de la morale, ils ne me laisseraient aucun repos. (1953:1247, c'est nous qui soulignons)

Après des calomnies provoquées par les "innocents principes de physique", mieux vaut délaissier les domaines de la morale... En refusant de s'exprimer au sujet de la morale, bien entendu, Descartes s'avère prudent. Sage choix, vu les controverses provoquées par son œuvre métaphysique et physique. Et il n'existe rien de plus inquiétant aux yeux des censeurs qu'un exposé des principes de morale, surtout lorsque celui-ci se veut novateur. À ce temps, l'autorité ecclésiastique défend encore mieux les principes de morale que ceux de la physique. Cependant, le refus de se prononcer au sujet de la morale n'empêche pas Descartes de parsemer toute sa production philosophique de remarques là-dessus, et, selon les mots de Nicolas Grimaldi, in DESCARTES, René, *La morale : Textes choisis et présentés par Nicolas Grimaldi*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1992., il "n'a cessé de caractériser la morale comme le principal but de la philosophie" (p. 8).

^{xv} Assurément, les fragments de morale chez Descartes sont de nature plus hétérogène que ne l'indique notre présentation. Vu que ce n'est pas l'analyse de cette masse (très hétérogène) de fragments au sujet de la morale qui est notre sujet principal, nous renvoyons à Nicolas Grimaldi, *Descartes - la morale*, Éd. Vrin, Paris, 1992.

^{xvi} Par ces propos, il ne faut pas entendre une hostilité ouverte de Fénelon envers Descartes. Mais il est impératif pour l'archevêque de préciser comment c'est uniquement par la grâce que la compréhension des vérités dernières est ouverte à l'homme :

... aussi suis-je très persuadé que nul homme, sans la grâce, n'aurait pas, par ses seules forces naturelles, toute la constance, toute la règle, toute la modération toute la défiance de lui-même, qu'il lui faudrait pour la découverte des vérités mêmes qui n'ont pas besoin de la lumière supérieure de la foi : en un mot, cette philosophie naturelle, qui irait sans préjugé, sans impatience, sans orgueil, jusqu'au bout de la raison purement humaine, est un roman de philosophie. (*Œuvres*, vol. II, p. 810-11)

L'homme fénelonien est un être de capacités philosophiques ; pourtant, les capacités sont limitées, du fait que l'esprit de l'homme est borné. Car c'est "le caractère de l'infini de ne pouvoir être compris, et celui du fini de ne pouvoir comprendre ce qui le surpasse infiniment" (*Œuvres*, vol. II., p. 820)

Chapitre 3 : Lieux du savoir moral – la vertu incarnée

ⁱ L'action de *Télémaque* se répand suivant deux modes (majeurs) de narration. Schématiquement, du premier au VI^e livre, le jeune héros raconte ses aventures à la déesse Calypso. Du VII^e au XVIII^e livre, ses aventures sont racontées à la troisième personne. Ainsi, on entre *in medias res* au niveau de l'histoire, vu que les deux protagonistes ont déjà subi les expériences des événements passés lorsqu'ils abordent l'île de la déesse. Cela implique que la description de Télémaque par Calypso, tout au début de l'œuvre, se situe chronologiquement plus proche du milieu de l'histoire.

ⁱⁱ Père d'Énée, il est âgé et perclus, et aurait trouvé une mort certaine si son fils ne l'avait pas sauvé de Troie. Énée porte son père jusqu'à un vaisseau qui le ramène sur les côtes de Sicile. Il n'est pas étrange donc qu'Aceste, descendant de Troyens, lui érige un autel sur la place où il fut enterré.

ⁱⁱⁱ Fénelon montre ici que pour le vertueux, il est possible de lire le caractère des hommes sur leurs visages ; mais nous n'allons pas nous occuper des détails concernant la relation entre caractère et lisibilité sur l'extérieur, ce qui nous entraînerait trop loin de notre sujet. Pour une discussion sur la relation entre représentation des passions et caractère, une excellente introduction est fournie par Desjardins, 2001

^{iv} En effet, ce tritypique varie légèrement à travers le texte. Parfois, les valeurs mises ensemble sont alternées – "éloquence, [...] sagesse et [...] valeur" (*Télémaque*, p. 79) – parfois, seulement deux éléments sont mis ensemble, par exemple *sagesse* et *vertu* à la page 121. Cela dit, c'est en effet remarquable à quel point la valeur des héros est mise en avant en usant de ce tritypique. Pour le bon roi Sésostriis d'Égypte, ce sont ces trois valeurs qu'il admire chez les hommes :

Je connais la *vertu* d'Hercule, la *gloire* d'Achille est parvenue jusqu'à nous, et j'admire ce qu'on m'a raconté de la *sagesse* du malheureux Ulysse. (*Télémaque*, p. 19, c'est nous qui soulignons)

Le sage Termosiris répète la même formule:

Il [Termosiris] ne chantait que la grandeur des dieux, la *vertu* des héros, et la *sagesse* des hommes qui préfèrent la *gloire* aux plaisirs. (*Télémaque*, p. 22, c'est nous qui soulignons)

Egalement, Mentor transformé en Minerve exclame contre l'enfant Cupidon ;

« Loin d'ici, s'écria Minerve, loin d'ici, téméraire enfant ! Tu ne vaincras jamais que des âmes lâches, qui aiment mieux tes honteux plaisirs que la *sagesse*, la *vertu* et la *gloire*. (*Télémaque*, p. 47, c'est nous qui soulignons)

Hasaël, le Syrien achetait Mentor comme esclave, avant de le libérer. La raison qu'il donne pour cet acte est la qualité qu'il reconnaît chez le précepteur du fils d'Ulysse. À Télémaque, il répète son estime des bonnes qualités chez l'homme :

Hasaël, me regardant avec un visage doux et humain, me tendit la main et me releva : «Je n'ignore pas, me dit-il, la *sagesse* et la *vertu* d'Ulysse. Mentor m'a raconté souvent quelle *gloire* il a acquise parmi les Grecs.» (*Télémaque*, p. 54, c'est nous qui soulignons)

Enfin, comme souvent ailleurs dans l'œuvre romanesque, la position élevée des rois sert de prétexte pour souligner quelles sont les qualités qu'ils doivent incarner. Le tritypique identifié sert d'emblème de la conduite désirable des plus hauts membres de la société :

D'ailleurs, le roi doit être plus sobre, plus ennemi de la mollesse, plus exempt de faste et de hauteur qu'aucun autre. Il ne doit point avoir plus de richesses et de plaisirs, mais plus de *sagesse*, de *vertu*, et de *gloire* que le reste des hommes. (*Télémaque*, p. 59, c'est nous qui soulignons)

Nous voyons donc comment le tritypique identifié par Wolfe apparaît à plusieurs reprises, et non pas uniquement à deux instants. L'insistance et la répétition de ces valeurs nous convainquent qu'elles font toutes parties d'un même réseau sémantique, visant à exprimer l'idéal du héros vertueux.

^v Ce phénomène est observable à plusieurs reprises au sein du texte. Lorsque Télémaque, par exemple, se retrouve sous l'influence de passions ingérables, son trouble s'observe avant tout au sujet de la parole qui lui manque : «[Télémaque] ne pouvait s'empêcher de parler. Mais à peine avait-il commencé qu'il ne pouvait continuer. Ses paroles étaient entrecoupées, obscures, et quelquefois elles n'avaient aucun sens» (*Télémaque*, p. 82).

^{vi} L'idée de la parole comme indicateur de la force morale d'un homme est un thème souvent réitéré à l'aube de la modernité ; un exemple en est François des Rues, qui dans ses *Marguerites françaises* (publiés entre 1595-1625) fait remarquer que, à la même manière que «le miroir représente la forme du visage», c'est la «parole qui représente celle de l'âme» (p. 16).

^{vii} Pour une analyse historique et idéologique de cet épisode dans *Télémaque*, voir Alain Viala, «Le monarque d'élection» in *Littératures classiques*, n° 23, Klincksieck, Janvier 1995

^{viii} Pour exposé de la constance de ce caractéristique, voir Le Brun, 1997:1334, n° 10

^{ix} *De vita beata*, III

^x Fénelon est âgé de trente-sept ans lorsqu'il rencontre M^{me} Guyon. La mystique gagna le cœur du prélat par sa piété, ses expériences mystiques et sa compréhension de la spiritualité de l'âme. Ensuite, c'est grâce à l'influence de Fénelon que M^{me} Guyon réussit à pénétrer jusqu'aux cercles religieux de la Cour, dont certains des membres les plus prestigieux (les Beauvilliers, les Chevreuses, les Mortemarts) étaient sous sa direction spirituelle. Après peu de temps, même M^{me} de Maintenon et les jeunes demoiselles de Saint-Cyr étaient favorables au mysticisme nouveau que la veuve enseignait. Pourtant, l'évêque de Chartres, dans le diocèse se trouvait Saint-Cyr, fut bientôt alarmé par les idées que prônait Jeanne Guyon. Suite à la critique de l'évêque, critique qui convainquit M^{me} de Maintenon de prendre ses distances avec la mystique, M^{me} Guyon demandait que sa conduite et les thèses qu'elle soutenait soient examinées.

Voilà donc le préambule aux conférences d'Issy, dont les conclusions mirent à feu la relation déjà tendue entre Fénelon et Bossuet. Pour un exposé plus extensif de la vie de Jeanne Guyon, ainsi que la relation entre Guyon et les thèses dites mystiques de Fénelon, voir Michel Terestchenko, *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, Éd. Du Seuil, Paris, 2000, p. 122-147.

^{xi} Pour un exposé du contexte historique de la pensée mystique fénelonienne et sa focalisation sur l'amour, voir l'excellent *Le pur amour de Platon à Lacan* par Jacques Le Brun, Éd. du Seuil, Paris, 2002. Une interprétation originale et perspicace de la spiritualité française au XVII^e siècle est donnée par Mina Bergamo, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Éd. Jérôme Million, Grenoble, 1994

^{xii} Il est pourtant important de reconnaître que Fénelon ne prêche pas l'abolition de la volonté de l'homme, car "le plus pur amour ne nous empêche pas de vouloir" (*Explication des maximes des saints*, *Œuvres*, vol. I, p. 1021) ; la pureté de cette amour la plus pure vient du fait qu'elle fait "vouloir positivement tout ce que Dieu veut que nous voulions" (*ibid.*). Vladimir Jankélévitch exhibe brillamment les problèmes liés à une idée d'un vouloir de la volonté, donc d'une volonté de deuxième ordre, dans son *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque rien 3 – La volonté de vouloir*, Éd. Du Seuil, 1980.

^{xiii} Pour une discussion des racines théologiques de l'œuvre fénelonienne, voir Le Brun, 2002:117-211. Pour un exposé extensif et clair de la recherche actuelle sur l'*Explication*, voir Perrotti, 2004:7-24

^{xiv} Voir à ce sujet Le Brun qui, dans sa notice au texte (*Œuvres*, vol. 1, p. 1531-1546), donne une introduction claire et extensive aux doctrines soutenues par Fénelon, au contexte historique dans lequel elles s'inscrivent, et aux enjeux politiques qui poussent enfin le souverain pontife, en 1699, à condamner l'œuvre de Fénelon. Pour un aperçu clair et concis de la querelle, notamment sur les points les plus disputés, voir Émilienne Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1959

^{xv} Le Brun souligne la différence entre la notion "passivité" souvent utilisé pour caractériser l'état du pur amour, et celle de la "passiveté", qui selon lui est l'idée pertinente pour caractériser cet état. Contrairement à la passivité, la passiveté souligne que l'homme dans l'état de pur amour peut être bien actif. L'idée de la passiveté consiste en ce que l'homme se remplit de la volonté divine, et que c'est elle qui agit en lui ; ce qui dans cet état est passif, c'est la volonté propre à l'homme. Même en acceptant une telle différenciation, nous maintenons que la puissance royale à laquelle est éduqué Télémaque nécessite un jugement subjectif, actif et vigoureux. C'est donc la subjectivité nécessaire au rôle de roi qui est la raison pourquoi nous maintenons que la vertu à laquelle est orientée l'éducation de Télémaque, est autre que l'état du pur amour. Cf. Le Brun, 2002:163-65.

Chapitre 4 : Les passions vertueuses dans *Télémaque*

ⁱ L'idée de faire recours à un dictionnaire général vient en effet de Fénelon lui-même. Comme il le commente dans sa *Lettre à l'Académie* (composée vers 1714), "[n]ous serions ravis d'avoir des dictionnaires grecs et latins faits par les Anciens mêmes", des dictionnaires qui pourraient servir "de clef à tant de bons livres" (*Œuvres*, vol. II, p. 1138). L'avantage majeur lié à l'usage d'une œuvre de ce type consiste en ce que le *Dictionnaire* dresse un tableau général de l'image qu'on se fait de la relation entre la raison et les passions de l'époque. Plutôt que d'entrer dans les dernières subtilités de la pensée sur l'âme au XVII^e siècle, nous sentons qu'une toile de fond plus générale suffit pour tirer au clair l'originalité de la démarche fénelonienne. En effet, une analyse approfondie de la pensée philosophique et littéraire de l'âge classique au sujet de l'âme dépasserait de loin le cadre de notre étude, et a pour désavantage que la pensée sur la relation entre le corps et l'âme se trouve sans

exception au cœur de théories multifacettées et complexes. Il faut reconnaître que *Télémaque* est destiné à un jeune homme, et non pas à une audience érudite. Pour un exposé riche et détaillé des sources antiques de cette pensée, voir John M. Cooper, *Reason and Emotion – essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princetown University Press, 1999. Une étude qui explore la place des passions dans les relations entre le corps et l'esprit, en laissant une place prépondérante au contexte britannique, voir Susan James, *Passion and action – The emotions in seventeenth-century philosophy*, Oxford University Press, 1997. Pour comprendre les débats au sujet du fonctionnement de l'âme au XVII^e siècle en France, l'on ne peut pas surévaluer l'importance de la pensée cartésienne, telle que celle-ci apparaît dans les *Passions de l'âme* (publiées à l'Amsterdam, 1649). Une bonne introduction à la pensée cartésienne des passions est donnée par Amélie Oksenberg Rorty in "Descartes on thinking with the body" in *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, 1992, tandis qu'une interprétation plus approfondie est donnée par l'exégète éminente de Descartes et du cartésianisme, Geneviève Rodis-Lewis, avec son *L'anthropologie cartésienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

ⁱⁱ Notre propos n'est pas ici de faire une histoire de l'anatomie de l'âme au XVII^e siècle, ni même tenter de définir clairement la position fénelonienne au sujet de la composition de l'âme. Comme on le sait, l'idée d'une composition interne à l'âme a ses racines dans l'aristotélisme ; mais elle s'est profondément altérée à travers la pensée médiévale, et le XVII^e siècle voit apparaître et proliférer des modèles compliqués qui ont pour but de décrire les lieux multiples qui composent l'âme humaine. Décrire ces évolutions, même une partie limitée de ses composants, est une tâche qui excède de beaucoup les limites du présent travail. Qui plus est, nous avons déjà évoqués dans notre troisième chapitre les divergences entre l'œuvre littéraire et les textes de nature plus mystique, où les thèses féneloniennes sur l'âme se retrouvent. Dans *Télémaque*, en effet, écrit pour le jeune prince de Bourgogne, de telles réflexions n'apparaissent pas en tant que thème majeur. Voilà donc la raison pourquoi nous nous restreignons à comparer le texte littéraire avec une description purement conventionnelle telle que celle du *Dictionnaire*. Pour un commentaire qui nous a passionné au sujet des parties de l'âme au Grand Siècle, voir Mina Bergamo, *L'anatomie de l'âme – de François de Sales à Fénelon*, Éd. Jérôme Million, Grenoble, 1994. Pour une introduction claire et précise aux sources antiques des modèles de l'âme, voir Jean-Baptiste Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, PUF, Paris, 1994. Pour une introduction au développement des modèles de l'âme au Moyen-Âge, voir Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Éd. du Seuil, (1956) 2000.

ⁱⁱⁱ Tout cela touche naturellement à une limite bien définie ; et certains hommes (dans *Télémaque* ce sont uniquement des hommes qui atteignent cette limite) semblent se trouver au bout du chemin de la vertu. En apparence, ces hommes sont caractérisés par une vertu parfaite et n'ont pas besoin d'efforts pour rester à l'intérieur de cet univers clos :

La longue expérience des choses passées et l'habitude du travail leur donnait de grandes vues sur toutes choses : mais ce qui perfectionnait le plus leur raison, c'était le calme de leur esprit délivré des folles passions et des caprices de la jeunesse. La sagesse toute seule agissait en eux, et le fruit de leur longue vertu était d'avoir si bien dompté leurs humeurs, qu'ils goûtaient sans peine le doux et noble plaisir d'écouter la raison. (*Télémaque*, p. 65)

L'homme qui est monté au dernier niveau de la vertu n'est plus sujet de passions, et il n'écoute que la raison. Cependant, afin de bien saisir la logique qui est celle du texte fénelonien, il faut comprendre que ces hommes de

la vertu univoque sont des sages, dans ce cas “les plus illustres et les plus sages d’entre les Crétois” (*Télémaque*, p. 65) ; ce ne sont pas des rois. Ces exemples de vertu et de sagesse ne gouvernent point, ils choisissent qui doit régner.

Il paraît que ces vieillards représentent le point ultime de la vertu. Cependant, et le paradoxe est bien connu, celui qui incarne la sagesse parfaite ne peut pas être vertueux dans le sens que nous développons ici. La vertu est un trait de caractère qui fait que l’homme choisit correctement dans des situations d’ordre morales. Le fait même qu’il faut choisir entre différentes options implique qu’il y a un choix réel entre différentes alternatives. Mais celui qui incarne la parfaite sagesse n’a pas besoin de choisir, il connaît d’avance la meilleure chose à faire. Ainsi est-il que le point final du cercle de la vertu est l’abolition de la vertu comprise comme le choix réel entre plusieurs possibilités dans des situations d’ordre moral. La caractéristique du domaine de ces vieillards vénérables se trouve révélatrice. Il s’agit d’“un bois antique et sacré, reculé de la vue des hommes profanes” (*ibid.*), c’est-à-dire isolé du monde de l’action qui est celui dans lequel doit agir le jeune prince d’Ithaque. La sagesse parfaite n’est appropriée que pour celui qui s’est retiré du monde.

^{iv} Le mot *déterminisme* est évidemment utilisé de manière anachronique au sujet de Fénelon, même si un Spinoza utilise des formules telle que “déterminé à vouloir” (*L’Éthique*, II, proposition XLVII, p. 167). Selon le *Petit Robert*, le mot déterminisme n’apparaît en français qu’en 1836. C’est en effet l’usage du mot dans les débats d’éthique contemporains qui fait que nous l’utilisons l’utiliser, afin de clarifier la pertinence de la position fénelonienne au sujet de ces débats.

^v Thème qui revient souvent dans l’œuvre de Fénelon. Nous pouvons citer par exemple une lettre à Mme de Maintenon, où il maintient que “[n]otre vie est un combat continu, mais un combat où Jésus-Christ combat avec nous” (*Œuvres*, vol. 1, p. 572)

^{vi} L’archevêque garde, comme on le sait, toute sa vie l’ambition d’écrire son *Augustinus*, qu’il dirigerait contre l’interprétation donnée par les jansénistes de l’œuvre du Père de l’Église.

^{vii} Par “stoïciens”, nous n’entendons pas la totalité du courant antique, mais plutôt le résumé de cette pensée qu’Augustin a vue décrite dans Cicéron, et contre laquelle il mène sa polémique. Plus qu’en se référant à un ensemble de pensée hétérogène, pour Augustin, le terme “stoïcien” dénote ceux qui pensent qu’il est possible que “le sage échappe tout à fait à l’emprise des passions” (*La Cité de Dieu*, p. 342). Pour un exposé plus extensif de la relation entre Augustin et les stoïciens, voir M. Testard, *St. Augustin et Cicéron*, Études augustiniennes, Paris, 1958.

^{viii} Il faut reconnaître qu’Augustin utilise le terme “affections” de manière synonyme à ce que nous nommons “passions” ; ce sont des “perturbation[s] de l’âme” (p. 568). L’évêque d’Hippone souligne que ces mouvements peuvent être soit bons, soit mauvais, et il refuse les essais de distinction conceptuelle entre les bonnes et les mauvaises passions. “[D]ésir, crainte et plaisir” dit-il, “sont communs à la fois aux bons et aux méchants” (p. 561). Comme nous allons les voir, ce qui importe, c’est l’*orientation* de ces mouvements.

^{ix} Car, “si [la volonté] est pervertie, ses mouvements seront pervertis ; mais si elle est droite, ils seront non seulement irréprochables, mais aussi dignes de louanges” (p. 555.).

^x Remarquons toutefois que l’argumentation d’Augustin porte uniquement sur l’impossibilité de se libérer totalement de ses passions. Qu’il maintienne qu’il est impossible pour l’homme de vivre sans passions dans le monde des hommes, n’implique pas qu’il ne propose pas à l’homme de les modérer tant qu’il le peut. Car si

elles peuvent “servir à la justice [divine]”, il faut que la raison “les tempère et les réfrène” (*La cité de Dieu*, p. 345).

^{xi} Augustin reconnaît pourtant toujours les difficultés liées à l’ambition de progression morale. Pourtant, notre propos ici n’est pas de juger de ces difficultés, mais plutôt de souligner le caractère intrinsèque des passions à la vie des hommes.

^{xii} Il y a là effectivement un courant de pensée qui peut se suivre tout au long de la pensée occidentale. Ainsi, à la lecture de Fénelon sur le thème de la fragilité humaine, nous nous souvenons volontiers du chapitre sur l’ivrognerie dans le livre second des *Essais* de Montaigne. Là, l’essayiste commente les philosophes grecs, en nous rappelant que tout homme, “[t]ans sage qu’il voudra, mais en fin c’est un homme : qu’est il plus caduque, plus misérable et plus de néant ? La sagesse ne force pas nos conditions naturelles” (*Essais*, II, 2, p. 378). Voir à ce sujet Michel Delon “Homo sum, nihil a me alienum puto. Sur le vers de Térence comme devise des Lumières” in *Morale et vertu au siècle des Lumières*, Édité par Henri Plard, Éd. de l’université de Bruxelles, 1986, où il retrace l’idée qu’il faut toujours penser l’homme à partir de la faiblesse qui le caractérise à l’antiquité, plus spécifiquement à Chrémès de Térence. Le commentateur montre en effet comment le *homo sum* coïncé par ce penseur peut effectivement servir d’adage du projet des lumières européennes, à côté du *sapere aude* que Kant emprunte à Horace. Dans le contexte qui est le notre, une telle interprétation semble effectivement très tentante. Nous savons à quel point le XVIII^e siècle dévorait *Télémaque* ; il nous semble que l’idée que cette œuvre a avant tout propagée, c’est l’idée de penser simultanément la faiblesse intrinsèque à tout homme et sa capacité d’amélioration morale.

^{xiii} L’originalité du traitement fénelonien des passions à l’époque ne réside pas dans l’idée qu’il juge que les passions font partie intégrante de l’existence humaine. Un Spinoza, par exemple, pour qui, dans *L’Éthique*, “l’homme est nécessairement toujours soumis aux passions, suit l’ordre commun de la Nature et lui obéit, et s’y adapte autant que la nature des choses l’exige” (corollaire à la proposition IV, *Éthique*, IV, p. 274) pour montrer combien l’idée de l’inévitabilité des passions est très répandue. Cependant, les deux projets, celui de Fénelon et celui de Spinoza, divergent dès que nous considérons la manière dont l’homme peut influencer les passions. Spinoza s’attache surtout à dégager des lois générales, et de montrer comment toute la nature suit ces lois. Etant donné que les passions font partie de “l’ordre commun de la Nature”, il s’ensuit pour lui que leurs agissements sont inaltérables. Comme le commente M. Korichi, pour Spinoza, ce “qui est au premier plan, ce n’est plus l’individu – jugé le plus souvent impuissant –, mais les règles par lesquelles il est gouverné, qui rendent compte de telle ou telle affection, et surtout de la nécessité dans laquelle il se trouve d’être affecté” (2000:113-114)

^{xiv} Fénelon n’est évidemment pas seul au XVII^e siècle dans son ambition de mettre en relief l’idée de l’usage des passions. Il est tentant de le comparer encore une fois avec l’archi-rationaliste Descartes, et ses *Passions de l’Âme*. Ce philosophe préconise que les passions ne sont pas mauvaises en soi, mais par contre qu’elles sont “toutes bonnes de leur nature” (art. 211, p. 227). Pour faire usage des passions, il faut seulement les connaître ; la connaissance des passions assure la bonne conduite, en ce que l’homme n’a “rien à éviter que leurs mauvais usages, ou leurs excès” (ibid.). Le projet des *Passions de l’Âme* consiste donc à étudier le fonctionnement des passions. Suite à une telle exploration, l’on peut prévoir leur bon usage dans le monde. Par l’analyse rationnelle, Descartes entend donc dompter les passions “par la préméditation” (ibid.), en ce qu’elles deviennent subordonnées aux pouvoirs de la raison. Descartes avoue qu’il “y a peu de personnes qui soient assez préparées en cette façon contre toutes sortes de rencontres” (ibid.) ; néanmoins, en principe la raison peut entièrement

comprendre ce que sont les passions, et peut par conséquent user des moyens nécessaires pour éviter les mauvais usages et les excès “lorsqu’on [...] y est [...] assez préparé” (ibid.).

La différence entre le projet de Descartes et celui de Fénelon apparaît ainsi clairement, en ce que pour le premier, la manière dont opèrent les passions est entièrement intelligible ; par l’étude approfondie, l’homme peut comprendre la nature exacte des passions, et par cela apprendre à éviter leurs excès. La manière d’aboutir à la bonté morale passe de ce fait pour l’archirationaliste par l’étude des passions, avec pour but de les contrôler. Pour Fénelon, nous venons de le voir, il est impossible d’entièrement soumettre les passions au contrôle de l’agent moral, à cause de la faiblesse de sa raison. La raison selon Descartes est en principe omnipotente ; il n’existe pas de limites fixes quant à son fonctionnement. Pour Fénelon, la raison ne saurait aboutir à l’essence de la vertu, mais le bon usage des passions lui permet toutefois d’agir moralement bien.

Chapitre 5 : Une vertu littéraire

ⁱ Second livre, p. 20-21

ⁱⁱ Douzième livre, p. 207

ⁱⁱⁱ Le texte place la Bétique “auprès des colonnes d’Hercule”, c’est-à-dire, près de Gibraltar. Le Brun (1995:1355) identifie la Bétique comme une des trois provinces de l’Espagne romaine (Taraconaise, Baetique et Lusitanie).

^{iv} La Bétique ressemble fortement à la description que Fleury (*Mœurs des Israélites*, 1682) donne de l’organisation qui caractérisait la société des Israélites. Selon lui, à l’âge des patriarches, il “n’y avoit point de professions distinguées. Depuis le chef de la tribu de Juda jusqu’au dernier cadet de Benjamin, tous estoient laboureurs et pâtres, menant eux-mêmes leur charruë et gardant eux-mêmes leur troupeau” (p. 19). Pourtant, cette ressemblance n’est qu’apparente. Car, selon Fleury, la simplicité vient du fait que tous les membres de la société partagent le même type de travail. Dans la Bétique de Fénelon, c’est l’organisation même de la société qui semble effacée par une égalité extrêmement poussée, où tout le monde n’a pas seulement le même travail, mais tous remplissent les mêmes fonctions politiques. Ainsi, quand Fleury nous indique que Saul conduit “un couple de bœufs, tout roi qu’il estoit” (*ibid.*), nous ne trouvons aucune mention d’un roi dans la description que donne Fénelon de la Bétique.

^v Que la perfection consiste en la simplicité est un thème qui s’observe dans plusieurs contextes dans les écrits de Fénelon, que ce soit dans les textes spirituels, politiques, littéraires ou dans ceux qui portent sur la théorie littéraire. La simplicité semble généralement être une qualité louable en ce qu’elle focalise l’orientation de l’homme sur le véritable bien. Dans un opuscule consacré à ce thème, il affirme que la

...simplicité est une droiture de l’âme qui retranche tout retour inutile sur elle-même et sur ses actions. (*Œuvres*, vol. 1, p. 677)

La simplicité ainsi interprétée est la qualité qui assure que l’homme s’occupe plus des valeurs essentielles et éternelles que de ses propres passions et du bien-être de sa propre personne. C’est cette simplicité, qui n’est pas entraînée par “le présent et le sensible” (*ibid.*), assure selon Fénelon le bonheur véritable. Ainsi, dans *Télémaque*, la conception de la simplicité est liée à tout un spectre de valeurs positives ; c’est “l’heureuse simplicité”, la “merveilleuse simplicité”, la “noble simplicité” et la “simplicité qui charme”.

Goré remarque pourtant très justement le décalage entre cet idéal de simplicité et la réalisation créatrice. Selon elle, “Fénelon est toujours resté fidèle à son idéal d’extrême simplicité [...] Mais pour un lecteur moderne le *Télémaque* est irritant et décourage presque : là où Fénelon croyait élever à sa manière [...] une sorte de protestation contre un ordre somptueux et artificiel, nous décelons encore une recherche extrême, et un style dont les cadences sont d’une harmonie précieuse et élégante, bien loin d’être «naïve»” (1968:53)

^{vi} À cet égard, Fénelon adhère à une conception qui est manifestement ancienne. Son idée d’un âge d’or se base sur celle qui trouve ses expressions classiques en Grèce (Hésiode, *Les Travaux et les jours*) et à Rome (Horace, Ovide et Virgile). Selon cette version, le terme désigne le tout premier temps de l’humanité, perdu pour toujours. Ce temps était caractérisé par la paix, l’absence totale de conflits, où l’abondance de la nature suffisait pour les besoins de tout homme. Cette version sera mise en doute par un penseur à peu près contemporain à Fénelon, l’abbé de Saint-Pierre. Dans son “Projet pour perfectionner le gouvernement des États” (1733) il présente l’âge d’or comme un temps à venir, assuré par le *progrès* de la race humaine. L’aboutissement de ce progrès sera un “espèce de Paradis sur la terre [où] l’observation de la justice, et [...] la pratique de la bienfaisance [assureraient] une vie future remplie de délices” (cité d’après l’extrait que présente Frédéric Rouvillois dans son collection de textes commenté *l’utopie*, p. 206). Dans la version fénelonienne, le progrès est possible, et il est possible de lire toute l’œuvre comme le programme de ce progrès ; mais il est impossible de reconstruire la simplicité de l’âge perdu.

^{vii} Les dangers des arts est un thème cher à Fénelon, et que nous retrouvons dans plusieurs de ses écrits. Dans sa *Lettre à l’Académie*, il souligne comment la musique efféminée est indigne à l’état “bien policé”. En effet, tous les arts doivent servir à fortifier la vertu des habitants :

[La musique] n’est bonne qu’autant que les sons y conviennent aux sens des paroles, et que les paroles y inspirent des sentiments vertueux. La peinture, la sculpture et les autres beaux-arts doivent avoir le même but. [...] Le plaisir n’y doit être mêlé, que pour faire le contrepoids des mauvaises passions, et pour rendre la vertu aimable (*Œuvres*, vol. II, p. 1149-50)

L’œuvre littéraire doit, à notre avis poursuivre le même dessein. Voilà ce qui nous fortifie dans notre conviction que l’idée de la vertu est l’idée la plus centrale dans *Télémaque*.

^{viii} Et également, pourrions-nous dire, cette simplicité renvoie à l’idée que Fénelon se fait des mœurs des Anciens. En effet, nullement ailleurs l’influence de Fleury sur l’œuvre de l’archevêque n’est-elle aussi claire. Car selon les *Mœurs des Israélites* (1682), “[p]our la nourriture et pour les autres besoins de la vie, les Patriarches n’étoient nullement délicats. Les lentilles que Jacob avoit préparées, et qui tentèrent si fort Esaü, peuvent faire juger de leurs viandes ordinaires”. (p. 17). Selon l’abbé, “[l]es Grecs, [...] ont conservé longtemps [leur] ancienne simplicité”, simplicité qu’ils n’ont perdu que “quinze cens ans après les patriarches” (*ibid.*) suite à la corruption moderne des mœurs.

La comparaison avec le texte de Fleury peut aussi expliquer un autre phénomène étonnant du texte. Car, si bien que Mentor et Télémaque se retrouvent sans cesse sur la mer, nous ne les voyons jamais pêcher. En effet, Fénelon, pour qui la bonne gérance de l’agriculture est le facteur-clé de la survie de l’état, ne s’intéresse à aucun moment aux sources de nourriture qui peuvent venir de la mer. Fleury commente une absence similaire dans les textes antiques : “Quoi qu’il leur fust permis de manger du poisson, je ne vois point qu’il en soit parlé [...]. On croit que les anciens le méprisoient comme une nourriture trop délicate et trop légère pour les hommes

robustes : ainsi n'en est-il point parlé dans Homère, ni dans ce que les Grecs ont écrit des temps héroïques" (p. 43).

^{ix} Les dangers liés à surévaluer la monnaie et par cela mépriser les véritables biens sont répétés plusieurs fois à travers *Télémaque*. L'exemple le plus explicite en est la parabole du vieux Erichthon, qui inventa l'argent que pour servir aux "guerres inévitables" ou pour le commerce des biens nécessaires qui manquent dans certains pays :

Ce sage Erichthon disait souvent: 'Je crains bien, mes enfants, de vous avoir fait un présent funeste en vous donnant l'invention de la monnaie. Je prévois qu'elle excitera l'avarice, l'ambition, le faste, qu'elle entretiendra une infinité d'arts pernicieux, qui ne vont qu'à amollir et à corrompre les moeurs, qu'elle vous dégoûtera de l'heureuse simplicité, qui fait tout le repos et toute la sûreté de la vie, qu'enfin elle vous fera mépriser l'agriculture, qui est le fondement de la vie humaine et la source de tous les vrais biens. Mais les dieux sont témoins que j'ai eu le coeur pur en vous donnant cette invention, utile en elle-même.' Enfin, quand Erichthon aperçut que l'argent corrompait les peuples, comme il l'avait prévu, il se retira de douleur sur une montagne sauvage, où il vécut pauvre et éloigné des hommes, jusqu'à une extrême vieillesse, sans vouloir se mêler du gouvernement des villes. (*Télémaque*, p. 254)

Le parabole du vieillard nous enseigne la leçon suivante : la monnaie peut être usée pour le bien du peuple. Mais la tentation que son usage présente aux hommes fait qu'elle ne peut jamais être entièrement pure.

^x La différenciation de Fénelon entre la Bétique et les autres sociétés correspond parfaitement à l'analyse de Jankélévitch entre le pur et l'impur.

"Comment garderons-nous sains et diaphanes ? En réduisant au minimum notre relativité, c'est-à-dire nos rapports avec l'altérité [...] car le rapport fait passer quelque chose du corrélatif dans son corrélat : il n'y a pas de relation sans choc en retour et sans onde réfléchie, pas de rapport transitif sans courant induit, pas d'activité sans passivité réciproque ; le fini qui se rapporte subit en contrecoup l'influence de celui auquel il se rapporte et qui le contamine ou déteint sur lui." (Jankélévitch, 1988(1960):633).

Les habitants de la Bétique, en voulant se garder "sains et diaphanes" réduisent leur contact avec l'altérité par le manque de commerce, par le manque de monnaie, par le manque de forces militaires. La manifestation la plus claire de cette ambition de pureté de la Bétique se voit dans leur volonté de laisser des terres aux autres :

Peut-on craindre - disent-ils - que la terre manque aux hommes? Il y en aura toujours plus qu'ils n'en pourront cultiver. Tandis qu'il restera des terres libres et incultes, nous ne voudrions pas même défendre les nôtres contre des voisins qui viendraient s'en saisir. (*Télémaque*, p.111)

Avant même qu'un conflit surgisse, les habitants de la Bétique se retirent afin de laisser leur terre aux voisins. Ce retirement s'explique donc comme un conservation de leur pureté.

^{xi} L'idée du roi comme le pasteur du peuple est répandue dans l'œuvre de Fénelon. Citons par exemple l'*Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, rédigé pour le duc de Bourgogne (avant 1711) :

Il ne suffit pas de savoir le passé. Il faut connaître le présent. Savez-vous le nombre d'hommes qui composent votre nation, combien d'hommes, combien de femmes, combien de laboureurs, combien d'artisans, combien de praticiens, combien de commerçants combien de prêtres et de religieux, combien de nobles et de militaires ? Que dirait-on d'un berger qui ne saurait pas le nombre de son troupeau ? (*Œuvres*, vol. II, p. 977)

Il est en effet difficile de surestimer l'importance du bon roi dans la pensée de Fénelon. Toute sa pensée politique est fondée sur l'idée du bon roi qui protège son peuple. Également, le rôle primordial du roi constitue

un thème majeur de *Télémaque*. Ainsi est-il que Mentor peut proclamer que “lois mêmes, quoique renouvelées, seraient inutiles, si l'exemple du roi ne leur donnait une autorité qui ne pouvait venir d'ailleurs.” (*Télémaque*, p. 161)

^{xiii} Qu'il faut apprendre à devenir sensible à la véritable vertu est un thème souvent réitéré chez Fénelon. Dans une lettre adressée à Mme de Maintenon, Fénelon souligne comment la lecture et la prière laisse apparaître, de manière très concrète, ce qu'il faut faire pour la pratique des vertus :

Pourvu que vous soyez fidèle à lire assez pour nourrir votre cœur et pour vous instruire, que vous recueillez de temps en temps en certains moments dérobés pendant la journée, qu'enfin vous ayez des temps réglés pour être avec Dieu, vous verrez assez tout ce que vous aurez à faire pour la pratique de toutes les vertus. Les choses se présentent à vous comme d'elles-mêmes. Si vous êtes simple en la présence de Dieu, il ne vous laissera guère douter. (*Œuvres*, vol. 1, p. 622)

Fénelon semble convaincu que par le lent exercice de l'esprit et du corps, l'homme parvient à saisir ce qu'il faut faire pour honorer la vertu. Ainsi voyons-nous comment le devenir vertueux décrit dans *Télémaque* ressemble plus aux conseils du pasteur d'âmes que du théoricien du pur amour.

^{xiii} Que la vérité ultime apparaisse en tant que fable pour les hommes qui ne sont pas assez clairvoyants pour la reconnaître est un thème souvent réitéré chez Fénelon. Cf. à ce sujet l'opuscule élaboré à partir d'une lettre à Mme de Maintenon envers 1690 :

[Dieu] parle dans les pécheurs impénitents, mais ces pécheurs, étourdis par le bruit du monde et de leurs passions, ne peuvent l'entendre ; sa parole leur est une fable. (*Œuvres*, vol. 1, p. 592)

^{xiv} La Bétique diffère radicalement de l'état exemplaire que le précepteur établit à Salente. Cuhe (1995b:102) formule cette dissimilitude selon l'opposition chrétienne du monde d'avant et d'après la Chute :

Salente n'atteint pas le sommet : la Bétique surplombe tous les modèles du livre et les soumet à la critique de son inaccessible perfection. Utopie véritable, elle n'est telle cependant qu'en ce qu'elle est parfaitement conforme à la nature vraie de l'homme. Elle figure un monde d'avant la Chute et rappelle à toute société possible le dessein originel de la Providence. [...] Salente constitue une Bétique d'après la chute, qui développe une sorte d'équivalent dans l'état déchu et par des moyens nécessairement différents de l'état de la nature primitif.

Dans ce passage, le commentateur prétend au jumelage du paysage mythologique de *Télémaque* et des doctrines de la théologie fénelonienne. Cependant, notre interprétation du texte s'oppose à l'idée d'un tel syncrétisme. Comme le commente André Blanc au sujet des juxtapositions de figures mythologiques et religieuses dans l'œuvre fénelonienne, il “serait absurde de [...] prétendre que, pour l'auteur de *Télémaque*, Amphitrite était clairement une figure de la vierge Marie” (1994:152) ; par cela, l'interprète entend que les thèmes religieux et les thèmes littéraires des œuvres de Fénelon ne sont pas identiquement conçus. Convenons qu'il est commode de voir dans l'œuvre littéraire de Fénelon-romancier d'indéniables réminiscences des écrits théologiques de Fénelon-archevêque. Comme nous l'avons vu dès notre introduction, les écrits théologiques servent à un certain degré à expliquer l'enjeu de l'action romanesque. Cependant, à notre avis, il est peu probable que l'action romanesque soit tissée aussi directement sur l'agenda théologique de Fénelon que le maintient Cuhe.

^{xv} Les ressemblances entre les idéaux présentés dans les écrits de nature purement politique et ceux de Salente soulignent le caractère réaliste de cette construction d'état qu'effectue Mentor. Comme *Télémaque*, l'*Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* subordonne la politique à la morale. Mais la morale prêchée est bien

différente de celle des habitants de la Bétique ; la vertu qui est censée régner est loin de la pastorale et la naïveté que les critiques ont imputée au précepteur du duc de Bourgogne. C'est un idéal qui tient compte davantage des contingences du monde réel qu'à la stabilité d'une perfection idyllique.

^{xvi} Fénelon réitère le thème de l'imperfection, caractérisant même les meilleurs hommes, maintes fois dans ses écrits théologiques. Dans une lettre adressée à Mme de Maintenon, il souligne le caractère fragile de la volonté de l'homme :

Je conclus que les gens de bien, et vous comme les autres, sont pleins d'imperfections mélangées avec leur bonne volonté, parce que leur volonté, quoique bonne, est encore foible, partagée, et retenue par les secrets ressorts de l'amour-propre. (*Œuvres*, vol. I, p. 722)

La fragilité est intrinsèque à la volonté de l'homme. La faiblesse caractérisant la volonté humaine n'est pas un fait surprenant ; comme elle n'est que le reflet de la volonté divine, supérieure, elle ne peut être qu'inférieure. En effet, c'est la condition même d'être créé qui détermine la condition de l'homme :

Si l'ouvrage avait une infinie perfection, il serait l'ouvrier même ; car il n'y a que Dieu seul qui puisse être infiniment parfait. Rien ne peut être égal à lui. (*Œuvres*, vol. II., p. 746)

Nous avons vu comment les écrits sur le quiétisme et le mysticisme chrétien en constituent la seule exception ; pourtant, ce n'est qu'un nombre très restreint qui aboutit à vider son âme de toute pensée sur sa propre personne. Comme le montre cet exemple de sa pratique de directeur spirituel, à même titre que l'action romanesque de *Télémaque*, la pureté entière de l'âme est une condition extra-normale, qui dépasse l'activité des hommes agissant dans le monde. Vu la manière dont Fénelon insiste sur le remplacement de la volonté divine avec la sienne, l'on pourrait conclure que le mystique n'est plus lui-même, mais Dieu matérialisé en homme.

^{xvii} “Alors je lui fais lire *Télémaque* et poursuivre sa route ; nous cherchons l'heureuse Salente, et le bon Idoménee rendu sage à force de malheurs.” (p. 846)

^{xviii} Les pouvoirs de l'induction sont remarqués et utilisés dans des champs les plus divers même aujourd'hui. Notons par exemple comment les fondateurs de la théorie du “story-making” dans le monde des affaires soulignent le phénomène d'induction comme la base théorique de toutes leurs théories :

The importance of stories for sensemaking is evident [...] given mankind's propensity for inductive generalization, noteworthy experiences will often become the empirical basis for rules of thumb, proverbs, and other guides to conduct. Thus, telling stories about remarkable experiences is one of the ways in which people try to make the unexpected expectable, hence manageable” (Weick, 1995:127)

L'usage des histoires pour transmettre certaines valeurs clés aux membres d'une organisation est, conclut ainsi Weick, fondé sur l'usage de l'induction.

^{xix} À l'aube de la modernité, les livres méthodiques dans la tradition aristotélicienne et la tradition scolastique qui prétendent épuiser le savoir dans un discours continu sont vivement attaqués. L'attaque est en premier lieu dirigée par Francis Bacon. Pour Bacon, l'aphorisme et l'essai sont supérieurs au discours suivi et déductif ; les formes textuelles abruptes tiennent leur force de fait qu'ils donnent un savoir fragmenté, inachevé, et qu'ils incitent par là les lecteurs à chercher et à penser pour eux-mêmes. L'induction incitée par les formes abruptes diffère donc des expositions méthodiques, qui font croire aux hommes qu'ils ont atteint le sommet du savoir. Quant au Bacon, il faut bien se souvenir qu'il n'est pas le savant que l'on a prétendu, il n'a en effet fait aucune

découverte. Cela dit, par ses essais, il a formulé une féroce critique de la scolastique, et, par cette destruction, préparé l'avènement de la science expérimentale. Ce "Jules Vernes de l'épistémologie" selon la formule de Gérard Éscat (*Dictionnaire du Grand siècle*, entrée "Bacon"), a rendu la science du XVII^e siècle possible.

^{xx} Pour David Hume (1711-76), le procédé même de l'induction naît du fait que la plupart des hommes considèrent les événements du passé comme une indication des événements futurs. Pour exemple, dans le domaine de la physique, les théories du mouvement planétaire se basent toutes sur l'observation des événements antérieurs. À partir de ces observations, le physicien peut projeter ces observations vers le futur, et en établir une loi générale. Mais la question est de savoir comment l'on peut justifier la présomption même, notamment que l'on puisse fonder une loi sur l'induction ? Hume propose deux explications, avant de les rejeter toutes les deux.

La première tentative de justification maintient que, par nécessité logique, le futur doit ressembler au passé. Cependant, il nous est parfaitement possible de concevoir l'idée d'un monde chaotique, ou le futur ne ressemble en rien au passé. De ce fait, l'idée d'induire des actions futures à partir d'actions passées est fautive.

De manière plus modeste, la deuxième tentative de justification maintient que le principe d'induction doit être accepté à cause de la stabilité des phénomènes décrits : puisque les choses se sont toujours passées comme cela, il faut qu'elles continuent de même. Pourtant, comme l'observa Hume, cette justification fait usage de raisonnements circulaires.

Toujours est-il que les hommes considèrent l'usage de l'induction comme une manière de certifier leurs connaissances. Hume ne peut qu'attribuer cette obstination à un penchant inné à l'homme.

^{xxi} La conception de Bossuet de l'exemple indique que la pensée rhétorique de la fin du XVII^e siècle se rapproche aux sciences naturelles. Dans les sciences naturelles, l'induction se base sur la multiplication des cas semblables. Dans la pensée rhétorique de Bossuet, la multiplication des exemples sert également à fortifier les conclusions tirées. Voilà ce qui éloigne la rhétorique de l'exemple de la critique qu'elle subit lors de la première partie du siècle. Ce critique vise le nombre limité de cas sur lesquels l'induction morale se base. Par exemple, Pierre du Moulin (1568-1658) considère que l'exemple est une "induction imparfaite ; car au lieu de plusieurs particuliers on n'en met qu'un" (1643:187). Pourtant, la manière dont Bossuet décrit l'exemple montre qu'il est d'une efficacité rhétorique supérieure à ce que critique Moulin.

^{xxii} Étymologiquement, le mot "exemple" renvoie au mot latin *exemplum*, "échantillon". La racine de ce mot est le verbe *eximere*, signifiant "tirer de" ou "mettre à part" pour être modèle. La double signification (ou bien modèle à suivre, ou bien un exemplaire parmi les autres) se déduit de cette première signification. Pour une étude approfondie au sujet de la théorie des exemples, voir Kehres, 2001

^{xxiii} La conviction de la force de l'exemple est fréquente dans plusieurs écrits féneloniens. Citons par exemple l'*Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* :

[T]elle est la force de l'exemple du prince. Lui seul peut par sa modération ramener au bon sens ses propres peuples, et les peuples voisins. Puisqu'il le peut, il le doit sans doute. (*Œuvres*, vol 1, p. 981)

Grandroute a bien noté l'insistance de Fénelon sur le rôle exemplaire du roi. Il va en effet jusqu'à dire que c'est "l'instrument le plus efficace de sa pédagogie" (1985:87). Mais pour ce commentateur, le besoin d'une "plus ferme et plus sûre maîtrise de soi" (*ibid.*) peut en second lieu, poser problème, du fait que ce n'est pas tous les hommes nés pour régner qui possèdent de telles qualités exemplaires.

^{xxiv} Et, en effet, l'usage des exemples dans l'éducation morale est vivement contesté à l'époque. La Rouchefoucauld souligne, dans son examen "[d]es exemples" (1992:204) qu'un exemple louable est souvent imité de manière déplorable :

Combien la gloire de César a-t-elle autorisé d'entreprises contre la patrie ! Combien Rome et Sparte ont-elles loué de vertus farouches ! Combien Diogène a-t-il fait de philosophes importuns, Cicéron de babillards [...] Tous ces grands originaux ont produit un nombre infini de mauvaises copies.

Remarquons comment ce critique suit exactement les traces de la critique menée contre le processus d'induction dans le domaine de la science : ici et là, les procédés méthodologiques ne sauraient pas assurer les conclusions à partir des données de départ.

^{xxv} Précisons : l'aspect le plus important de cette idée de l'ordre dans la nature n'est pas la hiérarchie des êtres dans le sens augustinien. Selon ce Père de l'Église (et une longue tradition de pensée théologique dans son sillage) l'ordre de la nature se manifeste par différents degrés d'êtres, depuis les créatures inanimées jusqu'à Dieu. L'étude devenue classique de cet enchaînement hiérarchique des êtres est évidemment *The great chain of Being*, d'Arthur Lovejoy. Comme le montre Jacques le Brun, cette idée d'une hiérarchie continue dans la nature jouit d'une popularité énorme au XVIIe siècle (Cf. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, p. 98-107 et p. 275-280). Effectivement, Fénelon adhère lui-même à cette idée d'une hiérarchie naturelle. Pourtant, dans l'œuvre romanesque la hiérarchie des êtres ne constitue pas un thème important. L'observation dans la nature vise à montrer la véritable vertu aux hommes plus que d'exposer une telle hiérarchie des êtres.

^{xxvi} Qu'il existe dans la nature des liaisons et des rapports qui paraissent énigmatiques pour l'homme est un thème souvent réitéré dans l'œuvre théologique :

[S]ouvent ce qui paraît un défaut dans une partie de l'univers est une perfection par rapport au tout, et aux raisons secrètes de l'auteur de la nature pour l'accomplissement de son ouvrage. [...] car si nous voyons par exemple la pluie tomber dans la mer, quoique nous n'en connaissons aucune utilité, il faut conclure selon saint Augustin que ce qui paraît un défaut est une perfection par rapport aux raisons secrètes de l'auteur de la nature qu'il ne faut jamais espérer de découvrir toutes. (*Œuvres* vol. II, p. 369).

Fénelon rejoint ainsi une longue tradition théologique. La nature est une source de connaissance, mais elle ne l'est qu'en partie : puisque la sagesse infinie de Dieu imprègne la nature, l'ordre qu'il y a mis n'est connaissable qu'en partie pour l'être imparfait.

^{xxvii} Dans son *Démonstration de l'existence de Dieu*, Fénelon évoque des pensées similaires quant à l'image que l'homme se fait de Dieu. Dans cet écrit, Fénelon évoque comment Dieu ne peut être représenté à l'homme que par rapport à des rapports concrets. La nature concrète de ces rapports détermine par conséquent la compréhension de ses attributs :

[J]e me représente cet être univoque par diverses faces, pour ainsi dire, suivant les divers rapports ou attributs. Je donne à la même chose divers noms, suivant ses divers rapports extérieurs ; mais je ne prétends point par ces divers noms exprimer des choses réellement diverses. (*Œuvres*, vol. II, p. 656)

Il paraît donc que ce qui n'est concevable en tant que totalité peut être saisi, mais uniquement en partie. Les différents attributs de Dieu sont visibles dans des contextes différents ; l'homme ne saurait abstraire de ces contextes disparates une image satisfaisante et complète de la divinité.

^{xxviii} Fénelon revient à plusieurs reprises au besoin d'une autorité extérieure à l'actant dans les questions de morale. Par exemple, dans son *Réfutation du système du père Malebranche*, l'argument crucial est que le père dans ses interprétations du Bible ne se soumet pas à l'autorité des pères de l'Église :

Mais s'il [Malebranche] va jusqu'à contredire les règles de saint Augustin pour l'interprétation de l'Écriture [...] voici les extrémités affreuses dans lesquelles il se précipite. Dès ce moment le texte de l'Écriture passera toujours pour figuré, pour poétique, pour populaire, on ne rejettera jamais rien de tout ce qui est dans le texte sacré, mais on expliquera tout selon les idées philosophiques, le texte n'aura plus d'autorité fixe et indépendante, parce qu'étant poétique et populaire il aura besoin d'être souvent réduit à la rigueur métaphysique et à ce que l'ordre enseigne, quand il est consulté. S'il n'y a point de règle certaine pour discerner les endroits populaires d'avec ceux qui sont conformes à l'ordre, voilà la parole divine livrée aux interprétations arbitraires. (*Œuvres*, vol. II, p. 418)

Selon Fénelon, Malebranche veut remplacer l'autorité de l'Église, "sans autre autorité que celle de sa philosophie" (*ibid.*, p. 432). Pour Fénelon, ce sont les Pères de l'Église, et en premier lieu Augustin, qui assurent la bonne interprétation de l'Écriture. Du fait que Malebranche ne soumet pas son interprétation à leur règle vient le refus par Fénelon de tout effort de systématisation entrepris par Malebranche.

^{xxix} Pour Fénelon, l'ambition de fixer entièrement la valeur morale propre à chaque action par raisonnement abstrait est une pensée voisine du sacrilège. Juger les hommes appartient, en dernier lieu, à l'omnipotence divine. Voici comment Fénelon formule dans une lettre adressée à Mme de Maintenon, le manque d'autorité qu'a l'esprit humain à l'égard de la moralité des actions humaines:

C'est par une espèce d'infidélité contre l'attrait de la pure foi, qu'on veut toujours s'assurer qu'on fait bien ; c'est vouloir savoir ce qu'on fait, ce qu'on ne saura jamais, et que Dieu veut qu'on ignore. (*Œuvres*, vol. 1, p. 611)

Dans l'œuvre théologique de l'archevêque, la faiblesse des capacités intellectuelles de l'homme est ainsi clairement liée aux limites de son jugement moral.

^{xxx} Comme le lecteur averti le reconnaîtra, la question de savoir quelle autorité l'on doit accorder aux expériences "mystiques" sous-tend toute la querelle du quiétisme. Pour certifier son analyse des expériences de Mme Guyon, Fénelon fait dans d'innombrables écrits recours à diverses autorités parmi les saints et les pères de l'Église. Comme le montre Le Brun, Bossuet est moins enclin à admettre l'autorité indépendante de ces expériences. Le commentateur maintient, avec raison, que cela constitue la grande différence entre les deux prélats : "À travers cette recherche des autorités, ce sont toujours les mêmes tendances profondes de la spiritualité de Bossuet qui se manifestent [...] : orientation purement théologique allant jusqu'au mépris ou au moins la méconnaissance de l'expérience" (1972:483). Un tel scepticisme envers l'expérience explique clairement le ressentiment de l'évêque de Meaux envers Mme Guyon et ensuite son directeur spirituel, qui fondent leurs maximes sur la concordance entre les expériences des modernes et celles des saints.

^{xxxi} La convergence entre la vertu et le bonheur est une idée qui suit la pensée morale depuis l'antiquité. Saint Augustin proclame par exemple que de "l'acquisition de la vertu" suit une "grande félicité" (*La cité de Dieu*, livre IV, XXI, p. 157).

^{xxxii} La relation entre les *Dialogues sur l'éloquence* et *Télémaque* est plus complexe, vu que les *Dialogues* s'occupe surtout avec des questions concernant l'efficacité de l'orateur chrétien, sa prédication et son éloquence. Voir Haillant, *Fénelon et la prédication*, Klincksieck, 1969

^{xxxiii} Admettons pourtant, avec Becq, que s'il "est vrai qu'une réflexion sur l'art et le beau existe en Occident depuis l'Antiquité grecque, elle ne se présente pas sous le nom d'esthétique avant la publication de l'*Aestetica* de Baumgarten en 1750" (1994(1984):5).

^{xxxiv} Pour un excellent exposé du processus menant à la proscription du genre, voir Kolderup, p. 20-48

^{xxxv} Théophraste : savant et philosophe du IV^e siècle avant Jésus-Christ, disciple et successeur d'Aristote. La plus grande partie de son œuvre est perdue ; elle a probablement été constituée par une entreprise de description et de classification, également de la nature et de la nature de l'homme. Seuls les *Caractères* nous restent. Cette typologie descriptive des comportements moraux fut redécouverte en 1592 par l'humaniste Casaubon.

^{xxxvi} Sur le rôle des "caractères" en France au XVII^e siècle, voir Parmentier, 2000:8-20 et 260-303

^{xxxvii} Comme le commente Parmentier, "la généralité initiale" des descriptions chez La Bruyère "est aussitôt effacée par la présence d'un corps, visages et jambes" (2000:125)

^{xxxviii} C'est en premier lieu en Angleterre que les collections des mœurs commencent d'être à la mode. En 1608, l'évêque Joseph Hall (1574-1656) publie ses *Characters of Vertues and Vices*, qui reprend le genre théophrastien, et qui déclenche la mode des "caractères". Le succès de Hall incite bientôt d'autres écrivains, anglophones ou non, à le suivre. Selon Lafond, la traduction française de l'écrit, les *Caractères de vertus et de vices* par Jean Loiseau de Tourval, est le premier écrit traduit de l'anglais en français ! Pour une discussion plus extensive de la réception de Hall en France, voir Lafond, 1992:23-31

Bibliographie

Œuvres générales de référence

- *Dictionnaire de l'Académie*, (1694), [en ligne], <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/dicos>, (page consultée le 15 mai 2007), reproduction de la 1^{ère} éd., Coignard, Paris, 1694
- *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Monique Canto-Sperber (éd.), Presses Universitaires de France, 1996
- *Dictionnaire du Grand Siècle*, François Bluche (éd.), nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Fayard, 2005
- *Dictionnaire Européen des Lumières*, Michel Délon (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 1997
- *Dictionnaire français contenant les mots et les choses* (1680) de Richelet, [en ligne], <http://gallica.bnf.fr>, (page consultée le 15 mai 2007), reproduction de l'éd. De Genève 1680
- *Dictionnaire Universel* de Furetière, (1690), [en ligne], <http://cid.ens-lsh.fr/classique/furetier.htm>, (page consultée le 15 mai 2007), reproduction de la 1^{ère} éd, Rotterdam, deux vol., 1690
- *Le nouveau Petit Robert – Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Dictionnaires le Robert, Paris, 1993
- *Littré*, Gallimard, Hachette, Paris 1971
- *Vocabulaire d'esthétique*, Étienne Sourieau (éd.), Quadriga, Presses Universitaires de France, (1990) 1999
- *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande, Quadriga, Presses Universitaires de France, Paris, (1926) 2002

Textes de Fénelon

- FÉNELON, François de Salignac de la Mothe, *Œuvres*, vol I-X, Paris 1850-52, (Slatkine reprints, Genève, 1971)
- FÉNELON, François de Salignac de la Mothe, *Œuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade, Éd. Gallimard, Paris, 1987
- FÉNELON, François de Salignac de la Mothe, *Œuvres II*, Bibliothèque de la Pléiade, Éd. Gallimard, Paris, 1997
- FÉNELON, François de Salignac de la Mothe, *Correspondance*, tome I “Fénelon, sa famille, et ses débuts”, texte établi par ORCIBAI, Jean, Klincksieck, Paris, 1972

FÉNELON, François de Salignac de la Mothe, *Correspondance*, tome II, “Lettres antérieures à l’épiscopat”, texte établi par ORCIBAL, Jean, Klincksieck, Paris, 1972

FÉNELON, François de Salignac de la Mothe, *Correspondance*, tome III, “Lettres antérieures à l’épiscopat”, texte établi par ORCIBAL, Jean, Klincksieck, Paris, 1972

FÉNELON, François de Salignac de la Mothe, *Correspondance*, tome IV, “De l’épiscopat à l’exil”, texte établi par ORCIBAL, Jean, Klincksieck, Paris, 1976

FÉNELON, François de Salignac de la Mothe, *Correspondance*, tome V, “De l’épiscopat à l’exil”, texte établi par ORCIBAL, Jean, Klincksieck, Paris, 1976

Ouvrages et articles cités ou consultés

ADAM, Antoine, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, tome I-V, Éd. Mondiales, Paris, 1968

AILLY, Nicolas, abbé d’, *Pensées diverses* (1678), Éd. Robert Laffont, Collection “Bouquins”, Paris, 1992

ALQUIÉ, Ferdinand, *Descartes*, Hatier, Paris, 1969

ALQUIÉ, Ferdinand, *Le cartésianisme de Malebranche*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1974

ANCELET-HUSTACHE, Jeanne, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Éd. du Seuil, (1956) 2000

ANSCOMBE, G.E.M., “Modern moral philosophy”, (1958), in CRISPE, Roger et SLOTE, Michael (éds.), *Virtue Ethics*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, 1997

ALTER, Jean, “*Télémaque* : le voyage au bout de l’ennui” in *Actes de Baton Rouge*, Papers on French Seventeenth century literature, Paris-Seattle-Tuebingen, 1986

D’ARCY, Pascale, “Introduction” in *Descartes – Les passions de l’âme*, GF Flammarion, Paris, 1996

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot, Éd. Vrin, Paris, 1997

AUBENQUE, Pierre, “Aristote” in *Dictionnaire des Philosophes – Encyclopædia Universalis*, Albin Michel, Paris, 1998

AUERBACH, Erich, *Le culte des passions – essais sur le XVII^e siècle français*, Éd. Macula, Paris, 1998

AUGUSTIN, Saint, *La cité de Dieu*, in *Œuvres*, vol. II, Bibliothèque de la Pléiade, Éd. Gallimard, 2000

BAKHTINE, Michail Mikhaïlovitch, *La poétique de Dostoïevski*, Éd. du Seuil, coll. Pierres Vives, Paris, 1970

- BAKHTINE, Michail Mikhaïlovitch, *Ésthetique et théorie du roman*, Éd. Gallimard, 1978 (Éds Khoudojestvennaïa Literatoura, Moscou, 1975)
- BAKHTINE, Michail Mikhaïlovitch, *The dialogic imagination – four essays*, University of Texas Press, Austin, 1981
- BARDOUT, Jean-Christophe, “Le Malebranchisme de Fénelon. Occasionnalisme et vision en Dieu”, in *Revue Philosophique*, Presses Universitaires de France, n° 2, avril 2003
- BAURMANN, Walter, *Vertu - Die Bedeutung des Wortes in der fransösichen Renaissance*, Romanische Studien N° 51, Verlag Dr. Emil Ebering, Berlin SW 68, 1939
- BEC, Christian, “Préface” in MACHIAVEL, Niccolò, *Œuvres*, Éd. Robert Laffont S. A., Paris, 1996
- BECQ, Annie, *Genèse de l'esthétique française moderne 1680-1814*, Albin Michel, Paris, 1994 (Pacini Editore, Ospedaletto (Pisa), Italia, 1984)
- BÉNICHOU, Paul, *Morales du Grand siècle*, idées, Éd. Gallimard, Paris 1948
- BERGAMESCO, Lucia, “Présence de Fénelon dans la culture anglo-saxonne” in HILLENAAR, Henk (Éd.), *Nouvel état présent des travaux sur Fénelon*, Éd. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000
- BERLAN, Françoise, “Lexique et affects dans le *Télémaque* : la distance et l'effusion” in *Littératures classiques*, n° 23, Klincksieck, Paris, Janvier 1995
- BOSSUET, Jacques-Bénigne, *Introduction à la philosophie ou de la connoissance de Dieu et de soi-même*, (1722), Librairie Arthème-Fayard, 1990
- BOSSUET, Jacques-Bénigne, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (1709), éd. Jacques le Brun, Droz, Genève, 1967
- BOUHOURS, Dominique, *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*, (1671), [en ligne], <http://gallica.bnf.fr>, (page consultée le 15 mai 2007), reproduction de l'éd. Mabre-Cramoisy, Paris, 1671
- BOULÉ, Léon, *De l'hellénisme chez Fénelon*, (1897), [en ligne], <http://gallica.bnf.fr>, (page consultée le 15 mai 2007), reproduction de l'éd. A. Fontemoing, Paris, 1897
- BOUVIER, Michel, *La morale classique*, Honoré Champion, Paris, 1999
- BLANC, André, “Fonction de la référence mythologique dans le *Télémaque*” in *Je ne sais quoi de pur et de sublime... Télémaque*, Éd. Paradigme, Orléans, 1994 [1979]
- BLONDEL, Éric, *La morale – textes choisis & présentés*, GF Flammarion, Paris, 1999
- BROADIE, Sarah, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1991
- CALVINO, Italo, *Why read the Classics*, Vintage classics, London, 1999
- CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1966

- CASTEX, P.-G., SURER, P., et BECKER, G., *Histoire de la littérature française*, Hachette, 1974
- CARCASSONNE, Ély, *Fénelon – l'homme et l'œuvre*, Hatier Boivin, Paris, 1946
- COMTE-SPONVILLE, André, *Petit traité des grandes vertus*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995
- COOPER, James, *Reason and Emotion – essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999
- COPLESTON, Frederick, *A history of Philosophy*, Volume I, *Greece and Rome - from the pre-Socratics to Plotinius*, Image Books, New York, 1962
- COULET, Henri, *Le roman jusqu'à la Révolution*, (1967), huitième édition, Armand Colin, Paris, 1991
- COUTON, Georges, *Écritures codées – Essais sur l'allégorie au XVII^e siècle*, Aux Amateurs de Livres, Paris, 1990
- CRISPE, Roger et SLOTE, Michael (éds.), *Virtue Ethics*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, 1997
- DELON, Michel, "Homo sum, nihil a me alienum puto. Sur le vers de Térence comme devise des Lumières" in *Morale et vertu au siècle des Lumières*, Édité par Henri PLARD, Éd. de l'université de Bruxelles, 1986
- CUCHE, François-Xavier, *Télémaque entre Père et Mer*, Honoré Champion, Paris, 1995a
- CUCUH, François-Xavier, "L'économie dans le *Télémaque*", in *Fénelon – Télémaque*, Littératures classiques, n° 23, Janvier 1995b
- CUCHE, François-Xavier, "La morale dans les ouvrages pédagogiques de Fénelon", in HILLENAAR, Henk (Éd.), *Nouvel état présent des travaux sur Fénelon*, Éd. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000
- DELPLANQUE, Albert, *La pensée de Fénelon*, Éd. Desclée de Brouwer et C^{ie}, Paris, 1930
- DESCARTES, René, *Les Passions de l'Âme*, GF Flammarion, Paris, 1996
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, in *Œuvres de Descartes vol. VI*, publiés par ADAM, Charles et TANNERY, Paul, Nouvelle présentation par Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1973
- DESCARTES, René, *La morale*, textes choisis et présentés par GRIMALDI, Nicolas, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1992
- DOMENECH, Jacques, "Vertu" in *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de DELON, Michel, Presses Universitaires de France, Paris, 1997

DOMENECH, Jacques, *L'éthique des Lumières – Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1989

DU MOULIN, Pierre, *La philosophie française de Pierre Du Moulin*, (1638) [en ligne], <http://gallica.bnf.fr> (page consulté le 15 mai, 2007), reproduction de l'éd. H. Le Gras, Paris, 1638,

DURING, Élie, "Introduction" in *L'Âme – textes choisis et présentés par Elie During*, GF Flammarion, Paris, 1997

EHRARD, Jean, *L'idée de Nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Slatkine, Genève – Paris, 1981

FAILLE, René, "Les commémorations de Fénelon depuis 1945" in HILLENAAR, Henk (Éd.), *Nouvel état présent des travaux sur Fénelon*, Éd. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000

FAUDEMAY, Alain, *Voltaire allégoriste, Essai sur les rapports entre conte et philosophie chez Voltaire*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1987

FAUSKEVÅG, Svein-Eirik, *Allégorie et tradition*, Solum forlag / Didier Erudition, Oslo / Paris, 1993

FERREYROLLES, Gérard, "La providence dans le *Télémaque*" in *Fénelon – mystique et politique (1699-1999)*, publié par CUCHE, François-Xavier et LE BRUN, Jacques, Honoré Champion, Paris, 2004

FLEURY, Claude, *Les mœurs des Israélites*, (1682), extraits précédés d'une notice par CHEREL, Albert, [en ligne], <http://gallica.bnf.fr> (page consulté le 15 mai 2007), reproduction de l'éd. Librairie Bloud, Paris, 1912,

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Éd. Gallimard, 1966

GUEUDEVILLE, Nicolas, *Critique générale des "Aventures de Télémaque"* (1700), [en ligne] <http://gallica.bnf.fr> (page consulté le 15 mai 2007), reproduction de l'éd. de Cologne: chez les héritiers de P. Marteau, 1700

GORÉ, Jeanne-Lydie, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956

GORÉ, Jeanne-Lydie, "Chronologie et introduction" in *Les Aventures de Télémaque*, GF Flammarion, Paris, 1968

GOUHIER, Henri, *Essais sur Descartes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1949

GOUHIER, Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1969

GOUHIER, Henri, *Fénelon Philosophe*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1977

GOUHIER, Henri, *Cartésianisme et Augustinisme au XVII^e siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1978

- GOURINAT, Jean-Baptiste, *Les stoïciens et l'âme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994
- GOURMONT, Remy, *Esthétique de la langue française*, 1899, [en ligne], <http://gallica.bnf.fr>, (page consultée le 15 novembre 2006), reproduction de l'éd. de la Société de la Mercure de France, 1899
- GRANDEROUTE, Robert, *Le roman Pédagogique de Fénelon à Rousseau*, Éd. Slatkine, Genève-Paris, 1985
- GRIMALDI, Nicolas, "Introduction" in *Descartes – la morale. Textes choisis et présentés par N. Grimaldi*, Librairie philosophique de Vrin, Paris, 1992
- GUTH, Paul, *Histoire de la littérature française du moyen âge à la révolution*, Flammarion, Paris, 1981
- HAILLANT, Marguerite, *À la découverte des Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*, Klincksieck, 1995
- HILLENAAR, Henk, *Fénelon et les jésuites*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1967
- HILLENAAR, Henk, *Le secret de Télémaque*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994
- HILLENAAR, Henk (Éd.), *Nouvel état présent des travaux sur Fénelon*, Éd. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000
- HILLENAAR, Henk, "Fénelon et le jansénisme" in HILLENAAR, Henk (Éd.), *Nouvel état présent des travaux sur Fénelon*, Éd. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000
- HONIG, Edwin, *Dark Conceit – the making of allegory*, (1959), Brown University Press, Providence, 1972
- IDA, Hisashi, *Genèse d'une morale matérialiste - les passions et le contrôle de soi chez Diderot*, Honoré Champion, Paris, 2001
- JAMES, Susan, *Passion and Action: The emotions in seventeenth-century philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1997
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Traité des vertus*, Éd. Bordas, Paris, 1949
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien 3 – La volonté de vouloir*, Éd. du Seuil, 1980
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Le paradoxe de la morale*, Éd. du Seuil, 1981
- JASINSKI, René, *À travers le XVII^e siècle*, Tome II, A.G. Nizet, Paris, 1981
- KAPP, Volker, *Télémaque de Fénelon : la signification d'une oeuvre littéraire à la fin du siècle* (préface d'Henri Gouhier), Tübingen : G. Narr ; Paris : J.-M. Place, 1982
- KAPP, Volker, "Éloge et instruction dans le Télémaque" in *Fénelon, Télémaque*, littératures classiques, n° 23, Klincksieck, Paris, 1995

KAPP, Volker, “Fénelon in Allemagne”, in HILLENAAAR, Henk (Éd.), *Nouvel état présent des travaux sur Fénelon*, Éd. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000

KEEFE, Terry, “Descartes’ ‘Morale Définitive’”, in *René Descartes – Critical Assesments*, Routledge, London and New York, 1991

KEHRES, Jean-Marc, *Sade et la rhétorique de l'exemplarité*, Honoré Champion, Paris, 2001

KERSLAKE, Lawrence, *Essays on the Sublime*, Peter Lang, European Academic Publishers, Bern, 2000

KOLDERUP, Trude, *Ce cœur vide de goût pour la clôture – étude de l'esthétique réaliste chez Marivaux et de la narration ouverte dans la Vie de Marianne et Le Paysan parvenu*, thèse de doctorat non publié, NTNU, 2005:35, Trondheim

KORICHI, Mériam, *Les passions – textes choisis et présentés*, GF Flammarion, Paris 2000

KOYRÉ, Alexandre, *Introduction à la lecture de Platon suivi d'Entretiens sur Descartes*, NRF Essais, Gallimard, 1962

LAFOND, Jean, “Préface” in *Moralistes du XVII^e siècle*, collection Bouquins, Éd. Robert Laffont, Paris, 1992

LAFOND, Jean, *L'homme et son image - morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Honoré Champion, Paris, 1996

LEFRANC, Jean, “Le XVIII^e siècle” in *Histoire de la philosophie française*, sous la direction de HUISMAN, Denis, Éd. Perrin, 2002

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, (1710), Éd. GF Flammarion, Paris, 1969

LAMAISON, “Notice” in *Aventures de Télémaque*, Lib. Larousse, Paris, 1946

LA MOTHE LE VAYER, François de, *De la vertu des payens – Seconde édition revue et augmentée par l'Auther, avec les Preuves des Citations adioustées à la fin*, (1647) [en ligne], <http://gallica.bnf.fr>, (page consultée le 15 novembre 2006), reproduction de la deuxième édition augmenté, Augustin Courbé, Paris, 1647

LANAVÈRE, Alain, “Les larmes de Télémaque” in *Je ne sais quoi de pur et de sublime... Télémaque*, sous la direction de LANAVÈRE, Alain, Paradigme, Orléans, 1994

LA SERRE, Jean Puget de, *L'esprit de Sénèque* (1657), texte établie, présenté et annoté par Jean Lafond, in *Moralistes du grand siècle*, Collection “Bouquins” Éd. Robert Laffont, Paris, 1992

LA ROUCHEFOUCAULD, Marcillac de, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, quatrième édition (1675), texte établie et annoté par André-Allain Morello, Collection “Bouquins” Éd. Robert Laffont, Paris, 1992

- LEBORGNE, Erik, "Roman" in *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de DELON, Michel, Presses Universitaires de France, Paris, 1997
- LE BRUN, Charles, *Méthode pour apprendre à dessiner les passions* (ouvrage postume, 1698), Georg Olms Verlag, Hildesheim - Zürich - New-York, 1982
- LE BRUN, Jacques, *La spiritualité de Bossuet*, Klincksieck, Paris, 1972
- LE BRUN, Jacques "Préface" in *Les Aventures de Télémaque*, Folio Classique, Éditions Gallimard, Paris, 1995
- LE BRUN, Jacques, "Notice", in FÉNELON, François de Salignac de la Mothe, *Œuvres II*, Bibliothèque de la Pléiade, Éd. Gallimard, Paris, 1997
- LE BRUN, Jacques, "Fénelon et la politique" in HILLENAAR, Henk (Éd.), *Nouvel état présent des travaux sur Fénelon*, Éd. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000
- LE BRUN, Jacques, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Éd. du Seuil, 2002
- LEDUC, Christophe, "Fénelon, archevêque de Cambrai", in HILLENAAR, Henk (Éd.), *Nouvel état présent des travaux sur Fénelon*, Éditions Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000
- LEDUC-FAYETTE, Denise (Éd.), *Fénelon: Philosophie et spiritualité*. Éd. Droz, Genève, 1996
- LEDUC-FAYETTE, Denise, "Fénelon philosophe ?", in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, numéro Fénelon, n° 2 2003 (128e année - tome CXCI), Presses Universitaires de France, Paris, 2003
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *La monadologie*, Grasset, Paris, 1991
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm *Dialogue sur la liberté* in *Système nouveau de la nature*, GF Flammarion, Paris, 1994
- LOVEJOY, Arthur. O, *The great chain of being*, Harvard University Press, 1998 (1936)
- MACHIAVEL, Nicolas, *Œuvres*, Éditions Robert Laffont S. A., Paris, 1996
- MACINTYRE, Alasdair, *After Virue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984 (1981)
- MALANDAIN, Pierre et DELON, Michel, *Littérature française du XVIII^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996
- MALEBRANCHE, Nicolas, *Œuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade, Éd. Gallimard, Paris, 1979
- MALEBRANCHE, Nicolas, *Œuvres II*, Bibliothèque de la Pléiade, Éd. Gallimard, Paris, 1992
- MASSEAU, Didier, *Les ennemis des philosophes*, Bibliothèque Albin Michel, Paris, 2000

- MAUDALE, Jacques, “Fénelon ” in *Histoire de la Littérature de la France*, vol. II, de 1600 à 1715, sous la direction de ABRAHAM, Pierre et DESNÉ, Roland, Éditions sociales, Paris, 1966
- MITTON, Damien, *Pensées sur l'honnêteté*, (1680), texte établie, présenté et annoté par Jean Lafond, in *Moralistes du grand siècle*, Collection “Bouquins” Éds. Robert Laffont, Paris, 1992
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, (1588), Le club français du livre, 1962
- MORTIER, Roland, *Clartés et Ombres du siècle des Lumières*, Librairie Droz, Genève, 1969
- MURDOCH, Iris, “The Sovereignty of Good over Other Concepts” in CRISPE, Roger et SLOTE, Michael (éds.), *Virtue Ethics*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, 1997
- NAERT, Émilienne, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1959
- NIDERST, Alain, “Le quiétisme de *Télémaque*?” in *Fénelon – mystique et politique, 1699-1999*, publiés par F.-X. Cuche et J. Le Brun, Honoré Champion, Paris, 2004
- OAKLEY, Francis, *Omnipotence, Covenant & Order*, Cornell University Press, Ithaca, 1984
- NICOLE, Pierre, *Essais de morale. Contenus en divers traittez sur plusieurs devoirs importants. Volume premier*, (1671), [en ligne], <http://gallica.bnf.fr>, (page consultée le 15 novembre 2006), reproduction de l'éd. de 1701, G. Desprez, Paris
- PARMENTIER, Bérengère, *Le siècle des moralistes*, Éds. du Seuil, Paris, 2002
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, texte établi par Léon Brunschvicg, GF Flammarion, Paris, 1976
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, texte établi par SELLIER, Philippe, Classiques Garnier, Éds. Bordas, Paris, 1991
- PERROTTI, Gabriele, “Quiétisme et spiritualité”, in HILLENAAR, Henk (Éd.), *Nouvel état présent des travaux sur Fénelon*, Éds. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000
- PITKIN, Hanna Fenichel, *Fortune is a woman*, University of California Press, Berkley and Los Angeles, California, 1984
- POMEAU, René, *Littérature française - l'âge classique III 1680-1720*, Éds. B. Arthaud, Paris, 1971
- POMEAU, René, et EHRARD, Jean, *Histoire de la littérature française – De Fénelon à Voltaire*, Éds. Flammarion, Paris 1998 (Les Éditions Arthaud, Paris, 1984)
- POULET, Georges, *Études sur le temps humain 1*, Éds. Du Rocher, Librairie Plon, 1952
- POULET, Georges, *Études sur le temps humain IV : mesure de l'instant*, Librairie Plon, 1964

- RACHELS, James, "The ethics of virtue" (1978), in *Ethics – history, theory and contemporary issues*, Oxford University Press, 2006
- RAYMOND, Marcel, *Les écrivains devant Dieu – Fénelon*, Desclée de Brouwer, 1967
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit vol 1, L'intrigue et le récit historique*, Éd. du Seuil, Paris, 1983
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit vol 2, La configuration dans le récit de fiction*, Éd. du Seuil, Paris, 1984
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit vol 3, Le temps raconté*, Éd. du Seuil, Paris, 1985
- RILEY, Patrick, "Introduction" in *Telemachus, son of Ulysses*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *La morale de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *Descartes et le rationalisme*, Collection Que sais-je? N° 1150, Presses Universitaires de France, Paris, 1966
- RODIS-LEWIS, Geneviève, "Introduction", in, DESCARTES, René, *Les passions de l'âme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *Descartes : Textes et débats*, Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1984
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *L'anthropologie cartésienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990
- RODIS-LEWIS, Geneviève, "Notice à *Traité de la nature et de la grâce*" in *Œuvres de Malebranche*, Bibliothèque de la Pléiade, Éd. Gallimard, Paris, 1992.
- ROGER, Jacques, "La Lumière et les Lumières", in *Cahiers de l'Association internationale des Études Françaises*, 20, Paris, 1968
- RONSDARD, Pierre de, *Institution pour l'Adolescence du Roy très-chrétien Charles IX de ce nom* in *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1994
- RORY, Amélie Oksenberg, "Descartes on thinking with the body" in *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, 1992
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, (1762), in *Œuvres IV*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1969
- ROUVILLOIS, Frédéric, *L'utopie – textes choisis et présentés*, collection "Corpus", GF Flammarion, Paris 1998
- RUES, François des, *Les Marguerites Françaises*, (1595), reproduit dans *Moralistes du XVII^e siècle*, Éd. Robert Laffont, collection "Bouquins", Paris, 1992

RUSSEL, Bertrand, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, (1900), 2. ed., George Allen & Unwin, London 1937

SABLIÈRES, Mme de la, *Maximes chrétiennes*, (1705), reproduit dans *Moralistes du XVII^e siècle*, Éds. Robert Laffont, collection “Bouquins”, Paris, 1992

SAINT GIRONS, Baldine, “Vertu” in *L'Encyclopédia Universalis*, 1985

SCHAEFFER, Jean-Marie, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?*, Éds. du Seuil, Paris, 1989

SELLIER, Philippe, “Les jeux de la sagesse : aspects de l'intertextualité” (1991), in *Je ne sais quoi de pur et de sublime... Télémaque*, sous la direction de LANAVÈRE, Alain, Éds. Paradigme, Orléans, 1994

SELLIER, Philippe, *Port-Royal et la littérature II – Le siècle de Saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de La Fayette, Sacy, Racine*, Honoré Champion, Paris, 2000

SHERMAN, Nancy, *The Fabric of Character – Aristotle's Theory of Virtue*, Clarendon Press, Oxford, 1989

SLATTÉ, Howard Alexander, *Plato's dialogues and ethics*, University Press of America, Lanham, New York, USA

SKINNER, Quentin, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, 1998

SKINNER, Quentin, *Niccolò Machiavelli*, (Oxford 1981), Uddevalla, 1994

SOUVRÉ, Madeleine de, marquise de Sablé, *Maximes*, (1678) reproduit dans *Moralistes du XVII^e siècle*, avec une introduction et annotation de MORELLO, André-Alain, Éds. Robert Laffont, collection “Bouquins”, Paris, 1992

SPAEMANN, Robert, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Kohlhammer, Stuttgart, 1963

SPINOZA, Baruch de, *L'Éthique*, (1677), Folio essais, Éds. Gallimard, Paris, 1954

TREMOULINS, François, “Littérature et éducation”, in in HILLENAAR, Henk (Éd.), *Nouvel état présent des travaux sur Fénelon*, Éditions Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000

TERESTCHENKO, Michel, *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, Éds. du Seuil, Paris, 2000

TRICOT, J, “Introduction” in ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1997

TRUCHET, Jacques, “Introduction” in *La Rouchefoucauld – Maximes*, Classiques Garnier multimédia, Paris, 1999

WEICK, Karl E., *Sensemaking in organisations*, SAGE publications, London, 1995

WHITMAN, Jon, *Allegory – The dynamics of an ancient and medieval technique*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1987

WHITMAN, Jon, (ed.), *Interpretation and Allegory – antiquity to the modern period*, Brill, Leiden, 2000

WOLFE, Phillip, “La notion de vertu dans *Télémaque*” in *Actes de Baton Rouge, Papers on French Seventeenth century literature*, Paris-Seattle-Tuebingen, 1986

ZUBER, Roger, *Les émerveillements de la raison – théorie et critique à l’âge classique*, Éd. Klincksieck, Paris, 1997

Table des matières

Remerciements	3
Introduction	5
L'objet de notre étude : le <i>Télémaque</i> de Fénelon	6
Les manières d'écrire la morale	7
La réception de l'œuvre fénelonienne	10
Un style délaissé ?	11
Des enseignements peu adaptés à notre époque ?	14
La réception universitaire	15
Granderoute : la littérature au service de l'éducation princière	17
Gouhier : le complexe philosophico-théologique de Fénelon	21
La liberté de l'homme et la philosophie de la grâce	23
Fénelon pélagien ?	24
Grâce, causalité, temporalité	26
De la métaphysique aux mystères	28
Des mystères de la réflexion pure à la deuxième voie	30
De la deuxième voie à la littérature	32
L'étude de la vertu et l'homme rendu moralement bon	34
L'étude de la vertu littéraire reste à faire	36
Chapitre 1 : L'idée de la vertu dans <i>Télémaque</i>	39
Le triomphe de la vertu	40
L'homme vertueux selon Fénelon	42
Dépendance	46
Liberté	51
Dépendance <i>et</i> liberté	52
Vertu et connaissance	55
Une connaissance concrète	57
Action, faiblesse de la volonté et habitude	58
L'imperfection de la connaissance amène une imperfection de la vertu humaine	60
Vertu et littérature	62
Fénelon moraliste?	64
Chapitre 2 : La connaissance de la vertu	67
Préceptes et discours moralisants	67
Modifications au modèle de la communication	68
La fortune omnipotente	70
Ulysse, maître de la fortune	71
Fortune aveugle et épistémologie morale : une perspective comparative	73
La fortune chez Machiavel	74
La fortune-fleuve	75
La fortune-averse dans <i>Télémaque</i>	76
Pour se mettre à l'abri de la fortune : la <i>virtù</i>	78
De la fortune aveugle à la fortune divine – de la <i>virtù</i> à la vertu	79
Le pouvoir des dieux sur l'homme	80
L'homme puni sur terre ; Adraste	81
Dans <i>Télémaque</i> , la fortune sert à instruire les hommes en général	83
L'homme a besoin de la fortune pour s'épanouir moralement	84

La vertu dans <i>Télémaque</i> est une vertu païenne	85
Le monde moral	86
L'esprit cartésien et la morale	87
Fénelon et les bornes de l'entendement	89
Le modèle épistémologie détermine les cadres de l'éthique	90
Chapitre 3 : Lieux du savoir moral – la vertu incarnée	93
Télémaque et Mentor chez le roi Acese	94
Télémaque à Salente	96
Télémaque à Chypres	98
Le sage Nestor	100
Le rapport entre la sagesse et la vertu	102
Nestor et le corps âgé	103
L'esprit affaibli de Nestor – la parole qui se perd	104
L'esprit affaibli de Nestor – le secret	106
Nestor, et la perte de Pisistrate	109
La vertu perdue	110
Dynamisme et parallélisme – la vertu incarnée	111
Télémaque en Crète	113
L'élection du nouveau roi : “le corps [...] fort et adroit”	115
L'élection du nouveau roi : “l'âme ornée de la sagesse et de la vertu”	117
Télémaque refuse le trône de la Crète	118
Télémaque critique le mode d'élection du roi	119
Aristodème, roi des Crétois	120
Vertu incarnée et épistémologie	121
<i>Télémaque et l'Explication des maximes des Saints</i>	124
La vertu incarnée et le pur amour	125
Première objection : Télémaque n'atteint pas le pur amour	130
Deuxième objection : l'idéal du roi vigoureux	131
Télémaque doit régner, il n'est pas censé devenir un saint	133
Vertu humaine	134
La vertu humaine souligne la subjectivité de l'homme	138
Chapitre 4 : Les passions vertueuses dans <i>Télémaque</i>	139
L'entrée “passion” dans le dictionnaire de l'Académie Française	140
Les passions en tant que problème moral	141
Le cercle de la passion	142
Le cercle de la vertu	144
Un déterminisme moral ?	145
Idoménée dans le cercle de la passion	146
Idoménée reconnaît ses fautes, mais ne sait pas agir sans passion	148
Mentor conseiller d'Idoménée	149
La croissance morale dépend de l'aide des dieux et de la volonté de l'homme	150
La croissance morale dépend des passions	154
Colère négative – colère favorable	157
Le jugement moral dépend du contexte	159
Passions vertueuses ?	160
Les bonnes passions et l'influence augustinienne	162
Fénelon augustinien	165
Différences entre la Fénelon et Augustin	167

Les passions comme dépassement des limites propres à la raison	169
Chapitre 5 : Une vertu littéraire	173
Partie 1 : L'observation dans la nature	173
La Bétique	174
Salente	177
Les différences entre la Bétique et Salente	179
Perception imparfaite	182
Quelle est la fonction de la Bétique ?	184
Partie 2 : la deuxième voie : une morale inductive	185
Induction – l'interprétation qualifiée	186
L'exemple ; l'induction propre à la morale	187
Les exemples dans <i>Télémaque</i> montrent les attributs de l'ordre	190
Autorité	192
Le chemin à l'autorité	195
Partie 3 : Caractères, temporalité et mise en situation : éléments fictionnels caractérisant la construction romanesque d'ascension morale	197
<i>Télémaque</i> face aux idéaux littéraires de Fénelon	199
L'œuvre littéraire et la morale	202
Caractères	203
Situation	207
Temporalité	210
Conclusion	217
Notes	223
Bibliographie	254
Table des matières	266